

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
DERGİSİ

2016/3

yıl: 7 cilt: VII sayı: 15

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2016/3 Cilt/Volume: VII Sayı/Number: 15**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,  
**ASOS, İSAM, Akademik Dizin** ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Arş. Gör. İsmet TUNÇ - Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Öğr. Gör. Mehmet BAĞIŞ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Redaksiyon / Redaction**

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBEY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Aralık 2016 / December 2016

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 216 70 05 Faks: +90 486 216 70 06

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## **Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue**

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, İnönü Ü.  
Prof. Dr. Mustafa Arslan, İnönü Ü.  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Heysem HAZNE, Mardin Ü.  
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT, İstanbul Ü.  
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Ü.  
Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ, Dicle Ü.  
Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Ü.  
Doç. Dr. Yahya SUZAN, Dicle Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEMİ, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN, Bingöl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Bahattin KELEŞ, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV, Bingöl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Habip DEMİR, Iğdır Ü.  
Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK, Çukurova Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DUMAN, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL, Amasya Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Taha NAS, Mardin Artuklu Ü.

## **Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Abdulkaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hasan ELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI, Dokuz Eylül Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Doç. Dr. Kiyasettin KOÇOĞLU, Bozok Ü.

## İÇİNDEKİLER

6 | editörden

### Makaleler

- 7-19 | **Hamdi GÜNDOĞAR**  
Thomas Aquinas'ta Meleklerin Mahiyeti Problemi
- 21-52 | **Şükrü AYDIN**  
Toplumsal Bölünmeyi Tetikleyen Fırkacı/Mezhepçi Algıya Karşı Kur'ani Önlemler
- 53-73 | **Yaşar ACAT**  
المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الالهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية
- 75-93 | **Ahmet AKBAŞ**  
Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri
- 95-115 | **Mohammad Rachid ALDERSHAWI**  
الناسبة الشرعية وعلاقتها بمقاصد الشريعة
- 117-133 | **Talip DEMİR**  
Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları
- 135-152 | **Şahin ŞİMŞEK**  
Arap Gramerinde İ'râbta Mahalli Olmayan Cümleler
- 153-174 | **Hamit SEVGİLİ**  
"رسالة في الأيمان" للشیخ محمود الذوقیدی
- 175-186 | **Ahmet GÜL**  
Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim
- 187-205 | **Davut OKÇU**  
İslam'a Göre Temel Eğitimin Zorunluluğu ve Genelliği Üzerine Bir Değerlendirme

### Çeviriler

- 207-221 | **Muhsin CEVADİ (Çev.: Sedat BARAN)**  
Farabi'nin Saadet Nazariyesinin Analiz ve Eleştirisi

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 223-226 | **Dr. Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî (Tanıtım: Mehmet Nurullah AKTAŞ)**  
el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân
- 227-231 | **Ekrem DEMİRLİ (Tanıtım: Hatice ÇÖPEL)**  
İbnu'l-Arabî Metafizîği
- 232-234 | **Ebû Nasr Serrâc Tûsî (Tanıtım: Murat TATLILIOĞLU)**  
el-Lüma' İslâm Tasavvufu/The Kitab Al-Luma' Fi 'l-Tasawwuf

## CONTENTS

6 | editorial

### Articles

- 7-19 | **Hamdi GÜNDOĞAR**  
The Problem of Nature of Angels in Thomas Aquinas
- 21-52 | **Şükrü AYDIN**  
Qur'anic Precautions Against Partisan/Sectarian Perception Triggering Social Division
- 53-73 | **Yaşar ACAT**  
Linguistic Problems of the Students of Faculty of Theology in Turkey in Arabic Teaching
- 75-93 | **Ahmet AKBAŞ**  
The Actual Value of the Discussions Concerning Scientific Commentary of Quran
- 95-115 | **Mohammad Rachid ALDERSHAWI**  
Munasabah al-Shar'iyyah and Its Relation with Makasid al-Shari'ah
- 117-133 | **Talip DEMİR**  
Popular Culture and New Forms of Religiosity from Postmodern Perspective
- 135-152 | **Şahin ŞİMŞEK**  
Centences Having No Locus in I'râb in Arabic Grammar
- 153-174 | **Hamit SEVGİLİ**  
Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin Risâletün fi'l-Eymân'ı
- 175-186 | **Ahmet GÜL**  
Linguistic Tendency in Sahabah Tafsir
- 187-205 | **Davut OKÇU**  
An Evaluation on Compulsion and Generality of Basic Education According to Islam

### Translations

- 207-221 | **Muhsin CEVADİ (Translator: Sedat BARAN)**  
Farabî'nin Saadet Nazariyesinin Analiz ve Eleştirisi

### Book Reviews

- 223-226 | **Dr. Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî (Reviewer: Mehmet Nurullah AKTAŞ)**  
el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân
- 227-231 | **Ekrem DEMİRLİ (Reviewer: Hatice ÇÖPEL)**  
İbnu'l-Arabî Metafizîği
- 232-234 | **Ebû Nasr Serrâc Tûsî (Reviewer: Murat TATLILIOĞLU)**  
el-Lûma' İslâm Tasavvufu/The Kitab Al-Luma' Fi 'l-Tasawwuf

***Editörden***

Başka sayılarda görüşmek dileğiyle...

***Editör***

# Thomas Aquinas'ta Meleklerin Mahiyeti Problemi

Hamdi GÜNDOĞAR\*

## Özet

Thomas Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinde meleklerin mahiyeti, onların fiilleri ve ahlaki durumlarını farklı başlıklar altında ele almıştır. Aquinas meleklerin özleri, akıllı olmaları, irade sahibi olmaları gibi özelliklerini mercek altına almış, akli delil ve yorumlarla bunları izah etmeye çalışmıştır. Aquinas zaman zaman Kutsal Kitap'a yaptığı referansların yanı sıra kendinden önceki filozof ve bilginlere de referansta bulunmuş, onların görüşlerini değerlendirmiş ve bazen tenkit etmiştir. Aquinas'ın meleklerle ilgili düşünceleri kutsal kitaba uygun olduğu gibi aklen de tutarlıdır denilebilir.

Aquinas'ın düşüncesinde melekler ruhani varlıklardır. Aquinas'a göre melekler, ontolojik, ahlak ve akıl başta olmak üzere her yönüyle insanlardan üstündürler. Aquinas'a göre melekler zekâ ve bilgi ve irade sahibidirler.

**Anahtar Kelimeler:** Aquinas, melek, mahiyet, bilgi, irade.

## The Problem of Nature of Angels in Thomas Aquinas

### Abstract

Thomas Aquinas examines the nature of angels, their acts and morals in details in his book called *Summa Theologica*. He examines angel's essence, intelligence, will and origin. He tries to explain those abilities with reasonable evidences and interpretations. Aquinas refers to the bible as well as to the former philosophers. He evaluates their thoughts but sometimes he criticises them. We can say that Aquinas's thoughts about angels are suitable to the bible and consistent within the mental perspective viewpoint.

In thought of Aquinas, angels are spiritual beings. According to him angels are entirely superior to the human being such as ontologically, mentally, morally and they have intelligence, knowledge and will.

**Keywords:** Aquinas, angel, nature, knowledge, will.

\* Doç. Dr., Adıyaman Ü., İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi A. B. D.  
hamdigundogar@hotmail.com.

## Giriş

Thomas Aquinas (ö.1274) ortaçağda yaşamış, Hıristiyan teolojisinin önde gelen bilgin ve din adamlarından biridir. Aquinas, dini kimliğinin yanı sıra Tanrı'nın varlığı ve sıfatları başta olmak üzere ilahiyat konularında önemli tezleri olan bir filozoftur. Aquinas filozof kimliğiyle düşüncelerinde aklın verilerini kullanırken diğer taraftan dini kimliğiyle Kutsal kitaba sık sık referansta bulunmuştur.

Thomas Aquinas eserlerinde Tanrı'nın varlığı, Teslis, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, Melekler, Ruh, insan fiilleri vb. konuları ele alıp incelemiştir. Aquinas'ın üzerinde durduğu başlıklardan birisi de meleklerdir. *Summa Theologica* adlı eserinde Aquinas, meleklerin mahiyeti, onların fiilleri ve ahlaki durumlarını farklı başlıklar altında işlemiştir. Aquinas meleklerin özleri, akıllı olmaları, irade sahibi olmaları ve orijinleri gibi özelliklerini mercek altına almış, akli delil ve yorumlarla bunları izah etmeye çalışmıştır.

“Thomas Aquinas'ta meleklerin mahiyeti” konusuna geçmeden önce ilahi dinlerde melek tasavvurlarını özetle hatırlamakta yarar vardır.

İlahi dinlerin inanç esaslarından birisi meleklerle imandır. İlahi metinlerde bildirildiği üzere görünmeyen gaybi varlıklardan olan melekler farklı biçimlerde tasavvur edilmiş, mahiyetleriyle ilgili değişik bilgiler verilmiştir.

Yahudilikte melekler ruhanî tabiatlı görünmez varlıklardır. Yeryüzünde görev yapmaya geldiklerinde insan şekline girer ve insan gibi konuşurlar,<sup>1</sup> yer ve içerler.<sup>2</sup>

Meleklerin hangi cevherden yaratıldığı ile ilgili olarak, bazı teologlar onların duman ve ateşten yaratılmış olduklarını iddia etmişlerdir. Bu iddianın kaynağının

1 Tekvîn, 19/1; 18/2.

2 Tekvîn, 18/8.



Yahudiliğe ait apokratif bir eser olan Enoch'un kitabında anlatılanlar olduğu belirtilmektedir.<sup>3</sup>

Eski Ahid'de "Allah oğulları" diye nitelenen meleklerin insan kızlarıyla evlendikleri,<sup>4</sup> meleklerin ateş veya rüzgârdan yaratıldığı<sup>5</sup> yönündeki ifadeler sebebiyle onların tamamıyla ruhanî olup olmadıkları tartışılmıştır.<sup>6</sup>

Başlangıçta melek kültü yasaklanmış iken<sup>7</sup> Yahudiliğin aksine Hıristiyanlık'ta zamanla melekler bir kült objesi haline gelmiştir. Saint Augustin, (ö. 430) tapınmak suretiyle değil sevgi ve saygı yoluyla meleklerle tâzimde bulunulması gerektiğini belirtmiştir.<sup>8</sup>

Hıristiyan teolojisinde melekler, bir bedene sahip olmamakla birlikte, istedikleri zaman insan veya başka şekillerde görünebilen, farklı sınıflarda ve çok sayıda bulunan, Tanrı-Mesih-İnsan-Âlem ile ilgili pek çok görevleri yerine getiren ruhsal varlıklar olarak anlatılmaktadır.<sup>9</sup> İncillerde meleklerin sık sık belirli şekiller altında görünmeleri kendilerine bir beden atfedilmesine sebep olmuştur. Ancak meleklerin insanlara benzer bir bedenlerinin olmadığı kabul edilir. İncillerde meleklerin ölümsüz olduğuna,<sup>10</sup> imtihana tâbi tutulduklarına,<sup>11</sup> kendilerine ibadet edilmesi gerektiğine,<sup>12</sup> derece olarak İsâdan aşağı,<sup>13</sup> insandan üstün bulunduklarına,<sup>14</sup> farklı şekillerde görülebildiklerine ve kanatlı olarak zikredilmelerinin mecazi olup bununla Tanrı'nın emirlerini çok çabuk yerine getirmelerinin kastedildiğine<sup>15</sup> dair bilgiler vardır.

İslâm'a göre melekler; son derece güçlü, kuvvetli,<sup>16</sup> şuurlu<sup>17</sup> ve gözle görünmeyen varlıklardır.<sup>18</sup> Nurdan yaratılmış olup<sup>19</sup> erkeklik-dişilik, yeme-içme, uyuma, yorulma, usanma gibi maddî özelliklerden arınmış varlıklardır.<sup>20</sup> Onlar Allah'ın verdiği görevleri yerine getirir, ona ibadet eder ve onun emrinin dışına çıkmazlar,

3 Erbaş, Ali, *Melekler Âlemi*, İstanbul: 1998, s.72-73.

4 Tekvîn, 6/2.

5 Mezmurlar, 104/4

6 Ali Erbaş, "Melek", *DİA*, XXIX, 39.

7 Koloseliler'e Mektup, 2/18; Vahiy, 22/8-9.

8 Erbaş, "Melek", *DİA*, XXIX, 39.

9 Rabb'i David Cooper, *God is a Verb Kabbalahand Practise of Mystical Judaism*, New York: 1997, s.141-142; Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)", *Bilimname*, 17 (2009), s.146.

10 Luka, 20/36.

11 Matta, 25/41; II. Petrus, 2/4; Yahuda, 6.

12 Koloseliler'e Mektup, 2/18.

13 Efesliler'e Mektup, 1/22-23.

14 İbrâniler'e Mektup, 2/7.

15 Yuhanna Vahiyi, 14/6-8.

16 Necm, 53/5.

17 Bakara, 2/30

18 İsrâ, 17/92.

19 Müslim, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, 60.

20 Hud, 11/70; Enbiya, 21/19-20; Saffat, 37/149-153.

ona isyan etmezler.<sup>21</sup> Uzayda son derece süratle hareket edebilmekte<sup>22</sup> ve Allah'ın emir ve izni ile çeşitli şekillere girebilmektedirler.<sup>23</sup> Normal şartlarda gözle görülemezler. Peygamberler onları aslı suretleri ve büründükleri biçimleri ile görebilirler.<sup>24</sup> Onlar, Allah'ın talim ettiği hususları, öğrettiği kadarıyla bilebilirler.<sup>25</sup>

İslam'da meleklerle imanın bir esası olarak, nurdan yaratılmış, erkek ve dişiliği olmayan varlıklar olarak ifade edilirken diğer dinlerde onlara bazı insani özellikler isnad edilebilmiştir. Allah'ın kendi birliğini meleklerin şahitliği ile teyit etmesi,<sup>26</sup> Kuran-ı Kerim'i kendi ilmi ile indirdiğine melekleri şahit tutması<sup>27</sup> meleklerin irade ve şuurlu varlıklar olduğuna işaret etmektedir.<sup>28</sup>

### 1. Kâinatta Ruhsal Varlıklar Mevcudiyeti Meselesi

Thomas Aquinas meleklerin mahiyeti ile ilgili düşüncelerinden önce evrende ruhsal varlıkların olma imkânı üzerinde görüşlerini açıklamıştır. Aquinas'a göre Tanrı'nın özünden çıkan her şey iyidir. Çünkü Tanrı varlıkları kendi akıllı ve iradesiyle varlığa getirmektedir. Evren bütün kemal sıfatlarına sahip olan Tanrı'nın eseridir. Dolayısıyla evren mükemmel bir varlıktır.<sup>29</sup>

Aquinas kâinatta ruhani varlıkların olduğunun kabul edilmesinin gerekli olduğunu belirtir ve gerekçe olarak evrenin mükemmelliğini gösterir. Ona göre evrenin mükemmelliği akıllı varlıkların ve ruhani yaratıkların olmasını gerekli kılar.<sup>30</sup> Esasen Tanrı tarafından yaratılması kararlaştırılan bir varlık iyidir ve bu iyi olan şey Tanrı'nın zatı ile bütünleşmiştir.<sup>31</sup> Tanrı yarattığı şeyler için en iyisini planlamıştır. Yarattığı şeylerin kendisi gibi mükemmel olmasını irade etmiştir. Tanrı'nın yarattıkları akıllı ve mükemmel şeyler olmalı ve onlar Tanrı'nın yaratmasına layık durumda olmalıdırlar.<sup>32</sup>

Aquinas'a göre eski düşünürler aklın gücünün yeterince farkına varamamışlar ve duyu ile aklın arasını ayırma konusunda başarılı olamamışlardır. Onlar duyu ve hayal gücünün dışında dünyada bir şeyin mevcut olmadığını düşünmüşlerdir. Fakat duyudan üstün olan akıl, makul bir şekilde göstermektedir ki sadece akılla kavranabilen bazı ruhani varlıklar mevcuttur. Ruhani varlıklar Tanrı ile maddi

21 Nahl, 16/50; Enbiyâ, 21/27-28; Tahrîm, 66/6; Fussilet, 41 /38.

22 Meâric, 70/4; Fâtır, 35/1.

23 Hûd, 11/69-70; Meryem, 19/16-17; Hicr, 15/51-52; Zâriyât, 51/24-28.

24 İsrâ, 17/95; Tevbe, 9/26; Ahzâb, 33/9.

25 Bakara, 2/30-33.

26 Âl-i İmran, 3/18.

27 Nisâ, 4/166.

28 Emrullah Fatîş, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2 (2015), s.790.

29 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Şikago: 1952, s.269.

30 Aquinas, *Summa Theologica*, s.269-270.

31 Aquinas, *Summa Theologica*, s.269.

32 Cames Collins, *The Thomistic Philosophy of the Angels, a Dissertation.*, Washington D.C.: 1947, s.320.

varlıklar arasındaki bir kademede yer alırlar. Öyle görünüyor ki bir melek bütünüyle ruhsal bir varlık değildir.<sup>33</sup>

Thomas Aquinas yaratılan varlıkları maddi, ruhani/manevi ve madde ve ruh terkiibinden oluşan varlıklar şeklinde üçe ayırır ve bunlar arasında farklılıkların olduğunu belirtir. Aquinas bunları şöyle isimlendirir: İlk olarak; Kutsal kitapta melek olarak adlandırılan saf ruhani varlıklar. İkinci olarak tamamen maddi varlıklar, üçüncü olarak; mürekkep madde ve ruhtan mürekkep varlık olan insan.

Meleklerle ilgili düşüncesinde Aquinas, sırasıyla onların özlerinin ne olduğu, onların idrakleri, iradeleri ve yaratılışlarını göz önünde bulundurur. Bunun yanında Aquinas meleklerin özlerinin maddi varlıklarla ilgisine de dikkat çeker.<sup>34</sup>

## 2. Meleklerin Mahiyeti

Aquinas'ın naklettiğine göre bazı kişiler meleklerin cisim ve şekilden oluştuğunu iddia etmişlerdir. Aquinas bu görüşü savunanlardan birisinin Avicebron (İbn Cebiol) (ö. 450/1058)<sup>35</sup> olduğunu ve onun bu görüşünü *Fount of Life* (Hayatın Kaynağı) isimli eserinde dile getirdiğini belirtir. Aquinas'a göre Avicebron, akıl ile seçkin hale gelen her şeyin farklı olduğunu zannediyordu. Ruhani özlere gelince zihin bazı şeyleri cismani özlerden ayrı olması vasıtasıyla bazı şeyleri de aynı olması vasıtasıyla kavrar. Bu sebeple maddi şeylerden ayırt edilen ruhani şeylerin bir formu olduğu ve bu farklı olan forma tabi olan şeyin ise maddi olduğu sonucuna ulaşıyor. Bu sebeple o evrensel ruhani ve cismani olan varlıkların aynı şey olduğunu iddia ediyordu, oysaki şöyle anlaşılmalıydı; niceliğin formunun cismani şeylerin özünden etkilendiği gibi manevi özün formu da aynı şekilde ruhani cevherden etkilenmiş olmaktadır. Meseleye yakından bir göz atmak ruhani ve cismani şeylerin aynı olmadığını göstermek için yeterlidir. Çünkü ruhani ve cismani şeyin öz olarak birbirleriyle aynı olması mümkün değildir. Aksi takdirde bir şey aynı anda hem ruhani hem de cismani olur ki bu da mümkün değildir.<sup>36</sup>

Aquinas'a göre akli bir öz için maddi herhangi bir biçim imkânsızdır. Akli olarak ayırt edilen şeylerin gerçekte ayırt edilmesi zorunlu değildir çünkü zihin, şeyleri onların formuna göre değil, kendi moduna göre kavrar. Bu nedenle değer olarak aklımızdan aşağı olan maddi şeyler zihnimizde kendi varlıklarından daha

33 Aquinas, *Summa Theologica*, s.269-270.

34 Aquinas, *Summa Theologica*, I, 269.

35 İbn Cebiol (Ebü Eyyüb Süleymân b. Yahyâ) (ö. 450/1058). İspanya'da yaşayan Yahudi filozof ve şair. 411 (1020-21) yılında İspanya'nın Mâleka (Malaga) şehrinde doğdu. yahudi literatüründe Şelomoh ben Yehudâh, Batı literatüründe Solomon ben Judah, Salomon Ibn Gabirol olarak tanınmakta, Latince yazılarda Avicebron, Avengebirol, Avengebrol, Avencebrol ve Avicebrol şeklinde geçmektedir. Hayatına dair bilgilerin temel kaynağı kendi şiirleridir. Yine hayatıyla ilgili bazı ayrıntılar Ortaçağ müslüman düşünürlerinden Sâid el-Endelüsi ile yahudi filozof Moses İbn Ezra'nın çalışmalarında mevcuttur. Öte yandan Solomon *Munk Mélanges de philosophie juive et arabe* adlı eserinde, o güne kadar İbn Cebiol'ü müslüman veya hiristiyan gösteren Avrupalı ilim adamlarının yanlışlığını ortaya çıkararak onun hakkında bilinmeyen pek çok konuyu aydınlatmıştır (Sahbân Halifât, "İbn Cebiol", *DIA*, XIX, 386).

36 Aquinas, *Summa Theologica*, s.270

basit bir şekilde var olurlar. Diğer taraftan melekler has olan öz bizim aklımızdan üstündür ve bundan dolayı aklımız onları kendi özleriyle kavrayamaz, fakat kendi gücü nispetinde onları anlayabilir ve aynı şekilde Tanrı'yı da kavrar.<sup>37</sup>

Aquinas'ın naklettiğine göre bazıları bütün ruhsal özleri ve ruhları aynı türden saymışlardır. Bonaventure (ö. 1274)<sup>38</sup> gibi bazıları şöyle diyor; bütün melekler bir cevher türüdür ama ruh değildirler, diğer bazıları da meleklerin bir cevher türünün hiyerarşik yapısına ya da bir düzenine sahip olduklarını iddia etmiştir. Aquinas'a göre bu imkânsızdır. Çünkü sayıca farklı olup aynı cevher türünden olan bu tip şeyler surette aynıdır fakat maddesel olarak farklıdır. Eğer bundan dolayı melekler cevher ve suret olarak aynı olmasalardı o takdirde iki meleğin aynı cevher türünde olması imkânsız olurdu ve melekler farklı cevhere sahip olsalardı birkaç meleğin bile aynı türden olması imkânsız olurdu. Çünkü cevher için birinin diğerinden ayrı olması prensibi zorunludur. Niceliğin bölünmesi prensibine göre, ruhani olmaları sebebiyle onların güçlerinin ve özlerinin çeşitliliğine göre sadece türlerin çeşitliliğine değil aynı zamanda cinslerin de çeşitliliğine sebep olur.<sup>39</sup>

Aquinas'a göre meleklerin kendi öz tabiatlarında bir değişim ya da bozulma olmaz. Bunun sebebi şu prensiptir: "Bir şeyin sureti kendi öz cevherinden ayrılmadıkça bozulmaz." Bu sebeple bir meleğin mevcut sureti özünden ayrılmadığı için bozulması imkânsızdır. Bir şey kendi özünden ayrılmadıkça bozulmaz, ama bir şey özünden ayrılırsa bozulur. Melekler dahil hiç bir varlık Tanrı'nın koruması olmadan özünü ve asliyetini koruyamaz. Diğer varlıklar gibi melekler de Tanrı'nın iradesiyle yaratılmış olup O'nun koruması altındır.

### 3. Meleklerin Cismani Varlığı Meselesi

Aquinas'ın naklettiğine göre Augustine meleklerin İbrahim (as)'a beden olarak göründüklerini söyler.<sup>40</sup> Ancak Maimonides (ö. 1204)<sup>41</sup> gibi bazıları meleklerin asla cismani bir bedene girmediklerini iddia ederler. Onlara göre kutsal kitaplarda okuduğumuz meleklerin görünme durumları peygamberin onları kendine has hayal gücü ile görmesidir.<sup>42</sup> Aquinas'a göre bu düşünce Kutsal kitapların amacına karşıdır. Çünkü hayali görüntü olarak görülen her şey kişisel tasavvurdur

37 Aquinas, *Summa Theologica*, s.271.

38 Aziz Bonaventure, 1217-1274 yılları arasında yaşamış Hristiyan düşünürdür. Skolastiğin ilk büyük düşünürü olan Bonaventure, bir filozof ve teolog olarak mistik teoloji alanında eşsiz bir ilahiyatçı olarak görülmüştür (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: 2002, s.193).

39 Aquinas, *Summa Theologica*, s.273.

40 Augustine, *City of God*, XVI, 29 (PL 41,508)'den nkl. Aquinas, *Summa Theologica*, s.276.

41 Ebü İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (İbn Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî. Yahudi din âlimi, filozof ve tabip. Genelikle Ortaçağ'ın, hatta bazılarına göre bütün dönemlerin en büyük yahudi filozofu olarak bilinen İbn Meymûn, ilköğrenimini Kurtubâda gördükten sonra on üç yaşında iken ailesiyle birlikte Endülüs'ün günündeki Meriye'ye (Almeria) gitti. Bu sırada hemşehrîsi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymûn bu göçler sıratında yahudi ilâhiyatı, tıp ve felsefi disiplinlerdeki öğrenimini devam ettirdi (Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, 194).

42 Maimonides, Guide fort he Perplexed, II, 6 (FR162)'den nkl. Aquinas, *Summa Theologica*, s.276.

ve sonuç olarak herkes tarafından aynı şekilde görülmez. Bununla birlikte Kutsal kitap zaman zaman meleklerin genel olarak herkes tarafından görülmek amacıyla görüldüğünü bildirir. Nitekim İbrahim'e (as) görünen melekler hem onun tarafından hem de bütün ailesi tarafından görülmüşlerdir. Ayrıca melekler Lut (as) ve Sodom halkı tarafından da görülmüşlerdi. Bütün bunlar gösteriyor ki; meleklerin bu görünmeleri insanların görebileceği bir biçimde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bir beden sadece bu şekilde görülebilir. Sonuç olarak melekler ne cismanidirler ne de onların içine girdikleri bir bedeni vardır. Onlar ruhani varlıklardır.<sup>43</sup>

Aquinas'ın ifadelerinde şunu anlamak mümkündür. Melekler öz olarak ruhani varlıklardır. Ancak onlar gerek peygamberler gerekse halktan bazıları tarafından görülmüşlerdir. Onların bu görülme durumu meleklerin asli yapıları itibariyle değildir. Melekler farklı kılıklara girebilme yeteneğine sahiptirler ve insanlar meleklerin girmiş oldukları bu bedenleri görmüşlerdir. Aquinas'ın bu görüşü ilahi dinlerdeki öğretilere uygun düşmektedir.

“Melek” isminin, hem İslâm, hem de Hıristiyanlık teolojisinde, “çeşitli şekillere bürünebilen, nûrânî ve lâtif cisim” anlamında, bir varlık türüne ad olarak verildiği bilinmektedir. Bu varlıklar, kendilerini görünür kılmadıkları zaman, gözle görülmezler. Bizden ve tabiattaki diğer canlılardan farklı bir varlık kategorisini oluştururlar.<sup>44</sup>

#### 4. Meleklerde Mekân ve Güç İlişkisi

Aquinas'a göre bir meleğe yakışan bir mekânda olmasıdır. Ancak bir meleğin ve bir bedeninin aynı şekilde bir mekânda yer aldığını söylemek kuşkuludur. Bir bedeninin bir mekânda yer aldığını söylemek onun nicelikli boyut olarak fiili bir şekilde yerle mekân ile temas kurmasıdır. Fakat meleklerde böyle bir nicelik yoktur, onların mekânda yer tutması sanal bir durumdur. Bir melek bir cismani mekâna meleklik gücünün herhangi bir şekliyle nüfuz edebilir.<sup>45</sup> Buradan şu anlamak mümkündür: Aquinas'ın düşüncesinde meleğin ruhsal yönü ile girmiş olduğu bedenle beraber aynı anda bir mekânda bulunmaları söz konusu değildir. Ancak ruhani varlığıyla ayrı, girmiş olduğu bedenle ayrı bir mekân tutması vardır.

Aquinas'ın düşüncesinde meleklerin gücü sınırlıdır ve onlar belli bir hilkat ile yaratılmışlardır. Hâlbuki her şeyin evrensel sebebi olan ilahi güç ve öz sınırsız ve sonsuzdur. Bundan dolayı Tanrı kendi gücüyle her şeyi etkiler ve bu sadece bir yer ve anda değil her yeredir. Meleklerin gücünün sınırlı olmasından dolayı bütün şeyleri kapsamaz ancak belirli bir şeyi etkiler. Çünkü bir güce ilişkin olan herhangi bir şey belirlenmiş olan bir şeyle ilgili olmalıdır. Var olan her şeyin bütün olarak Tanrı'nın evrensel gücüne bağlı olmasından dolayı ancak belirli bir şey bir meleğin

43 Aquinas, *Summa Theologica*, s.276.

44 Serdar, “Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)”, s.143.

45 Aquinas, *Summa Theologica*, s.279.

gücüyle ilgili olabilir. Dolayısıyla melek, fiili olarak kendi gücüyle bir yerde olabileceğine göre o her yerde ya da birkaç yerde olamaz, ancak bir mekânda olabilir.<sup>46</sup>

Aquinas meleklerin kendi güçleriyle uzayda dolaşabildiklerini, orta uzayı geçmeden uç noktadaki bir yerden diğer birine geçiş yaptıklarını söyler. Ona göre bu durum bir meleğin tabiatına uygundur ancak bu bir beden ile olmaz çünkü bedenın teşkil ettiği bir yer vardır, bundan dolayı beden mekândaki hareket kanunlarına tabidir. Fakat meleğin özü bir mekânla kaplanan bir şey değildir, bilakis o kaplanan şeyin üzerindedir. Bundan dolayı ara uzayı geçmek meleğin kontrolü altındadır, dilerse geçer dilerse geçmez.<sup>47</sup>

İslâm'da melek denilince, kâinat üzerinde Allah namına tasarrufta bulunan, O'nun emirlerini ve verdiği vazifeleri aynen yerine getiren, ilim, irade, kudret sahibi mânevî varlıklar anlaşılmaktadır.<sup>48</sup> Meleklerin ilim, irade ve kudret sahibi olmaları, İslâm'ın melek inancı açısından da kabul edilen bir husustur. Ancak onların bu özellikleri sınırsız ve mutlak değildir.

### 5. Meleklerde Günah Meselesi

Aquinas'a göre melekler kendi öz tabiatları gereği günahsızdır. Bunun sebebi hiçbir şeyin kendi tabiatı dışına çıkmadığı sürece bozulmamasıdır. Bu sebeple bir melek kendi mahiyetini sürdürdüğü sürece onun özünün bozulması imkânsızdır. Çünkü bir şeyin kendine ait olan özü ondan hiçbir zaman ayrılmaz. Fakat kendisiyle ilişkili olup başkasına ait olan şey ondan ayrılabilir. Örneğin yuvarlaklık daireden hiçbir zaman ayrılmaz çünkü yuvarlaklık daireye ait olan bir şeydir. Fakat bronz bir halka dairesel biçiminden mahrum kalmışsa yuvarlaklık vasfını kaybedebilir. Sonuç olarak madde ve formdan oluşan bir öz maddeden ayrılmış olduğu halini muhafaza eder, fakat form meleklerde olduğu gibi kendi varlığı içinde kalmayı sürdürürse kendi varlığını kaybetmez. Bu sebeple meleklerin maddenin dışında olma durumu kendi özlerinin bozulmamasının sebebi olmaktadır.<sup>49</sup>

İslâm'da Allah tarafından kendilerine verilen görevleri eksiksiz yerine getirmekle yükümlü olan meleklerin günah işlemedikleri ve mâsum oldukları yönünde Kur'an'da birtakım beyanlar bulunmaktadır. Onlar, onurlandırılmış kullar olarak söz ve davranışta Allah'ı aşmaz ve sadece O'nun emirleriyle hareket ederler.<sup>50</sup> Melekler bu özellikleriyle itaatsizlik gösterebilen cinlerden ve insanlardan ayrılmaktadır. Allah'ın Âdem'i ve dolayısıyla insan türünü yaratacağı yolundaki beyanına meleklerin itiraz etmesi<sup>51</sup> onların Allah'a itaat yükümlülüklerine aykırı gibi gö-

46 Aquinas, *Summa Theologica*, s.279.

47 Aquinas, *Summa Theologica*, s.283.

48 Serdar, "Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)", s.143.

49 Aquinas, *Summa Theologica*, s.274.

50 Enbiyâ, 21/26-27.

51 Bakara, 2/30.

rünüyorsa da müfessirler, bunun karşı çıkma amacına değil görüş bildirme veya gerçeği öğrenme gayesine mâtuf olduğunu kabul ederler. Nitekim bu âyetin devamında ve konuyla ilgili diğer âyetlerde meleklerin mutlak bir teslimiyet içinde buldukları açıkça görülmektedir.<sup>52</sup>

## 6. Meleklerde Bilgisi Meselesi

Thomas Aquinas meleklerin zekâ ve bilgi sahibi olduklarını, Tanrı'yı, kendi varlıklarını ve başka varlıkları bildiği düşüncesini taşır. Ona göre meleklerin zekâ gücü her şeyi anlayacak kadar geniştir, çünkü aklın nesnesi evrensel varlık ya da evrensel gerçektir. Bununla beraber meleğin özü kendi cins ve türü ile sınırlı olması sebebiyle kendi içinde her şeyi kapsamaz. Bu durum ancak sonsuz olan ve mutlak olarak her şeyi kendi içinde mükemmel bir şekilde kapsayan ilahi öz için uygundur. Bu sebeple sadece Tanrı kendi özü itibariyle her şeyi bilir. Fakat bir melek kendi özü ile her şeyi bilmez ve onun zekâsı eşyayı bilmek için mükemmelleştirilmiştir.<sup>53</sup>

Melek maddi olmayan ruhani bir varlık olduğu için o gerçek anlamda kendine has bir zekâ sahibidir. Bundan dolayı o kendi varlığı kendisinin tabiatından dolayı bilir ki o tabiat onun özüdür.<sup>54</sup> Meleklerin bilinçli eylemleri muntazamdır çünkü onlar bilgileri gerçeğin kaynağından alırlar ki o Tanrı'dır. Onların idrakleri değişmez çünkü onlar eşyanın hakkındaki saf hakikati basit bir sezgiyle elde ederler.<sup>55</sup>

Aquinas'ın düşüncesinde manevi varlıklar, cismani ve ruhani varlıkların her ikisi Tanrı kelimelerinden etkilenmişlerdir, öyle ki her melek fitri ve ruhani varlığına göre kendi öz türü olarak Tanrı kelimelerinden etkilenmiştir. Bu sebeple o kendi türünün tabiatıyla yaşayarak kendini anlamak durumundadır ve kendi zatını onunla anlamalıdır. Böyle iken diğer cismani ve ruhani tabiatların formları sadece kendi anlaşılır varlıklarının etkisindedirler. Böylece bu şekildeki etkilenmiş türler ile o cismani ve ruhani yaratıkları bilir.<sup>56</sup>

Melekler fitri yetileriyle Tanrı hakkında bazı bilgilere sahip olabilirler. Tanrı tasavvuru Tanrı tarafından meleğin fitratına konulmuştur. Melek Tanrı'yı fitratına konulmuş olan tasavvur ile bilir. Ne var ki o Tanrı'nın özünü göremez. Çünkü ilahi özü temsil eden bir şey yaratılmış değildir.<sup>57</sup>

Melekler ilim sahibi varlıklardır.<sup>58</sup> Allah yeryüzünde insan yaratacağını meleklerine bildirmiş ve insan hakkında meleklerin dikkatini çekmek istemiştir.

52 Said Özervarlı, "Melek", *DİA*, XXIX, 40.

53 Aquinas, *Summa Theologica*, s.289.

54 Aquinas, *Summa Theologica*, s.292.

55 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, Trans. Vernon J. Bourke, New York: 1955-57, Bölüm 91.

56 Aquinas, *Summa Theologica*, s.293.

57 Aquinas, *Summa Theologica*, s.294.

58 Bakara, 2/32: Melekler: "Biz, (sana itiraz olunmaktan) seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka, hiç bir ilimimiz yok. Gerçekten sen, her şeyi bilen, hüküm ve hikmet sahibi olansın" dediler.

Melekler bu yeni varlığın kan dökme ve fesat çıkarma gibi özelliklerinden dolayı diğer varlıklardan farklı olacağını anlayabilmişler ve bu konuda akıl yürüterek, yeryüzünde kan dökecek canlılar mı yaratacağın diye Allah'a kaygılarını bildirmişlerdir.<sup>59</sup> İradeleri ve şuurları olmayan varlıklar bunu söyleyemez. Çünkü Allah Teâlâ meleklerle de düşünme özgürlüğü vermiştir. Meleklerin bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı yönünde değerlendirmede bulunmaları onların hem şuurlu hem de iradeli olmalarını gerektirir.<sup>60</sup>

## 7. Meleklerin Tikellere ve Geleceğe Dair Bilgisi

Thomas Aquinas meleklerin hem bilgi sahibi olduklarını hem de onların tikelleri bildiğini savunur. O, bazılarının bu durumu inkâr ettiğini belirterek buna karşı itirazlarını dile getirir ve şöyle der: Bu, ilkönce Katolik inancından uzaklaşmadır ki Kutsal kitaba göre tikel şeyler melekler tarafından idare edilir. Bu durumda eğer melekler tikeller hakkında bilgi sahibi olmasalardı tikellerin aktivitelerini idare edemezlerdi. İkinci olarak bu aynı zamanda meleklerin kendi zekâ ve iradeleriyle tanrısal gök kürelerinin taşıyıcıları olarak belirlendiğini öngören felsefi öğretiyeye de aykırıdır.

Meleklerin tikelleri bildiğini ifade eden Aquinas geleceğin bilgisinin sadece Tanrı'ya ait olduğunu belirterek, yaratılmış zekâların, insan, melek ve diğerlerinin geleceği bilmediğini ifade eder. Ona göre gelecek iki şekilde bilinir. Birincisi; bilinen şeyin içinde bulunan sebeplerden yola çıkılarak elde edilen bilgidir. Örneğin güneşin yarın doğacağını bilmesi gibi. İkinci olarak; gelecek olaylar kendilerinden, kendi varlık ve özlerinden bilinir. Bu şekildeki gelecek bilgisi yalnız Tanrı'ya aittir. Meleklerin zihni ve yaratılan her zekâ Tanrı'nın ezeliği ve ebediyeti yanında sınırlı kalır, bu sebeple gelecekte vuku bulacak şeyler yaratılmış olan zekâlar tarafından bilinmez.<sup>61</sup> Burada şunu söylemek mümkündür. Aquinas meleklerin geleceğe dair bilgisinin, yarın güneşin doğacağını bilmesi örneğinde olduğu gibi kendi içlerinde barındırdıkları sebeplerden dolayı bilinebilen bazı şeylere münhasır olduğunu ifade etmektedir. Mutlak gelecek bilgisi ise sadece Tanrı'ya aittir.

## 8. Meleklerin Gizli Şeylere Dair Bilgisi

Aquinas, meleklerde çift yönlü bir bilgi olduğunu belirtir. Birincisi; meleğin kendi özünden ve türün doğuştan getirdiği bilgiye dayanan tabii bilgidir. Bu bilgi

59 Bakara, 2/30: "İşte o zaman Rabbin meleklerle: "Bakın, Ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım!" demişti. Onlar: "Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacağsın?" dediler. (Allah) "Sizin bilmediğiniz (çok şey var, onları) Ben bilirim!" diye cevapladı. Bu ayetten meleklerin gaybı bildiği anlaşılır. Çünkü Allah meleklerle insanın yeryüzünde kan dökeceği konusunda bilgiler öğretmiş, melekler de bu bilgiler üzerinde akıl yürütmüşler ve şöyle demişlerdir: "Yarattığın, rızık verdiğin, türlü türlü nimetlerle ikramda bulunduğun İnsanlar böyle bir işin nasıl yapar? Hâlbuki sen bizi yarattığın için biz seni tespih ediyor ve sana şükrediyoruz."

60 Fatiş, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi" s.791-792.

61 Aquinas, *Summa Theologica*, s.297.



ile melekler gizli şeyleri bilmezler. Çünkü bu gizli şeyler salt Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Fakat bir melek diğer bir meleğin düşüncesini öğrenemezse -ki bu meleğin iradesine bağlıdır- o zaman tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olan şeyi nasıl bilebilir. Burada Aquinas meleklerin yaratılış itibarıyla ve doğaları gereği birçok şeyi bildiklerini ve aynı zamanda meleklerin kendi aralarında gerçekleşen olayları bildiklerini ifade eder. Bu düşünce meleklerin ilim ve irade sahibi olmaları gerçeğine uygun düşmektedir. Bilgi sahibi olmayan bir meleğin Tanrı'dan aldığı görevlerini yerine getirmesi mümkün değildir.

Aquinas'a göre meleklerin başka tür bir bilgisi daha vardır. Bu bilgi türü onların Tanrı'nın kelimini ve içindekileri görmeleri vasıtasıyla olan bilgidir. Bu görüş sayesinde melekler gizli şeyleri bilirler ama hepsini değil. Onlar Allah'ın bildiği ölçüde değil Allah'ın irade ettiği kadarıyla bilebilirler.<sup>62</sup> Tanrı'nın âlemlere yönelik tasarruflarının bazılarında meleklerin haberdar ve bilgi sahibi olması tabiidir. Ancak onların müşahede ettikleri ve muttali oldukları bilgi yine sınırlı bir bilgidir. Allah'ın irade ettiği kadarıyla melekler insanlar için gayb olan bazı bilgilere sahip olabilmektedirler.

Bazı Kur'an ayetlerinde peygamberlerin gaybı bilmemesiyle melek olmaması arasında bağlantı kurulması<sup>63</sup> ve Âdem neslinin kan dökmeğine dair meleklerin öngörüsüne işaret edilmesi<sup>64</sup> meleklerin gaybı bilme kapasitesini belirtiyorsa da işaretten bunun mutlak ve sınırsız olmayıp Allah'ın iznine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Zira müteakip âyetlerde Allah meleklerle bilemeyecekleri hususların bulunduğunu söyleyerek bazı nesnelere isimlerini sormuş, onlar da Allah'ın öğrettiklerinin dışında bilgilerinin olmadığını itiraf etmişlerdir. Yine meleklerin insanlar hakkındaki şefaatinin bazı durumlarda sonuç vermeyeceğinin bildirilmesi<sup>65</sup> kapasitelerinin sınırlı ve Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu gösterir.<sup>66</sup>

## 9. Meleklerde İrade Meselesi

Aquinas'ın düşüncesinde melekler irade sahibi varlıklardır. Buna delil olarak Aquinas Tanrı'nın iradesini gösterir. Ona göre her şey Tanrı'nın iradesinden çıkar. Her şey kendince iyiye doğru bir istekle mütemayildir ancak bu farklı yollarla olur. Bazıları bitkiler ve cansız bedenlerde olduğu gibi bilgi olmaksızın kendi tabii eğilimleriyle iyiye mütemayildir. İyiye doğru istekli olan bu tip eğilim tabii arzu olarak isimlendirilir. Yine aynı şekilde iyiye doğru meyilli olanlar ve bilgi sahibi olanlar, iyiliğin durumunu tam olarak bilmez ancak belirli bir iyiliği bilirler. Örneğin tatlıyı, beyazı vb. bilirler. Bu bilgiyi takip eden eğilim duygusal istek diye

62 Aquinas, *Summa Theologica*, s.299.

63 En'am, 6/50; Hüd, 11/31.

64 Bakara, 2/30.

65 Necm, 53/26.

66 Özervarlı, "Melek", *DİA*, XXIX, 41.

isimlendirilir. Bilgiye sahip olup iyiye eğilimli olan diğer şeyler bu bilgi vasıtasıyla iyiye kendileri bilirler. Bu akla uygun olan bir şeydir. Bu irade diye kavramlaştırılır. Buna uygun olarak melekler akılları vasıtasıyla iyiliğin evrensel durumunu kendileri bilir. Bu da gösteriyor ki melekler irade sahibidir.<sup>67</sup>

Meleklerde irade özel bir güç ya da kuvvettir. Ne onların tabiatıdır ne de akıldır, bundan öte bir şeydir. Meleğin özü de değildir. Bu onların tabiatı değildir çünkü bir şeyin tabiatı veya özü o şeyi tamamen kapsar ve onun dışındaki şeyler onun özü değildir. Biz tabii bedenlerde hiçbir şeyden kaynaklanmayan, öze katılan bir eğilim görüyoruz ancak ona sahip olmak isteyen özden ve var oluşunda mevcut olan özden kaynaklanmaktadır. Fakat harici bir şeye olan eğilim öze katılan bir şeyden ileri gelir, aktif niteliklerden kaynaklanıp bir şeyler yapmakta iken ağırlıktan ve hafiflikten kaynaklanan bir yere olan eğilim gibi. İrade iyiye doğru tabii bir eğilim içindedir. Sonuç olarak öz ve irade, irade edenin özünde bütün iyilikler mevcut olduğunda aynıdır ki bunu Tanrı için söylüyoruz. O'nun iyiliği sebebiyle Tanrı onun dışında bir şey irade etmez. Bu herhangi bir yaratılan için söylenmez çünkü sonsuz iyilik yaratılan herhangi bir şeyin özünün dışındadır. Buna göre ne meleğin iradesi ne de herhangi bir varlık özünde böyle bir şeye sahip olabilir.<sup>68</sup>

Aquinas'ın ifadelerinden şunu anlamak mümkündür. Melek mahiyeti gereği iyiye eğilimli olan varlıktır. İyiye olan bu meyil arzu olarak nitelenir ve irade ile bütünleşir ve sonrasında melekte iradi fiil meydana gelir. Ancak meleğe katılan bu irade kuvveti meleğin kendi tabiatından değildir, bu Tanrı'dandır.

Meleklerin serbest tercihe sahip olup olmadıkları konusunda da Aquinas şunları söyler; nerede akıl varsa orda serbest tercih de vardır. Bu da açıklamaktadır ki akılı olan meleklerde de serbest seçim vardır ve bu seçim insanlarda olan seçim yetkinliğinden daha üst yüksek derecede meleklerde mevcuttur.<sup>69</sup>

Meleklerin irade sahibi olduğunu Kur'an ayetleri haber verir. Örneğin Allah'ın kullarını önlerinden ve arkalarından korumakla görevlendirilen,<sup>70</sup> mü'minlere cenneti müjdeleyen,<sup>71</sup> dünyevi ve uhrevi darlıkta müminlere yardım eden,<sup>72</sup> ölümlü müminlere selam verenler<sup>73</sup> meleklerdir.<sup>74</sup> Kur'an'ın diğer bazı ayetlerinde de meleklerin irade ve bilgi ile davrandıkları haber verilmektedir.

İlahi kitaplarda güçlü ve kuvvetli olarak haber verilen meleklerin bilgi ve iradeden mahrum olmaları, onların yapıları ile bağdaşmaz. Çünkü melek denildiğinde güçlü, kuvvetli, süratli, düşünebilen, eleştirebilen, bazı ilahi vahiy ve bilgilere

67 Aquinas, *Summa Theologica*, s.306-307.

68 Aquinas, *Summa Theologica*, s.307-308.

69 Aquinas, *Summa Theologica*, s.308.

70 Ra'd. 13/11.

71 Fussilet, 41/30.

72 Enfal, 8/9; Ahzâb, 33/9.

73 Nahl, 16/32.

74 Bkz. Fatîş, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", s.795.

tanıklık eden bir varlık söz konusudur. Olumsuz anlamda bir nefis yapısına sahip olmayan melek diğer taraftan birçok yönüyle insandan daha yetenekli ve kabiliyetli bir mahiyete sahiptir. Böyle bir varlığın irade ve bilgi sahibi olması da tabiidir.

## Sonuç

Thomas Aquinas'ın *Summa Theologia* adlı eseri Hıristiyan teolojisi için önemli bir kaynak teşkil ettiği gibi, Aquinas'ın söz konusu kitabındaki meleklerle dair görüşleri de Hıristiyan Angelolojisi için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Aquinas kitabında meleklerin mahiyeti konusuna önemli bir yer ayırmış, meleklerin mahiyeti ile ilgili olarak birçok farklı başlıkta önemli fikirler ortaya koymuştur.

Thomas Aquinas'ın düşüncesinde melekler ruhani varlıklardır. Cismani olmadıkları gibi onların bir bedenleri de yoktur. Ona göre meleklerin mahiyeti bizim aklımızı aşan bir durumdur ve bundan dolayı aklımız onları kendi özleriyle kavrayamaz, ancak sınırlı bir oranda kavrayabilir. Aquinas'a göre melekler, ontolojik, ahlaki ve akli hususlar başta olmak üzere her yönüyle insanlardan üstündürler. Aquinas'a göre melekler zekâ, bilgi ve irade sahibidirler. Tanrı'yı, kendi varlıklarını ve başka varlıkları bilirler. Melekler tikel olan varlıkları ve insanların bilmediği bazı gizli şeyleri bilirler. İradeleriyle serbest tercihte bulunabilirler.

Aquinas, meleklerin mahiyeti, bilgisi ve iradeleri ile ilgili konuşurken önemli akli istidlallerde bulunmuştur. Aquinas zaman zaman Kutsal kitaba yaptığı referansların yanı sıra kendinden önceki filozof ve bilginlere de referansta bulunmuş, onların görüşlerini değerlendirmiş ve bazen tenkit etmiştir. Aquinas'ın meleklerle ilgili düşünceleri kutsal kitaba uygun olduğu gibi aklen de tutarlıdır denilebilir.

## Kaynakça

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (Britannica, Great Books of The Western World 19 içinde), Şikago: Şikago Ün. Yay., 1952.
- \_\_\_\_\_, *Summa Contra Gentiles*, III, Trans. Vernon J. Bourke, New York: Hanover House, 1955-57.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: 2002.
- Collins, Cames, *The Thomistic Philosophy of the Angels, a Dissertation.*, Washington D.C.: Catholic University Press, 1947.
- Çağrıncı, Mustafa "İbn Meymun", *DİA*, XX, 194-199.
- Erbaş, Ali, *Melekler Âlemi*, İstanbul: Nun yayıncılık, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Melek", *DİA*, XXIX, 37-39.
- Fatış, Emrullah, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2 (2015), s.785-806.
- Halifât, Sahbân, "İbn Cebrol", *DİA*, XIX, 386-388.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul: 1423/1992.
- Özervarlı, Said, "Melek", *DİA*, XXIX, 40-42.
- Serdar, Murat, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)", *Bilimname*, 17 (2009), s.139-164.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Toplumsal Bölünmeyi Tetikleyen Fırkacı/Mezhepçi Algıya Karşı Kur'ani Önlemler\*

Şükrü AYDIN\*\*

## Özet

Allah'ın yarattığı en değerli varlık olan insan toplumsal bir varlıktır. Tarihi süreçte her toplumda olduğu gibi, Müslüman toplumlarda da bölünmeler, parçalanmalar, buna bağlı olan stereotip bakışların (kalıp yargılar) etkisiyle toplumda iç çekişmeler, savaşlar ve acılar yaşanmış, günümüzde de yaşanmaktadır. Din, toplumun birlik, beraberlik ve bütünlüğünü sağlamada çok önemli bir fonksiyona sahip olmakla birlikte, dinsel inanç ve anlayışların içinde yaşadıkları toplumdan, o topluma hâkim olan egemen güçlerden, sosyal tabaka ve mesleklerden etkilendiği, ona göre şekil aldığı ve bunun sonucunda bazı dinî cereyanların da oluştuğu sosyolojik bir realitedir.

“Toplumsal Bölünmeyi Tetikleyen Fırkacı/Mezhepçi Algıya Karşı Kur'ani Önlemler” başlığı altında ele alınan bu çalışmada ayetler bütünlüğünde Kur'an'ın söz konusu probleme karşı önlemleri, getirmiş olduğu çözüm önerileri ve toplumun bu öneriler doğrultusunda bilinçlenmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, fırka, ihtilaf, tevhid.

## Qur'anic Precautions Against Partisan/Sectarian Perception Triggering Social Division

### Abstract

Human being, the most precious creature Allah has created is a social being. In the course of history, as it happened in all other communities, in Muslim communities, also, due to divisions, separations and accordingly stereotype judgements; conflicts, wars and sufferings were experienced, and are still lived. Though religion has a very important mission as providing the unity, brotherhood and integrity, it is a sociological reality that religious beliefs and understandings are influenced by the community in which they live, by the sovereign powers which are dominant in the society and by the social classes and occupations; and that they take shape in accordance to this situation and that some religious currents exist as a result of this.

In this study, where the issue was handled under the title “Qur'anic Precautions against Partisan/Sectarian Perception Triggering Social Division”, the precautions of Qur'an against the problem in question under the unity of its verses, and the solution proposals that it has put forward and the necessity that the community should become conscious were focused on.

**Key Words:** Qur'an, partisan, disunity, unification.

\* Bu makale “Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Batman Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
sukruaydin@gmail.com

## Giriş

Bir toplumun devamı, istikrarı huzur ve rahata içinde sorunsuz bir şekilde ilerlemesi sosyal bütünleşme diye adlandırılan; toplumun çeşitli unsurlarının bir araya geldiği ve uyum içinde birbirlerini destekler tarzda çalışmalarına bağlıdır. Bu yüzden sosyal bütünleşme başta Fransız Sosyoloji ekolünün kurucusu E. Durkheim olmak üzere pek çok Sosyologun, özellikle de Din Sosyologlarının önemle üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Sosyolojinin İslam dünyasındaki büyük öncüsü hatta kurucusu sayılabilecek olan XIV. Yüzyılın büyük düşünürü İbn Haldûn da sosyal bütünleşme problemine el atmada öncülük etmiş biridir.<sup>1</sup>

Sosyal bütünleşmede dinin fonksiyonu çok büyüktür. Din olmaksızın gerçek hiçbir dünya birliğinden söz edilemez.<sup>2</sup> Bu yüzden Yüce Kitabımız Kur'an yer-yüzünde içinde buldukları şartlar gereği çeşitli farklılıkları bünyesinde taşıyan toplumların tümüne ve bunların içinde görev, statü ve fonksiyon bakımından farklılaşan bireylerin hepsine hitap eder.<sup>3</sup> Bu şekilde toplumdaki bireylerin tümüne hitap eden Kur'an aynı şekilde toplumdaki bütünleşme ve birlikteliğin sağlanması için de çeşitli alternatifler ve çözüm önerileri sunar.

İslam toplumundaki bütünlük Hz. Peygamber (sav) ve ilk iki halife olan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerinde tam anlamıyla sağlanmışken, daha sonraki dönemlerde bazı iç ve dış etkenlerden dolayı bu bütünlük zedelenmiş, İslam dünyası bölünüp parçalanmaya ve bunun sonucunda farklı fırka ve oluşumlara sahne olmuştur.<sup>4</sup> Ardından İslam topraklarının genişlemesiyle çok farklı inanç, kültür ve felsefi anlayışlar da bu sürecin artarak devam etmesinde büyük rol oynamışlardır.

1 Ünver Günay, "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.1-2.

2 William M. Watt, *Dinlerde Hakikat (Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım)*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: 2013, s.263-264.

3 Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Ankara: 2009, s.67.

4 Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepler Tarihi*, İstanbul: 2015, s.20-21.

Kişinin veya mensup olduğu bir grubun dinî meselelere yaklaşımını, yorumunu ve düşüncelerini, ideolojik olarak dogmatik hale getirmek, onları eleştirilmez, yanılmaz ve sorgulanmaz kesin doğrular olarak kabul etmek anlamına gelen etnosentrizm, geçmişte ve günümüzde dinler, fırkalar, mezhepler, hatta mezhep ve grupların fraksiyonları arasında bile meydana gelen çatışma ve çekişmelerde önemli bir rol oynamış ve oynamaktadır.<sup>5</sup> Aynı şekilde kendisi dışındakileri ötekileştirici bir tutum sergileyen fırkacı ve mezhepçi anlayışların olumsuz yansımaları günümüzde de görülmekte ve acı bir şekilde yaşanmaktadır.

Aslında Kur'an üretkenlik, toplumun hayırda yarışması, insanlığın yararına olan iş ve eylemlerin ortaya konması gibi olumlu kazanımların elde edilmesi hedefine yönelik olan farklı düşünme ve anlayış tarzlarını olumlu görür.<sup>6</sup> Kur'an'ın sunmuş olduğu bu bakış açısını göz ardı eden toplumlar kıskançlık, cehalet, önyargı, körü körüne taklit gibi olumsuz tutumların baskın çıkmasıyla bölünüp, parçalanmalara maruz kalır ve yaşamda onurlu, karakterli bir duruş sergileyemezler.<sup>7</sup> Bu bilince sahip toplumlar ise dışlamacı tavırlardan uzak bir şekilde, farklılıklarla bir arada yaşamaya alışır ve farklılıkları kültürel bir zenginlik olarak görürler.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Dinsel akımlar, batı kültüründe *sect* ve bunun biraz daha ılımlısı *denomination* terimleriyle, İslam kültüründe ise; *hareket*, *hizip*, *fırka*, *zümre*, *grup*, *ekol*, *akım*, *cemaat*, *tarikât*, *mezhep* gibi terimlerle ifade edilir.<sup>8</sup> Bunlar sınıftan farklı olarak birbirleriyle açık psikolojik münasebetleri olan iki veya daha fazla insan için kullanılır. Bu yüzden bir takım benzer özelliklere sahip insanlar, mesela çiftçiler, X partisi mensupları veya körler bu tarz bir grup teşkil etmezler.<sup>9</sup>

Kaynağını salt dinden alan, genelde dini daha iyi yaşama kaygısından, onu anlama ve yorumlama çabasından doğan oluşumların en belirgin olanları Mezhep, Cemaat, Tarikat ve Fırka gibi sosyal oluşumlardır. Dinin daha çok sosyo-politik çerçevede ortaya çıkan akide / inanç ile ilgili yorumlarına ve buna bağlı olarak beliren sosyal dinî yapılanmalara fırka adı verilir. Dinin yaygınlaşması sonucunda dinî uygulamalar, ibadetlerdeki ritüellerin zamana ve çevresel koşullara bağlı olarak bir kurala bağlanması ihtiyacı doğmaktadır ki bu süreç Mezhepleri ortaya çıkarmaktadır. Dinî pratiklerin ve uygulamaların dışsallaştırılması ya da bireysel planda içselleştirilmesi ise dinlerde mistik, asketik eğilimlerin ve tarikatların doğ-

5 Asım Yapıcı-Zeki Salih Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003), s.76.

6 Bkz. Mü'minün, 23/61; Bakara, 2/148; Maide, 5/2, 48; Hucurat, 49/13.

7 Bkz. Bakara, 2/213; Al-i İmran, 3/19; Şuara, 42/14; Casiye, 45/17; Araf, 7/138, 173; Hucurat, 49/12; Necm, 53/28; Yunus, 10/66; Maide, 5/8; Zuhuruf, 43/22-24.

8 Bryan Wilson, *Dini Mezhepler (Sosyolojik Bir Araştırma)*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul: 2004, s.9.

9 David Krech-Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. Erol Güngör, İstanbul: 1980, s.40; Michael Hogg, *Sosyal Psikolojik Açından Grupta Bütünleşme*, çev. Aliye Mavili Aktaş, İstanbul: 1997, s.6-7.

masına neden olmuştur. Ancak İslam'da bu kadar farklı mezhep, tarikat ve cemaate mensup olsalar bile, bütün mü'minler bir ümmet (tek cemaat) oluştururlar. Bir kişi "Ben Müslümanım" dediği sürece aynı birliğin üyesidir, kendisine ayrı ve yeni bir cemaat bulma yolu yoktur.<sup>10</sup> Zaten Kur'an; "O Allah hem bu ilâhî mesajda hem de ondan önce (ki mesajlarda) sizi (kendilerini yürekten Allah'a teslim eden) Müslümanlar olarak isimlendirdi."<sup>11</sup> ayetiyle İslam'a inanan her bireyin Allah tarafından Müslüman olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İslam toplumu dinî ve ahlakî anlamda tek ve yekpâre bir sistemdir. Onda temel inançlar dediğimiz alanda ayrılıklar ve bölünmeler hiçbir şekilde kabul edilmez ve bu tür ayrılıklar ümmetin dininden ayrılma yani küfür olarak görülürken, idarî anlamda farklılıklar, pek çok fikir akımının, felsefî ekolün ve amelî mezheplerin ortaya çıkmış olması ise bir zenginlik, çok seslilik ve genişlik olarak kabul edilir.<sup>12</sup> Böylece Mezhep kelimesi ilâhî ve insanî olmak üzere dinin sahip olduğu iki boyuttan insani olana karşılık gelir.<sup>13</sup> Bu yüzden İslam'ın anlaşılma biçimleri olarak kabul edilen mezhepler politik-dinî ve beşerî bir olgudur.<sup>14</sup> Yahudilik ve Hıristiyanlığın aksine İslamda mezhep din sayılmaz, ancak dini yorumlama, anlama ve algılama biçimi olarak görülür.<sup>15</sup>

İslam tarihinde siyasi ve itikadi alanda doğmuş oluşumlara, zümrelere fırka, (ç. Fırak / فرق)<sup>16</sup> bazen de nihla (ç. Nihal / نحل) denirken, fıkhi alandaki topluluklara mezhep kelimesi yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak Türkçemizde bu her iki alanda da (fikhî, siyasi / itikadî) mezhep kelimesinin kullanımı yaygındır.<sup>17</sup> İtikadî alandaki ilk fırkacı hareketin fitne dönemindeki olayların etkisiyle oluşan Hâricîlik olduğu, ardından Kaderiyye, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi fırkaların oluştuğu<sup>18</sup> söylenebilir.

Fırka sözcüğü ile aynı kökten gelen ve sözlükte ayırma, ayırt etme, parçalama, dağılma ve parçalanmışlık anlamına gelen tefrika ise<sup>19</sup> terim olarak belirli dinî, fikrî ve siyasi birliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını, fırkalara, partilere ayrılmasını ifade eder ki bu haliyle birlik ve birleştirmenin yolu olan

10 Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, İstanbul: 2011, s.130-132.

11 Hac, 22/78.

12 İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, Lâtif Boyacı, İstanbul: 2006, s.130-131; Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, Ankara: 2011, s.52; Mehmet Kubat, "İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 1997, s.33, 39, 42.

13 İlyas Üzümlü, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 526; Kubat, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s.20.

14 Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: 2012, s.356.

15 Kubat, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s.17.

16 Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler (İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Ebû Mansur Mâturidî)*, İstanbul: 2006, s.82; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: 2011, s.15-16; Bekir Topaloğlu, "Fırka", *DİA*, XIII, 35; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s.355.

17 Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s.15-16.

18 Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Şamil b. Muhammed es-Selâme, Riyad: 1999, II, 10.

19 Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Beyrut: 1981, V, 3398-3400; Tuncay Başoğlu, "Tefrika", *DİA*, XL, 279.



tevhide ve bunu sağlayan Kur'ân'a aykırıdır. Tefrikanın karşıtı vahdet / cemaattir. Tefrika görüş ayrılığı anlamındaki ihtilafı yakın ilişkili hatta bazen onunla eşanlamlı kullanılmakla birlikte, ihtilaf genelde fikir ayrılıklarını belirtir.<sup>20</sup> Dolayısıyla tefrika ihtilafın ürünü olmakla birlikte, ihtilaf türlerinin en şiddetlisidir. Bu yüzden her iftirak (bölünüp, parçalanma) ihtilaf olmakla birlikte, her ihtilaf iftirak değildir.<sup>21</sup> Bu açıdan düşünüldüğünde ihtilafın müsbet boyutunun yanında, menfi boyutu da vardır. İşte bu menfi boyutun tefrika ile aynı paydaya sahip olduğu söylenebilir.<sup>22</sup>

Fırkalaşma ve ihtilaf kelimelerinin peş peşe geldiği; “*Hakikatin bütün kanıtları kendilerine geldikten sonra ihtilaf ederek (karşıt görüşlere kapılarak) parçalanırlar gibi olmayın; işte bunlar için feci bir azap vardır.*”<sup>23</sup> ayetinde bu her iki kelimenin aynı manada olduğunu sırf te'kid / pekiştirme için geldiğini söyleyenler olduğu gibi farklı manalarının olduğunu, buna bağlı olarak fırkalaşmanın düşmanlıkta, ihtilafın ise dinde olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>24</sup> Dolayısıyla müfessir Fahrreddin er-Râzî'nin de ifade ettiği gibi toplumdaki bazı kesimler dinin nass'larını gerçek dışı te'vil ederek güç ve kuvvetlerine göre fırkalaştılar. Sonra her biri kendi söz ve yorumunun haklılığını savunmaya yönelmekle ihtilafa düştüler. Her bir din âlimi kendi bölgesinin lideri oldu. Daha sonra her biri kendisinin hak üzere olduğunu, ötekini ise batıl üzere olduğunu iddia ederek ihtilafa düştüler.<sup>25</sup> Dinî yorumlarda kalıcı ihtilafı ve ayrışmalara götüren bu görüş farklılıkları bazen derinleşerek toplumu sosyal ve siyasal parçalanmalara doğru sürüklemiştir.<sup>26</sup> Bu yüzden tefrikaya yol açan ihtilafın bu türü toplumun çöküşüne ve yok oluşuna yol açan önemli bir etken olarak görülmüştür.<sup>27</sup> Bu türden bir kaosa sürüklenmiş toplumlar cemaatin zıttı olarak da kullanılan ayrılıkçı taraftarlar, farklı görüş sahipleri anlamında *Ehl-i Furkat*, diye de adlandırılmışlardır. Bunlar İslâm literatüründe, İslam toplumunun çoğunluğunu teşkil eden ana dini akımdan (Ortodoksi) ayrılanları veya muhalif kesimleri (Heterodoksi) temsil ederler.<sup>28</sup>

Cemaat ise; fer'i meseleleri bir kenara bırakıp, dinin temel esaslarında ümmetin birliği yolundaki kuvvetli duyguyu ifade eder.<sup>29</sup> Hadislerde; “*Cemaat rahmettir. Fırkalaşmak azaptır*”<sup>30</sup> “*Allah'ın eli (desteği) cemaatle birliktedir. Kim cemaatten ay-*

20 Bkz. Rûm, 30/31-32; Şûrâ, 42/13. Ayrıca bkz. Başoğlu, “Tefrika”, *DİA*, XI, 279; Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII, 35; Kubat, *İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, s. 30.

21 Salih b. Ğânım es-Sedlân, *el-İhtilâf ve'l-İhtilâf*, Riyad: 1417, s.12-13.

22 Kubat, *İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, s.33.

23 Âl-i İmrân, 3/105.

24 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, Tahran: t.y., VIII, 180; Şihâbuddin Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: t.y., IV, 23.

25 er-Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, VIII, 180.

26 Bkz. Âl-i İmrân, 3/105; Şûrâ, 42/14; Beyyine, 98/4. Ayrıca bkz. Başoğlu, “Tefrika”, *DİA*, XI, 279.

27 Kubat, *İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, s.43.

28 Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s.359.

29 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: 2010, s.371, 372.

30 İbn Hanbel, *Müsned*, XXX, 390, 392 (hadis no: 18449, 18450); Ebu'l Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud

*rılsa cehenneme ayrılmış olur*<sup>31</sup> gibi uyarılar bunun önemine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İslam kabile, klan, aşiret gibi küçük cemaat yapılarını tevhid potasında eritip, geniş ve tek bir cemaatin oluşumunu sağlamıştır. Ancak zamanla bu tevhid inancındaki idrak kapasitesi aşağı seviyelere düşünce yeni cemaatlerin çıkması, cemaatçı yapılar ve cemaatleşmeler önlenememiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla İslam toplumu için esas ve ideal olan bir lider öncülüğünde temel esaslar ortak paydasında tek cemaat olmaktır. Geçmiş tarihimizde bu tam manasıyla sağlanmamış olsa bile bazı dönemler “halife” ya da “emiru’l-mü’minin” gibi Müslüman toplumun birliğini sağlamada önemli bir fonksiyon icra eden manevi liderlikler sayesinde kısmen sağlanabilmiştir.

## 2. Tefrikaya Karşı Kur’ânî Önlemler

Tefrika insanların Allah’ın belirlemiş olduğu yoldan ayrılmaları ve fitratlarına aykırı düşmeleridir. Bu şekilde bir olan Allah’ın yolundan ayrılmak, birçok yollar ortaya çıkarmıştır.<sup>33</sup> Bu durum Kur’anda şöyle ifade edilmektedir: “*Bir de şu benim dosdoğru yolum, hep onu takip edin. Başka yolları takip etmeyin ki sizi O’nun yolundan saptırıp parçalamasın.*”<sup>34</sup>

Tefrikadan kurtulmanın en pratik ve kalıcı çözüm yolu, kullarını en iyi tanıyan ve onlara çok yakın / şahdamarından daha yakın olduğunu bildiren Yüce Allah’ın onlara göndermiş olduğu hidayet kaynağı olan Kur’ân’a ve hayat veren şeye çağırın Hz. Peygamber (sav)’e uymaktan geçer.<sup>35</sup> Zira Atalay’ın da ifade ettiği gibi, “ulûhiyette politeizmi, sosyal yapılarda ise bölünüp parçalanmışlığı ortadan kaldırmak Kur’ân’ın en önemli hedefleri arasındadır”.<sup>36</sup> Bu yüzden Kur’ân’ın sunduğu çözüm önerileri dikkatle incelenmeli, önemsenmeli ve uygulanmalıdır. Bu çözüm önerileri ise şu başlıklar altında ele alınabilir:

### 2. 1. Tevhid İlkesine Bağlılık

Bütün peygamberler insanlığı İslam dinine (Allah’a teslim olmaya) çağırmışlar ve İslam’ı (Tevhidi) ikame etmekle görevlendirilmişlerdir.<sup>37</sup> Dolayısıyla onların çağıracağı din tek dindir. O da ortağı olmayan yalnız Allah’a ibadettir. Onların zaman ve zemine göre bazı gelenek ve göreneklerde, davet yöntemlerinde veya bazı

en-Nesefî, *Tefsiru’n-Nesefî*, İstanbul: 1984, IV, 102.

31 Tirmizî, “Fiten”, 34/2167 (IV, 466); Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelefi’l-Hadis*, thk. Muhammed Abdurrahman, Beyrut: 1995, s.11.

32 Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: 1985, s.275.

33 Kubat, *İtikadi İhtilaflar ve Sebepleri*, s.32.

34 En’âm, 6/153.

35 Bkz. Bakara, 2/186; Kâf, 50/16.

36 Orhan Atalay, *Doğu - Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul: 1999, s.84.

37 Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud el-Beğâvi, *Medîmu’t-Tenzil*, Riyad: 1989, VII, 187; Ebû Hayyân, *Tefsiru’l-Bahri’l-Muhit*, VI, 312; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsiru’l-Merağî*, Mısır: 1946, XXV, 24; Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, İstanbul: 2001, s.1293, dn.4; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s.198. Ayrıca bkz. Bakara, 2/128, 133; Al-i ‘İmrân, 3/19, 67; Yusuf, 12/101; Beyyine, 98/4-5.

fer'î hükümlerde farklı uygulamaları dinde olumsuz manada bir ihtilaf sayılmaz.<sup>38</sup> Aksine bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

Allah katında dinin özü birdir. O da, İslam yani Hanif / Tevhid dinine bağlılık ve eşi benzeri olmayan, bir olan Allah'a ibadettir. O'na put, ağaç, taş, insan ve melek gibi hiç bir varlık ortak koşulmaz. Bütün peygamberler bu hususta ittifak halindedirler. Bu esasta hiçbir zaman ihtilafa düşmemişlerdir.<sup>39</sup> Bu yüzden Kur'an bütün insanlığı Tevhid inancı etrafında birleşmeye çağırır. Onun bu husustaki çağırısı belli bir millete, sosyal çevreye veya gruba olmayıp insanlığın tümünü kapsayan genel ve evrensel bir çağrıdır.<sup>40</sup> Kur'an'da bu çağrı şöyle yapılmaktadır: “*De ki: Ey geçmiş vahyin mensupları! Sizinle bizim aramızdaki şu ortak ilkeye gelin. Allah'tan başka kimseye kulluk etmeyeceğiz, O'ndan başka hiçbir şeye ilâhlık yakıştırmayacağız ve Allah ile birlikte insanları rab edinmeyeceğiz.*”<sup>41</sup> Bu çağrı sonucunda insanlık “*Din kardeşliği*” bağı altında birleştirilmiş ve birbirlerine bağlanıp kenetlenmiştir.<sup>42</sup> Ancak daha sonra insanların birbirlerini dışlamaları, ötekileştirmeleri, bunun sonucunda da bölünüp parçalanmaları mezhepçilik / fırkacılık saplantısının sonucunda olmuştur.<sup>43</sup> Bu da inancın düşük seviyelerini temsil eden Hıristiyanlığın ve bozulan İslamî inancın pratiğe yansımada ortaya çıkmıştır. Nitekim Bilgiseven'e göre de; mezhepçi anlayış daha çok inanç seviyesinin ve bilinç düzeyinin yeterince yüksek olmadığı dönemlerde meydana gelmiştir.<sup>44</sup>

Sosyolojik olarak iki tip mezhepçi anlayıştan söz edilebilir; Bunlardan birincisi; Hariciler, Karmatiler ve Vehhabilerde görüldüğü gibi aşırı heyecanlı, faal ve ihtilalci tipler, ikincisi; Mürcie, Basra'daki İhvan-ı Safa ve Bahaîler gibi pasif tiplerdir.<sup>45</sup> Genelde Fatiha suresindeki “dallîn” (sapkınlar) ifadesi Hıristiyanlar; gazaba uğrayanlar ifadesi Yahudiler şeklinde açıklanmışsa da,<sup>46</sup> Şatıbi'ye (ö. 790 / 1388) göre tevhid yolundan sapan İslam içi ve İslam dışı tüm fırkaları kapsar.<sup>47</sup>

Allah inananların birlik ve beraberlik içinde olmalarını, fırkalara bölünmelerini emreder. Önceki toplumların Allah'ın dininde yaptıkları iki yüzlülük ve aralarındaki düşmanlıklar yüzünden helak olduklarını haber verir.<sup>48</sup> Kur'an'da

38 el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, XVII, 68; XVIII, 30; XXV, 24-25.

39 el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, XVII, 68-69; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsiril'-Kur'an*, Beyrut: 1997, III, 139. Ayrıca bkz. Bakara, 2/132-133; Âl-i 'İmrân, 3/19, 67; En'am, 6/161-163; Arâf, 7/172; Hüd, 11/2, 84; Tevbe, 9/30-31; Yusuf, 12/101; Enbiyâ, 21/25; İbrahim, 14/10; Rûm, 30/30.

40 Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: 2010, s.325; a.mlf., “Din ve Sosyal Bütünleşme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.8-9.

41 Âl-i 'İmrân, 3/64.

42 Bkz. Âl-i 'İmrân, 3/103; Hucurât, 49/10, 13; Enbiyâ, 21/92.

43 Esed, *Kur'an Mesajı*, s.92, dn.13.

44 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s.277, 285.

45 Jochaim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: 1995, s.253.

46 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, Beyrut: 1994, I, 80. Ayrıca bkz. Mâide, 5/60, 77.

47 Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şatıbi, *el-İ'tisâm*, Beyrut: 1988, I, 103.

48 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, III, 365; Yusuf el-Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye Beyne İhtilafi'l-Meşru' ve't-Tefferuki'l-Mezmûm*, Kahire: 2001, s.135. Ayrıca bkz. Âl-i 'İmrân, 3/103, 105; Şûrâ, 42/13.

"Allah'ın ipine sarılm"<sup>49</sup> ifadesindeki Habl'den (ip) maksat ahd, Allah'ın Kitabı, din, itaat, samimi tövbe, cemaat, saf katıksız tevhid, İslam<sup>50</sup> gerçek manada takvaya sahip olmaktır.<sup>51</sup> Kul ile Allah arasındaki bağlantıyı sağlayan Allah tarafından indirilmiş Allah'ın sapasağlam ipi olan kitap, Kur'an-ı Kerim'dir.<sup>52</sup>

Ayrıca Habl (ip): bir şeyi bir şeye bağlayan nesne,<sup>53</sup> bir ihtiyaç, amaç ve kurtuluş için ulaşılan vasıta ve yoldur.<sup>54</sup> İçine düşülmüş bir kuyudan kurtuluşu sağlayan ip gibi.<sup>55</sup> Buna göre ayet bölünme ve parçalanma tehlikesine karşı, Müslümanları bir birlerine bağlayan, onların birlikteliklerini sağlayan bağa, yani Kur'an'a işaret etmektedir. Müslümanlar bu ipe sarılmakla amaçlarına ulaşacak, birlikteliklerini sağlayacak ve kurtuluşa ereceklerdir.<sup>56</sup>

Bazı âlimler, bu dünyadaki insanın durumunu, her türlü tehlikenin olduğu ve içinden çıkılması imkânsız olan bir kuyu içindeki kişinin durumuna benzetmişlerdir. Bundan kurtulmak ancak sağlam bir ipe (Allah'ın kitabına) tutunmakla olur. Dünya da bu şekilde tehlike ve sıkıntılarının olduğu bir yerdir. Oradan sağlam bir ipe / Kur'an'a sarılmanın dışında bir kurtuluş yolu yoktur.<sup>57</sup> O halde Allah'ın ipine sarılmak demek, yekvücut olmak, vücudun bir yeri acı hissettiğinde, bütün vücudun hissetmesi gibi birey ve toplum olarak bir birlik, beraberlik ve dayanışma bilincine sahip olmaktır.

## 2. 2. Hizipçi Hareketlere Karşı Hemen Önlem Almak

Hz. Peygamber (sav) İslam birliğini bizzat kurdu. Tefrikaya götüren şeylerden şiddetle sakındırdı. Cahiliye bağnazlığını, atalarla övünmeyi yasaklayıp, sadece salih amellerle övünme ilkesini yerleştirdi.<sup>58</sup> Medine'ye hicret ettiğinde Hazrec lideri Abdullah b. Ubeyy liderliğini kaybettiği için Hz. Peygamber (sav)'e şiddetli bir düşman kesildi. Onun izinde giden bazı Münafıklar vardı. Toplumun birliği

49 Âl-i 'İmrân, 3/103.

50 Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, Beyrut: 2005, II, 445-446; el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, II, 78; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, Beyrut: 1993, III, 20; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsîri Kitabî'l-Aziz*, Beyrut: 2001, I, 483; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetevâ*, y.y., 2005, VII, 30; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dımaşk: 2009, II, 347.

51 eş-Şatbî, *el-F'tisam*, I, 84. Ayrıca bkz. Âl-i 'İmrân, 3/102.

52 Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, Riyad: 1998, I, 601; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 483; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: 2006, V, 240; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, III, 20; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, IV, 17; Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, Beyrut: t.y., s.86; et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, III, 139.

53 İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 483; Kâdî Nâsiruddîn el-Beydavî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl*, Beyrut: t.y., II, 34; Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s.53, 524.

54 el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, II, 78; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 239; el-Vahidî, *el-Vesit fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, I, 474.

55 el-Vahidî, *el-Vesit fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, I, 474.

56 İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 483; el-Beydavî, *Envârü't-Tenzil*, II, 34; Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s.53, 524.

57 Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut: I, 288.

58 Bkz. Bakara, 2/170; Mâide, 5/50, 104; Kehf, 18/46; Meryem 19/76; Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, s.89.

zedelenmesin diye Hz. Muhammed (sav) onlara karşı son derece hoşgörülüydü.<sup>59</sup> Muhammed (sav) kendi adamlarını öldürtüyor dedirtmem anlayışına dikkat çekiyordu.<sup>60</sup>

Hz. Harun (a.s) toplumdaki bölünmeyi, puta tapmaktan daha tehlikeli görmüş ve bu yüzden kendisine hiddetlenen kardeşi Hz. Musâ'ya verdiği cevapta da bu gerçeğe değinerek; *"Ben senin İsrailoğulları'nın arasına ayrılık soktun, halkın birliğini korumanın önemi konusundaki sözlerime rivayet etmedin demenden endişe ettiğim için bu duruma bir süreliğine sessiz kaldım"* diye cevap vermiştir.<sup>61</sup>

Kur'ân, İslam toplumunun birlik halinde olmasına üzülen, bölünüp parçalanmışlıklarına ise sevinen bir münafık psikolojisini şöyle vurgular:<sup>62</sup> *"Eğer bir iyilikle karşılaşsanız bu onları üzer; ve başınıza bir kötülük gelince de memnun olurlar. Ama eğer zorluklara karşı sabreder ve Allâh'a karşı sorumluluklarınızın bilincinde olursanız, onların hileleri size hiçbir zarar veremez. Zira Allah, onların tüm yaptıklarını (kudretiyle) kuşatır."*<sup>63</sup> Yine Kur'ân, onların Müslümanları parçalama hedefine yönelik olarak yaptıkları mescidi; Mescid-i Dırar olarak niteler ve Peygambere (sav) burada asla namaza durmamasını emreder.<sup>64</sup> Peygamber de hemen gerekli önlemleri alarak bu mescidi yıktırır.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber (sav) döneminde de toplumu parçalanmaya götüren kabilecilik ve kan bağı gibi anlayışlar zaman zaman su yüzüne çıkmıştır. Ancak bu onun üstün çaba ve firasetiyle sindirilmiştir. Ancak Hz. Peygamber (sav)'in vefatından çok kısa bir süre sonra bu cahili anlayışlar tekrar topluma sızmış, İslam tarihinde önü alınmaz derecede i'tikadî ve siyasi parçalanmalara ve çok sayıda insanın kanının dökülmesine yol açmıştır.<sup>66</sup>

Toplumun bölünüp parçalanmasında en büyük paya sahip ırkçılığın her tür-lüsünü İslam ortadan kaldırmıştır.<sup>67</sup> Ancak bu tehlike zaman zaman ortamını ve fırsatını bulduğu an tekrar su yüzüne çıkmıştır. Beni Mustalik gazvesine çıkıldığında Muhacirlerden biri Ensar'dan birinin sırtına vurdu. Aralarında kavga çıktı. İş öyle bir noktaya vardı ki biri, *Ey Ensar topluluğu!* Diğeri, *Ey Muhacir topluluğu!* diye çağırırdı. Durum Hz. Peygambere (sav) ulaşınca; *Size ne oluyor, cahiliye döneminde çağırıyorsunuz,*<sup>68</sup> diyerek her iki kesimi de uyarış ve olumsuz bir durumun

59 Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, *el-Firaku'l-İslamiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyasi*, Beyrut: 1998, s.21.

60 Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 65 (VI, 66-67); Müslim, "Birr", 45/2584 (II, 1200-1201); Muhammed İbrahim el-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, Beyrut: 1992, I, 390.

61 Bkz. Arâf, 7/142, 150; Tâhâ, 20/92-94. Ayrıca bkz. Esed, *Kur'ân Mesajı*, s.637-638, dn.78, 80; Taha Cabir el-Alvânî, *Edebu'l-İhtilâf*, ABD: 1992, s.31.

62 Muhammed Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l -Kur'ân*, Beyrut: 2000, VII, 156.

63 Âl-i İmrân, 3/120.

64 Bkz. Tevbe, 9/107-110.

65 Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul: 1947, I, 334.

66 Hayatî Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: 1999, s.224; Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, s.68; Günay, *Din Sosyolojisi*, s.108; Kubat, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s.20-21.

67 Bkz. Ebû Davud, "Edeb", 40/5121 (s.552); el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, IV, 17.

68 Müslim, "Birr", 45/2584 (II, 1200-1201).

ortaya çıkmasına engel olmuştur. Yine Hz. Muhammed (sav), kendisine peygamberlik gelmeden önce de Haceru'l Esved taşını yerleştirme hususunda çıkan ihtilafı, kendisinde bulunan liderlik ve hakemlik vasıflarını kullanarak, bir çatışma ve bölünmeye fırsat vermeden en uygun bir şekilde çözmüştür.<sup>69</sup>

Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicret ettiği sırada burası çok değişik ve ayrı topluluklara bölünmüştü. Evs ve Hazrec kabileleri arasında uzun yıllardan beri devam eden bir düşmanlık vardı. Hz. Peygamber (sav)'in burada yaptığı ilk işlerden biri de bu değişik grupları İslam kardeşliği formülüyle tek bir birlik içinde kaynaştırmak, Yahudiler ve Mekkeli müşrikler karşısında yekvücut halinde durmalarını sağlamaktı. Bu şekilde ilk kez Araplar arasında kan bağının ötesinde bir birlik kurulmuş oldu.<sup>70</sup> Yine Hz. Peygamber (sav) kişiyi annesiyle veya geldiği soyla kınamayı, ayıplamayı cahliyye âdeti olan bir bölücülük olarak değerlendirmiş ve ashâbını bu hususta uyarmıştır.<sup>71</sup>

Hz. Peygamber (sav) Kur'an'ın kalplerin uzlaşmasını, toplumsal birlikteliği sağlayacak tarzda okunması ve ihtilafa malzeme yapılmamasını öğütlemiştir.<sup>72</sup> Nitekim farklı kıraatten dolayı ihtilaf eden iki kişinin durumu kendisine intikal edince yüzü asılmış ve onlara şöyle demiştir: "İkinizin okuyuşu da uygundur. İhtilaf etmeyin, sizden öncekiler ihtilaf ettiler ve bunun sonucunda helâk oldular"<sup>73</sup> Ancak İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte kıraat farklılıklarının tehlikeli bir boyuta tırmanması, hatta bu farklılıklardan dolayı insanların birbirlerini tekfir edecek düzeye gelmesinden haberdar olan Hz. Osman, hemen bir komisyon kurarak Hz. Hafsa'nın yanındaki nüshayı çoğaltıp bu tehlikeye set çekmiştir.<sup>74</sup>

Muaviye'yi bölücülükten vazgeçirmek için topladığı orduyla tam Muaviye üzerine yürüyeceği sırada, bu bölücü fikirlerin kendi askerlerine de bulaştığını anlayan Hz. Hasan bu yüzden kan dökülmesine razı olmayarak Hilafet görevinden istifa etmiştir.<sup>75</sup> Allah'ın kitabı, Peygamberin sünneti, hülefa-i salihinin sreti ile amel etmesi, kendisinden sonra birini yönetime getirmemesi, yönetimin şura ile olması şartıyla Muaviye ile musalaha yolunu seçmiştir.<sup>76</sup>

Bütün bu örneklerden ortaya çıkan sonuca göre; hizipçi / fırkacı hareket ve girişimlerde her zaman toplumun bölünüp parçalanma riski vardır. Bu yüzden

69 Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s.141.

70 es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 288; el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, II, 79; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 484; Ebû Hayyân, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhîr*, III, 21; el-Feyyûmî, *el-Firaku'l-İslamiyye*, s.19-21; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul: 2011, s.111. Ayrıca bkz. Âl-i 'Imrân, 3/103.

71 Bkz. Buhârî, "İmân", 2 (I, 13); Müslim, "İmân ve'n-Nuzûr", 27/1660, 1661 (II, 787); Ebu Dâvud, "Edeb", 40/5157 (s.555).

72 Bkz. Buhârî, "Fedailu'l-Kur'an", 66 (VI, 115); Müslim, "İlim", 47/2665 (II, 1229-1230).

73 Buhârî, "Enbiyâ", 60 (IV, 151); "Fedailu'l-Kur'an", 66 (VI, 116); Müslim, "İlim", 47/2666 (II, 1230).

74 Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 66 (VI, 99); et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 60; Muhisn Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: 2009, s.96-98.

75 Ahmed Hilmi Filibeli, *İslam Tarihi*, notlar ve edisyon: Cem Zorlu, İstanbul: 2005, II, 355; Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s.280; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: 2001, s.214.

76 Filibeli, *İslam Tarihi*, II, 355; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kubrâ II*, Kahire: t.y., s.183.

İslâm toplumunun birliğini tehdit eden ihtilaf ve tefrika sakıncalı görülmüş, birer alternatif de sayılabilecek görüş ve düşüncelerdeki ihtilaflar ise olumlu sayılmış, hatta bir zenginlik olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda birey ve toplumun da bu hususta bilinçlendirilmesi her dönemde bölünüp parçalanma riskine maruz kalan, Müslüman toplumunun birlik ve bütünlüğünü sağlamakta ve bunu başarıyla devam ettirmekte önemli bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.

### 2. 3. İyiliği Emretmek Kötülükten Sakındırmak

İyilik (ma'ruf), aklen ve şer'an iyi ve faydalı olandır. Kötülük (münker) ise faydasız ve zararlı olandır.<sup>77</sup> İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak birlik ve beraberliği pekiştirir, Allah'ın ipine sarılmaya götürür. Bunun sonucunda dünya ve Ahiret mutluluğu elde edilmiş olur.<sup>78</sup>

Kur'an'da iyiliği emr, kötülükten sakındırmayı emreden ayetin kontekstinde (sıyak ve sıbak) Allah'ın ipine sınımsız sarılıp, bölünüp parçalanmamanın emredilmesi de<sup>79</sup> Kur'an'ın son derece uyumlu, belîğ ve mantığa uygun eşsizliğini göstermektedir. Çünkü bu emri düşmanların karşı çıkmasına rağmen yerine getirebilmek ancak güç ve iktidar sahibi olmaya bağlıdır. Bu da ancak dayanışma, birlik ve beraberlik içinde olmakla sağlanabilir.<sup>80</sup> Bu emri gereği gibi yerine getirmemek ise, ümmetin bölünüp parçalanmasına ve ümmet arasında şiddetli çekişmelere götürür.<sup>81</sup>

İyiliği emr, kötülükten sakındırma ile ilgili görevi cahillerin değil de dinde derinleşmiş ve uzmanlaşmış olan ilim adamlarının yerine getirmesinin daha önemli olduğu söylenebilir. Çünkü cahil insanın kimi zaman iyiliğe çağırırım derken kötülüğe çağırması, olaylara kendi mezhebinin ve dar anlayışının perspektifinden bakması, yumuşak olması gereken yerde sert ve kaba davranması, sert olması gereken yerde de yumuşak olması gibi endişe ve sakıncaları taşıma riski vardır.<sup>82</sup> Nitekim Kur'an'da Firavun gibi azgın bir insana gönderilen Hz. Musa ve kardeşi Harun'a yumuşak ve tatlı dil kullanmalarının emredilmesi,<sup>83</sup> seferberlik halinde bile bütün inanaların topluca savaşa götürülmemesi, onlardan bir grubun seferden dönecek Müslüman kardeşlerini aydınlatmak üzere derin ve sağlam bir bilgi elde etmek için çaba göstermelerinin daha uygun olacağı haber verilmektedir.<sup>84</sup>

77 Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: 2005/2006, II, 288.

78 Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, II, 354; Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, s.83-84. Ayrıca bkz. Âl-i 'İmrân, 3/103-104.

79 Bkz. Âl-i 'İmrân, 3/103-105.

80 er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 177, 180.

81 Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: 1984, IV, 42; Ebû'l Ala Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani ve dğr., İstanbul: 1987, I, 248.

82 ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 604; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 178.

83 Bkz. Tâhâ, 20/44.

84 Bkz. Tevbe, 9/122.

Ayrıca Kur'anda; "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun"<sup>85</sup> şeklindeki tavsiye de işleri uzmanlarına, sahasında yetkin ve liyakat sahibi olanlara bırakmanın önemine ve gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

## 2. 4. Ayrılığa Götüren Hususta Allah ve Resulünü Hakem Tayin etmek

Peygamberlerin ve ilâhî kitapların gönderilmesindeki temel amaçlardan biri de, ayrılığa düşülen hususlarda hüküm vermek ve onları çözüme kavuşturmaktır.<sup>86</sup> Dolayısıyla bütün peygamberler, tevhid dinini ikame etmek, toplumdaki birlik ve kaynaşmayı sağlamak, kıskançlık ve bölünmeyi engellemek için gönderilmişlerdir.<sup>87</sup> Bu açıdan onların getirdiği dinin kilit taşı olan tevhid, ilim ve dini bir bütün olarak ele alıp onları birbirinden ayırmaz, Evren - İnsan ve Tanrı bütünlüğünü sağlar.<sup>88</sup>

Kur'an, ayrılığa götüren hususu Allah'a ve Resulüne havale etmemizi emretmektedir.<sup>89</sup> Bundan maksat Allah'ın Kitabına ve hayatta ise Peygamberine, vefat etmişse onun sünnetine başvurmaktır.<sup>90</sup>

Kur'anda; "İnsanlık sadece bir tek topluluk halindeydi, ama sonradan ayrı görüşleri benimsemeye başladılar. Şayet (bu konuda) Rabbinin katında önceden belirlenmiş bir karar olmasaydı düştükleri bütün bu ayrılıklar (daha başlangıçta) çözümlenmiş olurdu."<sup>91</sup> ayetiyle benzer bir vurguya sahip Bakara Suresi 2/ 213. ayeti birlikte incelendiğinde; insanlığın başlangıçta bir tek ümmet olduğu daha sonra çoğalıp bunun doğal sonucu olarak ihtilafa düştükleri, çözüm olarak aralarında hüküm verilmesi için peygamberler ve kitaplar gönderildiği gerçeği görülebilir. Ayrıca bu iki ayeti dikkatle incelediğimizde başlangıçtaki tek ümmetin hak din olan Tevhid dinine bağlı bir ümmet olduğu, daha sonra insanlığın fasit kıyaslarla, uydurdukları batıl ve gerçekliği olmayan hayali şeylerle haktan uzak bir ihtilafa düştükleri anlaşılır. Aynı zamanda bu ayetlerde insanlığın ilk atası Âdem'in vahiyle desteklendiği vurgulanmaktadır.<sup>92</sup> Ancak insanlar kendilerine gönderilen bu peygamberler ve iâhî kitaplara rağmen, aralarındaki kıskançlık, haktan sapma eğilimlerinden dolayı, bu kitapların yorumu hususunda ihtilafa düştüler. Yani kitapları ihtiras, tutku ve maddi çıkarlarına uygun olarak yorumladılar.<sup>93</sup> Bu da insanlar arasındaki en tehlikeli ve en sakıncalı ihtilafın, aralarındaki ihtilaflarda hüküm

85 Enbiyâ, 21/7.

86 İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, II, 301. Ayrıca bkz. Bakara, 2/213; Zuhruf, 43/63.

87 Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân (Tefsiru's-Sa'lebi)*, thk. el-İmam Ebu Muhammed b. Aşûr-Nezir es-Saidi, Beyrut: 2002, VIII, 306.

88 Roger Garaudy, *İslam'ın Vâdettikleri*, s.100-101.

89 Bkz. Bakara, 2/213, 253; Nisa, 4/59, 65, 80; Nahl, 16/64.

90 eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II, 393-394; Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, s.234; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.152, dn.84; Kardâvî, *es-Sahvetü'l-İslamiyye*, s.53.

91 Yûnus, 10/19. Ayrıca bkz. Bakara, 2/213.

92 İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, XI, 128.

93 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev. Vahdettin İnce ve dğr., İstanbul: 1998, V, 222-223. Ayrıca bkz. Bakara, 2/213.



vermek için indirilmiş olan ilâhî kitaplar etrafında yapılan acımasız ihtilaflar<sup>94</sup> olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Kur'an ve sünnete dayanmamak herhangi bir İslam âliminin veya bir mezhep imamının görüşlerini tümüyle evrenselleştirmek, onları tartışılmaz, eleştirilmez ve yanılmaz kabul etmek, başka görüş ve alternatiflere açık olmamak gibi bir bağnazlığa götürür. Bu tutum aynı zamanda önceki ve sonraki bütün ümmetin icmasına aykırıdır. Önceki nesillerin (Sahâbe, Tabiin ve Tebeu't -Tabiin) mü'minlerin yolu dışında olan bu yola uydukları sabit değildir. Aynı zamanda bütün fakihler taklitçilikten sakındırmışlar. Kendilerini ve başkalarını körü körüne taklit edenlere karşı çıkmışlardır.<sup>95</sup> Bazı kimseler Kur'an'ı anlayamayacakları gerekçesiyle, onun yerine başka dinî kitapların okunmasının şart olduğunu ileri sürerler. Oysa Yüce Allah çok sayıda ayette Kur'anın açık ve seçik olduğunu, anlaşılması ve öğüt alınması için kolaylaştırıldığını buyurmaktadır.<sup>96</sup> Bu anlayış Kur'an dışında bazı otoriteleri ortaya çıkarma sakıncasını içermektedir. Aynı zamanda Kur'an'ın yerine okunması tavsiye edilen o kitaplar da öyle sanıldığı kadar kolay değildir.<sup>97</sup> Elbette Kur'an ayetlerini daha iyi anlamak için her türlü bilimden ve ilim adamlarının ortaya koydukları görüşlerden yararlanmak gerekir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Kur'an'ın her zaman merkezde olması ve bunların gölgesinde kalmamasıdır.<sup>98</sup> Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an'ın indirilişi sürecinde onun daha iyi ve daha doğru anlaşılmasını sağlamak için kendi sözlerinin bile yazılmasına izin vermemesi,<sup>99</sup> Hz. Ömer'in elinde Tevrat'tan bir bölüm görünce onu uyarması da<sup>100</sup> bu bağlamda değerlendirilebilir.

## 2. 5. Birlik ve Beraberlik İçinde Olmak

İslamiyet'in ilk kuruluşunun doğduğu şehrin dışında gerçekleşmesi, evrensel bir din olma özelliği ve inanç ortaklığını baz alması, mahalli çıkarları aşan birlik bilincinin güçlenmesini sağlamıştır.<sup>101</sup> Kur'an; "Şüphesiz bu sizin ümmetiniz bir tek ümmettir. Çünkü hepinizin Rabbi Benim. Öyleyse Bana karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun."<sup>102</sup> ayetinde görüldüğü gibi İslam toplumunu bir vücut gibi görür.<sup>103</sup>

94 Bkz. Bakara, 2/75; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13; Hicr, 15/90-91. Ayrıca Yeremya, 23/36'da "Yaşayan Tanrının sözlerini değiştirdiniz" diye geçmektedir.

95 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâfî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, Beyrut: 1986, s.98-99.

96 Bkz. Enâm, 6/55, 97-98, 126; Arâf, 7/32, 174; Yûnus, 10/24; Rûm, 30/58; Hicr, 15/1; İsrâ, 17/89; Zümer, 39/27; Muhammed, 47/24; Kamer, 54/17, 22, 32, 44.

97 Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, s.57.

98 Said-i Nursi'nin "Eld e Kur'an gibi bir mu'cize-i bâki varken başka bürhan aramak aklıma zaid görünür" (Nursî, *Sözler (Yirmibeşinci Söz)*, s.338) ve "Kitaplar ve icthadlar Kur'ânâ dürbin olmalı, âyine olmalı, gölge ve vekil olmamalı." (Nursî, *Mektubat*, s.446) gibi sözleri bu gerçeği çok özlü bir şekilde ifade etmektedir.

99 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi*, Ankara: 2009, s.43-44.

100 Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, XXV, 198 (hadis no: 15864); XXX, 280 (hadis no: 18335); Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime", I, 403 (hadis no: 449).

101 Sezer, *Toplum Farklılaşmaları*, s.111.

102 Mü'minûn, 23/52.

103 en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, IV, 171.

Buna göre toplumun bireyleri birbirlerinin destekçisi ve yardımcıları olup, toplumu kaosa götürecek her türlü kötü ve zararlı davranışlardan kaçınmalıdırlar.<sup>104</sup> Çünkü toplumun ilerlemesi, modernleşmesi ve başarıya ulaşması ancak birlik ve beraberlik çerçevesi içinde olabilir.<sup>105</sup> Bunun en güzel örneğini Hz. Muhammed (sav)'in getirdiği dini kabul eden güçsüz Arap kabilelerinin aralarındaki birlik ve beraberlik sayesinde güçlü bir ulusa dönüşmesinde görebiliriz.<sup>106</sup>

İslam dini ırkları ve dinleri farklı da olsa her toplumun aynı toprakta birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını emreder.<sup>107</sup> Günlük namazların cemaatle kılınmasının teşviki, Cuma, bayram namazları ve Hac ibadeti gibi birçok ibadetin cemaatle yapılması ve bu ortamlarda yaş ve sosyal statü farklılığının gözetilmemesi, Müslümanların birlik ve beraberliklerini, dayanışmalarını ve sosyalleşmelerini sağlamaya yönelik olarak çok önemli fonksiyonlar icra ederler. Yine belli bir zenginliğe ulaşmış kişilerin ihtiyaç sahiplerine zekât, fitre ve sadaka gibi yardımlarda bulunmaları soyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen toplumsal parçalanmışlığı ortadan kaldıran önemli bir çözüm yöntemidir.<sup>108</sup> Bütün bunların yanında ittifak edilen hususlarda yardımlaşmak, ihtilaf edilen hususlarda birbirimize hoşgörülü olmak, farklı görüşler, farklı mezhepler ve farklı imamlara mensubiyetten dolayı birbirimizi dışlamamak ve bağnazca bir tutum sergilemekten uzak durulmalıdır. Muhalif görüşlere ve farklı bakış açlarına saygı göstermek uyulması gereken önemli bir ilke olmalıdır.<sup>109</sup> Bu bağlamda zararlı def', hayrı celp, iyi ve faydalı olanı elde etme hususunda yardımlaşmak da önemlidir.<sup>110</sup> Nitekim Kur'ân'da; "*Erdemi ve Allah'a karşı sorumluluk bilincini geliştirmede birbirinizle yardımlaşın. Kötülük ve düşmanlığı artırmada değil.*"<sup>111</sup> diye emredilmektedir. Yaklaşık 250 yıl önce Fransız düşünürü Voltaire'in; "Söylediklerinizin hiçbirine katılmıyorum, fakat bunları söyleme hakkınızı ölünceye kadar savunacağım" sözü de pozitif hoşgörünün en güzel örneğini göstermektedir.<sup>112</sup>

O halde birbirimizi dışlayıp ötekileştirmenin yerine toplumu bir vücudun organları gibi görmek, birbirimizin acılarını ve mutluluklarını paylaşmak, uzlaşmacı

104 H. Aydın, *Kur'ân'a Göre İnsan Psikolojisi*, s.255-256. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/71, 74.

105 Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar (Kitle Hareketinin Anatomisi)*, çev. Erkil Günür, İstanbul: 1988, s.61; Gustave Le Bon, *Devrimin Psikolojisi*, çev. Ayten Gündoğdu, İstanbul: 2011, s. 50.

106 Le Bon, *Devrimin psikolojisi*, s. 50.

107 el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, IV, 17.

108 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: 2008, s.245-246; Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: 2004, s.104-105; Günay, *Din Sosyolojisi*, s.325-326, 350; a.mlf., "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), s.80; a.mlf., "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.10; Başoğlu, "Tefrika", *DİA*, XL, 280; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: 1999, s.447.

109 Kardâvi, *es-Sahvetu'l- İslamiyye*, s.106; Muhammed Gazâlî, *Dusturu'l-Vahdeti's-Sekâfiyye Beyne'l-Müslimin*, Kahire: 1981, s.110; Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, s.103.

110 Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, s.235.

111 Mâide, 5/2.

112 Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, İstanbul: 2012, s.242; Hasan Basri Memduhoğlu, *Ulusal, Küresel ve Örgütsel Bağlamda Farklılıkları Yönetme*, Ankara: 2008, s.16.

ve hoşgörülü bir tavır sergilemek, yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak birlik ve beraberliği pekiştiren çok önemli faktörlerdendir.

## 2. 6. Çoklukta Birlik

Kur'anda her toplum için farklı bir sistem ve hayat tarzının belirlendiği,<sup>113</sup> farklılıkların devam edebilmesi için insanlığın tek ümmet yapılmadığı,<sup>114</sup> her kesin yöneleceği bir yönün oluşu<sup>115</sup> gibi ayetler çoğulculuk (pluralism) diye de tanımlanan; farklı etnik ve kültürel grupların bir arada sorunsuz bir şekilde yaşayabileceğini<sup>116</sup> gösteren önemli bir kanıttır.

Yüce Allah'ın Kur'anda peygamberler için: *"Onların bazısını bazısından üstün kıldık. İçlerinden kimisiyle Allah konuştu, kimisini de derecelere daha yükseklere çıkardı."*<sup>117</sup> şeklindeki buyruğu; ayetin kontekstinden de anlaşıldığı kadarıyla bunun peygamberlerden her birine farklı mucizeler ve meziyetler verildiği anlamında<sup>118</sup> genel bir ifade olduğu, yoksa daha üstün olanı belirlemeye yönelik bir vurgu olmadığı ortadadır.<sup>119</sup> Yine, *"O'nun elçilerinden hiç biri arasında ayırım yapmayız"*<sup>120</sup> ayetiyle *"Peygamberleri birbirlerinden üstün tutmayın"*<sup>121</sup> *"Beni Musa'ya (a.s) üstün tutmayın"*<sup>122</sup> *"Hiç kimsenin ben Yunus b. Mettâdan hayırlıyım demesi / beni Yunus b. Mettâdan hayırlı görmesi uygun değildir"*<sup>123</sup> gibi hadisler de bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Her peygamber için farklı bir sistem ve farklı hayat tarzının belirlendiğini bildiren ayet de<sup>124</sup> dinin değişen toplumsal boyutunu ifade etmekle birlikte,<sup>125</sup> bir peygamberin ümmetinin, başka bir peygamberin getirmiş olduğu hukuk sisteminden sorumlu olmadığını gösterir.<sup>126</sup> Nitekim Kur'an, Tevrat'aki bazı perhiz kurallarını iptal etmiştir. Kudüs yerine, Mekke'deki Kabe'ye yönelerek namaz kılmayı ikame etmiştir.<sup>127</sup>

Kur'anda her toplum için farklı bir sistem ve farklı bir hayat tarzının belirlendiği şeklinde ifade edilen ayet<sup>128</sup> baz alındığında kanunlardaki farklılık "şeriat",

113 Bkz. Maide, 5/48.

114 Bkz. Yunus, 11/118.

115 Bkz. Bakara, 2/148.

116 Bkz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: 2003, s.185-186.

117 Bakara, 2/253.

118 et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II, 126; Süleyman Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, İstanbul: 1989, I, 439.

119 İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 338.

120 Bkz. Bakara, 2/285.

121 Buhârî, "Enbiyâ", 60 (IV, 133).

122 Müslim, "Fedâil", 4/2373 (II, 113-114).

123 Buhârî, "Enbiyâ", 60 (IV, 125, 132-133); Zeynuddin Ahmed b. Abdullatif ez-Zebidi, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Kamil Miras, Ankara: 1986, IX, 150-151.

124 Bkz. Maide, 5/48.

125 Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s.198.

126 er-Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XII, 12; Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, VII, 116.

127 Esed, *Kur'an Mesajı*, s.108-109, dn.73. Ayrıca bkz. Bakara, 2/144-145, 149-150; Al-i İmrân, 3/93, 96-97; En'âm, 6/146. Ayrıca bkz. Levililer, 7/23.

128 Bkz. Maide, 5/48.

hayat tarzındaki farklılık da “minhâc” kelimesiyle ifade edilebilir.<sup>129</sup> Farklı şeriat sahibi insanlar dinde nasıl birlik içinde olabilir sorusuna ise şöyle cevap verilebilir: Dinden maksat Allah'ın zat ve sıfatlarını bilmek gibi ihtilaf olmayan kısımlardır. Şeriat denilen yasalara gelince, bunlar zamana, zemine ve koşullara göre değişiklikler gösterdiği için bunlardaki ihtilaf dinde olumsuz manada bir ihtilaf sayılmaz. Tıpkı hayızlı olanla temiz olan iki kadının sorumlulukları farklı olsa da dinlerinin bir olması gibi.<sup>130</sup>

“Çokluk içinde birlik” veya “farklılıkların / değişkenliklerin birliği” olgusuna bağlı olarak insanlar bazı farklılıklar ve değişkenlikler içinde birlikte yaşamaktadırlar.<sup>131</sup> Kur'anda bildirildiğine göre bu türden olan toplumsal farklılaşma Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde bir hikmete bağlı olarak insanoğlunun sınanması, hayırda yarışması ve insanlığa yararlı olan sonuçlara ulaşması<sup>132</sup> hedefine yöneliktir. Dolayısıyla Kur'anda sıkça vurgulanan bu çoklukta birlik, İnsanoğlunun izafi de olsa serbest irade ve seçme özgürlüğüne sahip olması, ona diğer canlılardan ayrıldığı doğru ile eğri arasında seçim yapabilme yeteneği, hayatına ahlâki bir anlam ve manevi bir boyut kazandırma olanağı vermiştir.<sup>133</sup> Bu bilince sahip toplumlar farklılıklarıyla bir arada ve sorunsuz bir şekilde yaşamayı başarabilirler.

Tefrika ile dinin nassları üzerinde düşünme ve onları anlamak için çaba gösterme sonucunda ortaya çıkması doğal olan farklı hüküm ve icthadları birbirine karıştırmamak gerekir.<sup>134</sup> Çünkü tefrika Kur'an ve sünnete her zaman menfi anlamda kullanılıp yerilmişken, ihtilafın bir de müsbet boyutu olmuştur.<sup>135</sup> Bu açıdan dinin ve kitabın anlaşılması hususundaki ihtilaf caiz görülmüştür. Zira bu toplumu fırkacılığa ve fırkalaşmaya sürüklemeyiz. Aksine daha güçlü ve kuvvetli olmaya götürür, kişinin dini anlamaya yönelik ilmi ve ameli yönünü motive eder.<sup>136</sup> İctihad meşru olduğuna göre, farklı düşünmek doğal olup, kaçınılmaz bir realitedir. Çünkü her insanın aklı, anlayışı ve yetenekleri aynı düzeyde değildir. Tek bir ailenin bireyleri bile aynı konuda farklı anlayışlara sahip olabilirler.<sup>137</sup> Nitekim Hz. Peygamber (sav); “*Hakim icthad eder, hükmünde isabet ederse iki sevap, etmezse bir sevap kazanır*”<sup>138</sup> sözüyle bu gerçeği vurgulamıştır. Dinin furuat dediğimiz

129 Atalay, *Birlikte Yaşama*, s.118.

130 er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII, 104-105; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.200-201, dn.66; Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, VIII, 178.

131 Memduhoğlu, *Farklılıkları Yönetme*, (Ali Balcı'nın Önsözü), s.VI.

132 Bkz. Hûd, 11/118-119; Mâide, 5/48; Bakara, 2/148.

133 Esed, *Kur'an Mesajı*, s.451, dn.150; s.200-201, dn.66.

134 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 216-217.

135 Kubat, *İtikadi İhtilaflar ve Sebepleri*, s.33.

136 İmrân Semih Nezzâl, *Şer'iyyetu'l-İhtilâf Beyne'l-Müslimîn*, Dimaşk: 2004, s.39, 42.

137 el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, IV, 18-19.

138 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Ibn Hazm el-Endelusi, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: t.y., I, 70; el-Beydavi, *Envâru't-Tenzil*, II, 35-36; V, 52; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, I, 200; Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.51, 57; Yasir Hüseyin Burhâmî, *Fıkhü'l-Hilâf Beyne'l-Müslimîn*, Kahire: 2000, s.21; Gazâlî, *Düsturu'l-Vahdeti's-Sekâfiyye*, s.66; Muhammed el-Abede-Tarık Abdulhalim, *Mukaddime fi Esbabı İhtilâfi'l-Müslimîn ve Teferrukihim*, Kuveyt: 1986, s.61.

kısımlarında değil de usul kısmında bölünüp parçalanma ise yasaklanmış ve bir felaket, küfür ve sapkınlık olarak görülmüştür.<sup>139</sup>

Hakkında kesin bir nass olmayan, fer'i meselelerde ihtilaf rahmet, kolaylık ve geniştir.<sup>140</sup> Çünkü her insanın anlayışı ve anlama kapasitesi farklıdır. Bu da zamana, zemine ve koşullara göre, farklı görüşleri ve farklı düşünmeyi beraberinde getirir.<sup>141</sup> Bu alanda her fakih kendi üslubuna, ekolüne ve tarzına uygun bir yönelişte olur. Kimi nassın zahirine, kimi ruhuna ve anlamına dayanır. Kimi sert ve toleranssız olur, kimi de ruhsata dayanarak daha hoşgörülü olabilir.<sup>142</sup> Birisi kıyasa yönelirken, diğeri istihšana, bir diğeri istislahaya, başka biri ise örfeye, beraat-ı asliyeye v.s. yönelir.<sup>143</sup> Ebu Hanife, verdiği fikhî hükümlerini ve icthadlarını kayda geçiren öğrencisi Ebu Yusuf'a, "Benim sözlerimi mi yazıyorsun? Oysa ben bu güne göre düşünüyorum. Belki yarın farklı düşünebilirim" uyarısını yapmıştır.<sup>144</sup> İmam Şâfiî'nin ilim ve fikir hayatı Mısır ve Mısır öncesi olmak üzere ikiye ayrılır. Onun Mısır dönemindeki görüşleri Mezheb-i Cedid (yeni mezheb), Mısır öncesi görüşleri ise Mezheb-i Kadim (eski mezheb) diye anılır.<sup>145</sup> Bu da icthad ve fikirlerin zaman ve koşullara göre değişebileceği gerçeğini gösterir. Ancak ümmeti fesada götüren, birlik ve bütünlüğü bozmaya yönelik olan dinin özündeki ihtilaflar kitap ve sünnette yerilmiş ve sakıncalı görülmüştür.<sup>146</sup> Bu yüzden İbn Mes'ud, "İhtilaf şeridir," İmam es-Sübki (ö. 771 / 1369); "Rahmet ihtilafın olmamasını gerektirir,"<sup>147</sup> demişlerdir. Dolayısıyla temel esaslarda birlik ve bütünlüğün sağlanması hayati bir önem taşıırken, detay olarak kabul edilen fer'i meselelerde ve farklı düşünceler ve alternatifler toplumsal gelişme ve ilerlemenin sağlanması için bir zorunluluktur.

## 2. 7. İnanç ve Düşünce Hürriyeti

Genelde güçlü ve karakterli insanlar özgürlüğün bağrından çıkarlar. Baskı ise insanı yıkıma ve yok oluşa götürür.<sup>148</sup> Sosyal örgüt ve grupçu mantıkta birey her yönüyle davranış özgürlüğüne sahip değildir. Her örgütün kendi koşulları içinde bireyin davranışlarını sınırlayan örgütsel ve biçimsel yasaları, gelenek ve alışkanlıkları vardır. Ancak bireyin sahip olduğu statü, yüklediği rol, taşıdığı kişilik ölçüsünde zaman zaman örgütsel kalıpları etkilemesi ve bazen bu kalıpları aşması

139 el-Beydâvi, *Envârü'l-Tenzil*, II, 35; el-Alvâni, *Edebu'l-İhtilâf*, s.30; Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.52, 55, 57.

140 eş-Şâtibi, *el-İ'tisâm*, I, 94; Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.49, 50, 52, 54, 57; el-Alvâni, *Edebu'l-İhtilâf*, s.31.

141 Zuhayli, *et-Teşiru'l-Münir*, II, 356; Burhâmi, *Fıkhu'l-Hilâf*, s.27.

142 Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.107.

143 Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.50.

144 Ebû Zekeriyya Yahya İbn Muîn, *Tarihü İbn Muîn (Rivayetu'd-Devri)*, thk. Abdullah Ahmed Hasen, Beyrut: t.y., VI, 361 (2461 no'lu Rivayet); Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, İstanbul: 2006, s.132.

145 Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 224; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mezhep", *İslam İnanç, İbadet ve Günlük Yaşamış Ansiklopedisi*, ilmi müş. ve red. İ. Kâfi Dönmez, İstanbul: 1997, III, 238.

146 Kurtûbi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 241; Muhammed b. Muhammed el-İmâdi Ebu's-Suud, *İrşâdu Aklîs-Selîm İla Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: t.y., II, 68; Burhâmi, *Fıkhu'l-Hilâf*, s.36; el-Alvâni, *Edebu'l-İhtilâf*, s.30.

147 Ebû Davud, "Menâsik", 11/1960 (s.225-226); Burhâmi, *Fıkhu'l-Hilâf*, s.36; el-Alvâni, *Edebu'l-İhtilâf*, s.30.

148 Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: 2004, s.36.

söz konusu olabilir.<sup>149</sup> Dolayısıyla grup bağınazlığının önlenmesinde en önemli faktörlerden biri, düşünce ve inanç özgürlüğüdür. Dinde zorlamanın olmaması,<sup>150</sup> peygamberlerin sadece birer tebliğci oldukları, bekçi, zorba ve vekil olmadıkları,<sup>151</sup> İslam'da ruhbanlık sınıfının olmaması, Allah ile kulunun arasına hiçbir vasitanın girememesi,<sup>152</sup> hiç kimsenin başkasının inancı üzerinde otorite kurma yetkisine sahip olmadığını gösterir.<sup>153</sup> Nitekim Yüce Allah'ın Hz. Muhammed (sav)'i; "Rabbin dileyeydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde insanları inansın diye zorlayacak mısın?"<sup>154</sup> şeklinde uyarması, mü'min kullarına kendi düşünce ve inançlarını paylaşmayanlarla en güzel şekilde konuşmalarını öğütlemesi<sup>155</sup> düşünce ve inanç özgürlüğünün esas olduğunu gösterir.

Özgürlük ve özerklik insan doğasının vazgeçilmez bir ihtiyacı sayıldığından, sert diktatörlüklerde belli grupların veya azınlık bir grubun kalabalıkların hayatını düzene koymaya çalıştıkları yerlerde insanlar mutlu ve huzurlu olamaz. Toplumdaki yaşam tarzı insanların psikolojik ve biyolojik özelliklerine ve ihtiyaçlarına ne kadar uygun olursa o toplumda insanların ruh sağlığı, başarısı huzur ve mutluluğu o kadar iyi olur.<sup>156</sup>

Abbasilerin ilk döneminde iktidarla uyumlu olan Mutezile, bunu fırsat bilerek ve siyasi gücü de kullanarak kendi görüşlerini herkese zorla kabul ettirme ve kendi düşünce okullarını devletin resmi mezhebi yapmaya çaba göstermiştir. Buna karşın dört mezhebin imamlarının hiçbiri devletten görev almayı kendileri için uygun görmemişlerdir. Ebu Hanife baş kadılığı, İmam Malik ise kendi mezhebinin devletin resmi mezhebi olmasını kabul etmemişlerdir.<sup>157</sup> Onların fikir ve anlayışlarının asırlardır nesilden nesle aktararak varlıklarını devam ettirmelerine karşılık, sırtını o günkü iktidara dayayan mu'tezile kısa zamanda yok oluşa ve tarih sahnesinden silinmeye mahkûm olmuştur. Nitekim Abbasi Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur, İmam-ı Malik'in meşhur kitabı el-Muvatta'nın devletin yasa kitabı olması, diğer bütün görüş ve icihadların yürürlükten kaldırılıp, bütün insanların bu kitaba uymalarının zorunlu kılınması teklifine, İmam Malik şöyle cevap vermiştir: "Ey Emire'l-Mü'minin! Böyle yapma. Çünkü bundan önce de görüşler duyulan hadisler ve rivayetler vardır. Herkes yetiştiği dönemdekileri duymuş ve almıştır. Onun için insanları tercihlerinde özgür bırakmak gerekir."<sup>158</sup>

149 Zeyyat Sabuncuoğlu-Melek Tüz, *Örgütsel Psikoloji*, İstanbul: 1998, s.2.

150 Bkz. Bakara, 2/256.

151 Bkz. Mâide, 5/92; En'âm, 6/107; Ankebût, 29/18; Ğâşiye, 88/22.

152 Bkz. Kâf, 50/16

153 Hayati Hökekleli, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", *DİB İlmî Dergi*, 3 (1984), s.33.

154 Yûnus, 10/99.

155 Bkz. İsrâ, 17/53; er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XX, 228; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.569.

156 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: 1994, s.274.

157 Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, Konya: 1981, s.59; Recep Şentürk, *Açık Medeniyet*, İstanbul: 2010, s.56-57.

158 ed-Dihlevî, *el-İnsâf*, s.38; Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslam*, Beyrut: 2004, I, 165; Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.59; el-Alvânî, *Edebu'l-İhtilâf*, s.117-118; Burhâmî, *Fıkhu'l-Hilâf*, s.28; Gazâlî, *Dusturu'l-Vahdeti's-Sekâfiyye*, s.67.

Bütün Müslümanlar, herhangi bir mezhebe mensup olmadan da, o mezhebin bazı görüşlerini benimsemiş ve o mezhebin fakihinden istifade etme hakkına sahiptirler. Örneğin bir Sünnî, fikhın fer'î meselelerinde Şii, Zeydî olmadan da, İmam Zeyd'in bazı görüşlerini alabilir. İmam Cafer'den sahih olarak gelmiş olan bazı nakillere uyabilir. Bunun için İmamiyye'den ya da İsnâaşeriyye'den olmasına gerek yoktur.<sup>159</sup> Nitekim kesin olmamakla birlikte Sünnî dünyada da büyük önem verilmiş Süfyan b. Uyeyne ve Süfyan es-Sevrî, İbrahim en-Nehâî gibi ünlü âlim ve muhaddislerin Şîâ / Zeydiyye mezhebine mensup olduklarına dair rivayetler vardır.<sup>160</sup> Yine Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir sayılan Mukatıl b. Süleyman (ö. 150 / 767)'ın, Zeydiyye,<sup>161</sup> Mürcie hatta Müşebbihe'den olduğuna dair kaynaklarımızda malumat vardır.<sup>162</sup> İbn Nedim (ö. 385 / 995), siyer, meğâzi, tabakât ve tarih gibi sahalarda pek çok eserler veren Vakidî'nin (ö. 207 / 822) takiyye yapan mutedil bir şii olduğunu ifade etmiştir.<sup>163</sup> Laoust (ö. 1983), Farabî'nin (ö. 950) son senelerini Halep'te Seyfuddevle'nin (ö. 967) Şii çevresinde geçirdiğinden,<sup>164</sup> Corbin ise, Farabî'nin Şii oluşundan, buna bağlı olarak onun nübuvvet, imamet ve velayet ile ilgili görüşlerinin Şia'nın nübuvvet öğretisiyle paralellik gösterdiğinden söz eder. Onun Medine-i Fazılâda dile getirdikleri, Şianın mead öğretisindeki (eschatologie) kıyamete yakın gaip imamın zuhuru ve yeryüzündeki adaleti, düzeni sağlaması anlayışına tekabül eder. İbn Sina'nın (ö. 1037) babası ve erkek kardeşinin İsmailî oldukları, kendisinin de onlara katılması için uğraştıklarını bizzat hayat hikâyesinde belirttiği ifade edilir. O İsmailî topluluğa katılmayı reddetmiş olsa bile Hemedan ve Isfahan hükümdarlarıncı gördüğü iyi kabulden onun en azından on iki imam şiiliğine mensup olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>165</sup>

Sonuç olarak "Dinlerini param parça edip de fırka fırka olanlar var ya, senin onlarla hiçbir alakan yoktur"<sup>166</sup> ayetinde görüldüğü gibi Kur'an, düşünce farklılıklarının inanç farklılığına dönüşmesini kınar. Zira kişisel düşünceleri tartışılmaz mutlak belirleyici ve bağlayıcı hale getirmek, zamanla bunların vahyin önüne geçmesi tehlikesini taşır. Aynı şekilde tarihsel süreçte özgür ortamlar inanç ve düşünce özgürlüğünün olduğu koşullar, İslam dinin en rahat kabul edildiği ve yayıldığı dönemler olmuştur. Bu yüzden Hz. Peygamber (sav) de birçok maddesi Müslü-

159 ed-Dihlevî, *el-İnsâf*, s.101; Ebû Zehra, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, s.278.

160 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Akkaşe, Kahire: 1969, s.624; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: t.y., s.254; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.169-170, 229.

161 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.253-254; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: 2010, s.107-108.

162 İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1976), s.2, 4.

163 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.144-145; Mehmet Salih Arı, *İlk Üç Halife*, İstanbul: 2011, s.19-20.

164 Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s.172.

165 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: 1986, s.160, 164-165, 171.

166 En'âm, 6/159.

manların aleyhine olduğu halde sırf bu barış ortamının sağlanması için Hudeybiye barış anlaşmasını kabul etmiştir.

## 2. 8. Geçmiş Toplumların Düştüğü Hataya Düşmemek

Kur'an dinlerini parçalayıp bölük bölük olan müşrikler ve geçmiş vahyin mensupları olan Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmamamızı öğütlemekte ve bizi bu hususta da uyarmaktadır.<sup>167</sup> Çünkü başlangıçta Hz. İbrahim'in tevhid esasına dayalı Hanif dinine bağlı olan Araplar, Amr b. Luhayy'ın putları getirmesiyle dinlerini değiştirdiler.<sup>168</sup> Onlardan kimi putlara, kimi meleklerle tapmaya başladılar.<sup>169</sup> Bunun sonucunda Arap kabileleri birbirlerini acımasızca öldüren düşman kamplara bölündüler.<sup>170</sup> Yahudi ve Hıristiyanlar da birbirleriyle şiddetli çatışmalara girdiler ve hatta kendi içlerinde de çok sayıda parçalanma ve bölünmelere maruz kaldılar.<sup>171</sup> Bu yüzden Allah Ümmet-i Muhammed (sav)'i kendilerinden önceki toplumlardan farklı olarak bütün peygamberleri ve kutsal kitapları tasdik etmeye yöneltti. Çünkü önceki milletler birbirlerini yalanlıyorlardı.<sup>172</sup> Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi aralarında şiddetli ihtilaflar yaşadılar. Bunun sonucunda çok sayıda fırkalara ayrılıp parçalandılar ve şiddetli savaşlara maruz kaldılar. Aynı sıkıntı ve acılar Müslümanlar arasında da yaşanmış ve yaşanmaktadır.<sup>173</sup>

İslam ümmetinde yaşanmış bazı ayrılıkların benzerleri daha önce Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da yaşanmıştır. Tevrat'da da bazı müteşâbih unsurlar söz konusu olduğu için Örneğin teşbih, nesh, cebr, kader ve ric'at gibi meselelerin caiz olup olmaması Yahudiler arasında da tartışılmıştır. Onlardaki Rabbânîler, İslam dünyasında görülen Mu'tezilî harekete, Kurrâ ise Cebriyye ve Müşebbihe'ye benzemektedirler.<sup>174</sup> Yine Tevrat'ı felsefecilerin mantığına göre tefsir eden "Efruşim" adındaki Yahudi bir fırkanın kader ve bütün fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı gibi görüşleriyle mu'tezilî fikirler arasında büyük bir benzerlik görülmektedir.<sup>175</sup> Hıristiyanlıkta da "hür irade" görüşünü savunan mezhepler olduğu gibi, "cebr" görüşünü savunan mezhepler de olmuştur. Nitekim onlardan Nasturîler hür irade görüşünü, Yakubîler de cebr görüşünü savunmuşlardır. Bu da farklı anlayış

167 Bkz. Rûm, 30/31-32; Şûrâ, 42/13, 14; Âl-i 'İmrân, 3/103, 105; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.110, dn.80.

168 et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V, 130; Ebu's-Suûd, *Tefsir*, IV, 132; Ebû Tayyib Lütfullah el-Kanvecî, *Fethu'l-Beyân fî Mekasidi'l-Kur'an*, Beyrut: 1996, I, 327; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, XVII, 143; Muhammed Abdüh-Reşid Ruza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsiru'l-Menâr)*, Mısır: 1947, XI, 328; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, VI, 143. Ayrıca bkz. Rûm, 30/30.

169 Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra, y.y., 1994, II, 256.

170 Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 248.

171 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, V, 283; Nebil Halil Ebû Haltem, *el-Firaku'l-İslamiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut: 1990, s.37; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s.17.

172 el-Kanvecî, *Fethu'l-Beyân*, I, 328. Ayrıca bkz. Bakara, 2/136, 285; Âl-i 'İmrân, 3/84.

173 Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, II, 8.

174 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebubekir Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Faûr, Beyrut: 1993, I, 252.

175 Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: 1983, s.155-156; Abdülbaki Güneş, *Akli Tefsir Hareketi*, Van: 2003, s.103.



ve düşünceler paralelinde oluşup gelişen fırkacılık olgusuyla geçmiş inançlar ve kültürler arasındaki etkileşimi göstermektedir.<sup>176</sup>

Farklı inanç esaslarını benimseme, kilisenin otoritesini kabul etmeme ve organize edici büyük birlikten ayrılma, itizâlî gruplar gibi nitelikler Hıristiyan mezheplerinin de tanımlayıcı özelliklerinden sayılır.<sup>177</sup> Bununla birlikte Hıristiyanlar, Müslümanlarla olan tartışmalarında kendi inanç ve öğretilerini savunmak için felsefeden yardım aldılar. Zaten onların din adamlarının çoğu felsefeciydi. İskenderiye din ve felsefenin iç içe olduğu bir yerd. Farklı görüşlere sahip felsefi - dinî mezhep ve grupların oluşmasına elverişli bir ortamdı.<sup>178</sup> İlk asırda İskenderiye'deki Hıristiyanların içinde "Yeni Eflatunculuk" diye bilinen bir akım gelişti. Bu akımın, Müslüman felsefeci ve kalamcılar, özellikle Mu'tezile ve Mutasavvıflar üzerinde büyük etkisi oldu.<sup>179</sup> Örneğin İslam dünyasında kader konusunda ilk konuşan Ma'bed el-Cühenî'nin bu görüşünü bir Hıristiyan'dan aldığı söylenir.<sup>180</sup> Hıristiyan fırkalarından biri sayılan Nestûrîler arasında teşbih fikrini reddedip Kaderiye fırkası gibi hayır ve şerri kula dayandıran bir grup olmuştur.<sup>181</sup> Ma'bed'in kaderi inkâr hususundaki görüşü Abdullah b. Ömer'e ulaştıncı Abdullah b. Ömer ondan uzak durup, teberri etti. Hasan-ı Basrî onu sapkın ve insanları saptıran olarak ilân etti. Bunun üzerine Selef Kaderiye'yi kınamaya ve onlardan sakındırmaya başladı.<sup>182</sup>

Ca'ferîlik ve İsnâ Aşeriyye mezhepleri de bazı noktalarda Yeni Eflatunculuktan etkilenip, onların fikirlerini garip bir şekilde kendi mezheplerine uyarladılar.<sup>183</sup> Çağdaş bazı araştırmacılara göre Bâtınıyye'nin kaynağı Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi Gnostik felsefi akımlardır. İlk defa Yahudi filozof Philon bu felsefi görüşlerden faydalanarak batınî te'vili Tevrat'a uygulamış, daha sonra bu metod Bâtınıyye ile irtibatlı olan İsmailiyye'nin önemli kaynaklarından "İhvânûs-Safâ" risalelerinde aynen taklit edilmiştir.<sup>184</sup>

Kur'ân'da geçmiş toplumları anlatan kıssalara bu kadar fazla yer verilmesinin önemli bir hikmeti de onlardan ders çıkarmak, geçmiş toplumların yaptıkları doğrulara sahip çıkmak, işlemiş oldukları hatalardan da ders çıkarıp benzer yanlışlara düşmemek şeklinde insanları bilinçlendirmeye yöneliktir. O halde Müslümanlar arasındaki hoşgörüden yoksun, bu türden aşırı saldırgan tutum ve anlayışlardan

176 Bkz. Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.66-70.

177 Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: 1994, s.196; Wach, *Din Sosyolojisi*, s.248-249; Wilson, *Dini Mezhepler*, s.24.

178 Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut: 1969, s.126.

179 Emin, *Fecru'l-İslam*, s.128.

180 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s.484, 625; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.138-139; el-Feyyûmî, *el-Firaku'l-İslamiyye*, s.240; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.68.

181 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 270.

182 Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: 2008, s.18; Takiyuddin Makrizî, *el-Hittat ve'l-Âsâr*, Kahire: 1987, II, 356; İzmîrli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: 1981, s.81.

183 Ebû Haltem, *el-Firaku'l-İslamiyye*, s.33; Emin, *Fecru'l-İslam*, s.272.

184 Avni İlhan, "Bâtınıyye", *DİA*, V, 191.

uzak durmanın ve bunlardan kurtulmanın yolunun sağlam bir inanç ve bunun doğal bir sonucu olan sağlam bir bilinç ve karaktere sahip olmaya bağlı olduğu söylenebilir.

## 2. 9. Tek İsim (İslam/Müslüman İsmi) Etrafında Toplanmak

Kur'an'da "Müslim" ve "İslam" ifadeleri kendini Allah'a teslim eden, tevhide yönelmiş, onun mesajlarını şeksiz ve şüphesiz kabul eden ve doğrulayan herkes için kullanılır. Hz. İbrahim bu inancın öncüsü ve Prototipi olarak tanıtıldığı için sadece Hz. Muhammed'in soyca atası olarak değil bütün muvahhidlerin de manevi atası olarak nitelendirilir.<sup>185</sup> Nitekim Müfessir et-Taberi'ye göre ilk zamanlar Hz. İbrahim'in getirmiş olduğu Hanif dini vardı. Daha sonra Yahudi ve Hıristiyanlar fırkalaşarak Yahudiler, Yahudi ismini, Hıristiyanlar da Hıristiyan ismini aldılar. Hatta bununla da kalmayarak kendi aralarında bile değişik fırkalara bölündüler.<sup>186</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 860 / 1456)'ye göre de Yahudi ve Hıristiyanlar Müslüman'dılar ve daha önce bu isimle isimlendirilmişlerdi. Hz. İsa kendisine inananları Müslüman olarak isimlendirince, Yahudiler kıskançlıklarından dolayı bu ismi onlarla paylaşmadılar. Hemen o ismi değiştirerek kendilerine Yahudi ismini verdiler. Hıristiyanlar da kıskançlıklarından dolayı bu ismi değiştirdiler. Pavlos onların ismini Nasara olarak değiştirdi.<sup>187</sup> Dolayısıyla her iki topluluk da bu tutumlarıyla İslam'dan çıktılar. Kibir ve şirk hastalığı onlarda birbiriyle ters orantılı olarak gelişti. Yahudilerde şirk koşmaya karşı kibir, hıristiyanlarda ise kibre karşı şirk daha baskın geldi.<sup>188</sup> Bu bağlamda Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan olduğunu tartışanlara Kur'an; "Ey geçmiş vahyin izleyicileri! Tevrat ve İncil'in kendisinden (uzun zaman) sonra vahyedildiğini gördüğünüz halde İbrahim hakkında neden tartışıyorsunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"..... "İbrahim ne bir "Yahudi" ne de bir "Hıristiyan" idi. Ama kendini Allah'a teslim ederek her türlü batıldan yüz çevirmiş biriydi ve O'ndan başka bir şeye ilâhlık yakıştıranlardan değildi."<sup>189</sup> gerçeğine dikkat çekerek, Müslüman'ları hakka yönlendirmiş ve onlara doğru bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>190</sup> Bu ayette de vurgulandığı gibi Tevrat ve İncil'in Hz. İbrahim'den uzun zaman sonra vahyedildiği, Yahudi ve Hıristiyan isimlendirmesinin ise bundan da sonra olduğu, dolayısıyla mantıksal olarak bu isimlendirmenin Hz. İbrahim'le bir ilişkisi olamayacağı sonucu çıkarılabilir.

O halde bir Müslüman için Şii, Sünnî ve benzeri tarzda ikinci bir etiket zorunlu değildir.<sup>191</sup> Çünkü Kur'an'da Allah'ın geçmişteki ve şu andaki tüm inananla-

185 Bkz. Hacc, 22/78; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.687, dn.93-94; Fazlur' -Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara: 2007, s.239.

186 et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 268.

187 es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 253.

188 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetevâ*, VII, 379.

189 Âl-i 'İmrân, 3/65, 67.

190 eş-Şâtibi, *el-İ'tisâm*, II, 393.

191 Kutlu, *İslami Akımlar*, s.53.

rı Allah'a teslim olmuş Müslümanlar olarak isimlendirdiği haber verilmektedir.<sup>192</sup> Buna bağlı olarak İslam, ilk peygambere verilen ilâhî mesajla başlayıp son peygamberle nihai formuna kavuşmuş ebedi dindir.<sup>193</sup> O halde tıpkı Yahudi ve Hıristiyanların yaptığı gibi Allah'ın verdiği ismi beğenmeyip, başka isimler aramaya kalkışmak doğru bir hareket olmayıp gereksiz bir iştir.

İslam tarihinde birçok mezhep ve fırka adları, muhalifleri tarafından muarızlarını umutsuzluğa düşürmek ve onları küçümsemek için konulmuş takma adlardır.<sup>194</sup> Hz. Muhammed (sav)'in vefatından sonra çıkan ihtilaflar sonucunda oluşan bu fırkalar ve hiziplere rağmen Kur'an tüm inananlara Müslüman ismi vererek, onları İslam sancağı altında toplamakta ve onlara bir sosyal kimlik kazandırmaktadır.<sup>195</sup> Çünkü bir dini hareketi ayakta tutacak, geliştirecek ve bölünüp parçalanmadan kurtaracak olan önemli unsurlardan biri de olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmaktır. Kible'nin Kudüs'ten Mescid-i Haram'a çevrilmesi,<sup>196</sup> Yahudi ve Hıristiyanlara benzememe hususuna yapılan uyarılar,<sup>197</sup> onlardan farklı yöntem geliştirme arayışları hep Müslüman kimliğini asimile etmeye yönelik dış faktörlere karşı bir direnç sağlamıştır.<sup>198</sup> Dolayısıyla her Müslüman'a düşen bu sosyal kimliğine sahip çıkmak ve bu kimliği koruyacak olan sembollere sıkı sıkıya bağlı kalmak, toplumu bölünme ve parçalamaya götüren bir takım isimler ve adlandırmalardan kaçınmaktır.

## 2. 10. Empati Yapmak

Günümüzde psikiyatri ve psikoloji alanında adından sıkça söz edilen empati kavramı,<sup>199</sup> bireysel öğrenme stratejisiyle çok yakından ilgili olan ve kendini başkasının yerine koyup, olaylara onun gözüyle bakmaktır.<sup>200</sup> Meslek yaşamı boyunca empatiyi çeşitli şekillerde tanımlayan Rogers'in 70'li yıllarda ulaştığı empati anlayışı, üzerinde uzlaşılacak bir tanıma dönüşmüştür. Bu tanım ana çizgileriyle şöyledir: "Bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecine "empati" adı verilir". Üstün Dökmen'e göre bu tanımdan; empatinin karşımızdaki kişinin ne düşündüğünü anlama dediğimiz bilişsel ve onun hissettiklerinin aynısını hissetmemiz olan duygusal iki temel bileşeni olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>201</sup>

192 Bkz. Hac, 22/78.

193 Orhan Atalay, "Dini Çoğulculuk: Tarihsel Gelişimi ve Kutsal Metinlerdeki Sınırları", *EKEV Akademi Dergisi*, 17 (2003), s.23; a.mlf., *Birlikte Yaşama*, s.190, 359.

194 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.5.

195 Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, İstanbul: 1991, s.9. Ayrıca bkz. Hac, 22/78.

196 Bkz. Bakara, 2/144, 149-150.

197 Bkz. ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, XII, 111-112.

198 Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı (Biz ve Onlar)*, Adana: 2004, s.110-111.

199 Üstün Dökmen, *Empati*, İstanbul: 2013, s.156.

200 Memduhoğlu, *Farklılıkları Yönetme*, s.90.

201 Dökmen, *Empati*, s.157-158.

İnsan “narsist / ben-sever” bir tabiata sahiptir. Ancak insanın kendisini sevmesi, başkalarını sevmemesi, empati yapmaması anlamına gelmez. Hatta kendini sevmeyen başkalarını da sevmez gerçeğinden hareketle, kendisini sevmenin bencilliğin karşıtı bir tutum olduğu söylenebilir.<sup>202</sup> Ancak Piaget (ö. 1980) tarafından ortaya atılan ben-merkezci anlayış olan ego-sentrizmle, empatik anlayış birbiriyle bağdaşmaz.<sup>203</sup>

Farklılıkların yönetiminde empati önemli bir yere ve özelliğe sahiptir. Çünkü farklı grubun üyeleri genelde problemler ve engeller karşısında sadece kendilerini ve mensubu oldukları grubu bir çözüm olarak görmektedirler.<sup>204</sup> Ben ve öteki arasındaki duvarların yıkılmasında büyük etkiye sahip olan dinlerin tümünün öğretileri arasında yer alan başkalarını sevmek, yardımseverlik gibi öğütler ve “*Kendine karşı nasıl davranılmasını istiyorsan, diğerlerine karşı da öyle davran,*” şeklinde ki altın kural empatinin önemini ve gerekliliğini gözler önüne sermektedir.<sup>205</sup> *Sizden biriniz kendisi için arzu ettiğini kardeşi / komşusu için de arzu etmedikçe (gerçek) imana erişemez.*<sup>206</sup> anlayışının yerleşmiş olduğu bir toplumda empati olduğundan söz edilebilir. Ancak aşırı bencilliğin ve fanatizmin egemen olduğu, çekişme, çatışma ve güvensizliğin hüküm sürdüğü bir toplumda empati kurulamaz ve empatiden söz edilemez.<sup>207</sup>

Kur'an; “*Onların Allah'tan başka yalvarıp sığındıkları varlıklara sövmeyin ki, onlar da kin ve cehaletten dolayı Allaha sövmesinler.*”<sup>208</sup> emriyle empatik davranmaya ve insandaki etki-tepki psikolojisine dikkat çekmektedir. Zira bu davranış hakarete uğrayıp duyguları incinen bu tür insanların psikolojik olarak karşısındaki en kutsal değerlerine aynı tavrı sergileme hakkını kendinde görme dürtülerini harekete geçirir ve düşmanca psikolojik bir tepki doğurur.<sup>209</sup>

Bir hakkı kendimiz için düşünüp başkasını bundan yoksun kılmak insanlık adına işlenmiş bir cürümdür.<sup>210</sup> Hakkında nass olmayan bir hususta ictihad edip kendi fikrimi ortaya koyuyorsam, başkasına da o hakkı vermem gerekir.<sup>211</sup> İmam Şâfiî'nin; “*Görüşüm (Mezhebim) doğru olmakla birlikte hata ihtimaline sahiptir. Başkasının görüşü hatalı olmakla birlikte, doğruluk ihtimaline sahiptir*”<sup>212</sup> sözü bu gerçeği çok özlü bir şekilde ifade etmektedir.

202 Hökelekli, “İnanç ve Mezhep Farklılıkları”, s.28.

203 Dökmen, *Empati*, s.163, 178.

204 Memduhoğlu, *Farklılıkları Yönetme*, s.90.

205 Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu*, İstanbul: 2007, s.88; Ali Ayten, *Empati ve Din*, İstanbul: 2010, s.20, 117.

206 Buhâri, “İman”, 1 (I, 9); İbn Mâce, “Mukaddime”, I, 26 (hadis no: 16).

207 Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 232; Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, s.109; İsmet Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkıları*, Ankara: 2007, s.106-107.

208 Enâm, 6/108.

209 Esed, *Kur'an Mesajı*, s.248, dn.92, 93.

210 Hökelekli, “İnanç ve Mezhep Farklılıkları”, s.34.

211 Kardâvî, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.107.

212 Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Müstalihat ve'l-Furûkul-Lügaviyye*, thk.

Aristo ve Platon insanoğlunun varlığının devamı için empatik anlayışın bir yansıması olan diğergamlık, dayanışma ve yardımlaşmanın gereği üzerinde durmuşlardır.<sup>213</sup> Adler, empati ve yardım etme davranışını insandaki üstünlük duygusuyla (*superiority*), özdeşleştirir.<sup>214</sup> Oysa Kur'an gerçek erdem sahiplerinin özelliklerini anlatırken; "(Onlar) kendi istekleri ne kadar çok olursa olsun, muhtaçlara, yetimlere ve esirlere yedirirler. Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz."<sup>215</sup> şeklindeki söz ve davranışlarına dikkat çekerek, inananların yaptıkları yardımlardan dolayı üstünlük duygularını tatmin etmeye yönelik olan, kişiden bir teşekkür veya karşılık bekleme tavrına bürünmeyip, karşılığını sadece Allah'tan beklemelerini tavsiye eder.

Dini ibadetler de bireylerin empatik eğilime sahip olmalarında önemli bir katkıya sahiptirler. Örneğin oruç ibadeti, kişide aç ve yoksulların durumunu anlama fonksiyonuna sahiptir.<sup>216</sup>

Empati yapılırken dikkat edilmesi gereken bir nokta da kişinin kendisini başkasının yerine koyarken o kişiye sempati duyması, onun duygu ve düşüncelerinin etkisinde çok fazla kalma riskidir. Böylesi bir durum objektifliği kaybetmeye götürür ve bütün işleri o kişinin bakış açısıyla görme gibi bir sakıncayı içerir. O halde ideal olan empatik anlayışla birlikte o kişiye sempatican olmamaktır.<sup>217</sup> Çünkü empati kurduğumuz kişiyle özdeşim kurmamız şart değildir, hatta özdeşim empatiyi zedeleyebilir. Empati daha çok anlama eksenlidir. İnsanlar bazen bir yakınları acı çektiğinde aynı acıyı çekerler. Örneğin eşleri doğum sancısı çeken erkekler, halk arasında "dokuz doğurmak" deyiimiyle ifade edilen benzeri bir sancıya tutulabilirler. Bu tür sancılar empati olmayıp Mc Dougall'in (1908) ifadesiyle bir sempatican acı çekmedir.<sup>218</sup> Dolayısıyla hak ve hukuka saygılı olmak, insanları anlamaya çalışmak, onların sorunlarına duyarsız kalmamak, onlarla yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak ve bunları yaparken de o insanlardan her hangi bir kişisel çıkar ve karşılık beklememek empatinin bir gereğidir.

## Sonuç

Sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçası olan din toplumun birlik, dirlik ve barış içinde yaşamasını sağlayan önemli prensipler getirmiş ve bunların önemsenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Toplumun bu husustaki başarıyı yakalaması da ancak bu ilke ve prensipler hususunda yeterli bir bilince sahip olmaya, onları içselleş-

Adnan Derviş, Muammed el-Misri, Beyrut: 1995, s.868; Kardâvi, *es-Sahvetu'l-İslamiyye*, s.107; Özen, "İhtilaf", *DİA*, XXI, 566.

213 Ayten, *Empati ve Din*, s.16.

214 Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s.184; Ayten, *Empati ve Din*, s.44.

215 İnsan, 76/9.

216 Ayten, *Empati ve Din*, s.119-120.

217 Baymur, *Genel Psikoloji*, s.281; Dökmen, *Empati*, s.158.

218 Dökmen, *Empati*, s.162.

tirmeye ve teoriden pratik hayata aktarmaya bağlıdır. Çünkü fırkacılık genelde inanç, eğitim ve bilinç düzeyinin yeterince yüksek olmadığı dönemlerde olmuştur. Bu bilinç düzeyinin düşüklüğünden kaynaklanan müfritlik ve fanatikliğin özünde kitle hareketini temelden sarsacak ve kitleyi hiziplere bölecek bir özellik vardır. Toplumun bu hususta gerekli olan bilinç düzeyini yakalmasının ise büyük oranda Kur'an'ın topluma yüklemiş olduğu "iyiliği emr kötülükten sakındırma" esasına bağlılıktan geçtiği, ilimde derinleşmiş ve liyakat sahibi insanların titiz bir çalışma sonucunda bu hususta önemli başarılar elde edebilecekleri söylenebilir.

Yapılan bu incelemede fırkacılığı tetikleyen en önemli sebeplerden birinin de, Kur'an'ın onaylamadığı mezhep ve grup bağnazlığı, sadece kendi grubunu kurtuluşta, grubunun liderini eleştirilmez, yanılmaz ve sorgulanmaz görme, ötekini kaybetmiş olarak değerlendirme ve onlara karşı dışlayıcı bir tavır sergileme anlayışı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Oysa İslam'da temel inanç esasları dediğimiz alanda ayrılıklar ve bölünmeler uygun görülmezken, idari ve fer'i meselelerdeki farklılıklar bir zenginlik ve genişlik olarak kabul edilmiştir. Bu tür farklılıklar daha çok insanoğlunun sınanması, hayırdan yarışması ve olumlu sonuçlara ulaşması hedefine yöneliktir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi ise büyük oranda inanç ve düşünce özgürlüğüne, farklılıkların bir arada sorunsuz yaşayabilmesi diye tanımlanan çoklukta birlik esasına bağlıdır.

İslâm dinindeki günlük namazların cemaatle kılınmasının teşviki, cuma, bayram namazları ve hac ibadeti gibi ibadetler Müslümanlar arasında yaş ve sosyal statü farklılığı gözetmeden birlik ve beraberliği sağlamaya yönelik önemli fonksiyonlar icra ederler. Zekat, fitre ve sadaka gibi yardımlar da sosyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen toplumsal parçalanmışlığı ortadan kaldıran önemli bir çözüm yöntemidir.

Toplumsal bölünme ve parçalanma riski taşıyan her türlü hizipçi girşimlere karşı Hz. Peygamber ve ilk iki halife Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde görüldüğü gibi hemen önlem almak ve bu hususta son derece dikkatli olmak gerekir. Toplum ancak tevhid inancının bir gereği olarak Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamberin (sav) sünnetine bağlı olmak ve Allah'ın ipine sınımsız tutunmakla kendi içindeki birlikteliği sağlamayı başarabilir. Allah'ın vermiş olduğu Müslüman ismini beğenmeyip değişik isimlendirmelerle uğraşmak, iyiliği emr, kötülükten sakındırma gibi Kur'an'ın temel prensibini göz ardı etmek de toplumun bölünüp parçalanmasında etkisi olan önemli faktörlerdendir. Bu bağlamda geçmiş toplumları çok iyi inceleyip onların doğrularına sahip çıkmak, düşmüş oldukları hatalardan da gerekli dersleri çıkarmak uyulması gerekli olan önemli bir esastır.

Yine bu çalışmada varılan önemli sonuçlardan biri de, insanlardaki empati ve yardım etme gibi davranışları onlardaki üstünlük duygusuyla özdeşleştiren Adler'in anlayışına karşılık, insanların yaptıkları yardımlardan dolayı üstünlük

duygularını tatmin etmeye yönelik olan kişiden bir teşekkür ve karşılık bekleme tavrına bürünmemeleri şeklindeki Kur'ani tavsiyenin toplumun birlik ve dirliğini sağlamaya yönelik çok önemli bir ilkeyi ortaya koymuş olmasıdır.

### **Kaynakça**

- Abduh, Muhammed-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)*, I-XII, 2. bs., Mısır: Dâru'l-Menâr, 1947.
- el-Abede, Muhammed-Tarık Abdulhalim, *Mukaddime fi Esbabı İhtilâfi'l-Müslimîn ve Teferrukihim*, 2. bs., Kuveyt: Dârû'l-Erkâm, 1986.
- Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal, 10. bs., İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Altıkardeş, İsmet, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkıları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd b. Adullah, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dârû İhyâit-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- el-Alvânî, Taha Cabir Feyyaz, *Edebu'l-İhtilâf fi'l-İslam*, 5. bs., ABD: el-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1992.
- Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şiâsi Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Atalay, Orhan, *Doğu - Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul: 1999.
- \_\_\_\_\_, "Dini Çoğulculuk: Tarihsel Gelişimi ve Kutsal Metinlerdeki Sınırları", *EKEV Akademi Dergisi*, 17 (2003), s.15-28.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Ayten, Ali, *Empati ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 5. bs., Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Başoğlu, Tuncay, "Tefrika", *DİA*, XL, 279-281.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 14. bs., İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1994.
- el-Beğâvî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Beğâvî (Meâlimu't-Tenzil)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Dımyeriyye, Süleyman Müslim el-Harş, I-VIII, Riyad: Dârû Taybe, 1989.
- el-Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, I-V, Beyrut: Müessesetu Şa'ban li'n-Neşr ve't-Tevzi', t.y.
- Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Budak, Şelçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- el-Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, İstanbul: el-Mektebetu'l-İslamiyye, t.y.

- Burhâmî, Yasir Hüseyin, *Fıkhü'l-Hilâf Beyne'l-Müslimîn*, 2. bs., Kahire: Dârû'l-Akide, 2000.
- el-Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, 2. bs., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1976), s.1-35.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, thk. Fevâz Ahmed ez-Zemerlî, Halid es-Sebî' Alemî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 8. bs., İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, 7. bs., İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2010.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev. Ahmet Çelen, Vahdettin İnce ve dğr., I-VII, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*, Beyrut: Dârû'n-Nefâis, 1986.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, I-II, 2. bs., İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Dökmen, Üstün, *Empati*, 5. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mezhep", *İslam İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ilmi müş. ve red. İ. Kâfi Dönmez, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Riyad: Beytu'l-Efkâr'id-Devliyye l'n-Neşr ve't-Tevzî, t.y.
- Ebû Haltem, Nebil Halil, *el-Firaku'l-İslamiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1990.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, I-VIII, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Vahdetü'l-İslamiyye*, Beyrut: Dârûr-Raidi'l-Arabî, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu, Konya: Can Kitapevi, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytakin, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- Ebu'l-Bekâ', Eyyub b. Musa el-Hüseyinî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Müstalihat ve'l-Furûkul-Lügaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muammed el-Mısri, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî, *İrşâdu Akli's-Selîm İla Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-IX, Beyrut: Dârû'l-İhya-i't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, I-III, Beyrut: Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Fecru'l-İslam*, 10. bs., Beyrut: Dârû'l Kitabi'l-Arabî, 1969.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 3. bs., İstanbul: İşaret yayınları, 2001.
- Farûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, Lâtif Boyacı, 4. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Fazlu'r-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, 9. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- el-Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-Firaku'l-İslamiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyasî*, Beyrut: Dârû's-Şurûk, 1998.



- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.
- Filibeli, Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, I-II, notlar ve edisyon: Cem Zorlu, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Garaudy, Roger, *İslam'ın Va'dettikleri*, çev. Nezh Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Gazâlî, Muhammed, *Dusturu'l-Vahdeti's-Sekâfiyye Beyne'l-Müslimîn*, Kahire: Dârû'ş-Şurûk, 1981.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 9. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), s.71-86.
- \_\_\_\_\_, "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.1-15.
- Güneş, Abdulkaki, *Akli Tefsir Hareketi*, Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar (Kitle Hareketinin Anatomisi)*, çev. Erkil Günur, 4. bs., İstanbul: Akran Yayıncılık, 1988.
- Hogg, Michael, *Sosyal Psikolojik Açından Grupta Bütünleşme*, çev. Aliye Mavili Aktaş, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", *DİB İlmî Dergi*, 3 (1984), s.24-34.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârû't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğalib el-Endelûsî, *Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri Kitabî'l-Aziz*, I-VI, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud, ve dğr., I-L, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, el-Endelûsî, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-XI, Mısır: Matbaatu'n- Nahda, t.y.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Şamil b. Muhammed es-Selâme, I-VIII, 2. bs., Riyad: Dârû Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, thk. Servet Akkaşe, 4. bs., Kahire: Dârû'l-Meârif, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdurrahman, Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, I-II, Kahire: Dârû İhyai'l Kutubi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazelî, I-VI, Beyrut: Dârû Sadır, 1981.
- İbn Muîn, Ebû Zekerriyya Yahya, *Tarihu İbn Muîn (Rivayetu'd-Devri)*, thk. Abdullah Ahmed Hasen, Beyrut: Dârû'l-Kalem, t.y.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdullah b. Abdu'l-Halim, *Mecmûatu'l-Fetevâ*, thk. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr, I-XXXVII, 3. bs., y.y., Dârû'l-Vefâ, 2005.

- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut: t.y.
- İlhan, Avni, "Bâtîniyye", *DİA*, V, 190-194.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kalyoncu, Hamdi, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 2. bs., İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- el-Kannevcî, Ebu Tayyib Sıddık Han b. Hasan b. Ali b. Lütfullah el- Hüseyini, *Fethu'l-Beyan fi Mekasidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensarî, I-IV el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut: 1996.
- el-Kardavî, Yusuf, *es-Sahvetu'l-İslamiye Beyne İhtilafi'l-Meşru' ve't-Teferruki'l-Mezmûm*, Kahire: Dârûş-Şurûk, 2001.
- Kitab-ı Mukaddes (Eski-Yeni Ahid)*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985.
- Krech, David-S. Richards Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. Erol GÜNGÖR, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Kubat, Mehmet, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. bs., İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_, "İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 1997.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, I-XXII, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: Otto Yayın İletişim, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, 2. bs., Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Le Bon, Gustave, *Devrimin Psikolojisi*, çev. Ayten Gündoğdu, İstanbul: Scala Yayıncılık, 2011.
- el-Makrizî, Takiyü'ddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *el-Hıtât ve'l-Âsâr*, I-II, 2. bs., Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1987.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Tevlîlâtü Ehl-i's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*, thk. Mecdî Bâsellûm, I-X, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Memduhoğlu, Hasan Basrî, *Ulusal, Küresel ve Örgütsel Bağlamda Farklılıkları Yönetme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2008.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, I-XXX, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946.
- el-Mevdudî, Ebu'l Ala, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr., I-VII, İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *el-Camiu's-Sahih*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî, I-II, Riyad: Dârû Taybe, 2006.
- en-Nesefî, Ebu'l Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru'n-Nesefî*, I-IV, İstanbul: Dârû Kahraman li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.

- Nezzâl, İmrân Semih, *Şer'iyetu'l-İhtilâf Beyne'l-Müslimîn*, Dimaşk: Dârû'l-Kurrâ, 2004.
- Nursî, Said, *Mektubat*, İstanbul: Tenvir Neşriyat, t.y.
- Özen, Şükrü, "İhtilaf", *DİA*, XXI, 565-568.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, I-XXXII, Tahran: t.y.
- Sabuncuoğlu, Zeyyat-Melek TÜZ, *Örgütsel Psikoloji*, 3. bs., İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyan (Tefsiru's-Sa'lebî)*, thk. el-İmam Ebu Muhammed b. Aşûr-Nezir es-Saidî, I-X, Beyrut: Dârû İhyai't-Turasil' Arabî, 2002.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm (Tefsiru's-Semerkindî)*, thk. Adil Ahmed Abdu'l Mevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-III, Beyrut: Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid, Rıdvan, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, İstanbul: Endülüys Yayınları, 1991.
- Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Sezer, Başkan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul: Kitabevi, 2011.
- eş-Şatibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-İ'tisam*, I-II, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebubekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Faûr, I-II, 3. bs., Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, 1993.
- Şentürk, Recep, *Açık Medeniyet*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, I-V, y.y., Dârû'l-Vefâ, 1994.
- et-Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Şeyh Hasan el-A'lemî, I-XXII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1997.
- et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecma'ul-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, I-X, Beyrut: Dârû'l-Ulûm/Dârû'l-Murtadâ, 2005/2006.
- Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kubrâ (Ali ve Benûhu)*, 13. bs., Kahire: t.y.
- Tarhan, Nevzat, *Toplum Psikolojisi*, 5. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, "Fırka", *DİA*, XIII, 35.
- Üzüm, İlyas, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 536-529.
- el-Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l- Mecid*, thk. Adil Ahmed Abdu'l Mevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-IV, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1995.
- Watt, William Montgomery, *Dinlerde Hakikat (Sosyolojik ve Pskolojik Bir Yaklaşım)*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 4. Baskı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wilson, Bryan, *Dini Mezhepler (Sosyolojik Bir Araştırma)*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Önyargı (Biz ve Onlar)*, Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

- Yapıcı, Asım-Zeki Salih Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003), s.65-127.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk Sorunu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- el-Yemânî, Muhammed, İbrahim el-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi an Sünneti Ebi'l-Kasım*, thk. Şuayb el-Arnaud, I-IX, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1992.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler (İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Ebû Mansur Mâturidi)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- ez-Zebidi, Zeynu'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Kamil Miras, I-XII, Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- ez-Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşâf'an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavviz, I-VI, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- ez-Zuhayli, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, I-XVII, 10. bs., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2009.

# المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الالهييات في تركيا في تعليم اللغة العربية\*

Yaşar ACAT\*\*

## الملخص

اللغة العربية من إحدى اللغات التي حصلت على اهتمام قوي لأسباب خارجية وأقواها البعد الديني الذي جعل المسلمين غير العرب يشعرون بانتسابهم إليها بحيث ان تكون لغة القرآن الكريم التي خاطب بها رسول الله الصحابة الكرام. وهي لغة الإسلام من العرب والعجم الذين تعمقوا في دراستها لأجل فهم القرآن والأحاديث الشريفة و تدرس اللغة العربية لارتباطها بالإسلام في دول كثيرة كتركيا، نيجر، نيجيريا، تشاد، باكستان، ماليزيا، السنغال وغيرها.

مشكلات تعليم العربية في البلدان غير الناطقة بالعربية تنقسم إلى قسمين : القسم الأول: المشكلات غير اللغوية، والمتشكلة من الطالب والمدرس والكتاب والبيئة التعليمية وكذلك الطرائق التدريسية. والثاني: المشكلات في الصعوبات اللغوية، والتمثلة في الصعوبات الصوتية والصرفية والكتابية والنحوية والدلالية والقرائية وهي لا تكاد تختلف عند كثير من الأمم غير الناطقة بالعربية. وهذا هو موضوع بحثنا، حيث سنبحث في هذه المشكلات من حيث أسبابها ومحاولة معالجتها بتقديم الاقتراحات والتوصيات من أجل تعليم أفضل و من شأنها أن تسهم في تطوير المهارات اللغوية لدى طلاب كلية الإلهيات.

**الكلمات الدلالية:** العربية، تعليم العربية لغير الناطقين بها، المشكلات التي تواجه في تعليم اللغة، الحلول.

## Linguistic Problems of the Students of Faculty of Theology in Turkey in Arabic Teaching

### Abstract

Arabic is a language that has gained importance with the influence of external factors. Religious dimension comes first among these factors. The Qur'an, which non-Arabic Muslims believed strongly as much as Arabic Muslims, was revealed in Arabic and The Prophet used this language to address his Ashâb (companions). Arabic and non-Arabic Muslims concentrated on Arabic, the language of Islam, even more in order to better understand the Qur'an and the Sunnah (the tradition of The Prophet).

\* هذا البحث هو نسخة محسنة لورقة عرضت في المؤتمر السنوي العاشر بمعهد ابن سينا للعلوم الإنسانية بباريس في فرنسا تحت عنوان: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعات والمعاهد العالمية في 28-29/05/2016.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı A. B. D.  
yasaracat@hotmail.com

In countries where Arabic is not spoken as a mother language, the difficulties associated with teaching Arabic are divided into two parts as non-linguistic and linguistic. While non-linguistic difficulties often stand for problems related to students, teachers, textbooks, classroom environment and teaching methods; linguistic difficulties stand for the difficulties in reading, writing, and understanding as well as phonological, morphological, and syntactic ones. The degree of the difficulties that arise from the very language itself can depend on the societies where the Arabic language is not spoken as the mother tongue. The issue we will be examining in this article is the difficulties that arise from this language itself and reasons of them, as well as solutions and proposals to those problems. This study aims to develop language skills of the students of Theology as well as reaching to a better language teaching.

**Keywords:** Arabic, teaching Arabic as a foreign language, problems faced in the language teaching, solutions.

## Türkiye'deki İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğretiminde Karşılaştığı Dilsel Problemler

### Özet

Arapça, dış etkenlerin de etkisi ile büyük önem kazanmış dillerdendir. Dini boyut bu etkenlerin en başında gelmektedir. Araplar kadar Arap olmayan Müslümanların da güçlü bir şekilde inandıkları Kur'an, Arapça ile nazil olmuş ve Hz. Peygamber de bu dil ile Ashabına hitap etmiştir. Araplar ve Arap olmayan Müslümanlar, Kur'an ve Sünneti daha iyi anlamak için İslam'ın dili olan Arapçaya daha fazla yoğunlaştılar. Arap dili, daha çok dini gerekçelerden dolayı Türkiye, Nijer, Nijerya, Çad, Pakistan, Malezya ve Senegal gibi ülkelerde ders olarak okutulmaktadır.

Arapçanın anadil olarak konuşulmadığı ülkelerde Arapça öğretimi ile ilgili güçlükler, dilsel olmayanlar ve dilsel olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Dilsel olmayan güçlükler genellikle öğrenci, öğretmen, ders kitabı, sınıf ortamı ve ders anlatma yöntemleri ile ilgili sorunları ifade ederken, dilsel güçlükler ise sesbilimsel, biçimbilimsel ve sözdizimsel güçlükler ile okuma, yazma ve anlama güçlüklerini ifade etmektedir. Bizzat dilden kaynaklanan güçlüklerin derecesi ise Arapçanın anadil olarak konuşulmadığı toplumlarda değişebilmektedir. Bu makalede ele alıp inceleyeceğimiz konu, bu dilin bizzat kendisinden kaynaklanan güçlükler ile nedenleri, çözüm yolları ve bu sorunlara dair sunacağımız öneriler olacaktır. Bu çalışma ile daha iyi bir dil öğretiminin yanı sıra İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dil becerilerinin geliştirilmesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, yabancılar için Arapça öğretimi, dil öğretiminde karşılaşılan sorunlar, çözümler.

### ١. تعليم العربية في تركيا

اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم التي خاطب بها رسول (الله صلى عليه وسلم) الصحابة الكرام، وهي لغة الإسلام من العرب والعجم الذين عكفوا على تعلمها من أجل فهم أفضل لدستور السماء في الأرض. وهذا هو السبب الأساسي الذي جعل هذا اللسان يحتل درجة مهمة في صدور المسلمين على مر العصور. وجميع العلوم الإسلامية كانت تكتب بالعربية فضلاً عن أنها كانت لغة التعبد في الإسلام. وكل هذه الخصوصيات جعل العربية تصبح اللغة المشتركة بين الأمم المسلمة ولغة الحضارة الإسلامية. ولذلك ما زالت العربية لغةً تَعَلَّمُ وتُحَظَى اهتماماً ليس في تركيا فقط، بل في كثير من دول إسلامية وغير إسلامية. ويرجع اهتمام الأتراك بتعلم العربية الى دخولهم في دين الإسلام. وقد بدأ اعتناق الأتراك الإسلام في عهد القراخانيين (٢٣٩م-١١٢١م) الذين استعملوا الحروف العربية في كتابة لغتهم التركية. وقد اهتموا بتعلمها كتابة وقراءة وتعلماً وتعلماً وبذلك احتلت لغة القرآن مكانة عالية في حياتهم... وكانت اللغة العربية، هي اللغة الرسمية في الأناضول حتى القرن الثاني عشر. وقد احتفظت اللغة العربية بهذه المكانة حتى القرن الثالث عشر. وكان الأتراك قديماً يستخدمون الأبجدية الأوغورية ثم استبدلوها بالأبجدية العربية.

واحتفظت الدولة العثمانية في كتابة الحروف العربية في لغتهم. وكان تعليم اللغة العربية يعتمد على تعليم القواعد الصرفية والنحوية مثل "أمثلة"، "والبناء"، "والمقصود"، "والعزي" و"الشفافية" في الصرف؛ و"العوامل"، "والإظهار"، "والكافية" و"الفوائد الضيائية" المشهور ب"ملا جامي" في النحو. وكانت العربية تدرس في العهد العثماني بقراءة هذه الكتب و حفظها. ومازالت تعتمد بعض المدارس التقليدية في تعليم اللغة العربية على هذه الطريقة وخاصة في شرق تركيا. ظل تدريس العربية

في المدارس التقليدية من جانب. وفي المدارس الرسمية التابعة لـ "نظارة المعارف" من جانب آخر. وكان تعليم العربية يعين الطالب في تعلمه التركية العثمانية المختلطة من التركية والفارسية والعربية. وكانت هناك جهود وأعمال مشكورة لتطوير تعليم اللغة العربية بطرق مختلفة مثل شرح قواعد الصرف والنحو ليسجلها الطلاب في دفاترهم وإجراء تمارين مكثفة حول القواعد العربية إلى أن جاء مؤسس الجمهورية التركية مصطفى كمال أتاتورك وغيّرها إلى الحروف اللاتينية. وفيما بعد أصدر أتاتورك قانوناً يقضي بتوحيد جميع المؤسسات التعليمية والتربوية تحت وزارة التربية الوطنية وإلغاء المدارس التقليدية وأصبحت اللغة العربية ممنوعة في التدريس والتعليم حتى الخمسينيات. رغم محاربة اللغة العربية سنين طويلة في بداية عهد الجمهورية إلى درجة حظر تعليم القرآن الكريم وحويل الأذان من العربية إلى التركية تعد اللغة التركية من أكثر اللغات تأثراً باللغة العربية؛ حيث تحتوي (١٤٦٣) مفردة عربية<sup>(١)</sup> مازال الأتراك يستخدمونها. ولو أننا نظرنا إلى العربية في الزمن الحاضر نلاحظ أن اللغة العربية في تركيا قد تطورت في السنوات الأخيرة أكثر مما كنا نتوقع بحيث أنها تدرس في بعض المدارس بعدّها لغة ثانية أو لغة ثالثة. وفي هذه السنة أصدر هيئة التربية والتعليم التابع لوزارة التعليم القومي قراراً لتدريس اللغة العربية كمادة اختيارية ابتداء من السنة المقبلة لطلاب الصف الثاني الابتدائي. ولكن تعليم اللغة العربية مازال يستمر في كليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية و ثانويات الأئمة والخطباء. لذلك يمكن أن نقول إن العربية حظى في هذه السنوات الأخيرة إهتماماً كبيراً بسبب ازدياد العلاقات التركية العربية مهما واجهت معوقات في الآونة الماضية.

## ٢. تحديد مشكلة البحث

مدرسو اللغة العربية في تركيا يحاولون دائماً البحث عن أيسر الطرق وأسهلها لإيصال أهدافهم في أسرع وقت ممكن. وهذا الشيء ليس بالأمر الهين. لكنه مع الدراسة والبحث أمكن الحصول على عدة طرق لتعليم اللغة العربية في وقت طويل وبجهود معقول مهما كانت هناك مشاكل تعطل تعليم اللغة العربية. ما زال هؤلاء المدرسون في الخطوات الأولى في تعليم العربية ومن الطبيعي أن يواجه عقبات جمة. وطلاب كليات الإلهيات في تركيا في ميدان تعليم اللغة العربية هي القضية والمشكلة التي تصاحبنا في كل الجلسات العلمية فنحاول دائماً أن نتعرف على المشكلات التي تواجه الطالب التركي وخاصة طالب كلية الإلهيات عند دراسته اللغة العربية. ثم نحاول أن نفسر هذه المشكلات ونشرح لها الحل المناسب. ونقف على أهمها مع طرح المقترحات

1 Yaşar Avcı, "Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van: 2006, s.7. Bkz. *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın ve dğr., Ankara: 2005, s.9-11.



التي قد تساعد في النهوض بالعربية في الجامعات التركية

فَمِنْ خلال الخبرات والتجارب المنبثقة من ميدان تعليم العربية في كثير من الدول العربية والإسلامية والأوروبية أمكن لكثير من علماء اللغة أن يقسم هذه المشكلات الى قسمين كما ذكرناه في الأعلى هما:

أولاً: المشكلات غير اللغوية ونقصد بها الصعوبات التي تتعلق بالطالب والمدرس والكتاب وسن الطالب والطرائق التدريسية والبيئة التعليمية التي يعيش فيها أثناء تعلمه، والصعوبات الثقافية، والصعوبات النفسية والمعرفية، والصعوبات الاقتصادية.

وثانياً: المشكلات اللغوية ويندرج تحت هذه المشكلات كل ما يتعلق بالظواهر اللغوية ونعنى بها الصعوبات التي تتعلق بطبيعة اللغة العربية من حيث مشابهتها أو اختلافها في الصوت والكتابة والنحو والدلالة والقراءة للغة الدارس الأصلية. ومن ثم يسهل على الدارس التركي مثلاً تعلم اللغات الأوروبية من حيث مشابهتها في الكتابة و تعلم اللغات الشرقية مثل العربية والفارسية من حيث مشابهتها بهذه الظواهر اللغوية. والتشابه أو الاختلاف بين لغة وأخرى يكون في الصوت أو في طبيعة تركيب اللغة أو في النمط السائد فيها أو في شكل الكتابة. ونحن في هذا البحث سنقتصر فقط بما يتعلق بالمشكلات اللغوية من حيث أسبابها ومحاولة معالجتها بتقديم الاقتراحات والتوصيات.

### ٣. المشكلات الصوتية

ركز علماء العرب وعلماء التجويد على التجربة الشخصية في دراسة الأصوات منذ زمن قديم. إن أصوات اللغة العربية متنوعة. لهذا يواجه المتعلم غير الناطق بالعربية صعوبة في تعلم أصوات العربية التي تنقسم إلى حلقية وحنجرية وطبقية ومطبقة. فبعض هذه الأصوات لا توجد في كثير من اللغات. ولذلك الكثير من طلاب كليات الإلهيات يواجه صعوبة في تعلم هذه الحروف.

وأدرکنا خلال مراحل التدريس أن المشكلات المتعلقة بالنظام الصوتي من أكبر المشكلات في تعلم اللغة العربية. لأن الحروف العربية تمتلك الكثير من الحارج المتقاربة كما امتلكت صفات كثيرة مثل الجهر والرخاوة، والشدة، والإطباق، والاستعلاء، والإصمات، والإذلاق، فضلاً عن أن تمتلك صفات لا مقابل لها مثل اللين، والانحراف، والقلقلة، والتفشي وغيرها. ونتيجة لكثرة هذه الحارج وتقارب صفاتها فتعليم بعض

٢ زاهر بن مرهون بن حفيف. مناهج وكتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، القاهرة: ١٩٧١، ص. ٩٦١.

الحروف يسبب تعقيداً وصعوبة في العملية التعليمية<sup>٣</sup> كما رأى الدكتور عبده - أن وقوع المتعلم الأجنبي في هذه الأخطاء يعود إلى أربعة أسباب وهي اختلاف اللغتين في مخارج الأصوات وفي التجمعات الصوتية وفي مواضع النبر والتنغيم والإيقاع وفي العادات النطقية وصعوبة نطق الأصوات الصائتة.<sup>٤</sup> ومن المعلوم أن بعض الحروف العربية تحمل صعوبة في نطقها ليس للمتعلمين الأتراك فحسب. بل وللناطقين بها فمثلاً حرف الدال يقلبونه إلى ضاد. وحرف الصاد يقلبونه إلى سين. وحرف الثاء يقلبونه إلى سين. وحرفا الذال والظاء إلى الزين. أما حرف الضاد فيقلب إلى الذال أو الدال كما يبدل صوت الضاد إلى "زاي" فيقول بدلاً من رمضان "رمزان". وحرف القاف إلى الكاف. والخاء إلى الحاء أو الهاء. والغين إلى العين أو الهمزة. والحاء إلى الهاء. والعين إلى الهمزة مثل "الخطب" بدلاً من "الحطب" و "الهارس" بدلاً من "الحارس" و "الألم" بدلاً من "العلم" و "الأنكبوت" بدلاً من "العنكبوت". يخطأ الطلاب الأتراك في تلفظ الطاء فيقلبونه إلى التاء. وتحصل هذه المشكلة خاصة في حروف الإطباق (ص.ض.ط.ظ) لأنها في الحقيقة صعبة النطق ويصعب هذا الأمر على الطالب. ويمكن أن نذكر بعض الكلمات مثلاً على هذه الأخطاء. مثل "التريق" بدلاً من "الطريق" و "التين" بدلاً من "الطين" و "الترف" بدلاً من "الطرف" و "التعام" بدلاً من "الطعام" وغيرها.

وهنا سنقدم بعض الأمثلة للأخطاء الصوتية لدى طلاب كليات اللاهيات في تركيا.

الخطأ	الصواب
- هذه <u>الهَلوى</u> لذيدة.	الحلوى
- هذا <u>أَنوان</u> واضح.	عنوان
- هذه <u>الهَجْرَة</u> كبيرة.	حجرة
- اشترى أحمد <u>كاموساً</u> من دار الكتب	قاموساً
- <u>نذر</u> إلى النجوم.	نظر
- هذا رجل <u>دخم</u> .	ضخم
- <u>مِطار</u> مدينة شرناق ليس كبيراً.	مطار
- لا يوجد <u>سعلب</u> في هذه الغابة.	ثعلب

٣ أحمد الذياب. "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات". (رسالة ماجستير).

جامعة غازي. أنقرة: ٣١٠٢، ص ٠٢.

٤ عبده الراحي. النحو العربي والدرس الحديث. بيروت. لبنان: ١٦٨٩١، ص ٩٢.

- أخرج	- أخرجو كل صباح من البيت
اللص	- هرب اللص
رجعنا	- رجأنا الى البيت.

لاحظنا أن جميع الأحرف التي يصعب تلفظها على طلاب كليات الإلهيات هي أحرف غير موجودة في اللغة التركية. كما قال الدكتور عبده: "إن بعض هذه الأخطاء تقع بسبب اختلاف اللغتين في مخارج الأصوات" فضلاً عن صعوبة مخرج هذه الحروف العربية وصفاتها المتقاربة بعضها من البعض. لأن الحروف تتبع لعادات وتقاليد لفظية معينة تؤثر فيها الحياة الاجتماعية والنفسية وطبيعة اللغة نفسها. فنطق أي حرف يقوم على عدة عمليات نفسية وعصبية وميكانيكية لأعضاء النطق.<sup>٥</sup>

وصعوبة أخرى من الصعوبات التي يواجهها متعلمو اللغة العربية هي صعوبة الحركات. هذه المشكلة تبرز في ثلاثة أشكال. أولاً: أن نظام الحركات لا يوجد في اللغة التركية. ثانياً: أنها تغير معنى الكلام وتوجهه إلى غير جهته المقصودة. وكلنا يعرف أن تغير حركة واحدة يسبب فهم الكلام بمعنى مضاد. والأمثلة في ذلك كثيرة. ثالثاً أن الحركات في العربية تعتبر لفظاً قصيراً للحروف الصائتة الطويلة. فالواو تقابل الضمة. والألف تقابل الفتحة. والياء تقابل الكسرة. ولذلك يحول بعض الطلاب الحركة القصيرة إلى حركة طويلة فيقولون مثلاً: مطار بدلاً من مطر. موعتدل بدلاً من معتدل. بيناء بدلاً من بناء.<sup>٦</sup> رغم هذه الأشياء كلها من الملاحظ أن هذه الصعوبات التي تشكل مانعا في تعلم أصوات اللغة العربية قد تتفاوت من طالب إلى آخر وذلك تبعاً لعدد من العوامل اللغوية والشخصية والتعليمية كما ذكرناه من قبل. فالتألمع عندما يمارس مخارج الأصوات منذ الصغر لن يقابل أية مشكلة في نطق الأصوات مثل الطلاب المتخرجين في الثانويات الأئمة والخطباء ولكن قسم من طلاب كليات الإلهيات وغالباً الطلاب الذين لم يتخرجوا في الثانويات الدينية يجدون صعوبة في نطق أصوات معينة في اللغة العربية ويأتي ذلك بسبب عدم تخرجهم في الثانويات الأئمة والخطباء وعدم وجود هذه الأصوات في لغتهم التركية. لأن المعالجة لمشكلة الأصوات ليست من السهولة في مرحلة متأخرة من العمر. لأن الجهاز الصوتي تشكل. وأخذ قابلاً مناسباً لأصوات اللغة الأم.<sup>٧</sup> وقد تكون موجودة فيها لكنها تنطق نطقاً مختلفاً على ما هو

٥ سمير شريف إستيتية. الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية. ص. ٣٤.

٦ أمر الله إيشلر. "الأصوات اللغوية في التركية والعربية: دراسة تقابلية". مجلة جامعة الملك سعود. جامعة الملك سعود. مجلد ١١. (٤٠٢): أحمد الذباب. "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات". ص. ٢٢-٣٢.

٧ عزالدين مولود البوشيخي. المقاربة التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. ص. ٢٨٩١. ص. ٥١.

عليه في اللغة العربية. ورغم كل هذه الصعوبات نعرف أن تعلم الأصوات في مرحلة متأخرة قد يكون صعباً لكنه ليس مستحيلاً مع التكرار والمعايشة. فالمتعلم يمكن أن يتعود النطق الصحيح أو على الأقل القريب من الصحيح بدليل أننا نسمع ونقلد الأصوات حتى نطق اللغات الأجنبية بطريقة قريبة من نطق أصحابها<sup>٨</sup>.

### المقترحات

و من المعروف في تعلم الأصوات أن يعرف الأجنبي المعنى بقدر الصوت فليس ضرورياً لأنه قد يتعلم أصواتاً. ليس لها معنى. فالمهم في هذه المرحلة التركيز على الأصوات و سماعها. فالمعنى يمكن أن تكتسب في مراحل لاحقة و هذه المسؤولية تقع غالباً على عاتق مدرس العربية لأن المعلم يشكل العنصر الأول في تنظيم عملية التدريب. وتعلم الأصوات في اللغة العربية يتبع إلى المعلم الماهر. فإذا كان نطق المدرس صحيحاً فإنه سيعلم الطالب صحيحاً بكل مخارج الحروف وصفاتها. وما زال المدرس الجامعي في كليات الإلهيات باق كمشكلة رئيسية في تعليم العربية للطلاب. فأكثر المدرسين هم من الأتراك. وهؤلاء المدرسون درسوا العربية داخل تركيا ولم تتحقق الفرصة إلا لقليل منهم ليأخذوا العربية من الدول العربية ويتقنوا لفظ الأصوات على حقيقتها. وفي السنوات الأخيرة وخاصة بعد الربيع العربي الذي سبب مشاكل اجتماعية واقتصادية في العالم العربي. أقبل كثير من الأساتذة نحو جامعات تركيا وخاصة نحو كليات الإلهيات وبعض المعاهد الخاصة في تعليم العربية. فقد فتحت لهم أبواب التدريس. ولكن بعض هؤلاء المدرسين تخرجوا في كلية الزراعة. وكلية الاقتصاد وغيرها. وفي الحقيقة هؤلاء ليسوا مدرسين تخرجوا من كلية الأدب أو قسم اللغة العربية و كأن العرب كلهم يعرفون صرف العربية و نحوها فضلاً عن أن يعلم بعض هؤلاء المدرسين العربية بالعامية. ولذلك لا يتحقق هذا الأمل إلا بتوفير مدرس - تركياً كان أو عربياً - تخرج من كلية الأدب أو قسم اللغة العربية حتى يتخلص طلاب كلية الإلهيات من هذه المشكلات وهكذا يستطيع الطالب الاستماع والتدريب على الأصوات من خلال المدرس اللغوي الذي ينطق الحروف بنطقها الطبيعي. وأن يعمل المدرس امتحانات واختبارات مكثفة للنطق. حتى يدرك الطالب الفرق والتشابه بين الحروف والأصوات المتشابهة. وأن تكون هناك أجهزة إلكترونية تحتوي على دروس تعالج أهم المشكلات الصوتية التي يعاني منها طلاب كلية الإلهيات. وأن يستعمل المدرس منهج التقابل الصوتي لتمييز بعض الحروف من بعضها البعض.

### ٤. المشكلات الصرفية

إن الصرف هو علم يبحث فيه عن أحكام بنية الكلمات العربية وما لحروفها من

٨ محمود كامل الناقفة. المدخل في تدريس النحو. الرياض: ١١٠٢، ص. ٧٦٢.

أصالة وزيادة وصحة وإعلال وغيرها. فلا بد من درسه وحقيقه لتعلم اللغة العربية التي توصف بأنها لغة متصرفة اشتقاقية. وهذه ميزة لا تتوفر في كثير من اللغات. والصرف أيضاً علمٌ يبحث عن كلمات كثيرة مختلفة الصيغ من أصل معجمي واحد. وهذا الشيء يؤدي إلى تعدد موضوعات الصرف و كثرة أبوابه وتشعب قضاياها ومسائله التي تتفرع إلى عدة قواعد وتعريفات وأحكام وضوابط مثل الاشتقاق. والميزان الصرفي والإفراد. والتننية. والجمع. والتفريق بين المصادر و الأفعال زيادة على أنه مادة بين دراسة الأصوات التي تكون الصيغ الصرفية للكلمة ودراسة التراكيب التي تنظم فيها هذه الصيغ ما ينتج بالتداخل بين أبواب الصرف والنحو نتيجة العلاقة المتشابهة بينهما. وإنّ الحاجات اللغوية الأساسية لتعلمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها تتضمن بنية الكلمات مختلفة الصيغ. ومن المعلوم بأن بعض مشكلات متعلمي العربية في جامعات تركيا تخوم في دائرة بنية الكلمات وما لحورفها من أصالة وزيادة مع أن هؤلاء الطلاب يعرفون قواعد تصريف الأفعال واشتقاق الأسماء معرفة ضمنية لا واعية مما يؤدي إلى إهمال الجانب المعنوي الذي هو أهم من الشكل. فالطالب يصرف الفعل الماضي والمضارع والأمر والأسماء من غير أن يمارسها بشكل وظيفي حتى يتعلمها جيداً. مع أن تأثير الصعوبات الصوتية قد تؤثر في فهم بعض المسائل الصرفية عند الطلاب و ذلك لأن الأصوات هي مادة صرفية. كما تسبب كثرة القواعد والمصطلحات الصرفية التي وضعها الصرفيون مشكلاتٍ مختلفةً لدى الطلاب الأتراك بسبب كثرة شذوذها لأن الكتب المدروسة ما زالت وهي الكتب المصنفة على حسب المنهج القديم وبالتعليل المعقد الذي يصعب فيها فهم السماع و القياس.

### المقترحات

- ضرورة تأليف كتب حديثة تتناول مسائل الصرف بصورة فعالة وبشكل توظيفي ومنهج حديث لأن كثيراً من الكتب الموجودة ما زالت محاولات جزئية لا تخرج في محتواها وإطارها العام عن المنهج القديم كالدعوة إلى الحذف أو الاختصار أو التعديل في قضاياها ومسائل صرفية.
- من الواجب أن يقلل المدرس من التفاصيل الصرفية الفرعية التي لا تنفع الطالب في تلك اللحظة. وترك كل ما لا يؤول إلى إتقان أسس اللغة العربية وخاصة القراءة والكتابة.
- أن يكون التعليل للظواهر اللغوية مبنياً على القوانين العلمية الحديثة التي يقرّها علماء الصوت وعلماء اللغات.<sup>٩</sup>

٩ أنيس فريحة. تبسيط قواعد العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد. بيروت: t.y. ص. ١٢.

- يجب تقليل المصطلحات الصرفية لتسهيل ذلك العلم. لأن المصطلحات الصرفية وإن كانت مقبولة مفهومة عند القدماء فهي فوق مستوى الطلاب وهذه المصطلحات كثيرة وليست دقيقة. لذا يجب ترك هذه القواعد المعقدة لأنها غير مستعملة.

- أن تختار المواد والموضوعات الصرفية في كتب تعليم اللغة العربية للطلاب الأتراك وفقاً لمعايير علمية وتربوية ونفسية.

## ٥. المشكلات الكتابية

تعد الكتابة من أهم وسائل الاتصال الإنساني. إنها إحدى الغايات الرئيسية التي تسعى الجامعات التركية إلى تحقيقها من خلال تعليم اللغة العربية. لأن التعبير الكتابي يعطي الطلبة فرصاً للتفكير والتدبر. إذا ما هي الكتابة؟ الكتابة هي القدرة على نسخ الطالب لما يكتب أمامه حتى تكون كلمة أو جملة أو نصاً. وكتابة ما يلى عليه. والقدرة على كتابة ما يخطر على باله والتعبير عما في نفسه. وتأتي هذه المهارة بعد تعلم الطالب الحروف عن طريق أصواتها، فهو يتعلم أولاً رسم الرموز الكتابية من أعداد وحروف. وأهداف الكتابة أساسية في تعليم اللغة العربية يستطيع الطالب أن يكتب اللغة العربية بخط صحيح ومناسب بقواعد الكتابة في اللغة العربية. ومن الملاحظ أن هناك بعض المشكلات الكتابية التي تحصل لأسباب شتى لدى الطالب التركي. أولاً لا تختلف بنية الكلمة في اللغة التركية عند التصريف أو الاشتقاق منها حينما تستبدل حروف بنية الكلمة في العربية تارة وفي أخرى تتغير مواضعها فقط. لكنها في اللغة التركية تُضاف إليها لواحق في آخر الكلمات في الاشتقاق. وعدم تغير البنية يتسبب من كون التركية لغة إصاقية و العربية لغة تصريفية. ومن المعلوم أن الكتابة في اللغة العربية تبدأ من اليمين إلى اليسار. وأما في اللغة التركية تبدأ من اليسار إلى اليمين. وتكتب الحروف العربية متصلة في كثير من الأحيان بينما تكتب الحروف التركية غالباً غير ملتصقة. وتكتب الحروف العربية مختلفة في بداية الكلمة ووسطها ونهايتها زيادة على عدم التفريق في كتابة اللغة العربية بين حرف كبير وصغير كما هو العكس في اللغة التركية مع تشابه قليل بينهما في أن كلمات كلتي اللغتين تلفظ كما تكتب<sup>10</sup>. لذلك يعاني الطالب التركي من صعوبات في التعبير الكتابي بسبب هذه الفروق الموجودة التي تسبب إلى ظهور مشكلات ضعف القواعد والمفردات وعدم إتقان أساسيات عملية متعلقة بالعملية الكتابية. وعندما نعمق النظر في مهارة الكتابة عند الطلبة الأتراك. نلاحظ أن أكثرهم

10 Yusuf Doğan, Tahirhan Aydın, "Türkiyede Arapça Öğretiminde karşılaşılan Sorunlar", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2013), s.42.

يعانون من صعوبات عدة في الكتابة، يمكن أن نذكرها تحت هذه الأشكال: عدم تسلسل الكلمات على خط واحد، وعدم الترتيب، والصعود والنزول عن خط الكتابة، والصعوبة في رسم الحروف، وعدم إتقان شكلها وحجمها، والصعوبة في تذكر شكل الحرف، والزيادة أو النقصان في شكل الحرف كإضافة نقطة أو حذفها مثلاً، وترك مسافات غير متساوية بين الكلمات أو داخل الكلمة الواحدة، ويستغرق بعض الطلبة وقتاً أطول في أثناء الكتابة مقارنة مع زملائه الآخرين، وعدم التمييز بين بعض الحروف، مثل الألف الممدودة والمقصورة، والتاء المربوطة والمفتوحة، وهمزتي القطع والوصل، وكتابة واو الجماعة، والتاء المربوطة والهاء، والضاد والطاء، وأن جمل الطلبة المكتوبة متماثلة مع ألفاظهم المنطوقة.<sup>11</sup> وإبدال حرف بأخر، وكتابة الهمزة المتوسطة في غير موقعها، وحذف حرف أو أكثر من الكلمة، وإضافة حرف أو أكثر في الكلمة، وأن يكتب التنوين، نوناً، وإثبات "ابن" بين علمين مذكورين، وعدم كتابة الألف الفارقة بين واو الجماعة وواو الفعل، وعدم كتابة الواو في كلمة "عمرو"، وكتابة الشدة بحرفين.

### المقترحات

- أن يتعلم مبادئ الإملاء والعلاقة بين الرمز والصوت.
- أن يستخدم القواعد استخداماً صحيحاً.
- أن يقدر الكتابة من اليمين إلى الشمال.
- أن يعلم المبادئ التي تؤدي إلى وضوح الخط.
- أن يكتب بخط يمكنه قراءته.
- أن يعتمد الطالب في تعلم رسم الحروف والكلمات، على نحو أساسي.
- أن يهتم المدرس بالكتابة ويخصص وقتاً كافياً لتعليم هذه المهارة و يبتكر وسائل مختلفة في تعليم الخط بالطريقة التي تناسب طلابه ليكون نموذجاً يقتدي به الطالب، لما له من تأثير كبير في الطالب لتشكيل الحروف والكلمات ورسمها، على المدرس متابعة طلابه وأن يتعاون كشريك مهم في حل مشكلة الكتابة لديهم
- استخدام مناهج مختلفة لتعليم الكتابة العربية لغير الناطقين بها عن تلك التي تستخدم لتعليم الكتابة للعرب<sup>12</sup>

11 سعيد محمد عبد الرحمن الرقب، تقويم مهارات الكتابة في اللغة العربية للصفوف الثلاثة الأولى، عمان: ١٠٢، ص. ١٤٧.

12 بنظر: إبراهيم يوسف منصور، مناهج مختلفة لتعليم الكتابة العربية لغير الناطقين بها، العراق: ١١٠٢.

- التدرج في تعليم الأشكال المختلفة للأحرف التي لها أكثر من صورة. بحيث ان ينتقل الطالب من صورة الى صورة أخرى للحرف.... وهكذا.
- توفير الأدوات التي تساعد على الكتابة، والتدرج في استخدامها.

## ٦. المشكلات النحوية

النحو هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة وسقما والعلم الذي يهتم بالعلاقة بين عناصر الجملة أي أنه ينظم العلاقة بين أجزاء التركيب ومكوناته. فالنحو إذاً شقيق الصرف ولا يستغني أحدهما عن الآخر. بل لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر. وبناء على ذلك فإن الكلام عن المشكلات النحوية سيكون متداخلاً بالمشكلات الصرفية التي يعاني منها متعلمو اللغة العربية للناطقين بغيرها. لأن علم الصرف هو جزء من علم النحو، وهو في كثير من القضايا متداخلاً. فالقواعد النحوية وسيلة لضبط الكلام وصحة النطق والكتابة. وليست غاية مقصودة لذاتها.<sup>١٣</sup>

إن أكثر مشكلات القواعد تظهر في عملية اختلاف بنية الجملة في اللغة العربية عن بنيتها في الجملة التركية<sup>١٤</sup>. والعملية الإعرابية، وكثرة تصريف الأفعال، والمذكر والمؤنث، والمتعدي واللازم، واسم الإشارة واسم الموصول، والعدد، والمضاف والمضاف إليه، والصفة، واسم التفضيل، والجموع، والتعريف والتنكير فمثلاً: في اللغة التركية لا تستخدم أداة للتعريف، ويفهم التعريف من سياق الكلام، فيتوقع منهم إما إهمال استخدام أداة التعريف أو الخطأ، أو المبالغة في استخدامها فيضعون أداة التعريف في أكثر من مكان. أما الاختلاف في بنية الجملة بين اللغتين فقد يشكل صعوبات أخرى. الجملة في اللغة التركية لها نظام تمثلي عليه، حيث يكون الفعل غالباً في النهاية والفاعل في البداية، أما الجملة في اللغة العربية تسير على نظام خاص بها، لكن هذا النظام لا يبقى على حاله، وهذا التداخل النحوي يؤدي إلى خطأ عند طلاب كليات اللاهيات في تركيا. وكذلك موضوع تقديم المضاف إليه على المضاف وموضوع استخدام الفعل مع حروف الجر مثل "دعا له" أو "دعا عليه".

أما الصعوبات التشابيهية في القواعد فيوجد في الطالب التركي اتجاه نقل البنية النحوية من لغته الأم إلى اللغة العربية، فهو ينقل صيغ الجملة وأمات العدد والجنس والحالات الإعرابية، وهذا يحدث بطريقة لا شعورية، فمثلاً في اللغة التركية يأتي المضاف إليه قبل المضاف، والصفة قبل الموصوف، فالدارس عند تعلّم اللغة العربية يخطئ في

١٣ محمود كامل النافقة، المدخل في تدريس النحو، ص.٧١٢: أحمد الذباب، "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات"، ص.٠٣.

14 Mücella Cangir, "İmam-Hatip Liselerinde Araçça Öğreniminde Karşılaşılan Sorunlar", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara: 2001, s.21.



تكوين مثل هذه التراكيب بقياسه الخاطئ على لغته الأم، فيأتي بالصفة قبل الموصوف ويقول: صغيرة طفلة، نشيط عامل، ذكي طالب وما إلى ذلك. وكذلك قد يقدم المضاف إليه على المضاف، ويقول: علي قلم، البيت مفتاح، تركيا عاصمة وما إلى ذلك.

ويمكن أن يخطئ أيضاً في الجنس والتعريف والعدد لأن الصفة في اللغة العربية تتغير تبعاً للعدد والجنس والتعريف والحالة الإعرابية خلافاً للتركية. وقد يخطئ الدارس في التذكير والتأنيث، ولعدم التفريق بين المذكر والمؤنث في ألفاظ اللغة التركية يواجه الطلاب الأتراك مشكلات نحوية في تطبيق هذه الظاهرة عند التحدث بالعربية<sup>15</sup>. فجميع الأسماء في اللغة التركية تأتي على شكل واحد. لذا يصعب على الطالب التركي التفريق بين المذكر والمؤنث فيقول: هذه بيت، وهذا معلمة، وهذا حقيبة، وأحياناً يخطئ في تركيب الجمل الفعلية، لأن تركيب اللغة العربية على العكس تماماً من التركيب التركي. ففي التركية يأتي الفاعل ثم المفعول والفاعل. فيقول الدارس خاطئاً: عثمان رسالة كتب، وفاطمة شايًا شربت.

وهنا سنقدم بعض الأمثلة للأخطاء النحوية لدى طلاب كليات الإلهيات في تركيا.

الصواب	الخطأ
الرابعة	- الساعة <u>رابعة</u> .
السابع عشر	- أسكن في الدور <u>سبعة عشر</u> .
رُبُعاً	- الساعة الثامنة <u>الرَّبع</u> .
في الطائرة	- <u>الطائرة</u> في طالب وطالبة.
الرحلة	- بدأت <u>رحلة</u> السياحة.
الأسبوعي	- متى يبدأ <u>التسجيل الأسبوعي</u> ؟
اللغة	- أ <u>حدث لغة</u> التركية.
قبر	- زرت <u>القبر</u> الرسول.
البيت	- سنرجع <u>إلى بيت</u> .
شخص واحد	- سافر <u>واحد شخص</u> .
طلاب كثيرون	- هناك <u>طلاب كثير</u> .
قلماً	- في الكيس <u>خمسون أقلام</u> .
شَرناق	- هذه جامعة <u>الشَرناق</u> .
الكبيرة	- غرفة البنت <u>الكبير</u> .

15 Candemir Doğan, "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri", *Nüsha*, 21 (2006), s.76.

## المقترحات

- أن يطلب المدرس من الطلاب ضبط بعض النصوص المختارة حسب الصعوبة وتأليف بعض المتون فيها التقديم والتأخير وفق الفاعل والمفعول به والمبتدأ والخبر وغيرها.
- أن يختار المدرس نصوصا من الجرائد أو من كتب عربية للقراءة ويحللها وفق الحركات. وأن ينبه الطلاب عن الحركات الإعرابية.
- أن يعمل المدرس للطلاب امتحانات عديدة تتعلق بضبط النصوص بالحركات وتصريف الأفعال وفق الضمائر التي يدرسها.
- أن يكون هناك تدريبات أسبوعية عن طريق المحادثة وامتحانات خاصة متعلقة بمواضيع النكرة والمعرفة، واسم الإشارة، والمذكر والمؤنث، واسم الموصول، واسم التفضيل والمضاف والمضاف إليه، والعدد، والجمع.

## ٧. المشكلات الدلالية

اللغة العربية تحتوي على ثروة ضخمة من المفردات التي تراكمت فيها منذ أقدم العصور. ومعاني هذه الكلمات تعددت وتوسعت مع مرور الزمن وتعدد الأغراض. هذا الكم الهائل من الكلمات وتعدد المعاني وصعوبة البحث عن معانيها في المعاجم يعد من الصعوبات التي يواجهها طلاب كلية الإلهيات في تركيا.<sup>١١</sup> لأن الدلالة لها أهمية كبيرة في دراسة اللغة لارتباطها بالمعنى الذي هو الغرض الأعلى عند دراسة اللغة. وكل من الدراسات الكتابية والصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية يهدف الى فهم معنى الكلام بشكله الصحيح.<sup>١٧</sup> إن المعنى مرتبط بشكل وثيق بالدلالة، والدلالة هي أحد أهم الوسائل في إظهار المعنى. وهذه المشكلات الدلالية والمعجمية التي يعاني منها هؤلاء الطلاب تنتج عن كثرة و تعدد معاني الكلمات، وتنوع دلالاتها، وانتقال الكلمة من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، واستعمال الكلمات في قوائم مفصولة عن سياقاتها الطبيعية نتيجة تعميم القاعدة التي تعلموها في بنية الكلمة ودلالاتها.<sup>١٨</sup> والألفاظ حملت معانياً دلالية إضافية نتيجة لتطور الحياة الثقافية والاجتماعية فمثلا معنى الكرم يمكن أن يؤدي بـ"العطاء، والجود، والبذل، والسخاء". فكثير من الكلمات تستخدم في سياقات مختلفة ويختلف معناها حسب السياق.

١٦ جميلة خليل أحمد حسين، "أهم الصعوبات التي تواجه متعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها".

(بحث تخرج) جامعة السودان المفتوحة، العام الدراسي ٢٠١٢-٢٠١٣، ص. ٦١.

١٧ عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، علم اللغة النفسي، البحوث العلمية، المملكة العربية السعودية:

٢٠٠٦، ص. ١٠١.

١٨ جميلة خليل أحمد حسين، "أهم الصعوبات التي تواجه متعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها".

ص. ٦١.

وهذا ما يجب أن يتنبه إليه طلاب كليات الإلهيات، لأنهم سيحاولون أن يضعوا كلمة واحدة لإيضاح كل هذه المعاني. وكما ذكرنا قبل قليل فإن تعدد معاني الكلمات يسبب أيضاً صعوبة في فهم المعنى المقصود من النص المقروء. فالطلاب لا يدركون أحيانا الفرق بين معاني الكلمات الحقيقية والمجازية فمثلاً: كلمة "يد" لها عدة معانٍ فهي العضو، والنعمة والفضل؛ وكلمة "عين" تستعمل بمعنى النبع، والعضو وعين العدو والى ذلك. وعدم التفريق بين الكلمات ذوات الجذور المشتركة أيضاً يؤخر العملية التعليمية مثل "علم، علّم، تعلم، استعلم، معلم، عالم، معلوم" ولا يستطيع الطالب أن يفرق بين كل هذه المعاني المختلفة بسبب كون جذورها مشتركة. إن تعدد الكلمات بدلالاتها الصوتية والصرفية والنحوية والاجتماعية والثقافية والسياقية يشكل عبء في وجه العملية التعليمية، فغزارة المعاني واتساع دلالاتها يصعب على الطالب، ويؤدي إلى تشتيت ذهنه في ملاحقة المعاني واتساع دائرتها.<sup>19</sup> والبحث عن كلمة بحيث أن تُرْجَع الكلمة إلى أصلها الثلاثي يؤدي إلى صعوبة أخرى عند الطالب، فالبحث عن كلمة أحياناً قد يستغرق وقتاً طويلاً، والمعاجم التي ألفت من التركيبة الى العربية أو من العربية الى التركية لا تزال قليلة وغير وافية لإفادة معاني الألفاظ العربية، فمعظم المعاجم عند شرحها للكلمات تقتصر على المعنى الحقيقي للكلمة ولا تذكر المعنى السياقي أو المجازي. والاشتراكات اللغوية أحياناً تشكل صعوبة في تعليم العربية للطلاب الأتراك فمثلاً كلمات "أوراق"، و"جار"، و"أحاب"، و"أخلاق"، و"عجائب"، و"أقرباء"، و"أجداد"، و"أفكار" وما الى ذلك تستخدم في العربية بصيغة الجمع لكن دلالتها في التركية تنقلب إلى المفرد.<sup>20</sup> وأحياناً نجد بعض الكلمات في اللغة التركية التي يتغير معناها كلياً عن العربية فمثلاً كلمة "شهر" في اللغة العربية تعني ثلاثين يوماً أما في اللغة التركية تعني المدينة. وأيضاً كلمة "مسافر" في العربية تعني الإنسان الذي ينتقل من مكان إلى مكان، أما في التركية تعني الضيف.<sup>21</sup>

### المقترحات

- أن يختار المدرس كلماته جيداً ويراعى فيها الأساليب العملية التربوية بحيث أن تكون الكلمات شائعة الاستعمال من السهل إلى الصعب ومتدرجة.
- يجب أن يكون إختيار الكلمات وترتيبها وتقديمها مبنياً على الدراسات اللغوية النفسية.

19 أحمد الذياب، "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات"، ص.31.

20 Bkz. Avcı, "Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.12-21.

21 أحمد الذياب، "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات"، ص.37.

- يجب أن يهتم المصمم التعليمي بالحقل الدلالي الذي سيجعل الطالب يصل الى معرفة الكلمات الهامة التي يدرسها في تعلمه.
- أن يعطي المدرس الكلمات الجديدة ذات المعاني غير المألوفة لدى الطلاب من خلال أساليب سهلة وتراكيب قصيرة ليتمكن الطلاب من معرفة معنى الكلمة الجديدة من غير حاجة للبحث عنها في القواميس.
- تعليم معاني الكلمات من خلال سياقها الذي وردت فيه، من غير حاجة لشرح الكلمات معزولة عن سياقها.
- ينبغي أن تراعى حاجة طلاب كليات الإلهيات إلى كلمات معينة في كل مرحلة من مراحل التعلم خاصة الكلمات والمصطلحات التي يحتاجونها في مجال قراءة النصوص الشرعية والبلاغية.
- يجب أن يكون محتوى النصوص مألوفاً ومفهوماً لدى الطلاب. وموافقاً لمستواهم.
- أن يحذر المدرس من ترجمة النصوص، لأنها تسبب مشكلات في معنى الكلمة.
- تشجيع الطلاب على كثرة القراءة حتى يتمكن الطالب من فهم دلالة الكلمة.
- أن يجيد الطالب استعمال المعاجم وقراءة النصوص قراءة سليمة معبرة. وأن يتعلم كيفية البحث في المعاجم العربية حتى يأخذ الفائدة الصحيحة
- أن يحلل الطالب وظائف الكلمات والجمل في النصوص المختلفة، ويحدد العلاقات بينها.
- أن يشجع المدرس الطالب على استعمال الألفاظ الصحيحة للتعبير السليم شفويّاً وكتابياً، حتى يفهم ويحلل ما يقرأ أو يسمع مستعيناً بما تعلمه من القواعد.

## ٨. المشكلات القرائية

القراءة فن لغوي، وعملية عقلية، انفعالية تشمل الرسوم التي يتلقاها القارئ عن طريق رؤيته، وفهم المعاني، والربط بين الخبرة السابقة وهذه المعاني، والنقد، والحكم، والاستنتاج، والتذوق. ومن المعروف أن القراءة واحدة من أربع المهارات اللغوية في تعليم اللغات، وهي أساس من أسس الاتصال اللغوي، وأداة لاكتساب المعرفة، وهدف الكتابة لا يتحقق بدون القراءة.<sup>٢٢</sup> ومهارة القراءة ليست بسيطة، وإنما هي عملية معقدة تحتوي

٢٢ عبد الحميد عبد الله عبد الحميد، الأساليب الحديثة في تعليم اللغة العربية، الكويت: ٨٩٩١، ص.٤٥.

مجموعة من المهارات وتشمل الكثير من العمليات العقلية. فالطالب يجب عليه أن يحاول مناقشة ما يقرأ، وأن يتفاعل معها بشكل سليم. والطالب التركي يواجه صعوبات على مستوى العملية التعليمية وخاصة صعوبات تتعلق بالقراءة. ويفهم من صعوبة القراءة ضعف الفهم لدى الطلاب المعسررين قرائياً والذي يعتبر نتاجاً لعدم القدرة على وعي المعاني.

ويمكن أن نلخص هذه المشكلات كما يلي ونختتم بعد ذلك بمواقف وكلمات لهذه المشكلات هي: حذف بعض الكلمات المقروءة، قلب الحروف وإبدالها وهي من أهم الأخطاء الشائعة التي يخطئ فيها الطلاب الأتراك. صعوبة القراءة من اليمين إلى اليسار، تكرار بعض الكلمات أكثر من مرة دون مبرر، عدم وجود الحركات في كثير من الكتب والنصوص المقروءة، ضعف التمييز بين الحروف المتشابهة لفظاً والمختلفة رسماً مثل "ك، ق" و "س، ز". صعوبة مخارج بعض الحروف مثل "العين والغين والقاف والحاء" مما يؤدي الطالب إلى بعض المشكلات عند النطق، تغير شكل الحرف حسب موقعه في الجملة، قراءة الجمل بطريقة سريعة وغير واضحة، حذف الكلمات التي لا يستطيع قراءتها، اختلاف الحرف باختلاف نوع الخط، قراءة الجملة بطريقة بطيئة، عدم ارتباط المعنى بالكلمة في ذهن الطالب، التعرف الخاطئ على الكلمة، الخلط بين الحركات الطويلة والقصيرة عند النطق، عقبة إدراك العلاقات بين وحدات الكلام مثل الفاعلية والمفعولية والوصفية والظرفية والحالية، القصور في القدرة الأساسية على مهارتي الاستيعاب والفهم، التصاريف الكثيرة للكلمة مثل "الفاعل، والاسم، والصفة، واسم الفاعل، واسم المفعول، والمصدر، عدم مطابقة الرسم الكتابي للصورة الصوتية أحياناً مثل "عمرو، هذا، الذين"، عدم تكافؤ مستوى تحصيل الطالب الذي يعاني من مشكلة قرائية مع مستوى زملاءه في الصف، تعوّد الطلاب على القراءة التعليمية، نطق بعض الحروف بطرق مختلفة مثل تاء التأنيث، إتقان مهارات معينة وعدم القدرة على إتقان مهارات أخرى، صعوبة إدراك العلاقات النحوية بين الكلمات مثل همزة الوصل وهمزة القطع، مشكلة عدم المحبة للقراءة، عدم الثراء اللفظي عند الطلاب وقلة الألفاظ المكتسبة، مشكلة التعدد والإفراط، مشكلة المناهج التقليدية المطبقة في القراءة، الغموض في الكتاب، اختلاف طبيعة الموضوع، قلة معرفة المدرس.<sup>٢٣</sup>

### المقترحات

- غرس حب القراءة في نفوس الطلاب ووضع المسابقات لتنمية هذه المهارة.
- أن يهتم المدرس ربط قواعد النحو بالقراءة والتعبير ودروس اللغة الأخرى.

٢٣ ينظر: أحمد الذياب، "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات"، ص. ٩٧-٤٨.

- أن يهتم المدرس بمهارة القراءة والكتابة والمحادثة والاستماع معا.
- يجب أن يراعي المدرس الفروق اللغوية " الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية الموجودة بين اللغة العربية واللغة التركية عند التركيز على مهارة القراءة.
- أن يجعل المدرس الطالب يميز الكلمات المكتوبة في سياق العبارة. ويربط كلا منها بصورتها.
- أن يشجع المدرس الطلاب على استخدام القاموس للبحث عن معاني المفردات أو الكلمات التي تصعب على الطلاب عند قراءتهم.
- أن يُكسبَ المدرسَ الطالبَ عند قراءته العديد من المفاهيم والخصائص المتعلقة بالنصوص.
- أن يطرح المدرس بعض الأفكار على الطلاب ثم يطلب منهم القراءة حولها ثم كتابة ملخصات لقراءاتهم حول هذه الأفكار.
- أن يشجع المدرس الطالب على القراءة الكثيرة ويدربهم على القراءة السليمة. من حيث مراعاة الشكل الصحيح للكلمات ولا سيما أواخرها حتى يدرك الطالب العلاقات النحوية بين الألفاظ.
- أن توفر الجامعات الكثير من الكتب وخاصة كتباً تحتوي على قصص شيقة ومنتعة في مكتباتها حتى يتدرب الطالب على القراءة الحرة
- أن يختار المدرس نصوصاً في مجالات مختلفة. ثقافية وأدبية واجتماعية.
- تقوية الطلاب بالواجب المنزلي وخاصة الذين يعانون من صعوبات القراءة. وهكذا تحسن قراءة الطلاب عندما يقومون الواجب المنزلي بخدمة هدف تحسين القراءة
- علاج الطلاب الضعاف. وعلاجهم يكون بالتركيز مع المعلم في أثناء القراءة النموذجية.
- أن يعمل المدرس امتحانات كتابية وشفهية لتحسين القدرة على القراءة لدى الطلاب.
- تهيئة الجو المناسب الجميل للقراءة من أجل أن يتقن الطالب القراءة.
- تدريب الطالب على القراءة بسرعة مناسبة. وبصوت مناسب.
- تدريب الطلاب على ترجمة علامات الترقيم.
- تدريب الطلاب على التذوق الجمالي للنص. والإحساس الفني بالمعاني الرائعة.

## الخاتمة

فالطلب على العربية يزداد يوماً بعد يوم في الجامعات والمدارس والمعاهد الخاصة وخصوصاً بعد القوانين التي جعلت اللغة العربية مادة اختيارية في جميع المدارس. وما زال الطالب في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها هو القضية والمشكلة. وتعلم لغة أجنبية ليس بالأمر السهل أو الهين. وتختلف صعوبة تعلم اللغة العربية حسب طبيعتها من حيث مشابهتها أو اختلافها في الصوت أو الكتابة للغة الطالب التركي الأصلية. وهذه المشكلات لا تكاد تختلف عند كثير من الأمم غير الناطقة بالعربية. وقد ركز الباحث على المشكلات اللغوية، ويقصد بها الصعوبات التي تواجه العملية التعليمية للغة العربية من صعوبات صوتية و صرفية وكتابية ونحوية ودلالية وقرائية. وخلصت الدراسة بنتائج وتوصيات تتعلق بهذه المشكلات اللغوية من شأنها أن تساهم في تطوير المهارات اللغوية لدى طلاب اللغة العربية نلخص بعضها لأن بعضها الآخر ورد في متن البحث. ومنها:

- إعداد منهج متكامل للناطقين بغيرها يصلح المشكلات اللغوية.
- إن هناك مشكلة حقيقية تتعلق بالصعوبات اللغوية في تعليم اللغة العربية في تركيا وبالرغم من الجهود المبذولة حديثاً.
- الاهتمام بتعلم اللغة العربية وحببها له حتى يستطيع الخلاص من هذه المشكلات اللغوية.
- قلة الأبحاث التي تناولت المشكلات اللغوية. لابد من تكثيف الدراسات لتناول هذا الموضوع بنصيب أوفر.
- المشكلات اللغوية لا تكاد تختلف عند كثير من الأمم غير الناطقة بالعربية و بعض هذه الصعوبات ترجع إلى اللغة نفسها.
- وأسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والفلاح.

## المصادر العربية

- ابن حفيف، زاهر بن مرهون. مناهج وكتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. القاهرة: دار المعارف. ٧٩١.
- إستيتية، سمير شريف . الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية. Y.Y. دار وائل، ٣٠٠٢.
- إيشلر، أمر الله . "الأصوات اللغوية في التركيبية والعربية: دراسة تقابلية". مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ٦١، (٤٠٢).
- البوشنيخي، عزالدين مولود . المقاربة التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. Y.Y. دار الرشيد، ٢٨٩١.

- جميلة خليل أحمد حسين. "أهم الصعوبات التي تواجه متعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها". (بحث تخرج) جامعة السودان المفتوحة. العام الدراسي ٢١٠٢-٣١٠٢.
- الذياب. أحمد. "المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات". (رسالة ماجستير). جامعة غازي. أنقرة: ٣١٠٢.
- الراحي. عبده. النحو العربي والدرس الحديث. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان: ١٨٩١.
- الرقب. سعيد محمد عبد الرحمن. تقويم مهارات الكتابة في اللغة العربية للصفوف الثلاثة الأولى. عمان: وزارة التربية والتعليم. ٢٠١٢.
- عبد الحميد. عبد الحميد عبد الله. الأساليب الحديثة في تعليم اللغة العربية. الكويت: مكتبة الفلاح. ٨٩٩١.
- العصيلي. عبد العزيز بن ابراهيم. علم اللغة النفسي. البحوث العلمية. المملكة العربية السعودية: ١٠٠٢.
- فريحة. أنيس. تبسيط قواعد العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد. بيروت: طبع مطابع المرسلين اللبنانيين. y.t.
- منصور. ابراهيم يوسف. مناهج مختلفة لتعليم الكتابة العربية لغير الناطقين بها. العراق: مكتبة بغداد. ١١٠٢.
- الناقة. محمود كامل. المدخل في تدريس النحو. الطبعة الأولى. الرياض: دار النشر. مكتبة الرشيد. ١١٠٢.

### Kaynakça

- Abdulhamit, Abulhamit Abdullah, *el-Esâlibu'l-Hadisetiü fi Ta'limi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1998.
- Avcı, Yaşar, "Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van: 2006.
- el-Büşeyhî, İzzuddin Mevlüd, *el-Mukârebetu't-Tevâsuliyyetu fi Ta'limi'l-Lügati'l-Arabiyyeti li'n-Nâtikine Biğayrihâ*, y.y., Dâru'r-Reşid, 1982.
- Cangir, Mücella, "İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğreniminde Karşılaşılan Sorunlar", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara: 2001.
- Cemile Halil Ahmed Hüseyin, "Ehemmü's-Su'ubâti'l-leti Tüvâcihu Müte'allime'l-Lügati'l-Arabiyyeti Lin'n-Nâtikine Biğayriha" (Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Câmî'atü's-Sudâni'l-Meftûha, 2012-2013.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri", *Nüsha*, 21 (2006).
- Doğan, Yusuf ve Tahirhan Aydın, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde karşılaşılan Sorunlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2013).



- Ferîha, Enîs, *Tabsîtu Kavâ'idî'l-'Arabîyyeti ve Tebvîbuha 'alâ Esâsin Mantikiyyin Cedîd*, Beyrut: Tab' Metâbî'î'l-Mürselin el-Lübnâniyyîn, t.y.
- İbn Hafîf, Zâhir b. Merhûn, *Menâhic ve Kutübü Ta'lîmi'l-Lüğati'l-'Arabîyyeti li'n-Nâtikîne Biğayrihâ*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1970.
- İstîtiyye, Samîr Şerif, *el-Asvâtü'l-Lüğaviyyetü Rüyatün 'Udviyyetün ve Nutkiyyetün ve Fizyâiyye*, y.y., Dâru Vâil, 2003.
- İşler, Emrullah, "el-Asvâtü'l-Lüğaviyye fi't-Türkiyyeti ve'l-'Arabîyye: Dirâse Tekâbüliyye", *Mecelletü Câmîati'l-Melik Su'ûd*, XVI (2004).
- Mansur, İbrahim Yusuf, *Menâhic Muhtelifi li Ta'lîmi'l-Kitâbeti'l-'Arabîyye li Gayri'n-Nâtikîne Bihâ*, Irak: Mektebetü Bağdât, 2011.
- en-Nâke, Muhammed Kamil, *el-Medhal fi Tedrîsi'n-Nahv*, Riyad: Dâru'n-Neşr, Mektebetü'r-Reşîd, 2011.
- er-Râhi, 'Abde, *en-Nahvü'l-'Arabîyyu ve'd-Dersü'l-Hadis*, Beyrut: 1986.
- er-Rukb, Sa'îd Muhammed Abdurrahman, *Takvîmu Mahârâti'l-Kitâbeti fi'l-Lüğati'l-'Arabîyyeti li's-Sufûfi's-Selâseti'l-Ûlâ*, Amman: Vezâretü't-Terbiyyeti ve't-Ta'lîm, 2010.
- Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın ve dğr., Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- el-'Usaylî, Abdulaziz b. İbrahim, *'İlmu'l-Lüğatin'n-Nefsiyy*, Suudi Arabistan: 2006.
- ez-Ziyâb, Ahmed, "el-Meşâkilü'l-letî Tuvâcihu'l-Etrâke fi Ta'lîmi'l-Lüğati'l-'Arabîyyeti ve'l-Mukterahât", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara: 2013.



# Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri

Ahmet AKBAŞ\*

## Özet

Nüzul döneminden başlayarak günümüze dek devam eden tefsir çalışmaları, özellikle son dönemlerde yeni bazı gelişmelere sahne olmuştur. Bu gelişmelerin başında ise "bilimsel tefsir metodu" olarak bilinen tefsir yöntemi gelmektedir. Tarihte bazı örneklerine rastlanan fakat özellikle bilimsel buluşların çok hızlı bir şekilde ilerlediği son asırda daha çok ilgi çeken bu yöntem, ayetlerin bilimsel veriler ışığında yorumlanması esasına dayanmaktadır. Bilimsel tefsir, tarihte ve günümüzde birçok eleştiriye maruz kalmış olsa da tefsir ilminin yeni yüzü olarak öne çıkmakta, önemini ve etkisini arttırmaktadır. Bilimsel gelişmelerin ivme kazanması ve Kur'an ayetlerinde zikredilen bazı meselelere ışık tutan keşiflerin gerçekleşmesiyle canlılık kazanan bilimsel tefsir metodu, kendisine yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu nedeniyle Türkiye'de tefsir araştırmacılarının yaklaşmaya korktuğu bir alana dönüşmüştür. Tarihsel süreç içerisinde kimi ilim adamlarının -kendi dönemlerinin kısıtlı bilimsel birikimi ışığında- ayetleri tefsir ederken düşmüş oldukları hatalar, yoğun eleştiriler ve günümüzde bu alandaki bazı olumsuz ve aşırı örnekler bu korkunun temel sebepleri arasında yer almaktadır. Yapmış olduğumuz bu araştırma ise, tarihî süreç içerisinde bilimsel tefsir metoduna dair tartışmaları ele almayı ve bu tartışmalar çerçevesinde geline güncel durumu ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, bilimsel tefsir, ilmi tefsir.

## The Actual Value of the Discussions Concerning Scientific Commentary of Quran

### Abstract

The tafseer/commentary of Quran, which begins from revelation to modern ages, has been witnessed some new developments at beginnings of last century. The scientific tafseer/commentary of Quran had come out as pioneer interpretation method. The method based on interpretation of Quranic verses in the light of scientific developments. Instead of it has some rare example at history; this method has attracted more via the scientific development in the last centuries. Even though this method has been criticized strongly at history and at modern times, it has come into prominence and has enhanced its significance and influence as the new face of tafseer. The scientific method has boomed together with the gaining acceleration of scientific developments and some discoveries, which have shed light on some issues at Quranic verses. Nevertheless, the scientific tafseer has become a scary field for Turkish researcher because of intensive critiques on this method. The some improper commentary via using scientific data at history by commentators and some negative and extreme examples at modern ages is the main reasons of this fear. In this study, we investigate the historical process of scientific tafseer method and the classic and modern discussions and the actual matter of it.

**Keywords:** Qur'an, scientific tafseer, scientific commentary.

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
ahmetakbas101@hotmail.com

## Giriş

Kur'an-ı Kerim, nazil olmaya başladığı günden bu yana insan idrakine hitap etmekte ve sahip olduğu manaların derinliği ve çeşitliliğinden dolayı her devirde ortaya konan yeni eserlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Elbette ki bu yolda gösterilen her gayret, samimiyetle girilen her çaba, Kur'an'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in izinde olmak ve insanlığın gerçek rehberi olan Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet etmek demektir. Ancak onun daha iyi anlaşılması ve muhataplarının idrakine sunulması uğrunda başlangıçtan günümüze kadar gösterilen gayretler, asırlar boyunca çok farklı şekillerde tezahür etmiştir. Ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen rivayetler veya Arap dilinde kelimelerin ifade ettiği manalar esas alınarak yazılan yahut ayetin ayetle açıklanmasına dayanan tefsirler, bu tezahürlerin ilk örnekleridir. Tefsir ilminin tarihî süreci içerisinde çeşitlilik daha da artmış; fikhî, kelmî, akli, mezhebî, tasavvufî, luğavî, edebî, felsefî veya içtimai yönü ağır basan tefsirler ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Zira Müslümanların da içerisinde bulunduğu insanlık ailesi, asırlar boyunca aynı hal üzere kalmamış, önceki nesillerden alınan ilim ve kültür mirası günden güne ilerlemiş, özellikle son asırda yaşayan nesiller, öncekilerin hayal dahi edemedikleri nice bilimsel gelişmelere, icat ve keşiflere şahit olmuşlardır.<sup>2</sup> İnsanlığın yaşadığı bu tecrübeler, Kur'an'ın anlaşılma ve yorumlanma yöntemlerini de etkilemiştir. İzlerine daha önceki ilim adamlarının eserlerinde rastlanan ancak özellikle 19. asırdan itibaren çok daha güçlü bir şekilde dile getirilen “bilimsel tefsir” metodu, kimi ilim adamlarınca Kur'an'ın sırlarının keşfedilmesi ve meramının daha iyi anlaşılması amacıyla izlenen bir yöntem olmuştur. Biz de bu çalışmamızda, bilimsel tefsir metodunun

1 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: 2007, s.228-230, 289-290; es-Seyyid Cümeylî, *el-İcâzu'l-İlmi fi'l-Kur'an*, Beyrut: 1992, s.10-11; Celal Kirca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul: 2009, s.69 vd.

2 Cümeylî, *el-İcâz*, s.8-9.

başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği evreler hakkında genel bilgiler verdikten sonra son yıllarda gelmiş olduğu merhaleyi ortaya koymaya ve kabul-ret tartışmalarının güncel boyutunu ele almaya çalışacağız.

### 1. Bilimsel Tefsirin Tanımı

“Bilimsel tefsir” ifadesi, özellikle son yıllarda konuyla ilgili olarak yayınlanan Türkçe eserlerde genel kabul görmeye başlamış ve yaygınlaşmış olan bir kullanımdır. Bu konuda yazılmış olan Arapça eserlerde “et-tefsiru’l-‘ilmî” veya “et-tefsiru’l-fenni” ifadeleri yaygın olarak kullanıldığından 2000’li yıllara kadar Türkiye’de bu konuda yazılmış olan eserlerde de daha çok “ilmî tefsir”, kısmen de “fenni tefsir” ifadesi kullanılmıştır.<sup>3</sup> Ancak son yıllarda yayınlanan Türkçe eserlerde “bilimsel tefsir” ifadesi üzerinde adeta konsensüs sağlanmıştır. Bilimsel tefsire dair Türkiye’de ilk eser yazan kişi olarak kabul edilen<sup>4</sup> Celal Kırca’ya göre, bu konudaki en doğru ifade budur.<sup>5</sup> Bilimsel tefsirin usul ve esaslarına dair ilk Türkçe eserin müellifi olan Veysel Güllüce de konuyla ilgili Arapça eserlerde kullanılan “ilm” ifadesiyle deney ve gözleme dayanan pozitif bilimlerin kastedildiğini, Türkçede ise bu tür ilimler için “ilim” değil “bilim” kelimesinin kullanımının yaygınlaştığını, bu nedenle “bilimsel tefsir” ifadesinin çok daha doğru olduğunu savunmaktadır.<sup>6</sup> Konuyla ilgili olarak 1994 yılında yazılmış bir yüksek lisans tezinin başlığında “ilmî tefsir”<sup>7</sup> ifadesi kullanılmışken tezin yazarının daha sonraki yıllarda yayımladığı makalelerde “bilimsel tefsir” ifadesini tercih etmiş olması da aynı gerçeğe işaret etmektedir.<sup>8</sup>

Bilimsel tefsirin ne olduğuna ve nasıl tanımlanması gerektiğine dair görüşler farklılık göstermektedir. Ancak şu bir gerçektir ki bu farklılık, sadece bilimsel tefsiri tarif ederken onun farklı yönlerinin vurgulanmış olmasından kaynaklanan bir durum değildir. Bilimsel tefsire dair tariflerin, o tarifi yapan kişinin bilimsel tefsire karşı veya taraftar oluşuna göre de farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin 20. asrın önemli ilim adamlarından Emin el-Hûlî ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, bilimsel tefsiri, “*Bilimsel terimleri, Kur’ân’ın ifadelerine hakem kılan ve o ifadelerden çeşitli bilimsel neticeler ve felsefî görüşler elde etmeye çalışan tefsir metodu*” olarak tarif etmektedirler.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere bu tarif, ağır bir tenkidin ifadesidir. Zira

3 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.303; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul: 1998, s.277; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Erzurum: 2002, s.114; Davut Ayduz, *Tefsir (Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir)*, İstanbul: 2004, s.95.

4 Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s.281.

5 Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, s.195-196.

6 Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Erzurum: 2007, s.7.

7 Abdurrahman Ateş, “İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 1994.

8 Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2002), s.117; Ateş, “Keşfu’l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), s.111.

9 Emin el-Hûlî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul: 1990, s.11; Muhammed Hüseyin

buradaki “bilimsel terimleri Kur’ân’a hakem kılma” ifadesiyle, bu tefsir yöntemini tercih edenlerin, bilimi yüceltip Kur’ân’ı aşğıladıklarına işaret etmektedirler.<sup>10</sup> Nitekim onların, bilimsel tefsire yönelik ağır eleştirileri de bunu açıkça göstermektedir.<sup>11</sup> Bilimsel tefsire yönelik ağır eleştiri içeren bir başka tarif ise şöyledir:

“Bilimsel tefsir, bu nevi tefsir yapanların Kur’ân ibarelerini bilimsel teori ve terimlere boyun eğdirmeye ve bütün gayretleriyle onlardan çeşitli bilimsel ve felsefi görüşleri çıkarmaya yöneldikleri bir tefsirdir.”<sup>12</sup>

Şu tarifte de kısmen eleştirel bir yaklaşım söz konusudur:

“Bilimsel tefsir, bir ayeti anlamaya çalışırken bilimin kullandığı terimleri hakem kılmak, deney ve gözleme, astronomiye veya felsefeye dayalı ilimlerin buluşlarıyla ayet-i kerimeleri ilişkilendirmektir.”<sup>13</sup>

Bilimsel tefsiri savunanların yapmış oldukları tarifler ise bu tefsir metodu ile yapılmaya çalışılan şeyi çok daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tariflerden en kapsamlısı şöyledir:

“Bilimsel tefsir, müfessirin, Kur’ân ibarelerini bilimin ispat ettiği şeylerin ışığında anlamaya ve Kur’ân’ın, nüzul döneminde bilinmeyen bu dakik bilimsel meseleleri ihtiva ederek Allah’ın kelamı olduğunu göstermesi açısından, icaz sırlarından bir sırrını ortaya çıkarmaya çalıştığı tefsir çeşididir.”<sup>14</sup>

Bu tarif, uzun olmakla beraber bilimsel tefsirin mahiyetine dair ayrıntılı bilgi vermektedir. Bir başka yazara göre ise bilimsel tefsir, fen bilimlerindeki bazı tespitlerle bir kısım ayetler arasında ilişki kuran tefsir tarzıdır.<sup>15</sup> Bilimsel tefsiri, “Kur’ân’da geçen çeşitli bilim dallarıyla ilgili ayetleri, çağın ilmî icat ve gelişmeleri doğrultusunda yorumlayan tefsir”<sup>16</sup> veya “Bilimsel verilerle Kur’ân ayetlerinin delaletleri arasındaki uyumu ele alan ve açıklamaya çalışan tefsir”<sup>17</sup> şeklinde tarif edenler de mevcuttur. Güllüce’ye göre ise bilimsel tefsir, Kur’ân ayetlerini bilimsel

ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire: 1976, II, 349. Bu tarifteki “hakem kılma” ifadesi bazı Türkçe çevirilerde “hâkim kılma” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Süleyman Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: 2009, s.24; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.7; Kırca, “Kur’ân ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2012), s.12. Ancak -Güllüce’nin de tercih ettiği gibi- tarifte geçen “hakkeme” fiili “fî” harf-i ceriyle kullanıldığı için “hakem kılma” anlamına gelmektedir (Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: 1995), s.186). Ancak unutulmamalıdır ki, hakem aynı zamanda karar verme yetkisine sahip olan kişi yani hâkimdir. Kelimenin bu şekilde “fî” harf-i cerriyle kullanımı için Nisa Sûresi 65. ayete bakılabilir.

10 Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.7-8.

11 Hülî, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s.41; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, 359-362.

12 Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*, İstanbul: 2010, s.378.

13 Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemehât fî Ulûmi'l-Kur’ân*, Beyrut: 1990, s.293.

14 Bu tarif, Ahmet Ömer Ebû Hâcer’e aittir. Bkz. Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, s.378.

15 Aydüz, *Tefsir*, s.95.

16 Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi*, s.112.

17 Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, s.197.

veriler ışığında açıklamak, onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak f'caz y'nerlerini g'stermektir.<sup>18</sup>

## 2. Bilimsel Tefsirin İlk 'rnekleri

Bilimsel tefsir girişimlerinin tefsir tarihinde ilk ne zaman başladığını tam olarak belirlemek m'mk'ın olmasa da sahabeden nakledilen bazı s'zler bu konuda bir fikir vermektedir. Sahabe d'nerinde daha 'ok Kur'ân'da her Şeyin bilgisinin bulunduğuna, onun pek 'ok vecihlerinin olduğuna dair a'ıklamalar mevcuttur. Sahabeden İbn Abbas, İbn Mesud, Hz. Ali ve Ebu'd-Derdâ'dan bu meyanda s'zler nakledilmiştir. Bu t'ur nakiller bilimsel tefsirin ilk tohumlarının sahabe tarafından atıldığını, daha o d'nerde Kur'ân'da bir'ok ilmin bulanabileceğine işaret edildiğini g'stermektedir.<sup>19</sup>

İbn Abbas'ın, Enbiyâ S'uresi 30. ayetinde ge'en g'oklerin ve yerin yaratılışına<sup>20</sup> veya Nahl S'uresi 66. ayette zikredilen s'ut'ın oluşumuna dair a'ıklamaları;<sup>21</sup> Kur'ân'ı anlamaya ve anlatmaya 'alışan ilk neslin, ilgili ayetleri tefsir ederken kendi d'nerlerinin ilm' seviyesine g'ore a'ıklamalar yapmaktan big'ane olamadıklarını g'stermektedir. S'z konusu ayetlere dair tabiin neslinden nakledilen a'ıklamalar ise rivayet tefsirleri i'inde sayısız 'rneğine rastladığımız bilimsel tefsir 'rnekleridir. Ancak vurgulamak gerekir ki, ilgili ayetleri a'ıklarken kullandıkları ifadeler kendi asırlarındaki bilimsel seviye ile sınırlı olmuştur.

Sahabeden İbn Mesud'un "Her kim ilim (bilgi-bilim) istiyorsa Kur'ân'ı tetkik etsin. 'unk' 'ncekilerin de sonrakilerin de ilmi ondadır" s'z' 'n' nakleden Zerkeşi, her bir sahabenin farklı bir ilim dalında s'z sahibi olduğunu ancak tefsir ilmine dair bilgisinin derinliğinden dolayı 'zellikle İbn Abbas'ın "Bahr" yani "ilim denizi" olarak anıldığını belirtmektedir.<sup>22</sup>

İslam'ın ilk nesli ve Hz. Peygamber'in talebeleri olan sahabenin bazı ayetleri tefsir ederken kullanmış oldukları ifadeler veya Kur'ân'da her t'rl' ilmin bulunduğuna dair vurgular, her ne kadar bilimsel tefsirin ilk n'veleri olarak g'or'ns'e de Kur'ân'ın, sadece nakille değil insanlığın ulaştığı bilimsel ve k'lt'rel birikimle de tefsir edilmesi gerektiği fikrini ilk defa en ciddi bi'imde savunan kişi Eb' Hâmid Muhammed el-Gazzâlî olmuştur.<sup>23</sup> Ancak sahabe d'nerinden Gazzâlî'ye gelene dek İslam âleminde yaşanan ilm' gelişmelerin Gazzâlî ve diğer ilim adamları 'zerinde etkili olduğu muhakkaktır. Zira bu d'nerde gelinceye dek felsefe, tıp, kimya ve astronomiyle ilgili bir'ok eser Emeviler zamanında Yunancadan Arap'aya ter-

18 G'ull'ce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s.379.

19 G'ull'ce, *Bilimsel Tefsirde Us'ul*, s.12, 16.

20 Eb' Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, Kahire: 2001, XVI, 255.

21 H'seyin b. Mesud el-Beğavi, *Meâlim'ü't-Tenzil*, Riyad: h. 1409, V, 28.

22 Bedr'iddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ul'ami'l-Kur'ân*, Kahire: 1957, I, 8.

23 Yusuf el-Karadâvi, *Kur'ân'ı Anlamada Y'ntem*, 'ev. Mehmet Nurullah Aktaş, İstanbul: 2015, s.440; Sabbâğ, *Lemehât*, s.29; Demirci, *Tefsir Usul' ve Tarihi*, s.278-279; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s.30.

cüme edilip ilim adamlarının istifadesine sunulmuş, Abbasi halifesi Me'mun'un 830 yıllarında kurdurduğu Beytü'l-Hikme ise yaptığı çalışmalarla İslam dünyasındaki birçok ilmî gelişmeye ortam hazırlamıştır.<sup>24</sup>

Bilimsel tefsir tarzını ilk kez sistemli bir şekilde ele alıp savunan Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı meşhur eserinde, "Âdâbu Tilaveti'l-Kur'ân" adlı faslın dördüncü ve son bölümünde, "Kur'ân'ı Anlama ve Nakille Değil Rey İle Tefsir Etmeye Dair" şeklinde bir başlık açarak Kur'ân'ın sadece Hz. Peygamber'den gelen nakillerle tefsir edilmesi fikrinin tutarsız olduğunu, sahabenin dahi sadece nakille yetinmediğini vurgulamış; Kur'ân'ın içerdiği ilimlerin ve manaların zenginliğini ve sadece nakille değil akılla da tefsir edilmesi gerektiğini çok etkili bir şekilde ispatlamaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'den ve İbn Mesud'dan, "*Kur'ân'ın her kelimesinin zahr, batn, had ve matla'ı vardır*" sözünü nakletmekte, kimi âlimlere göre Kur'ân'da yetmiş yedi bin iki yüz ilmin mevcut olduğunu belirtmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre bu sayı Kur'ân'da geçen kelimelerin sayısıdır ve ondaki her kelime ayrı bir ilimdir.<sup>25</sup> Bu girişten sonra ayrıntılı bir şekilde meseleyi izah etmekte, Kur'ân'ın manalarındaki bu kesret, tenevvü ve derinliği, onun Allah kelamı oluşunda aramaktadır. Çünkü ona göre yeryüzündeki bütün ilimler Allah'ın fiilleri ve sıfatlarının yansımalarıdır. Kur'ân da O'nun zâtı, fiilleri ve sıfatlarını şerh etmekte, özlü bir şekilde onları anlatmaktadır. Gazzâlî bu iddialarına dair gerek ayetlerden, gerek hadislerden gerekse sahabe sözlerinden birçok delil getirmekte ve konuyu detaylı bir şekilde vuzuha kavuşturmuştur.<sup>26</sup>

Gazzâlî bu konudaki görüşlerini İhyâ'dan sonra kaleme aldığı bilimsel tefsire malzeme olacak birçok hususa değindiği *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde de dile getirmektedir. Bütün ilimlerin Kur'ân kaynaklı ilimler olduğunu, Kur'ân'ın, eşsiz cevherleri ve inci-mercanları zımnında bulunduran uçsuz bucaksız bir okyanusa benzediğini çok belîğ bir üslupla ifade etmektedir.<sup>27</sup> Bilimsel tefsirin ilk örneği olarak kabul edilen bu eserde Gazzâlî, Kur'ân'dan istihraç edilen ilimlere örnekler vermekte ve delillerini sıralamaktadır.<sup>28</sup>

Gazzâlî'den sonraki dönemde yani hicri 6. asırda onunla aynı anlayışa sahip olup bilimsel gelişmeleri dikkate alarak tefsir kaleme alan ve bu tarz tefsiri en güzel şekilde uygulayan ilim adamı, meşhur müfessir Fahreddin er-Râzî olmuştur. *Mefâtihu'l-Ğayb* adını verdiği tefsirinde, ayetleri çok teferruatlı denebilecek kadar derinlemesine ve sistematik bir şekilde tefsir etmiş, bilimsel yönü olan ayetler üzerinde genişçe durmuş, döneminin bilimsel birikiminden hareketle ayetleri yorumlamaya çalışmıştır. Râzî, bilimsel tefsir anlayışını tefsirine yansıtan ve bu

24 Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.12; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, VI, 88-89.

25 Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulumî'd-Din*, Beyrut: 2005, s.341-342.

26 Gazzâlî, *İhyâ*, s.342 vd.

27 Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut: 1986, s.21 vd.

28 Gazzâlî, *Cevâhir*, s.44; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s.30-32.



yorumlama biçimiyle tefsir yazan ilk müfessir olmuştur. Bir kelamcı olarak şöret bulmasına rağmen tefsirinde felsefi, fıkıhî, kelamî, tasavvufî konulara da geniş yer vermiş, kâinata dair bazı ayetleri kendi döneminin kozmoloji bilgilerine göre yorumlamış, örneğin birçok ayetten hareketle dünyanın yuvarlak olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>29</sup>

Kur'an ilimlerine dair en önemli eserlerden biri olan *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*'ın müellifi Zerkeşi'ye göre ise Kur'an'da saklı olan ilimler bitmez tükenmez hazineler gibidir. Bu ilimleri her yönüyle kuşatmak mümkün değildir. Herkes kendi kadri kararınca ancak onu anlayabilir. Önceki nesiller onun sınırlarını keşfetmek uğrunda kendilerine düşeni yaptıkları gibi sonraki nesiller de imkân ölçüsünde bunu yapmalıydılar.<sup>30</sup> Öncekilerin ve sonrakilerin ilmi Kur'an'dadır. Ondan nice nice farklı ilimler istihraç edilebilir.<sup>31</sup>

Râzî sonrası dönemde, Ebu'l-Fadl el-Mürsî, Zerkeşi ve Suyûtî, bilimsel tefsirin öncülleri olmuşlar; ancak gayretleri kendi dönemlerinin bilimsel gelişmeleriyle sınırlı kalmıştır. Bilimsel tefsir hareketi, Suyûtî'den sonra 19. asra kadar devam edecek olan bir duraklama devresine girmiştir.<sup>32</sup> Bu duraklamanın en önemli müsebbiplerinden birisi, kanaatimizce, fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *el-Muvâfakât* adlı kıymetli eseriyle tanınan Endülüslü büyük ilim adamı İbrahim eş-Şâtıbî'dir. Suyûtî'den bir asır önce yaşamış olan Şâtıbî'nin, Kur'an'a bilimsel yaklaşıma karşı ağır tenkitlerinin ve şeriâtın ümmiliği iddiasının bu duraklamada etkili olduğu görülmektedir. Fıkıh ve dil alanında çok yetkin biri olan Şâtıbî'nin bilimsel tefsir metoduna yönelik ağır eleştirilerinin de etkisiyle olsa gerek ki, Suyûtî dışında sadece cılız birkaç teşebbüs gerçekleşmiş;<sup>33</sup> akabinde ise 1800'lü yıllara kadar bilimsel tefsir alanında ciddi bir çalışma yapılmamıştır.<sup>34</sup>

### 3. Şâtıbî ve Bilimsel Tefsire Vurulan Ağır Darbe

Diyebiliriz ki, insanlık tarihinde ortaya atılan hemen hemen hiçbir ilmi mesele muarızsız kalmamıştır. Her görüşün taraftarları olduğu gibi karşıtları da olagelmıştır. Bilimsel tefsir yöntemi de aynı tepkilerle karşılanmış, Gazzâlî'den bu yana savunup uygulayanlar olduğu gibi eleştiren ve karşı çıkanlar da olmuştur. Bilimsel tefsir metoduna dair birçok eserde de ifade edildiği gibi, Kur'an'a yönelik bu yaklaşıma karşı tarihteki en ciddi eleştiri Şâtıbî'den gelmiştir.<sup>35</sup>

*Muvâfakât* adlı eserinde bu konudaki görüşlerini dile getiren Şâtıbî'ye göre

29 Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s.33-34; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.14.

30 Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 8-9.

31 Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 181-182.

32 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.303-305; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.279.

33 Bu girişimler hakkında geniş bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s.203 vd.

34 Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s.440-441; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.305; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.47.

35 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.305; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s.210; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: 2014, s.107; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s.43.

Kur'an, indirildiği dönemde muhatap aldığı Arap toplumunun anladığı şekilde anlaşılması gereken bir kitaptır. Asıl olan onların anladığı şekildedir. Onlardan önce yaşamış olan veya sonraki nesillerde görülen anlayışlardan hareketle Kur'an'ı anlamaya çalışmak ve tabiata, matematiğe, mantığa, felsefeye veya sair ilimlere dair bilgileri Kur'an'a izafe etmek haddi aşmaktır. Kur'an'ı ve ondaki ilimleri herkesten daha iyi bilen sahabeden, tabiinden ve tebe-i tabiinden bize intikal eden bu tür bilgilerin olmayışı da bunun en önemli delillerindendir. Kur'an sadece indiği dönemdeki Arapların bildiği ilimlere temas etmiş; bunda ise onları hidayete kavuşturmayı, küfürden kurtarıp imana yöneltmeyi amaç edinmiştir.<sup>36</sup>

Şâtıbî'ye göre İslam şeriatı, ümmî bir şeriattır. Çünkü ümmî bir topluma gönderilmiştir. Allah ümmî bir kavme ümmî bir peygamberi, onların anlayacağı bir lisan ile göndermiştir. İlgili ayetler de buna işaret etmektedir.<sup>37</sup> Kur'an, onların alışık oldukları hususların dışına çıkmamıştır. Onların anlayamayacakları şeylerin Kur'an'da olması, "teklif-i mâ lâ yutâk" yani güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutulmaları anlamına gelirdi ki bu da muhaldir. Öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin Kur'an'da olması mümkün değildir. Bu tür iddialar ve rivayetler sahih değildir. Selef-i salihinden olan âlimlerin, Kur'an'da bilinen ilimler dışında ilimler aradıklarına ve bu türden meselelere dair eserler ortaya koyduklarına dair bize intikal eden hiçbir şey de olmamıştır.<sup>38</sup> Bu ve benzeri ifadelerinin akabinde Şâtıbî; bilimsel tefsiri savunanların ve her türlü ilmin Kur'an'da yer aldığını söyleyenlerin ayetlerden serdettikleri delillere cevap vermekte, ilgili ayetleri yanlış anladıklarını ifade etmektedir.

Şâtıbî, iddialarını şu sözlerle noktalamaktadır:

"Kur'an'ın içermediği şeyi ona izafe etmek caiz olmadığı gibi, içerdiği bir şeyi de inkâr etmek doğru değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında özellikle Araplara atfedilen ilimleri yardımcı olarak kabul etmek, onlarla yetinmek gerekmektedir. Zira ancak bu şekilde ondaki şer'î hükümlere ulaşılabilir. Bu nedenle bundan başka bir yolla Kur'an'ı anlamaya çalışan, onu anlamamış ve Allah ve Resulüne yalan isnat etmiş olur."<sup>39</sup>

Şâtıbî'nin bilimsel tefsire karşı çıkmasının değişik sebepleri olmakla birlikte temelini Kur'an'ın ilk muhataplarının ümmî olması ve Kur'an'ın mesajını onların anlayış seviyeleriyle sınırlandırması yatmaktadır. Şâtıbî'nin bu yaklaşımında "ümmîlik" ve "yükümlülük (mükellefiyet)" arasında çok ciddi bir bağlantı kurmuş olması dikkat çekmektedir. Meseleye fikhın temel kuralları ile yaklaşmaktadır. Mükellefiyet seviyesini tespit etmekte ümmîlik seviyesini esas almaktadır. Ona göre ümmî bir kimsenin, muhatap olduğu emir ve nehiylerden mükellef olabilmesi için

36 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Mısır: 1969, s.55-56.

37 Âl-i İmrân, 3/20; A'râf, 7-157; Cuma, 62/2.

38 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, s.55-56.

39 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, s.56-57; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s.108.

inanca ve amele dair bütün yükümlülüklerinin, onun kavrayabileceği seviyede olması gerekir. Yoksa “teklif-i mâ lâ yutâk” ile mükellef tutulmuş olur. Böyle bir şey ise söz konusu olamaz. Zira Allah insanları kapasitelerinin üstündeki şeylerle mükellef tutmamıştır.<sup>40</sup> İnsanlar arasında zekâ ve anlayış farklılıkları vardır. Bununla birlikte mükellefiyetlerde genelin anlayış seviyesi esas alınmıştır. Bunun üstündeki anlamalar ise istisnadır. İstisnalar ise kaideyi bozmaz. Mükellefiyet sınırı herkesin anlayabileceği seviyedir.<sup>41</sup>

Bir usulcü olması hasebiyle iddialarını güçlü bir mantık örgüsü içinde sunan ve delillerle kuvvetlendiren Şâtıbî'nin bilimsel tefsire yönelik bu karşı duruşu, ilim dünyasında etkili olmuş ve Şâtıbî sonrası dönemde Kur'ân'a bilimin gelişmeleri ışığında yaklaşım yeni yorumlar ortaya koyan ciddi eserler telif edilememiştir. 19. asır ve sonrasında bilimsel gelişmelerin ivme kazanması ve birçok yeni keşfin yapılması ise bilimsel tefsir çalışmalarını yeniden başlatmış, 20. asırda yazılan bazı eserlerde Şâtıbî'nin iddialarına cevap verilmeye başlanmıştır.

Şâtıbî'nin bu konudaki görüşlerine verilen cevaplar özetle şöyledir: Her ne kadar Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Arap toplumu ve Hz. Peygamber, ümmî iseler de bu durum onların hep ümmî kalacağı anlamına gelmez. Nitekim Kur'ân da ümmî bir toplumu ümmilikten ilim ve nur deryasına çıkarmayı hedeflemiş, yirmi üç yıllık vahiy sürecinde yoğrulmuş yepyeni bir toplum ve ortaçağın cehaletinde bir nur oluşturulmuştur. Kur'ân'ın, nazil olduğu süreçte ilk muhataplarının anlayış seviyelerini gözetdiği genel olarak kabul edilen bir husustur. Ancak onları belli şeylerle mükellef tutarken aynı zamanda pek çok yeni bilgi de öğretmiştir. Dolayısıyla “ümmîlik” sürekli devam edecek ve ümmî kalınacak demek değildir. Ümmîlik Hz. Peygamber hakkında övülen bir durumdur. Çünkü onun, ümmî olduğu halde Kur'ân gibi bir kelâmı insanlara aktarmış olması, Kur'ân'ın kendi sözü değil beşer üstü bir söz yani Allah kelâmı oluşuna delil olarak gösterilmiştir. İslam tarihi boyunca Mekke'den Medine dönemine, akabinde raşit halifeler devrine varıncaya kadar ilme, okuma-yazmaya, yabancı dilleri öğrenmeye, Kur'ân'ı ve hadisi ezberleyip manalarını keşfetmeye verilen değer; İslam'ın temel hedefinin insanlığı ümmilikten kurtarmak, beşerin ilim, ahlak, anlayış ve medeniyet seviyesini hep ileri götürmek olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Arap toplumundan ve İslam'ın ilk nesillerinden bilimsel tefsire dair bir şeyin intikal etmemiş olması, sonraki nesillerin bu hususta eser ortaya koymamasını gerektirmez. Bir bilgiyi başkasından alan bir kişi veya nesil, o bilgiyi kendisine nakleden kişi veya nesilden daha anlayışlı ve kabiliyetli olup çok daha iyi anlayabilir ve ileriye taşıyabilir. Hele hele aktarılan bu bilgi Kur'ân ise asırlar geçtikçe gençleşmesi onun icazındandır. Nitekim ilim de nesilden nesile aktarılan bir tecrübeler birikimidir.

40 Bakara, 2/286.

41 Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, II, 356-358; Ergün Çapan, “Şâtıbî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012), s.279.

Asırlar geçtikçe insanlar önceki nesillerin hayal dahi edemedikleri birçok buluş gerçekleştirmiş, birçok yeniliğe imza atarak ilmî seviyeyi yükseklerle çıkarmıştır.<sup>42</sup>

#### 4. Son İki Asırda Bilimsel Tefsir Çalışmaları

Daha önce de belirttiğimiz gibi 19. ve 20. asırlar, uzun süren bir durgunluk döneminin ardından bilimsel tefsir çalışmaları açısından yeni gelişmelere sahne olmuştur. Bilimsel tefsir metodu, her ne kadar Şâtıbî'den bu yana bazı eleştiri oklarına maruz kalmış olsa da 19. asrın ortalarından itibaren tefsir ilminin yeni ve parlayan yüzü olarak öne çıkmış, bilim ve teknolojinin akıl almaz bir hızla ilerlediği çağımızda günden güne önemini ve etkisini arttırmıştır. Tefsir ilminin tarihi seyri içerisinde, Gazzâlî, Ebu'l-Fadl el-Mursî, Râzî ve Suyûtî gibi ilim adamlarının eserlerinde örnekleri mevcut olan ancak bilimsel gelişmelerin ivme kazanması ve Kur'an ayetlerinde zikredilen bazı meselelere ışık tutan keşiflerin gerçekleşmesiyle bilimsel tefsir; 19. yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ve Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî gibi ilim adamlarının çalışmalarıyla yeniden gündeme gelmiş ve canlanmaya başlamıştır.

Bilimsel tefsir hareketinin 19. asırdaki ilk muharriki Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'dir. Bu konudaki ilk eser de onun kaleme almış olduğu *Keşfu'l-Esrârî'n-Nürâniyyeti'l-Kur'âniyye fi mâ Yete'alleku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Arzıyye ve'l-Hayevânât ve'n-Nebâtât ve'l-Cevâhiri'l-Ma'deniyye* adlı eserdir.<sup>43</sup> Bu eserin, İslâm âleminde Suyûtî'den sonra durağanlaşan bilimsel tefsir hareketinin yeniden canlanmasına vesile olan ilk muharrik olduğu söylenebilir. Eser, 1880 yılında Mısır'da üç cilt hâlinde basılmıştır. Türkiye'de de sadece birkaç kütüphanede mevcuttur. Ayetleri şu anda elimizde bulunan Mushaf tertibine göre değil de konularına göre açıklayan ve yorumlayan bu eser tefsir alanında yazılmış bir eser olduğu halde, ayetlerle doğrudan ilgisi olmayan tıp, astronomi, botanik, zooloji, biyoloji gibi bilim dallarını ilgilendiren konulara öncelik vermektedir. İskenderânî, giriş bölümünde bu eserin yazılış nedenini şöyle izah etmiştir:<sup>44</sup>

“1290 [hicri] yılında bazı Hıristiyan doktorların katıldığı bir toplantıda hazır bulunmuştum. Bu doktorlar, taş kömürünün oluşumu ve Tevrat ile İncil'de buna işaret edilip edilmediği konusunda tartışmaya başladılar. Sorulan sorular, verilen cevaplar, yapılan araştırma ve tartışmalardan sonra, Tevrat'ta da İncil'de de, ne açık ne de işaret eder bir şekilde taş kömüründen kesinlikle söz edilmediğine karar verdi-

42 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: 1984, I, 44-45; Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s.444; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s.108; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s.47-48; Çapan, “Şâtıbî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, s.279.

43 Ateş, “Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, s.114.

44 İskenderânî'nin yazmış olduğu bu esere ait bilgiler, 1994 yılında “İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri” adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamış olan Abdurrahman Ateş'in “Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki” başlıklı makalesinden alınmıştır. Bkz. Ateş, “Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, s.111-134.

ler. Daha sonra bana şu soruyu yönelttiler: “Kur’ân’da buna işaret ediliyor mu? Eğer işaret edilmiyorsa o zaman nasıl oluyor da Allah, “Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” buyuruyor? Yok, eğer işaret ediliyorsa, nerede ve hangi sûrede buna dair bir ayet vardır?”. Bunun üzerine öne atıldım ve gücümün yettiği kadar anlattım. Daha sonra birçok âlimin sözlerini araştırdım, fesahat ve belagat ehlinin binlerce meselesini inceledim, tefsir ve tıp kitaplarından faydalandım, üstün bir gayret ve yoğun bir çalışma ile beraber birçok âlimin sözleri üzerinde durdum. Taş kömürünün oluşumu üzerinde durduktan sonra çabam arttı ve hayvanların, bitkilerin, gök ve yer cisimlerinin, yer altı madenlerinin nasıl oluştuğunu, genellikle güvenilir sözlerle yetinerek açıkladım. Bunu ise üç bölüm halinde ortaya koydum.”<sup>45</sup>

Üç ciltten oluşan eserin her cildinde ayrı bir bölüm bulunmaktadır. İskenderânî’nin belirttiği üç bölümün ciltlerdeki sıralaması şöyledir: 1. cilt (1. bölüm), canlıların oluşumu ve bununla ilgili konular; 2. cilt (2. bölüm), göklerin ve yerin yaratılışı; 3. cilt (3. bölüm) ise bitkilerle ilgili ayetlerin tefsiri hakkındadır. İskenderânî’nin, tefsirinde müspet ilimler ile ilgili konuları ayrıntılı bir şekilde işleminin temel nedenlerinden birisi, hatta en önemlisi, kendisinin tıp doktoru olmasıdır. Bunun yanı sıra, yaşadığı zaman, ortam ve toplum, kendisini böyle bir eser yazmaya zorlamış ve bunu eserinin girişinde ifade etmiştir. İskenderânî kendi branşı olan doktorluğun alanına giren tıbbi konuları, insanların yaratılışı, büyümesi, gelişmesi, yaşaması ile ilgili ayetlerde incelemiş; söz konusu ayetlerden hareketle, kendi dönemindeki tıbbi gelişmeler doğrultusunda insan ve yapısını incelemiş ve birçok önerilerde bulunmuştur. Tıbbın yanı sıra tedavide kullanılan birçok bitki türünü de, bitkilerle ilgili ayetleri incelediği bölümde ele almış; yine kendi döneminde bunların tedavideki etkilerini incelemiş, yabancı bilim adamı ve doktorların görüşleriyle konuları açıklamıştır. Yine yeryüzü ve gökyüzü ile ilgili ayetleri de ayrı bir bölüm halinde incelemiş; ayetlerde söz konusu edilen gece, gündüz, yağmur, kar, fırtına, şimşek, yıldırım gibi tabiat olaylarını, bunlara bağlı olarak da kâinatta meydana gelen diğer olayları geniş bir şekilde ele almış; kendi çağının astronomi bilgileriyle bunları açıklamıştır. Bu haliyle İskenderânî’nin bu eseri bazen tıp, bazen biyoloji, bazen astronomi, bazen de botanik kitabı izlenimini vermektedir. Ancak bu ekolün ilk temsilcileri olan Gazzâlî, Râzî, Ebu’l-Fadl el-Mursî ve Suyûtî’nin kendi eserlerinde yer verdikleri görüşleri dışında bugün bilimsel tefsir alanında elimizde bulunan eserlerin tamamının İskenderânî’den sonraki dönemde yazılmış olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.<sup>46</sup>

İskenderânî’yi, *Tabâi’u’l-İstibdâd ve Mesâiri’u’l-İsti’bâd* adlı eserin yazarı Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibi takip etmiş ve bu hareketin savunuculuğunu yapmıştır. 1900 yılında yayınlanan bu eser; Kevâkibi’nin bilimsel tefsir konusunda,

45 Ateş, “Keşfu’l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, s.119; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.305-306.

46 Ateş, “Keşfu’l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, s.123, 133.

bazı gazetelerde yazdığı makalelerden oluşan bir mecmuadır. O, Kur'ân'ı "ilimlerin güneşi ve hikmetlerin hazinesi" olarak görür ve ona "Şemsu'l-'Ulûm ve Kenzu'l-Hikem" adını verir. O, zamanın geçmesiyle, Kur'ân'daki bilimsel ifadelerin çok daha iyi anlaşılacağını ifade eder. Avrupalı, Amerikalı ilim adamları tarafından keşfedilen hakikatlerin Kur'ân'da açık veya imâ yoluyla bulunabileceğine işaret ederek Kur'ân'da fizik, astronomi, tabiat ve tıp bilimlerine ait bazı örnekler verir.<sup>47</sup>

Kevâkibî ile aynı dönemde bilimsel tefsir hareketinin öncülüğünü yapmış olan bir başka kişi ise aslen bir asker olan ve Osmanlı Devleti'ne bağlı olarak birçok askerî ve idari görevde bulunmuş olan Gazi Ahmed Muhtar Paşadır. *Serâiru'l-Kur'ân*<sup>48</sup> adını verdiği eserinde astronomi ile ilgili yetmiş kadar ayeti toplamış, zamanının yeni ilimleri ile tefsir etmiş ve bu ayetlerin Kopernik'in ortaya koyduğu sistem ile uygunluğunu göstermiştir. Bu eser sahasında yazılan ilk ciddi eserlerden sayılmıştır.<sup>49</sup> Meşhur ilim adamı Mustafa Sadık er-Râfî, *I'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde, bu esere özel bir yer ayırmış ve hakkında birçok övgülerde bulunmuştur.<sup>50</sup>

1900'lerde İstanbul'da basılmış olan *Serâiru'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde müellif, Kur'ân'ın bilimsel yönünü şöyle açıklamaktadır:

"Kur'ân'da üç beş sahife yoktur ki bir münasebet-i bedia ile onlarda, kâinata ve ahval-i semaya dair bir ayet bulunmasın. Bunun kısm-ı küllisinde, "baksanıza, görürsenize, bakmıyorlar mı" gibi birer cümle-i nûshâmiz ile kâinatın tetkik-i hali ta'nik-i ahval-i emri ferman buyuruluyor. "el-Umûru merhûnetun bi evkâtiha" mantukunca, zamanı gelmiş olacak ki ahiren verdiğim kararda sebat ederek vücuda getirdiğim şu eseri, taht-ı enzâr-ı ulu'l-ebşâra vaz'a cüreyyâb oldum. Bir mukaddime, üç fasıl, bir hâtîme ile hitâm verdiğim şu esere *Serâiru'l-Kur'ân fi Tekvîni ve İfnâi ve İ'âdeti'l-Ekvân* namını verdim."<sup>51</sup>

Daha sonraları yazacağı tefsiriyle bilimsel tefsirin en büyük temsilcisi olarak tanınacak olan Tantâvî el-Cevherî, 1905 yılının Ekim ayında, *et-Tâcu'l-Murassa' bi-Cevâhiri'l-Kur'âni ve'l-'Ulûm* adlı eserini telif etmiştir. 1925 yılında yazımı biten ve 25 ciltten oluşan *el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eser ile de bilimsel tefsir ekolünün en büyük temsilcisi olmuş, bu eseri ise bu sahanın akla gelen ilk örneği haline gelmiştir. Tantâvî, bilimsel tefsir kapsamına aldığı ayetlerle ilgili olarak akla gelebilecek her türlü bilgiyi vermiştir. Çeşitli rivayetlere de yer verilen eserde "letâif" ve "cevâhir" başlıkları altında yapılan izahlar en uzun bölümleri oluşturur. Gökyüzü ile ilgili olan ayetlerin açıklamalarında, astronominin o döneme ait son tespitlerinin yanı sıra uzay ve uzayda bulunan cisimler ile ilgili fotoğraf, grafik ve

47 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.306; Kırca, *Kur'âna Yönelişler*, s.204.

48 Osmanlıca yazılmış olan *Serâiru'l-Kur'ân*, Seyyid Muhibbüddin el-Hatib tarafından Arapça'ya çevrilerek Emir Şekib Arslan'ın önsözünüyle basılmıştır. Ayrıca Ali Turgut, eseri sadeleştirip açıklamalar ilâve ederek *Yaratılış ve Ötesi* adıyla 1989'da İstanbul'da yayınlamıştır. Bkz. Rifat Uçarol, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, XIII, 448.

49 Uçarol, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, XIII, 445-448; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.306.

50 Kırca, *Kur'âna Yönelişler*, s.205.

51 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: 2005, s.346.

şemalara yer verilir. Aynı şekilde hayvanlar ve bitkiler ile ilgili ayetlerin açıklamalarında da hayvan ve bitki resimlerinden birçok örnekler bulunur. Eser bu haliyle tefsirden çok bir ansiklopedi görünümündedir.<sup>52</sup>

Şunu vurgulamak gerekir ki; Suyûtî sonrası dönemde durağanlaşan hatta durma noktasına gelen bilimsel tefsir hareketi, tüm eleştirilere rağmen Tantâvî'nin çok cesurca bir girişimle ve yılların birikimiyle bu hacimli eseri telif etmesinin ardından çok büyük bir ivme kazanmıştır. Müslüman ülkelerdeki birçok ilim adamı bu eserden etkilenmiş, artık farklı bilim dallarında uzman olan kişilerce Kur'ân ve hadislerde bilimi ilgilendiren ifadeler özel olarak incelenmeye başlamıştır. 1940 yılında vefat eden Tantâvî'nin bu gelişmelerdeki payı, inkâr edilemeyecek kadar büyüktür.

20. asırda telif edilen hemen hemen tüm tefsirlerde, bilimsel tefsir örneklerine rastlanmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân ve bilim ilişkisi, sadece bazı tefsir kitaplarına, risalelere ve belli bir konu hakkında yazılan kitaplara konu olmakla kalmamış; akademik-bilimsel çalışmalara da konu olmuştur. Türkiye'de bu konuda ilk çalışmayı yapan kişi Celal Kırca'dır. Kırca, öğretim üyeliği tezi olarak hazırladığı çalışmayı 1981 yılında *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler* adıyla yayınlamıştır. Daha sonra da astronomi, jeoloji, fizik, biyoloji, psikoloji, sosyoloji, daktiloskopi vb. ilimlerin Kur'ân'la ilişkisini incelediği *Kur'ân ve Fen Bilimleri* adlı eserini yayınlamıştır.<sup>53</sup> Ancak Türkiye'de bu alandaki zayıflık ve yetersizlik devam ederken son yıllarda bu alanda yazılmış olan birçok Arapça eser ortaya çıkmıştır. Zağlûl en-Neccar, Abdülmecid ez-Zindânî, Abdurrezzak Nevfel, Hind eş-Şelebi, Ahmed Ömer Ebû Hicr, Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, Hanefi Ahmed, Muhammed Ahmed Demrâvi, es-Seyyid Cümeyle, Yusuf Mürüvve, Abdülaziz İsmail ve Mürhif Abdulcebbar gibi ilim adamlarının konuyla ilgili eserleri bunlar arasında sayılabilir.<sup>54</sup>

## 5. Bilimsel Tefsir Metodunun Güncel Durumu

Yukarıda tarihî gelişimini ve geçirdiği serüvenleri özetle vermeye çalıştığımız bilimsel tefsir metodu, ne ilginçtir ki, özellikle Şâtıbî'nin Kur'ân'ın ilk nüzul döneminde ümmî olduğunu vurguladığı Arap toplumunda neşvü nema bulmuş; 19. asırdan bu yana bilimsel tefsire dair eserlerin neredeyse tamamı Arap âleminde neşredilmiştir. İskenderânî ve Kevâkibî'nin girişimleriyle başlayan bu yeni süreç-tüm eksik ve kusurlarına rağmen- Tantâvî'nin *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'ân*'i ile zihinlerdeki duvarları yıkmış; Kur'ân'ın ifadelerinde bilimi ilgilendiren yönlerin

52 Kırca, *Kur'âna Yönelişler*, s.206; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.306-308; Mehmet Suat Mertoğlu, "Tantâvî Cevheri", *DİA*, XXXIX, 579-580.

53 Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, İstanbul: 2005.

54 Bu eserler hakkında geniş bilgi için bakınız: Kırca, *Kur'âna Yönelişler*, s.195-214; Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, s.11-123; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s.130 vd.

de olduğu, bu nedenle bilimsel tefsir metodunun kaçınılmaz bir gerçek olduğu fikri genel kabul görmeye başlamıştır. İster adına “ilmî icâz” densin isterse “ilmî”, “fennî” veya “bilimsel” tefsir densin; Kur’ân’ın verdiği bilgilerin daima bilimin önünde olduğu, onun tek “mu’ciz” yönünün edebî/luğavî yönü olmadığı gerçeği, bu alanda yapılan onlarca çalışmayla ispatlanmıştır ve ispatlanmaya da devam etmektedir. Son yıllarda bu alanda yaptıkları çalışmalarla öne çıkan ve yazdıkları eserlerle isimlerini tüm dünyaya duyuran Zağlûl en-Neccar ile Abdülmecid ez-Zindânî’nin eserleri dahi bu gerçeği ortaya koymaya yeterlidir.

*Kur’ânda İlmî Mucizeler* adlı eserinde Zindânî, Kur’ân’daki bazı ifadelerin bilimsel gelişmelerle birlikte anlaşılıp tefsir edilmesinin imkânını, gerekliliğini ve bu metodun birçok bilim adamı üzerindeki derin etkisini; bu metod neticesinde, alanında söz sahibi olan batıdan veya doğudan birçok kişinin, Kur’ân’ın beşer üstü bir kitap olduğunu kabullenmek zorunda kaldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>55</sup> Örnek vermek gerekirse; Zindânî’nin, anatomi ve embriyoloji alanlarında yetkin bir bilim adamı olan ve yazmış olduğu eserler kaynak kabul edilen Keith L. Moor ile yaptığı görüşmelerden bahsetmek yerinde olacaktır. Zindânî’nin girişimleri neticesinde ceninin anne karnında geçirdiği evreler hakkında Kur’ânda geçen ifadeler<sup>56</sup> muttali olan Moor; ilgili ifadelerin, insanlığın son yıllarda keşfetmiş olduğu bilimsel bulgularla birebir örtüştüğünü, bu bilgilerin on dört asır öncesinde bir beşer tarafından ortaya konmasının mümkün olmadığını, ancak vahiy kaynaklı olabileceğini kabul etmiştir. Moor, Kur’ân’ın cenin hakkında kullanmış olduğu “alaka” ve “mudğa” kelimelerinin ilgili merhaleyi en güzel şekilde ifade ettiğini örnek resimler üzerinden göstermiş ve açık sözlülükle “*Tüm bunlar gösteriyor ki, Muhammed Allah’ın elçisidir.*” demiştir.<sup>57</sup>

Zindânî ayrıca Budist bir bilim adamı olan Tagata Tagasun’la yaptığı görüşmelerden de bahsetmektedir. Tayland Trengmayn Üniversitesi Tıp Fakültesi dekanlığı da yapmış olan Tagasun’un Kur’ân ve hadislerde gördüğü ifadeler karşısında çok etkilendiğini ve bu konularda araştırmalar yapmaya başladığını, bir müddet sonra dünya çapında birçok uzmanın katıldığı bir tıp kongresinde herkesin huzurunda Kur’ân’ın Allah kelamı olduğunu ikrar ederek şahadet getirdiğini belirtmektedir.<sup>58</sup>

Zağlûl en-Neccar’ın telif ettiği kitaplar, yayınladığı makaleler ve birçok internet sayfasında yayınlanmakta olan videoları ise bilimsel tefsirin vardığı noktaları göstermesi açısından takdire şayandır.<sup>59</sup> On yılı aşkın süredir İslam Konferansı

55 Abdülmecid Zindânî, *Kur’ânda İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun, İstanbul: 2014, s.9-128.

56 Hacc, 22/5; Mü’minün, 23/14.

57 Zindânî, *Kur’ânda İlmî Mucizeler*, s.15-17.

58 Zindânî, *Kur’ânda İlmî Mucizeler*, s.37-40.

59 Zağlûl en-Neccar’ın hayatı, eserleri ve ilgili bazı videoları için şu internet sayfalarına bakılabilir: <http://www.elnaggarzr.com/Home.html> (Erişim tarihi: 25.02.2016); [https://ar.wikipedia.org/wiki/زغلول\\_النجار](https://ar.wikipedia.org/wiki/زغلول_النجار) (Erişim tarihi: 25.02.2016).



Teşkilatı bünyesinde çalışmalarını sürdüren “Kur’ân ve Hadislerdeki Bilimsel Mu-  
cizeler Heyeti” de bu alanda çok kıymetli çalışmalar sürdürmektedir.<sup>60</sup>

Kur’ân’da geçen bazı ifadelerin mutlaka bilimsel gelişmelerle birlikte yorum-  
lanması gerektiğine dair bazı örnekler vermek yerinde olacaktır. Türkiye’de bu  
alandaki teorinin yanında doğrudan pratiğe yönelik çalışma yapan tek kişi olduğu-  
nu söyleyebileceğimiz Celal Kırca’nın vermiş olduğu bir örneği özet olarak sun-  
mamız konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

Kur’ân’da iki ayette birbirine çok yakın olan şu ifadeler geçmektedir:

“Allah, görmekte olduğunuz şu gökleri direkler olmaksızın yarattı.”<sup>61</sup>

“Allah, görmekte olduğunuz şu gökleri direkler olmaksızın yükseltti.”<sup>62</sup>

Bu ayetlerin genelde tercümesi bu şekilde verilmektedir. Ancak her iki ayette  
de geçen “terevnehâ” kelimesindeki “hâ” zamiri “gökler” anlamına gelen “semâvât”  
kelimesine raci kabul edildiğinde anlam bu şekilde olmaktadır. Eski müfessirler de  
ekseriyetle ayeti bu şekilde tefsir etmişlerdir. Hâlbuki genel kural zamirin en yakın  
münasip isme raci olmasıdır ve buradaki “hâ” zamirinden hemen önceki kelime  
“direkler” anlamına gelen “amed” kelimesidir. Şayet zamir bu kelimeye râci kabul  
edilirse bu takdirde anlam şu şekilde olmaktadır: “Allah gökleri, görebileceğiniz  
direkler olmaksızın yükseltti/yarattı.”

Ayet hakkındaki bu tercih genel dil kuralları açısından da daha doğru ve ön-  
celikli olduğu halde eski müfessirler diğer ihtimali anlamak onlara daha makul  
geldiği için ikincil anlamı tercih etmişlerdir. Öncelikli ve asıl anlam dikkate alındı-  
ğında “Allah semaları görebileceğiniz direkler olmaksızın yükseltti/yarattı. Yani gök-  
leri görülebilen direkler değil de bir başka güç, görünmeyen direkler ayakta tutuyor”  
şeklinde bir anlam söz konusudur. “Allah, gördüğünüz şu gökleri direksiz yükseltti/  
yarattı” cümlesiyle “Allah gökleri, görebileceğiniz direkler olmaksızın yükseltti/yaa-  
rattı” cümlesi arasında ince bir fark mevcuttur. Son cümlede çok latif bir üslup ile  
gökleri gözle görülemeyen bir kuvvetin veya fiziksel bir kanunun ayakta tuttuğu-  
na dair bir işaret söz konusudur. Bu nedenle ayetin bilimsel araştırmalarla ortaya  
çıkartılmış olan genel çekim kanunu ile irtibatlandırılması gayet doğal gözükme-  
ktedir.<sup>63</sup>

Bir başka örnek ise renklerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerine işaret  
eden şu ayettir: “Onlar, “Bizim için Rabbine dua et de, o ineğin rengi neymiş, açık-  
lasın” dediler. Mûsâ da: “Rabbim diyor ki: O, sapsarı; rengi bakanların içini açan bir  
inektir.” dedi.”<sup>64</sup>

60 Bu heyetle ilgili geniş bilgi için şu internet sayfasına bakılabilir: <http://www.eajaz.org> (Erişim tarihi: 25.02.2016).

61 Lokman, 31/10: “خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَيَغَيِّرُ عَمَدَ تَرَاتُوهَا”

62 Ra’d, 13/2: “اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوٰتِ وَيَغَيِّرُ عَمَدَ تَرَاتُوهَا”

63 Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, s.212-213.

64 Bakara, 2/69.

Ayette, İsrailoğulları tarafından kesilmesi emredilen bir ineğin bazı vasıfları zikredilmekte, kendisine bakanların içini açan, sevinç ve neşe uyandıran parlak sarı bir renge sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>65</sup> Ayetteki “tesürru” kelimesi, Türkçe meallerde genelde “iç açan, ferahlatan, sürur ve neşe veren, mesrur kılan” vb. şekillerde çevrilmiştir.<sup>66</sup> Maverdî, ayetteki “tesürru'n-nâzirin” ifadesini açıklama babında “parlak sarı rengi ile bakanların hoşuna giden, sürûr uyandıran” ifadesini kullanmış, sürûrun ise “kalbin etkilenmesi” olduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup> Ayetin tefsiri sadedinde birçok eserde, parlak sarı renge dikkat çekilmiş, hatta bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin genelde sarı renkli çarık giydiği ve bu ayeti delil göstererek, “Sarı deriden ayakkabı giyenin gam ve kederi azalır.” dediği rivayet edilmiştir.<sup>68</sup>

Ayette geçen sarı renk için, “tesürru'n-nâzirin” yani “bakanları sevindiren, iç açan” ifadesinin kullanılmış olması, Mısırlı göz uzmanı Dr. Mustafa Ahmet Azb'in dikkatini çekmiş ve renkler üzerinde bir dizi araştırma yapmasına neden olmuştur. Bu araştırmalar sırasında, insan gözünün kırmızı veya mavi rengi görebilmek için yüksek bir enerji harcarken; sarı rengi görebilmek için enerji sarf etmediği ortaya çıkmıştır. Zaten sarı rengin frekans ve dalga boyu itibarı ile hemen beyazdan sonra gelmesi de bunu göstermektedir. Batıda yapılan diğer bazı araştırmalarda da, Kur'an'ın sarı renk için kullandığı ifadenin, fiziksel bir gerçek olduğu tasdik edilmiştir. Kanada'nın Alberta Üniversitesi'nde güzel sanatlar profesörü olan Harry Wohlfarth; sarı ve sarının karışımı olan açık renkli sınıflarda, öğrencilerin daha uyumlu ve daha başarılı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Amerika'da yapılan bazı araştırmalarda da sarı ve tonlarına boyanmış odalarda kalan mahkûmların daha az problem çıkardıkları; hastanelerde tutulan uyuşturucu bağımlılarının ise daha az uyuşturucu talep ettikleri ve şiddet kullanma oranlarının azaldığı tespit edilmiştir.<sup>69</sup>

Bilimsel tefsirin lüzumuna, tefsir araştırmacılarının bu hususta gayret etmeleri gerektiğine dair deliller Kur'an'da fazlasıyla mevcuttur. Nitekim şu ana kadar gerçekleştirilmiş bilimsel keşifler ve elde edilmiş olan bilimsel birikim ile irtibatlandırılarak anlaşılan birçok ayet olduğu gibi geleceğe yönelik işaretler taşıyan ancak henüz insanlığın geldiği bilimsel seviye yeterli olmadığı için tam olarak künhüne varılamayan bazı ayetler de göze çarpmaktadır. Bu tür ayetler her ne kadar mucize inancıyla da bağlantılı ise de bazıları açık bir şekilde gelecekte bilimin ulaşabileceği seviyeye dair işaretler vermektedir. Rahman Sûresi'nde göklerin sınırlarına ve yerin derinliklerine ulaşma ve onları geçmeye çalışma girişimi olarak yorumlana-

65 Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, II, 96.

66 Hasenat-4.0, Kur'an Araştırma Sistemi (İnteraktif), tsm. Bahadır Çolak, 2007-2009, Bakara, 2/69.

67 Maverdî, *en-Nüketü ve'l-'Uyûn*, I, 140.

68 Zemaşeri, *el-Keşşâf*, s.81; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 128; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 186; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 59; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, I, 289.

69 Abdulmecid Okcu, “Kur'an'da Renkler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2007), s.149-150.

bilecek olan ifadeler,<sup>70</sup> Neml Sûresi'nde hayvanların dilini anlama<sup>71</sup> ve eşyanın ışık hızıyla nakli yani ışınlamayla<sup>72</sup> ilgili ifadeler, müşriklerin bin yıl yaşama arzularını nefyemeyen<sup>73</sup> ve Hz. Nuh'un bin yıl civarında yaşadığına dair ifadeler,<sup>74</sup> bire yedi yüz veren buğdaydan bahseden ifade,<sup>75</sup> üç günlük susma orucuyla çocuk sahibi olabilme arasında ilişki kuran ifadeler,<sup>76</sup> günümüz itibariyle bilimin çok daha ilerisinde ifadelerdir. Bilimsel tefsir araştırmalarının bir amacı da bu ve benzeri ayetlerden hareketle Kur'an'ın Allah kelamı oluşuna dair delilleri ispatlamaktır.

## Sonuç

Bilimsel tefsir, eleştirilerin yoğunluğu nedeniyle günümüz Türkiye'sinde tefsir araştırmacılarının yaklaşmaya korktuğu bir alan olarak görünmektedir. Nitekim Türkiye'de bu alanda yapılan akademik çalışmalar yok denecek kadar azdır ve olanlar da teorik düzeyle sınırlı kalmış, pratiğe geçememiştir. Tarihsel süreç içerisinde kendi dönemlerinin bilimsel düzeyine göre ayetleri yorumlarken kimi ilim adamlarının yapmış oldukları hatalar, böyle bir gayretten vazgeçmeye değil, bilakis bu tecrübelerden istifade ederek daha sağlam, tutarlı ve temkinli araştırma ve yorumlar yapmaya götürmelidir. Eldeki birçok delil ve özellikle Arap dünyasında yapılan birçok çalışma, ülkemizde de bilimsel tefsir çalışmalarının geliştirilmesi, kabul ve ret tartışmalarının geride bırakılması gerektiğine işaret etmektedir. İfrat ve tefrite kaçmadan ve eldeki tefsir birikimini de bir tarafa atmadan, Arap dilinin imkânları ölçüsünde, çağımızın bilimsel bilgi ve bulgularından da istifade ederek Kur'an'ı daha iyi anlamaya çalışmak, hatta onun ifadelerinden hareketle gelecekteki bilimsel gelişmelere ışık tutup kapı aralamak tefsir bilim dalının en önemli işlevlerinden biri olmalıdır. Bu gayret, Kur'an'ın asıl hedefinin insanın hidayeti olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir. Bilakis onun beşer üstü bir kelam ve her şeyi yaratıp yöneten ve künhüyle bilen Allah'ın mu'ciz sözleri olduğunu ispatlaması yönüyle insanın hidayetine de yardımcı olmakta ve "İ'cazu'l-Kur'an" ilmine hizmet etmektedir. Bu nedenle bilimsel tefsir metodu, bazı mahzurlar öne sürülerek reddedilmesi gereken bir metot olmayıp tam tersine ciddi araştırmalarla usul ve esasları belirlenip disipline kavuşturulması ve derinleştirilmesi gereken bir yöntemdir.

Geçmişte, yakın tarihte ve günümüzde, bilimsel tefsir metoduna yöneltilen eleştiriler bir kenara atılmamalı, bu eleştiriler doğrultusunda eksiklikler giderilmeli ve tefsir alanında çalışma yapan araştırmacılardan özellikle bilimsel tefsir alanında uzmanlaşacak kişiler yetiştirilmelidir. Bilimsel ve teknolojik açıdan ileri

70 Rahman, 55/33-35.

71 Neml, 27/19-19.

72 Neml, 27/40.

73 Bakara, 2/96.

74 Ankebüt, 29/14.

75 Bakara, 2/261.

76 Âl-i İmran 3/41; Meryem 19/10.

seviyede olan ülkelerdeki gelişmeleri takip edecek seviyede Batı dillerini iyi bilen, temel İslamî kaynakları orijinalinden okuyup anlayacak kadar da Arapçaya hâkim olan, her biri farklı bilimsel alanlarda derinleşecek uzman araştırmacılar, bilimsel tefsir çalışmalarına yön vermelidir.

### Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddin es-SeyyidMahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.
- Ateş, Abdurrahman, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2002), s. 117-141.
- \_\_\_\_\_, "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharrirî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), s. 111-134.
- \_\_\_\_\_, "İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 1994.
- Aydüz, Davut, *Tefsir (Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir)*, İstanbul: Işık Yayınları, 2004.
- el-Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzil*, Riyad: Dâru Taybe, h. 1409.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Cümeylî, es-Seyyid, *el-İcâzu'l-İlmî fi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1992.
- Çapan, Ergün, "Şatibî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012), s. 277-306.
- Demir, Şehmus, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.
- \_\_\_\_\_, *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.
- Gezer, Süleyman, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Güllüce, Veysel, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.
- Hasenat-4.0, *Kur'ân Araştırma Sistemi (İnteraktif)*, tsm. Bahadır Çolak, 2007-2009.
- el-Hülî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Mehmet Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *DİA*, VI, 88-90.
- Kırca, Celal, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.

- \_\_\_\_\_, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Kur'ân ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2012), s. 7-34.
- Kurtubî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüketü ve'l-'Uyûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “Tantavî Cevherî”, *DİA*, XXXIX, 579-580.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okcu, Abdulmecid, “Kur'ân'da Renkler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2007), s. 127-163.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî, *Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990.
- eş-Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, Mısır: Mektebetü Muhammed Ali, 1969.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân*, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Uçarol, Rifat, “Gazi Ahmed Muhtar Paşa”, *DİA*, XIII, 445-448.
- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- ez-Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf'an Hakaiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Zindâni, Abdülmecid, *Kur'ân'da İlmi Mucizeler*, Çev. Resul Tosun, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- <http://www.elnaggarzr.com/Home.html> (Erişim tarihi: 25.02.2016).
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/النجار\\_زغول](https://ar.wikipedia.org/wiki/النجار_زغول) (Erişim tarihi: 25.02.2016).
- <http://www.eajaz.org> (Erişim tarihi: 25.02.2016).



## المناسبة الشرعية وعلاقتها بمقاصد الشريعة

Mohammad Rachid ALDERSHAWI\*

### الملخص

يبدأ هذا البحث بتعريف المناسبة الشرعية عند الأصوليين. وأنها استخراج الوصف المناسب للحكم. وأن الوصف المناسب هو وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً كالإسكار لتحريم الخمر. ثم يشير البحث بإيجاز إلى تقسيمات الوصف المناسب عند الأصوليين. ثم ينتقل البحث إلى بيان الصلة بين مسلك المناسبة كما ذكره الأصوليون في باب القياس وبين مقاصد الشريعة. وينتهي البحث إلى أن المناسبة الشرعية هي النواة الأساسية لنشوء فكرة التوسع في مقاصد الشريعة وأن المناسبة الشرعية مسلكٌ للكشف عن مقاصد الشريعة. وأن مقاصد الشريعة أوسع نطاقاً من المناسبة الشرعية. فللمقاصد مجالات تقصر عنها المناسبة. ومنها أعمال المقاصد في تخصيص العمومات. وفي صرف اللفظ عن ظاهره. والاستعانة بالمقاصد في التطبيق الصحيح للأحكام الشرعية. وفي سد الذرائع. وفي تعليل النصوص.

**الكلمات الدلالية:** المناسبة الشرعية. الوصف المناسب. مقاصد الشريعة.

## Munasabah al-Shar'iyah and Its Relation with Makasid al-Shari'ah

### Abstract

This research starts with the definition of munasabah al-shar'iyah according to the methodologists. Munasabah al-shar'iyah is the reveal of al-vasf al-munasib (the appropriate qualification) for judgment. Al-Vasf al-munasib means a clear and definite qualification which the appropriate for being a maksud (result) appears by issuing a decree based upon it such as drunkenness for the prohibition of alcoholic drinks. The research, then, points briefly to the parts of al-vasf al-munasib according to the methodologists and in addition passes on to the connection between munasabah ways and makasid al-shari'ah (goals of law) as the methodologists pointed out in the

\* Okt., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A. B. D. aldershawi.m@gmail.com

matter of qiyas (comparison). The research concludes a) that munasabah al-shar'iyyah is the main source because of the emergence of the (volume) expansion in the makasid al-Shari'ah and b) that munasabah al-shar'iyyah is one of the methods of exploring makasid al-shari'ah and c) that makasid al-shari'ah is wider than the munasabah al-shar'iyyah in terms of field. There are a significant number of areas that makasid holds but munasabah al-shar'iyyah does not. a) Usage in tahsis al-'umûm (assigning the general words) and in understanding of the words, differently from its zahir (certain meaning) and b) receiving support from makasid in the true application of shari'a rulings and in sadd al-dzari'ah and in the determination of 'illah of the nass are of these areas.

**Keywords:** Munasabah al-shar'iyyah, al-vasf al-munasib, makasid al-shari'ah.

## Şer'î Münasebet ve Makâsıduş-Şerî'a ile İlişkisi

### Özet

Bu araştırma usûlcülere göre şer'î münasebetin tarifi ile başlamaktadır. Şer'î münasebet, hüküm için vâsf-ı münasibin ortaya çıkarılmasıdır. Vâsf-ı münasib ise içkinin haram kılınmasındaki sarhoş edicilik gibi kendisinden hükmün çıkarılmasıyla sonuç olmaya uygun olanın ortaya çıktığı, açık ve sınırları kesin bir vasıftır. Sonra araştırma, usûlcülere göre vâsf-ı münâsibin kısımlarına kısaca işaret etmekte; ardından, usûlcülerin de kıyas meselesinde değindikleri üzere münâsebet yolu ile makâsıduş-şerî'a arasındaki ilişkiye geçmektedir. Araştırma, a) şer'î münasebetin, makâsıduş-şerî'a konusunda genişleme fikrinin ortaya çıkmasından dolayı temel kaynak olduğu, b) şer'î münasebetin makâsıduş-şerî'ayı keşfetme yöntemlerinden biri olduğu ve c) Makâsıduş-şerî'a'nın, şer'î münasebetten alan olarak daha geniş olduğu sonucuna varmaktadır. Makâsıd'ın şer'î münasebetin yetişemeyeceği birçok alanı vardır. a) Umumun tahsisinde ve lafzın zahirinden başka bir manada anlaşılmasında kullanılması ve b) şer'î hükümlerin doğru uygulanmasında, seddi zerâi'de ve nassların illetinin belirlenmesinde makasid'dan yardım alınması bu alanlardandır.

**Anahtar Kelimeler:** Şer'î münasebet, vâsf-ı münasib, makâsıduş-şerî'a.



### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فقد كثرت الحديث عن مقاصد الشريعة في القرن الأخير. وألفت فيها المؤلفات والأبحاث والمقالات الكثيرة. وعقدت من أجلها المؤتمرات. وتركز جُل هذه الكتابات على أصالة الفكر المقاصدي. وأنها لم تزل معتبرة منذ عصر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين ومن تلاهم.

ولدى الرجوع إلى كتابات الأصوليين نجد أنهم لم يخصصوا باباً مستقلاً للحديث عن المقاصد. ولكنهم أشاروا إليها إشارات سريعة في باب القياس عند الحديث عن مسالك العلة.

وسوف أحاول في هذا البحث التعريف بالمناسبة الشرعية وتقسيماتها كما ذكر الأصوليون. لأنتقل بعد ذلك إلى إيضاح العلاقة التي تجمع بين المناسبة الشرعية ومقاصد الشريعة. وأسأل الله تعالى التوفيق.

### مخطط البحث

تمهيد: تعريف المناسبة وأسمائها

المبحث الأول: تقسيمات المناسبات

المطلب الأول: تقسيم المناسبات بحسب كونه حقيقة أو وهماً

المطلب الثاني: تقسيم المناسبات باعتبار المقصود

المطلب الثالث: تقسيم الوصف المناسبات بحسب اعتبار الشارع له أو إلغائه

المبحث الثاني: علاقة المناسبة الشرعية بالمقاصد

المطلب الأول: المناسبة الشرعية هي النواة الأساسية لنشوء فكرة مقاصد  
الشرعية

المطلب الثاني: المناسبة الشرعية مسلكٌ للكشف عن مقاصد الشرعية

المطلب الثالث: مقاصد الشرعية أوسع نطاقاً من المناسبة الشرعية

الخاتمة

### تمهيد: تعريف المناسبة وأسمائها

المناسبة في اللغة المشاكلة والقاربة، وقيل: هي الملاءمة والموافقة<sup>١</sup>.

والمناسبة في اصطلاح الأصوليين هي مسلك من مسالك العلة، أي طريق من طرق  
إثباتها. وقد عرّفت بتعريفات عديدة أبرزها ما يأتي:

- عرفها التفتازاني بأنها: "كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً  
لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع"<sup>٢</sup>. وهذا الوصف الذي ينتج من ترتيب الحكم  
عليه تحقيق مصلحة يسمى: "المناسب". ومثال المناسبة أن يستنبط المجتهد من حرّم  
الخمر في الشرع أن العلة هي الإسكار، فالإسكار وصف مناسب لأنه يترتب على إناطة  
التحريم به جلب منفعة حفظ العقول، ويسمى المسلك الذي سلكه المجتهد لاستخراج  
علة الإسكار "المناسبة".

- وعرفها بعض الشافعية بأنها: "كون الوصف على منهاج المصالح، بحيث إذا  
أضيف الحكم إليه انتظم، كالإسكار حرمة الخمر، بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد  
ويُحفظ في الدن"<sup>٣</sup>. فالإسكار وصف مناسب، أما كون الخمر مائعاً يقذف بالزبد فليس  
بمناسب، وكذا كونها تُحفظ في الدن؛ إذ لا يترتب على إناطة الحرمة بها أي مقصود  
شرعي.

- وعرفها ابن مفلح بأنها: "تعيين علة الأصل بمجرد إبداء المناسبة من النص  
نفسه، لا بنص غيره"<sup>٤</sup>، ويردّ عليه أنه ذكر في التعريف المناسبة مع أن المعرف لا يُذكر  
في التعريف.

- وأخصر تعريف للمناسبة تعريف الخادمي: "هي استخراج الوصف المناسب

١ محمد بن مكرم ابن منظور، مادة "نسب"، لسان العرب، مصر: ٢٠٠٣ هـ، ٣٥٢/٢؛ محمد بن أبي بكر  
الرازي، مادة "نسب"، مختار الصحاح، القاهرة: ٩٢٣١ هـ، ص. ٨٤.

٢ مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، بيروت: دت،  
٨٤١/٢.

٣ نقله التفتازاني عن بعض الشافعية، التلويح، ٩٤١/٢.

٤ شمس الدين محمد ابن مفلح، أصول الفقه، الرياض: ٢٠٢١ هـ، ٩٩٩١ م، ٩٧٢١/٣.

للحكم<sup>٥</sup>، وهذا التعريف لم يعتن بإيضاح حقيقة المناسبة بقدر عنايته بإحالة معرفة المناسبة على معرفة الوصف المناسب، وهو يتفق مع صنيع أكثر الأصوليين، إذ كانت عنايتهم بالمناسب أكثر، وقد عرّفوه بتعريفات عدة أهمها ما يأتي:

- عرّفه أبو زيد الدبوسي من الحنفية بأنه: "ما لو عُرض على العقول تلقته بالقبول"<sup>٦</sup>، فالإسكار مناسب لتحريم الخمر، لأنه لو عُرض على العقول إناطة التحريم بالإسكار لقبلت ذلك واقتنعت به.

- وعرّفه ابن الحاجب بأنه: "وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً"<sup>٧</sup>، فالمناسب لا بد من أن يكون ظاهراً لا خفياً كالرضا فإنه أمر قلبي، ومنضبطاً لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال كالمشقة فإنها لا تنضبط، ويحصل من ترتيب الحكم عليه حصول مقصود من جلب نفع أو دفع ضرر، ولعل هذا التعريف أولى تعاريف الوصف المناسب.

وثمة أسماء عديدة تُطلق على المناسبة، ومنها الإخاله؛ لأن الوصف الذي يُرتب عليه الحكم يُخال أي يُظن كونه علّةً للحكم<sup>٨</sup>، ويطلق على مسلك المناسبة تخريج المناط، أي تعيين العلة، عن طريق إبداء مناسبة بين الوصف المستخرج والحكم، مع الاقتران بينهما والسلامة من القوادح<sup>٩</sup>، كما يطلق على المناسبة: الملازمة؛ لأن الوصف الذي استخرجه المجتهد ملائم للحكم، ويطلق على المناسبة أيضاً: رعاية المقاصد؛ لأن المناسبة عمل اجتهادي يلجأ إليه المجتهد مراعاة لمقاصد الشريعة عن طريق جلب المصالح ودرء المفاسد<sup>١٠</sup>.

وما يطلق على المناسبة: المصلحة، والاستدلال، والإذن بالحكم، واستخراج المناط<sup>١١</sup>.

## ١. المبحث الأول: تقسيمات المناسيب

قسّم الوصف المناسب تقسيمات كثيرة باعتبارات عديدة، وسنكتفي هنا بإيراد بعض تلك التقسيمات التي تفيدنا بين يدي حديثنا عن الصلة بين المناسبة ومقاصد الشريعة.

٥ نورالدين مختار الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: ٧٢٤هـ، ١٠٠٢م، ص.٩٤.

٦ عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مصر: ٥٤٣١هـ، ص.٧١٢.

٧ عثمان بن عمرو ابن الحاجب، مختصر المنتهى، القاهرة: ٤٩٣١هـ، ٤٧٩١م، ص.١٨١.

٨ محمد بن أحمد المحلي، شرح جمع الجوامع، بيروت: دت، ٦١٣/٢.

٩ المرجع السابق، ٧١٣/٢.

١٠ الخادمي، المناسبة الشرعية، ص.٢٥.

١١ منون، نبراس العقول، ص.٦٦٢؛ الخادمي، المناسبة الشرعية، ص.١٥.

## ١.١.١. المطلب الأول: تقسيم المناسب بحسب كونه حقيقة أو وهماً

ينقسم الوصف المناسب من حيث كونه حقيقة أو وهماً إلى قسمين: المناسب الحقيقي، والمناسب الإقناعي أو الوهمي:

فالمناسب الحقيقي هو الذي يؤدي ترتيب الحكم عليه إلى تحقيق مصلحة حقيقية دنيوية أو أخروية. أو هو الذي لا تزول مناسبته بالتأمل فيه. كالإسكار لتحريم الخمر، والسفر للقصر، والقتل العمد للعدوان للقصاص...

أما المناسب الإقناعي فهو ما تزول مناسبته بالتأمل فيه. بمعنى أنه يُظن بادئ ذي بدء أنه مناسب. لكن مع إمعان النظر فيه يتضح خلاف ذلك، وأنه غير مناسب. ومثاله تعليل الشافعية حرّم بيع الميتة والخمر بالنجاسة، فيقاس عليها بيع الكلب والسرجين. فيقول الخالف: إن تعليل التحريم بالنجاسة مناسب بادئ ذي بدء، لأن كون هذه الأشياء نجسة يناسب إذلالها، ومقابلتها بالمال يعني إعزازها، وذلك تناقض. ولكن بعد التأمل يتبين أن هذا المناسب ليس حقيقياً، لأن المعنى بكونه نجساً منع الصلاة معه، ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه في الصلاة<sup>١١</sup>.

## ١.١.٢. المطلب الثاني: تقسيم المناسب باعتبار المقصود

ينقسم المناسب بحسب المقصود إلى دنيوي وأخروي. لأن المقاصد التي شرّعت من أجلها الأحكام الشرعية إما أن تكون حاصلة في الدنيا أو في الآخرة. فالأولى هي الدنيوية والثانية هي الأخروية، والمقاصد الأخروية كمقاصد العبادات المتمثلة في إرضاء رب العباد والفوز بالجنات، أما المقاصد الدنيوية فتنقسم من حيث قوتها إلى ضرورة وحاجة وتحسينية:

فالضرورة معناها "أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا. بحيث إذا فقدت لم تجرّ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"<sup>١٢</sup>.

وقد حصر أكثر العلماء الضروريات في خمسة: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقيل: إنها مراعاة في كل ملة.

والحاجة معناها "أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"<sup>١٣</sup>.

١٢ منون، نبراس العقول، ص. ٧٧٢، الخادمي، المناسبة الشرعية، ص. ٣٧.

١٣ إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات، تعليق الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دت، ٨/٢.

١٤ الشاطبي، الموافقات، ١١/٢، ١١.

ومن أمثلة الحاجيات في العبادات الرخص الخفيفة لعذر المرض والسفر وغيرهما. وفي العادات إباحة الصيد والتمتع بالطيبات مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً. وفي المعاملات إباحة القراض والسلم. وفي الجنائيات القسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصنّاع ...

وأما التحسينيات "فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات. وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق". ومثالها في العبادات الطهارات وستر العورة والتقرب بنوافل الخيرات. ومثالها في العادات آداب الأكل والشرب وتجنب أكل النجاسات ...

وبناء على ما سبق نضرب أمثلة للمناسب الدنيوي فنقول<sup>١٥</sup>:

- الردة وصف مناسب. والحكم المترتب عليها وجوب الحد. والمقصود حفظ الدين.
- القتل العمد العدوان وصف مناسب. والحكم المترتب عليه هو القصاص. والمقصود حفظ النفس.
- الإسكار وصف مناسب. والحكم المترتب عليه وجوب الحد. والمقصود حفظ العقل.
- الزنا وصف مناسب. والحكم المترتب عليه هو وجوب الحد. والمقصود حفظ النسل.
- السرقة وصف مناسب. والحكم المترتب عليه وجوب الحد. والمقصود حفظ الأموال.
- والوصف المناسب في كل هذه الأمثلة مناسب دنيوي. والمصلحة الحاصلة من ترتيب الحكم عليه مصلحة ضرورية.
- أما في الحاجيات فنقول: السفر وصف مناسب. والحكم المترتب عليه القصر. والمصلحة المقصودة رفع الحرج. والبيع وصف مناسب. والحكم المترتب عليه انتقال الملك. والمصلحة المقصودة تلبية حاجة الناس...
- وفي التحسينيات نقول: نفرة الطباع عن المستقذرات وصف مناسب. والحكم المترتب عليه تحريم تناولها. والمصلحة المقصودة الحث على مكارم الأخلاق. ونفرة الطباع السليمة عن كشف العورات وصف مناسب. والحكم المترتب عليه تحريم كشف العورات والاطلاع إليها. والمصلحة المقصودة الحث على مكارم الأخلاق.

### ١٠٣. المطلب الثالث: تقسيم الوصف المناسب بحسب اعتبار الشارع له أو إغائه

يعد هذا التقسيم أهم تقسيمات الوصف المناسب لما يترتب عليه من فائدة عملية تتمثل في التمييز بين ما هو مقبول وما هو مردود. وقد قُسم المناسب بهذا الاعتبار إلى

١٥ منون. نبراس العقول. ص. ١٨٢.

ثلاثة أقسام: قسم علمُ اعتباره وهو المؤثر أو الملائم، وهو مقبول قطعاً، وقسمٌ علمُ إلغاؤه وهو المناسب الملغي، وهو مردود قطعاً، وقسمٌ لم يُعلمُ اعتباره ولا إلغاؤه وهو المرسل (المصلحة المرسله). وفي حجيتها خلاف مشهور بين العلماء.

ثم إن الوصف المناسب من حيث اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره على درجات أوردتها فيما يأتي مع أمثلتها بادئاً بالأضعف قوة وتأثيراً ومختتماً بالأقوى<sup>١١</sup>:

**الدرجة الأولى:** أن يكون الشارع ألغاه من الاعتبار بجريان الحكم الشرعي على خلافه فهو مرفوض لا يبني عليه حكم، مثاله فتوى يحيى بن يحيى الليثي لأحد الملوك إذ جامع في نهار رمضان بأن عليه صوم شهرين متتابعين، متذرعاً بأنه لو ألزمه بعقوبة \_وهي مقدمة على الصوم في كفارة الوقاع في رمضان\_ لما انزجر. إذ يسهل على الملك إعتاق عبدٍ كلما جامع فلا يحصل الانزجار، ولا شك أن هذا مردود لأن الشارع جاء بخلافه.

**الدرجة الثانية:** أن لا يثبت اعتبار الشارع أو إلغاؤه له بأن لم يرد حكم شرعي على وفقه أو على خلافه فهنا حالتان:

**الحالة الأولى:** أن لا يكون بين جنس الوصف وجنس الحكم ولا بين جنس أحدهما ونوع الآخر أي علاقة معتبرة فهو ملغي أيضاً، ومثاله أكل الجماعة فرداً عند الاضطرار، فهذه مصلحة غريبة لم يرد بها الشرع، والتحقيق أنه لا توجد مصلحة من هذا القبيل فكل مصلحة في المأل إما أن تكون معتبرة أو ملغاة.

**الحالة الثانية:** أن تثبت علاقة شرعية بين جنسي الوصف والحكم أو بين جنس أحدهما ونوع الآخر دون أن تثبت علاقة الاعتبار بين نوعي الوصف والحكم بخصوصهما وهو المصالح المرسله، كفرض ضريبة على الأغنياء عند افتقار بيت المال بشروطها فإنها مصلحة مناسبة لكن لم يثبت اعتبار الشارع لهذا الوصف بنص أو إجماع أو جريان حكم على وفقه لعدم وقوع هذا في عصر النبوة، لكن هذه المصلحة تندرج في جنس الخطر الذي اعتبره الشارع في الجهاد الذي هو جنس لهذه المصلحة.

**الدرجة الثالثة:** أن لا يرد نص أو إجماع على عليية الوصف لكن ثبت حكم شرعي بنص أو إجماع على وفقه، أي يتلاءم معه، وله حالتان:

**الحالة الأولى:** أن يأتي حكم شرعي على وفق ذلك الوصف دون أن يثبت بنص أو إجماع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم أو جنس أحدهما في نوع الآخر، ومثاله ارتكاب جناية محرمة استعجالاً لنيل غرض كالميراث، فهو مناسب عقلاً لمنع الجاني من

١١ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: ٣٧٩١، ص ١٢٢ وما بعدها.

الوصول إلى غرضه. وورد حكم شرعي على وفقه هو حديث: "لا يرث قاتل" وجنس القتل هو استعجال الشيء. وجنس الحكم هو المعاقبة بالحرمان. دون أن يثبت بنص أو إجماع تأثير الأول في الثاني خلافاً لتأثير جنس الخطر في جنس الجهاد. كما أنه لم يثبت تأثير جنس الوصف في نوع الحكم وهو حرمان القاتل من الميراث. ويصلح الاعتماد على هذا الوصف في القياس. وهو أضعف درجات الاعتبار الشرعي. وقد قيس على القاتل الفار المطلق لزوجه في مرض الموت قاصداً حرمانها من الميراث. فترثه عند الجمهور إن مات وهي في العدة. معاملةً له بنقيض قصده.

الحالة الثانية: أن يكون الوصف بالإضافة إلى ورود الحكم على وفقه قد ثبت تأثير جنسه في جنس الحكم أو جنس أو نوع أحدهما في جنس أو نوع الآخر على سبيل التخالف. وهو يسمى عند معظم الأصوليين: "الملائم". وهو ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ثبت تأثير جنسه في جنس الحكم ومثاله حرج تكرار قضاء الصلاة للحائض. فهو وصف ملائم لإسقاط القضاء عنها دون ورود نص أو إجماع على أن العلة هي حرج التكرار. وجنس الوصف هنا هو مطلق الحرج وجنس الحكم هو مطلق التخفيف. وقد ثبت بالنص والإجماع تأثير جنس الحرج في جنس التخفيف.

القسم الثاني: ما ثبت تأثير جنسه في نوع الحكم. ومثاله حرج السفر. فهو ملائم لجمع الصلاتين الذي ورد به الشرع دون نص أو إجماع على أن العلة هي حرج السفر. لكن جنس الحرج مؤثر شرعاً في صحة الجمع بين الصلاتين في السفر والحج. فيقاس المطر على السفر بجامع الحرج.

القسم الثالث: ما ثبت تأثير نوعه في جنس الحكم. ومثاله الصغر فهو ملائم للتأثير في ولاية النكاح. وجنس ولاية النكاح هو مطلق الولاية. وقد ثبت بالإجماع تأثير الصغر في ولاية المال.

**الدرجة الرابعة:** أن يكون الحكم قد جاء على وفقه مع ثبوت النص أو الإجماع على علية له وهو المؤثر. والتأثير يغني عن المناسبة. فله تعالى أن ينيط أحكامه بأوصاف لا مناسبة بينها. ومثاله السرقة للقطع. فقد ورد النص والإجماع بكون السرقة علة للقطع. وكذا الصغر لولاية المال. وهذا الوصف يسميه معظم الأصوليين: "المؤثر".

وهذه هي درجات الوصف المناسب متدرجة من الضعيف إلى القوي. كلما قويت درجة اعتبار الوصف المناسب كان التعليل به أقوى. وعلى هذا فالقياس المبني على وصف اعتُبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوع الحكم أقوى من القياس المبني على وصف اعتُبر جنسه في جنس الحكم.

## ٢. المبحث الثاني: علاقة المناسبة الشرعية بالمقاصد

### تمهيد

بعد استعراض أهم النقاط المتعلقة بالمناسبة الشرعية من حيث حقيقتها وتقسيماتها يتبين أن ثمة صلة وثيقة بينها وبين مقاصد الشريعة. إذ فكرة المقاصد قائمة أساساً على أن الشريعة معللة. وأنها نزلت لتحقيق مصالح العباد في الدارين، والمناسبة قائمة على التعليل بوصف يراه المجتهد مناسباً لإناطة الحكم به لما يترتب من ترتيب الحكم عليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة. وعلى هذا فإن عمل المجتهد في استخراج الوصف المناسب فيه اجتهاد مقاصدي واضح. ومراعاة بيّنة لمقاصد الشريعة. ولكننا نتساءل الآن: ما حدود العلاقة بين المناسبة ومقاصد الشريعة؟ وهل هذه الصلة الوثيقة بينهما تعني أنهما تعبيران عن معنى واحد أم أن ثمة اختلافات بينهما؟ وما هي هذه الاختلافات إن وُجدت؟ هذه تساؤلات سأحاول الإجابة عنها باختصار في المطالب الآتية:

### ٢.١. المطلب الأول: المناسبة الشرعية هي النواة الأساسية لنشوء فكرة

#### مقاصد الشريعة

كان الحديث عن المقاصد في القرون الأولى يدور حول تفهم أسرار الشريعة والحكم التي تقف من وراء تشريعات العبادات وما شابهها<sup>١٧</sup>. دون التفات إلى إعمال المقاصد في الاستنباط وفي الترجيح بين النصوص. ولم يكن الأصوليون بادئ ذي بدء مهتمين بالحديث عن مقاصد الشريعة وتفصيل القول فيها. ولكنهم فصلوا القول في المناسبة الشرعية أثناء حديثهم عن دليل القياس. فالقياس يقوم على أساس آحاد العلة بين الأصل والفرع. والعلة إما أن تكون منصوصة أو مستنبطة. ولها مسالك عديدة تثبت بها كالتصريح والإيماء والإجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم ... وقد عدّ الأصوليون المناسبة مسلكاً لإثبات العلة. ومسلك المناسبة يقوم على استخراج الوصف المناسب الذي يحصل من تعليل الحكم به تحقيق مصلحة من جلب نفع أو دفع ضرر. وهذا الوصف المناسب ما يقبل العقل السليم ترتيب الحكم عليه. ولكن حكم العقل وحده لا يكفي للمناسبة. فالمناسبة ليست عقلية فقط. بل هي شرعية في المقام الأول. فلا بد من شهادة الشارع باعتبار ذلك الوصف في ذلك الحكم كما سبق

١٧ من ألف في المقاصد بهذه الكيفية: الحكيم الترمذي في كتابه: "الصلاة ومقاصدها" و"الحج وأساره". وأبو منصور الماتريدي في كتابه: "مأخذ الشرائع". والقفال الكبير في كتابه: "محاسن الشريعة"... ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: ٥١٤١هـ. ٥٩٩١م، ص. ٠٤ وما بعدها.



أثناء الحديث عن درجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه.

ثم إن الأصوليين توسعوا في مسلك المناسبة، وقسم إمام الحرمين الجويني المناسب الديوي إلى ضروري وحاجي وتحسيني<sup>١٨</sup>، وتبعه الأصوليون، وجعلوا لكل درجة مكملات وامتدادات، ومثّلوا لكل ذلك، فكان ذلك منطلقاً لنشوء فكرة التأليف في المقاصد والتوسع فيها<sup>١٩</sup>، فجاء الإمام الشاطبي، ولم يكن بتريد ما قاله الأصوليون عن الوصف المناسب وأثره في القياس، بل اتخذ من كلامهم عن المناسبة منطلقاً له، ووسّع القول في المقاصد، وخصص لها جزءاً مستقلاً من كتابه: "الموافقات"، فكان إمام المقاصد دون منازع.

وبعد الإمام الشاطبي أُفردت المقاصد بالتأليف، وكثر الالتفات إليها، وتنادى الباحثون بضرورة إعمالها في الاجتهاد، بل دعا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى أن تكون المقاصد علماً خاصاً مستقلاً عن أصول الفقه<sup>٢٠</sup>.

## ٢.٢. المطلب الثاني: المناسبة الشرعية مسلك للكشف عن مقاصد الشريعة

من المعلوم أن المقاصد لا تُنسب إلى الشرع إلا بدليل، فنسبة مقصد إلى الشارع كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى، فمن نسب مقصداً إلى الشرع بلا دليل فقد تقوّل على الله تعالى، ولا فرق في ذلك بين المقاصد الكلية والجزئية والخاصة.

ومن هنا اهتم علماء المقاصد ببيان الطرق التي يتم من خلالها إثبات مقاصد الشريعة، ولعل الإمام الشاطبي أول من اعتنى بهذا، فعقد فصلاً خاصاً للحديث عن طرق إثبات المقاصد<sup>٢١</sup>، ثم تبعه بعض العلماء والباحثين في المقاصد، فأولّوا هذا الجانب اهتماماً كبيراً<sup>٢٢</sup>.

١٨ عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، المنصورة: ٢١٤١هـ، ٢٩٩١م، ٢/٢٠٦-٤٠٦؛ أحمد الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، قطر: ٩١٤١هـ، ٩٩٩١م، ص. ١٧٩.

١٩ وفي ذلك يقول الأستاذ محمد الصادقي الغماري: "كان مبحث المناسبة عند الأصوليين هو مبحث مقاصد الشريعة، باعتبار أن المناسبة المطلوبة ليست مطلق المناسبة، بل المناسبة التي تتفق مع مقاصد الشرع واعتباراته... وبالجملة فإن بحثهم للمناسب ولما قصدت الشريعة هنالك كان نواة للبحوث المتخصصة بعد ذلك في مقاصد الشريعة، ومنطلقاً لبيان قواعدها وضوابطها". ينظر: محمد الصادقي الغماري، "علاقة مسلك المناسبة بالمقاصد الشرعية"، مقال منشور على الإنترنت، في موقع الشبكة الفقهية: www.feqhweb.com وينظر أيضاً: الخادمي، المناسبة الشرعية، ص. ٦٢.

٢٠ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الدكتور محمد الطاهر الميساوي، عقان: ١٤١٤هـ، ٢٠٠٢م، ص. ٢٧١.

٢١ الشاطبي، الموافقات، ١٩٣/٢ وما بعدها.

٢٢ منهم الشيخ ابن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص. ٩٨١ وما بعدها.

وقد سبق أن قلنا إن المناسبة الشرعية مسلك من مسالك العلة. أي طريق من طرق إثباتها. فعندما يستخرج المجتهد وصفاً مناسباً يؤدي ترتيب الحكم عليه إلى جلب نفع أو دفع ضرر. وينيط الحكم به. ويديره معه وجوداً وعمداً. ويتأكد من اعتبار الشارع لذلك الوصف أياً كانت درجة الاعتبار؛ فإنه بذلك يكتشف مقصداً شرعياً. وفي ذلك يقول الدكتور محمد بكر حبيب: "ما دام المناسب هو الوصف الظاهر الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة؛ وتحقيق المصلحة مقصد من المقاصد الأساسية للشريعة؛ فإن المناسب يكون طريقاً إلى التعرف على المقاصد الشرعية"<sup>٢٣</sup>. ويقول العلامة الشيخ عبد الله بن بية: "والعلة المستنبطة تكون بثلاث طرق هي المناسبة. وهذه بدون شك علاقتها بالمقصد واضحة. فالمناسبة تقوم على المصلحة المرتبطة بتنزيل الحكم على الواقع. بحيث يترتب على هذا التنزيل نشوء مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها. ... فهذه المسالك التي ستفصل في باب القياس تدل على المقصد... وبالجملة فإن العلة إذا كانت من نوع المناسب فهي تفيد المقصدية"<sup>٢٤</sup>.

ثم إن المناسبة قد تكون واضحة بحيث يغني وضوحها عن التنصيص على العلة صراحة أو الإشارة إليها إيماءً كما في الأمر بالصدق والأمانة والوفاء بالوعد والرفق بالأولاد. والنهي عن الكذب والغش والخيانة والحسد<sup>٢٥</sup> ... وقد لا تكون بهذا القدر من الوضوح بما يستدعي بذل الجهد من قبل المجتهد لاستخراج الوصف المناسب وإناطة الحكم به. بما يساعد على التعرف على مقصد شرعي. ولذلك أمثلة كثيرة نذكر منها ما يأتي:

- الطُّعْم في الأصناف الربوية الأربعة وصف مناسب لحرمة التفاضل فيها. ويترتب على إناطة تحريم التفاضل بالطعم تيسير رواج الطعام. ونفي الغرر والغبن والضرر والمضارة والتلاعب بأقوات الناس والتضييق عليهم فيما عليه اعتمادهم في معاشهم<sup>٢٦</sup>. فاستخراج الوصف المناسب (الطعمية) ساعدنا على إثبات هذه المقاصد الشرعية.

- الغرر والجهل بالعوض وصف مناسب لتحريم بعض البيوع كبيع الحصة وبيع حبل الحبلية. ويترتب على إناطة التحريم به رفع أسباب النزاع والشقاق بين المتبايعين. وهو مقصد شرعي ساعدنا على إثباته استخراج الوصف المناسب (الغرر).

- الأذى والضرر وصف مناسب لقتل الحيوانات الخمسة: الغراب والحدأة والعقرب

٢٣ محمد بكر إسماعيل حبيب. "مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً". دعوة الحق. نشر رابطة العالم الإسلامي. إدارة الدعوة والتعليم. السنة ٢٢. العدد ٣١٢ (٧٢٤١هـ). ص. ١٨١. ٢٨١.

٢٤ عبد الله بن المحفوظ ابن بية. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. Y. ١٠٠٢م. ص. ٣٠١-٥٠١.

٢٥ الريسوني. الفكر المقاصدي. قواعده وفوائده. الدار البيضاء: ٩٩٩١. ص. ٥٦.

٢٦ الحادمي. المناسبة الشرعية. ص. ٢٤.

والفأرة والكلب العقور. ويترتب على إناطة الحكم به رفع الأذى ودفعه. وهو مقصد شرعي ساعدنا على إثباته استخراج الوصف المناسب (الأذى).

- الجري على محاسن العادات وصف مناسب لسلب العبد أهلية الشهادة. لأن العبد نازل المقدار فلا تليق به الشهادة لشرفها وعظم خطرهما. فمراعاة محاسن العادات مقصد شرعي ساعدنا على إثباته تعليل الحكم بالوصف المناسب<sup>٢٧</sup>.

### ٢.٣. المطلب الثالث: مقاصد الشريعة أوسع نطاقاً من المناسبة الشرعية

باستحضار ما تبين لنا في المطلبين السابقين من أن المناسبة الشرعية كانت نقطة انطلاق للتوسع والتأليف في المقاصد وأنها \_كسائر مسالك العلة\_ مسلكٌ من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ بإمكاننا أن نقرر مطمئنين أن المقاصد أوسع من المناسبة، فالمناسبة الشرعية جزء من المقاصد. وللمقاصد موضوعات وفروع ومسائل وقواعد وضوابط وأهداف وغايات واختصاصات تتعدى ما ذكره الأصوليون في مسلك المناسبة.

وقد تبين لنا أن أهمية مسلك المناسبة إنما تتجلى بلجوء المجتهد إليها عند غياب النص<sup>٢٨</sup>. فيعمد إلى حكم منصوص عليه وينيطه بوصف مناسب معتبر شرعاً. ثم يُثبت ذلك الحكم للواقعة الجديدة التي يرى تحقق ذلك الوصف المناسب فيها. وعلى هذا فالمناسبة مهمة في باب القياس. وهي دائرة في فلكه. وإنما تتجلى أهميتها في استخراج العلة للإحاطة فروع جديدة بالأصل المنصوص على حكمه. ولذلك سُميت المناسبة تخريج المناط.

وفيما عدا باب القياس الهادف إلى استنباط أحكام للوقائع الجديدة وغير المنصوص عليها لا نجد للمناسبة الشرعية ذكراً عند الأصوليين. فقد حصروا دورها في القياس. ولم يتطرقوا إلى دورها في فهم النصوص وتطبيقها فهماً سليماً يتفق مع ما أراده الشارع منها. ولا إلى دورها في مصادر التشريع الأخرى كالاستحسان وسد الذرائع. وإن كانوا قد أدرجوا فيها الاستصلاح أو المصلحة المرسله كما ذكرناه في المبحث السابق. كما لم يتطرقوا إلى دورها في الجمع والترجيح بين النصوص المتعارضة.

أما المقاصد التي توسع فيها العلماء منذ عهد العز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي ومن تلاهم فإن موضوعها أوسع من موضوع المناسبة. ووظائفها ومهامها

٢٧ منون. نبراس العقول. ص. ٣٨٢.

٢٨ وفي هذا المعنى يقول الدكتور نورالدين الخادمي: "أهمية المناسبة تظهر خاصة عند غياب النصوص. فحينها يستنبط المجتهد مصلحة الحكم من ملايسات النص أو من غيره. معتمداً على ما عرف من تصرفات الشارع في الجملة في مثل هذا الحكم". الخادمي. المناسبة الشرعية. ص. ٨٥.

أكثر بكثير من وظائف المناسبة ومهامها. وبإمكاننا أن نشير بإيجازٍ إلى بعض ما تستقل به المقاصد عن المناسبة من خلال النقاط الآتية:

### أولاً: أعمال المقاصد في تخصيص العموم

قد يستعين المجتهد بالمقاصد في تخصيص بعض العمومات الواردة في الشرع. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الحنفية والمالكية من أن منع الصدقة لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على عمومه. بل ذلك في حالة كونهم يحصلون من الفيء على ما يسد حاجتهم. فإذا لم يصلهم من الفيء ما يسد خلتهم فإن الزكاة تُصرف لهم. لأن سد حاجتهم أولى من حاجة غيرهم. ومنعهم من الزكاة ليس عقاباً بل تكريماً. فإذا كانوا محتاجين ولم تُسد حاجتهم من الفيء فإن حرمانهم من الزكاة عقاب لهم. وهو خلاف ما يقصده الشرع. إذ هو قصد تكريمهم لا عقابهم<sup>٢٩</sup>.

ومن الأمثلة على التخصيص بالمقصد ما ذهب إليه الإمام مالك من أن منع الحائض من تلاوة القرآن ليس على عمومه: بل إذا خافت الحائض والتقيت نسيان ما كانت تحفظه من القرآن يجوز لها تلاوته لمصلحة استذكار القرآن الكريم وحفظه. وجنباً لنسيانه الذي هو محرم شرعاً<sup>٣٠</sup>.

فمسلك تخصيص العمومات بالمقاصد مسلك أصيل اعتمده العلماء من قديم. وخصوا بعض العمومات بحالات رأوا أن أعمال المقاصد أولى وأقوى فيها من طرد العمومات<sup>٣١</sup>. وليس في الأخذ بهذا المسلك تطرق إلى مسلك المناسبة كما هو واضح.

### ثانياً: أعمال المقاصد في صرف النص عن ظاهره

الأصل أن يُحمل النص على ظاهره لأنه المعنى الراجح المتبادر منه. ولكن المجتهد قد يرى في بعض الأحيان أن أعمال المقاصد يقضي بحمل النص على معناه المرجوح. وهو التأويل. وتكون القرينة المقصدية هي الحاملة على التأويل. ومثاله تأويل الحنفية والمالكية حديث: "المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا"<sup>٣٢</sup> بأن المقصود بالمتبايعين المتساومان. أي هما بالخيار قبل صدور الإيجاب والقبول. ولهذا لم يثبتوا خيار المجلس. والمقصد الذي حملهم على التأويل والأخذ بالمعنى المرجوح هو استقرار المعاملات. لأن افتراق المتبايعين في المجلس لا ينضببط: فلا تستقر المعاملات<sup>٣٣</sup>.

٢٩ الدسوقي. حاشية على الشرح الكبير. مصر: دت. ٢/٣٩٤.

٣٠ الدسوقي. حاشية على الشرح الكبير. ١/٤٧١.

٣١ ابن بية. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. ص. ٢٠١.

٣٢ رواه البخاري في كتاب البيوع. باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا. ٤/٨٢٣؛ ومسلم في كتاب البيوع. باب

ثبوت خيار المجلس للمتبايعين. ٣/٤٦١١.

٣٣ محمد بن عبدالواحد السيواسي ابن الهمام. شرح فتح القدير بيروت: دت. ٥/٢٨.

وهذا المسلك يلجأ إليه المجتهد إعمالاً للمقاصد. دون التفات إلى باب القياس ولا إلى مسلك المناسبة.

### ثالثاً: التطبيق المقاصدي للأحكام

يحتاج المجتهد إلى المقاصد لضمان حسن تطبيق الأحكام الشرعية. إذ لا غنى عن مراعاة المقاصد سواء في تخريج الحكم الشرعي أو في تنزيله على الواقع. وإذا غفل المجتهد عن أهمية مراعاة المقاصد عند تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع فإنه سيجانب مقاصد الشريعة في مواطن كثيرة. وسيؤدي اجتهاده إلى إلحاق الضرر بالدين والبلاد والعباد. ولذلك نص العلماء على أن على المجتهد والمفتي أن يكونا على اطلاع على أعراف الناس وعاداتهم. وأن يكونا متبصرين بمآلات الأفعال. فينظرا في النتائج التي ستتمخض عنها الفتوى أو الاجتهاد. ومن الأمثلة التي راعى فيها العلماء المقاصد في تطبيق الأحكام ما روي عن ابن تيمية أنه مرَّ مع بعض طلابه على قوم من التتار يشربون الخمر فأراد طلابه أن يزعروهم وينهوهم عن ذلك. فنهاهم ابن تيمية. وقال: إن الله حرم الخمر لأنها تثير العداوة والبغضاء. وهؤلاء يمنعهم الخمر عن قتل المسلمين واستباحة أعراضهم فتركوهم<sup>٢٤</sup>. فهذا الموقف يجسد حسن تطبيق الحكم الشرعي. فمراعاة المقاصد جعلت ابن تيمية يرى أن المقام ليس مقام النهي عن المنكر. ولذلك امتنع عنه. ومن الأمثلة التي تجسد إعمال المقاصد من أجل حسن تطبيق الحكم الشرعي ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه جاءه رجل فقال له: هل لمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا. إلا النار. فلما ذهب قال له جلساؤه: ما كنت تفتينا هكذا. كنت تفتينا أن من قتل مؤمناً فله توبة مقبولة. فما بال اليوم؟ قال: إني أحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك<sup>٢٥</sup>.

وهكذا التفت ابن عباس إلى المقصد عند تنزيله الحكم على الواقع. فالتوبة بابها مفتوح لمقصد نشر الخير والأمن بين الناس. وإفتاء مثل هذا السائل بقبول توبته يؤدي إلى فتح باب القتل والفتن. فلم يُفْتِه بقبول التوبة. وهذا المنحى الذي نحاه ابن عباس وابن تيمية ليس من مسلك المناسبة في شيء.

### رابعاً: إعمال المقاصد في سد الذرائع

قد يحكم المجتهد على بعض ما أباحه الشارع بالتحريم نظراً إلى المآل. وذلك إذا صار

٢٤ محمد بن أبي بكر ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. مصر: ٤٧٣١هـ. ٥٥٩١م. ٥/٣.  
٢٥ أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف في الأحاديث والآثار. الهند: ١٨٩١م. كتاب الديات. باب من قال للقائل توبة. ٢١٣/٩.

أكثر الناس يتوصلون بذلك المباح إلى قصد ممنوع شرعاً. وهذا ما يسمى في الأصول بسد الذرائع. وهذا المسلك في حقيقته مراعاة للمقصد من تشريع الحكم دون جمود على ظاهره. ومن الأمثلة التي تجسد سد ذرائع الفساد من قبل المجتهدين ما يأتي:

- لما سمع سيدنا عمر بأن سيدنا حذيفة بن اليمان - وكان من قادة الجيش - نكح كتابية نهاه وأمره بتطليقها، فاستفسر منه حذيفة قائلاً: أحلال نكاح الكتابيات أم حرام؟ أجابه سيدنا عمر: أخشى أن تدعوا المسلمات وتكحوا المومسات<sup>٣٦</sup>. فنكاح الكتابيات مباح شرعاً. ولكن منعه سيدنا عمر لما رأى أنه سيؤدي إلى ترك نكاح المسلمات وانتشار ظاهرة العنوسة في المجتمع الإسلامي، وإلى مواقعرة الكتابيات اللاتي لا يتحرج كثير منهن عن الزنا والرذائل، فنهيه من باب سد الذرائع. لأن الفعل مشروع بأصله، ولكنه حرم لما يؤدي إليه من نتائج ومآلات<sup>٣٧</sup>.

- حرم جمهور العلماء بيع العينة، وهو أن يبيعه سلعة بعشرة نسيئة ثم يشتريها منه بتسعة حالاً، وذلك لما فيه من شبهة الربا، وفتح باب هذا البيع يؤدي إلى انتشار الربا، فكل من يريد أن يقترض بفائدة يبيع سلعة من موسر نسيئة ثم يشتريها منه نقداً بثمن أقل، ولذلك حرم الجمهور بيع العينة مع أنها عقدان منفصلان ظاهراً، وذلك لما يؤدي إليه من انتشار الربا<sup>٣٨</sup>. وليس لسد الذرائع صلة بمسلك المناسبة كما هو معلوم.

### خامساً: إعمال المقاصد في تعليل النصوص

ربما يقف بعض العلماء عند ظواهر بعض النصوص ويضيفون عليها صفة التعبد، ثم يأتي آخرون ويعللون تلك النصوص عندما يرون أنها تهدف إلى تحقيق مصالح شرعية معتبرة، والأمثلة على كثيرة، ويقول العلامة ابن تيمية في هذا الصدد: "إن هذه المسألة مثلت قطب اختلاف بين العلماء في عشرات النصوص، كالأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب، بين التعبد عند المالكية، ومعقولية المعنى عند الجمهور فيفيد النجاسة، والنهي عن بيع الطعام قبل قبضه بين التعبد عند المالكية، ومعقولية المعنى عند الجمهور تبعاً لابن عباس: (وأحسب أن كل شيء كالطعام)، والأمر بالإيتار في الاستبراء من الخبث بين التعبد عند الحنابلة والشافعية، ومعقولية المعنى عند المالكية، فيكفي إنقاء المحل"<sup>٣٩</sup>.

٣٦ أخرجه أحمد بن الحسين البيهقي في السنن الكبرى، مكة المكرمة: ٤١٤١هـ، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، ٧/٧٠٧.

٣٧ عبدالرحمن الكيلاني، "التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، حقيقته، حجيته، مرتكزاته"، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد ٤، العدد ٤ (٩٢٤١هـ، ٢٠٠٢م)، ص. ٧١.

٣٨ ابن بية، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص. ١١١.

٣٩ ابن بية، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص. ٣٢١، ٤٢١.

فبالاستعانة بالمقاصد يعلل المجتهد بعض النصوص ويزيل عنها صفة التعبد. ولا شأن لهذا العمل بمسلك المناسبة، بل تعليل النص خطوة سابقة على القياس.

### سادساً: مراعاة المقاصد منهج فكري شامل يزيل الكلل ويسدد العمل

فالفكر المقاصدي يبعث المسلمين جميعاً على اختلاف اختصاصاتهم على أن يحددوا المقصود قبل الدخول في أي قضية، وأن يتبينوا جدواها. وما يجب التركيز عليه وما لا يجب. كما أن الفكر المقاصدي يعلم المسلمين على اختلاف اختصاصاتهم أن يراعوا الأولويات في تفكيرهم واجتهادهم. وهذا ما يفتقده كثير من المفكرين في عصرنا. فتراهم يدافعون عن التنمية الاقتصادية ويخربون التنمية البشرية. ويحاربون جنون البقر بينما ينشرون جنون البشر<sup>٤٠</sup>.

وبسبب غياب الفكر المقاصدي عند كثير من المسلمين نرى أنهم يسيئون فهم النصوص الشرعية، ويخلطون ما هو من قبيل المقاصد وما هو من قبيل الوسائل. فتراهم يعتنون بالوسائل ويهملون المقاصد. كما يفرغون الأوامر والنصوص الشرعية عن مضمونها، فيطبقونها ظاهراً وشكلاً، ويذهلون عن المقاصد التي شرعت من أجلها. مما يؤدي إلى انحسار الدين عن الحياة غياب تأثيره عن النفوس:

- فترى كثيراً من المسلمين يُهرعون إلى الأذكار والأدعية فيحفظونها ويرددونها دون أن يتدبروها، ويطمعون بذلك ما لهذه الأذكار من فضيلة وأثار دنيوية وأخرية. مع أن من المعلوم أن تأثيرها الدنيوي وأجرها الأخروي رهْنٌ بالقبول، والقبول ليس مرتباً على مجرد ترتيلها بل على تدبر معانيها. ما يرقى بالإنسان وحاله. ويرقى بالمجتمع كله. وقديماً قال العلماء: العبرة بالمعاني لا بالأواني.

- وترى كثيراً من المسلمين يصومون رمضان. ولكنهم يأكلون في شهر الصوم أكثر من سائر الشهور. ويُرضون شهواتهم في رمضان أكثر مما يفعلون في غيره.

- وتراهم يصلون ولكنهم غافلون عن رسالة الصلاة وأبعادها الحضارية. "ولو عرفوا الأبعاد التربوية والحضارية للصلاة لتعلموا منها ضبط أعمالهم ومواقبتهم. واحترام مواعيدهم. وتنظيم صفوفهم. وترتيب شؤونهم. ولتخلصوا من أدرانهم ورتائلهم وانعزالهم وانكماشهم وأنانيتهم وعشوائيتهم"<sup>٤١</sup>.

- ومن هذا القبيل ما يفعله بعض المسلمين من إساءة لفهم الأحاديث الواردة في آداب الطعام كلعق الأصابع ولعق الإناء وأكل اللقمة الساقطة على الأرض. مع أن

٤٠ الريسوني، الفكر المقاصدي، ص. ٩٩ وما بعدها.

٤١ الريسوني، الفكر المقاصدي، ص. ٩١١.

"روح السنة الذي يُؤخذ من هذه الأحاديث هو تواضعه صلى الله عليه وسلم وتقديره لنعمة الله في الطعام، والحرص على ألا يضيع شيء منه هدراً بغير منفعة. كبقايا الطعام التي تترك في القسعة، أو اللقم التي تسقط من بعض الناس. فيستكبر عن التقاطها إظهاراً للغنى والسعة، وبعداً عن مشابهة أهل الفقر والعوز، الذين يحرصون على الشيء الصغير ولو كان لقمة من خبز.

ولكن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يعتبر أن اللقمة إذا تُركت إنما تُترك للشيطان. إنها تربية نفسية وأخلاقية واقتصادية في الوقت نفسه. لو عمل بها المسلمون ما رأينا الفضلات التي تُلقى كل يوم. بل كل وجبة. في سلة المهملات وأوعية القمامة. ولو حُسبت على مستوى الأمة الإسلامية لُقِّدَت قيمتها الاقتصادية كل يوم بالملايين. فكيف بها في شهر أو في سنة كاملة؟

هذه هي الروح الكامنة وراء هذه الأحاديث. ورب امرئ يجلس على الأرض ويأكل بأصابعه. ويلعقها اتباعاً للفظ السنة، ولكنه بعيد عن خلق التواضع، وخلق الشكر، وخلق الاقتصاد في استعمال النعمة، التي هي الغاية المرجاة من وراء هذه الآداب<sup>٤١</sup>. وما ذكرته من فوائد للفكر المقاصدي \_ وغيره كثير وكثير \_ يوضح سعة المقاصد وأفاقها وثمراتها. ما لم يتطرق إليه الأصوليون عند الحديث عن المناسبة الشرعية.

### الخاتمة

يمكن إيجاز هذا البحث في النقاط الآتية:

- المناسبة هي استخراج الوصف المناسب للحكم.
- المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً كالإسكار لتحريم الخمر.
- تسمى المناسبة بالإخالة وتخريج المناط ورعاية المقاصد والملاءمة والمصلحة ...
- المناسب الحقيقي هو الذي يؤدي ترتيب الحكم عليه إلى تحقيق مصلحة حقيقية دنيوية أو أخروية، أو هو الذي لا تزول مناسبته بالتأمل فيه. أما المناسب الإقناعي فهو ما تزول مناسبته بالتأمل فيه. بمعنى أنه يُظن بادئ ذي بدء أنه مناسب. لكن مع إمعان النظر فيه يتضح خلاف ذلك، وأنه غير مناسب.
- ينقسم المناسب بحسب المقصود إلى دنيوي وأخروي. لأن المقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام الشرعية إما أن تكون حاصلة في الدنيا أو في الآخرة. والمقاصد

٤٢ يوسف القرزاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، القاهرة: ٢٠١٤هـ، ٢٠٠٢م، ص ٣٦١.



الدينية تنقسم من حيث قوتها إلى ضرورية وحاجية وحسنية.

- يقسيم الوصف المناسب بحسب اعتبار الشارع له أو إغائه إلى ثلاثة أقسام: قسم عُلِمَ اعتباره وهو المؤثر أو الملائم، وهو مقبول قطعاً. وقسمٌ عُلِمَ إغاؤه وهو المناسب المُلغى، وهو مردود قطعاً. وقسمٌ لم يُعلم اعتباره ولا إغاؤه وهو المرسل (المصلحة المرسله). وفي حجيتها خلاف مشهور بين العلماء.

- الوصف المناسب من حيث اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره على درجات فمنه ما اعتُبر نوعه في نوع الحكم وهو أقوى الدرجات. ويليه ما اعتُبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوع الحكم. وهو أقل قوة. ويلي ذلك ما اعتُبر جنسه في جنس الحكم.

- المناسبة الشرعية هي النواة الأساسية لنشوء فكرة التوسع في مقاصد الشريعة

- المناسبة الشرعية مسلكٌ للكشف عن مقاصد الشريعة

- مقاصد الشريعة أوسع نطاقاً من المناسبة الشرعية. فللمقاصد مجالات تقصر عنها المناسبة. ومنها أعمال المقاصد في تخصيص العمومات. وفي صرف اللفظ عن ظاهره. والاستعانة بالمقاصد في التطبيق الصحيح للأحكام الشرعية. وفي سد الذرائع. وفي تعليل النصوص.

- مراعاة المقاصد منهج فكري شامل يزيل الكلل ويسدد العمل. ويجعل مقاصد المكلفين موافقة لمقاصد الشرع.

والحمد لله رب العالمين

#### فهرس المصادر والمراجع

- البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة. ٣٧٩١م.
- ابن بية، عبد الله بن المحفوظ. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. ط ١. y.y. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. ١٠٠٢م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية. دت.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. ط ١. المنصورة: دار الوفاء. ٢١٤١هـ. ٢٩٩١م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمرو. مختصر المنتهى. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ٤٩٣١هـ. ٤٧٩١م.
- حبيب، محمد بكر إسماعيل. "مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفصيلاً". دعوة الحق. نشر رابطة العالم الإسلامي، إدارة الدعوة والتعليم. السنة ٢٢. العدد ٣١٢ (٧٢٤١هـ).

- الخادمي، نورالدين مختار، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط ١، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ٧٢٤١هـ، ٢٠٠٢م.
- الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، مصر: دار إحياء الكتب العربية، دت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، القاهرة: المطبعة الكلية، ٩٢٣١هـ.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ٤، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٥١٤١هـ، ٩٩٩١م.
- \_\_\_\_\_، إمام الفكر المقاصدي، بحث مقدم لندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، قطر: كلية الشريعة، جامعة قطر، ٩١٤١هـ، ٩٩٩١م.
- \_\_\_\_\_، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، ط ١، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٩٩٩١.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تعليق الشيخ عبدالله دراز، بيروت: دار المعرفة، دت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الدكتور محمد الطاهر الميساوي، ط ٢، عمّان: دار النفائس، ١٢٤١هـ، ٢٠٠٢م.
- الغمري، محمد الصادقي، "علاقة مسلك المناسبة بالمقاصد الشرعية"، مقال منشور على الإنترنت، في موقع الشبكة الفقهية: [www.feqhweb.com](http://www.feqhweb.com)
- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، القاهرة: دار الشروق، ٣٢٤١هـ، ٢٠٠٢م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط ١، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ٤٧٣١هـ، ٥٥٩١م.
- الكيلاني، عبدالرحمن، "التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، حقيقته، حجيته، مرتكزاته"، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد ٤، العدد ٤ (٩٢٤١هـ، ٨٠٠٢م).
- المحلي، محمد بن أحمد، شرح جمع الجوامع مع حاشية الشيخ حسن العطار، بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- ابن مفلح، شمس الدين محمد، أصول الفقه، ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٤١٠هـ، ٩٩٩١م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ١، مصر: طبعة بولاق، ١٠٣١هـ.
- منون، عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، ط ١، مصر: المطبعة المنيرية، ٥٤٣١هـ.
- ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد السيواسي، شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر، دت.

## Kaynakça

- Bütî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-Maslahati fi Ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Beirut: 1973.
- Cuveynî, Abdulmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, el-Mansura: Daru'l-Vefa, 1992.
- ed-Desûkî, *Hâşiyetu alâ Şerhi'l-Kebîr*, Mısır: Daru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, t.y.
- el-Ğumârî, Muhammed Sadîki, "Alâkatu Mesleku'l-Munâsebeti bi'l-Mekâsidi-Şer'iyye", İnternet makalesi. Bkz. [www.feqhweb.com](http://www.feqhweb.com)

- Habîb, Muhammed Bekr İsmail, “Makasidu’ş-Şer’â Te’silen ve Tef’ilen”, *Da’vetü’l-Hak*, 213 (h.1423).
- el-Hâdimî, Nureddin Muhtar, *el-Munâsebetu’ş-Şer’iyye ve Tatbikuha’l-Mu’âsıra*, Virginia, ABD: el-Ma’hedu’l-İlmî li’l-Fikri’l-İslâmî, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Makasidu’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Mâsâvî, Amman: Dâru’n-Nefâis, 2001.
- İbn Beyye, Abdullah b. Mahfuz, *Alâkatu Makâsidu’ş-Şer’â bi Usûli’l-Fıkh*, 1. bs., y.y., Muessesetu’l-Furkân li’t-Turâsi’l-İslâmî, 2006.
- İbn Hâcib, Osman b. Amr, *Muhtasaru’l-Muntehâ*, Kahire: Mektebetu’l-Kulliyetu’l-Ezheriyye, 1974.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr, *İ’lâmu’l-Muvakki’in ‘an Rabbi’l-Âlemin*, Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, 1955.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-‘Arab*, Bulak: h.1300.
- İbn Muflih, Şemsuddin Muhammed, *Usûlu’l-Fıkh*, Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykan, 1999.
- İbnü’l-Hümâm, Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî, *Şerhu Fethu’l-Kadîr*, Beyrut: Daru’l-fikr, t.y.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Keyfe Nete’âmelu ma’âs-Sunneti’n-Nebeviyye*, Kahire: Daru’ş-Şuruk, 2002.
- el-Kilânî, Abdurrahman, “et-Tatbiku’l-Makâsidli’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye, Hakikatuhû, Huccetuhû, Murtekezetuhû”, *Mecelletü’l-Ürdüniyye fi’d-Dirâseti’l-İslâmiyye*, 4 (2008).
- el-Mahallî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Cem’i’l-Cevami’ Ma’a Hâşiyeti’ş-Şeyh Hasan el-‘Attar*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, t.y.
- Menûn, İsa, *Nebrâsu’l-‘Ukul fi Tahkiki’l-Kiyâs ‘inde ‘Ulemâ’i’l-Usûl*, Matba’atu’l-Muniriyye, Mısır: h.1345.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtâru’s-Sihâh*, Kahire: Matba’atu’l-Külliyee, h.1329.
- Reysûnî, Ahmed, *Nezariyyetu’l-Makâsid ‘inde’l-İmâm eş-Şâtibî*, Virginia, ABD: el-Ma’hedu’l-İlmî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1995.
- eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, ta’lik Muhammed Abdullah Draz, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- et-Teftâzânî, Mes’ud b. Ömer, *Şerhu’t-Telvîh ala’t-Tavdîh li-Metni’t-Tenkîh fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, t.y.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları\*

Talip DEMİR\*\*

## Özet

Kültürün kitleselleşerek popüler hale gelmesi, içinde yaşadığımız çağın en temel özelliklerinden biridir. Zira hemen hemen her şeyin, çeşitli iletişim kanalları aracılığıyla bir şekilde yaygınlaşıp popüler kültürün bünyesine dâhil olmaya başladığı gözlenmektedir. Bu süreç zarfında geleneksel yapılar hızlı bir şekilde aşınarak yeni formlara bürünmektedir. Böylesi bir değişimin toplumun bütün kişi ve kurumlarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyeceği muhakkaktır. Öyle ki son zamanlarda, geleneksel imajından hızlı bir şekilde sıyrılarak yeni formlarla “görünür” hale gelmeye başlayan din ya da dindarlık olgusunun bilim insanlarının ilgisini çektiği ve konuyla ilgili birçok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Nitekim toplumun en temel kurumlarından biri olan dinin, popüler kültürün genişleyen etkisinden nasibini alarak birtakım dönüşümlere maruz kaldığı ve bu olguyu betimlemek adına ‘popüler din’ ya da ‘popüler dindarlık’ kavramlarının kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada popüler kültür-din ilişkisi, postmodernite perspektifinden ele alınacak ve bu etkileşim sürecinde ortaya çıkan yeni dindarlık formlarının mahiyeti tartışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Popüler kültür, postmodernite, yeni dindarlık formları, popüler din, kitle iletişim araçları.

## Popular Culture and New Forms of Religiosity from Postmodern Perspective

### Abstract

It is one of the most basic characteristics of the age we live in is the culture is becoming massively popular. Because, it is observed that almost everything began to become widespread through various communication channels and to be included in popular cultures. During this process, traditional constructions are rapidly eroded into new forms. It is certain that such a change will directly or indirectly affect all persons and institutions of the society. It seems that in recent times there have been many researches related to the subject in which scientists have taken interest in the phenomenon of religion or religiosity that has been rapidly emerging from traditional images and becoming “visible” with new forms. As a matter of fact, it is understood that one of the most basic institutions of the society, the religion, has been exposed to some transformations by taking the effect of the expanding influence of popular culture and the concept of ‘popular religion’ or ‘popular religiosity’ has begun to be used to describe this phenomenon. Therefore, in this study, the popular culture-religion relation will be dealt from the perspective of postmodernity and the nature of the new forms of religiosity emerging in this interaction process will be discussed.

**Keywords:** Popular culture, postmodernity, new forms of religiosity, popular religion, mass media.

\* Bu makale, 2015 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde tamamlanmış olan “Sosyolojik Perspektiften Postmodernite ve Din İlişkisine Yeniden Bakış” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Çukurova Ü., İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.  
talipdemir83@gmail.com

## **Giriş**

20. yüzyılın son çeyreğinde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte toplumsal yaşamda ve gündelik pratiklerde önemli değişimler yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemde bilginin sınır tanımayan bir hızla iletilebilmesi mümkün olmuş; toplumsal yapının en temel unsurlarından biri olan kültür, bulunduğu coğrafyanın sınırlarını aşarak başka bölgelere kolayca aktarılabilir hale gelmiştir. Bu sayede kültür, mekânlar arasındaki mesafenin neredeyse ortadan kalktığı böylesi bir ortamda, içinde bulunulan dönemin temel parametrelerinin izlerini taşıyan yeni formlara bürünmüştür. Kültürel alanda yaşanan bu türden bir değişim, ister istemez toplumun diğer bütün alanlarını da etkilemiştir. Bu nedenle ekonomiden aileye, siyasetten dine kadar hemen hemen bütün toplumsal kurumlar söz konusu değişimden nasibini alarak ‘kabuk değiştirmeye’ başlamıştır. Kuşkusuz bu değişimin en bariz gözlemlendiği alanların başında din gelmektedir. Öyle ki son zamanlarda, geleneksel imajından hızlı bir şekilde sıyrılarak yeni formlarla “görünür” hale gelmeye başlayan din ya da dindarlık, son dönemlerde yapılan birçok araştırmanın merkezinde yer almaya başlamıştır.

Öte yandan gerek popüler kültür, gerekse yeni dindarlık biçimleri ekseninde yapılan tartışmaların ‘postmodernite’ kavramı çerçevesinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunun nedeni, özel olarak dinde genel olarak da kültürel alanda yaşanan değişimlerin büyük çoğunluğunun postmodern bakış açısının ortaya çıkması ve yayılmasıyla- zamansal açıdan- paralellik arz etmesidir. Dolayısıyla bu çalışmamızda, popüler kültürün dinle olan ilişkisi ve neticesinde ortaya çıkan farklı dindarlık biçimleri, ‘postmodernite’ söylemi ekseninde ele alınmaya çalışılacaktır.

### **1. Popüler Kültür ve Din**

Sosyal bilim literatüründe, “bir toplumda yaygın bir biçimde paylaşılan; iletişim, müzik ve sanat yoluyla yayılan kültürel değerler ve fikirler bütünü” olarak

tanımlanan kitle kültürünün, sanatsal açıdan düşük değere sahip olsa da, temel amacının modern yaşamın hızlı temposunda yorulan insanları eğlendirmek, onlara hoşça vakit geçirtmek suretiyle gerçek yaşamdan uzaklaşarak rahatlama imkânı sağlamak olduğu söylenebilir. Kitle kültürünün üretiminde, doğası gereği tüketim amaçlı ve topluma yukarıdan dayatılan kapitalist bir ürün olmasından ötürü, kitle iletişim araçları ve dijital medya çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle kitle kültürü, kitle iletişim araçlarının denetiminde gelişen ve çoğunlukla magazin ve popülarite ile sınırlı olan tekdüze bir kültür olarak da tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Ancak söz konusu kavram bu çerçevede kullanılıyor olsa da bazı sosyal bilimciler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Gans'a göre 'kitle' kavramı, farklılaşmayan bir kolektif viteyi, bireylerden ya da grup üyelerinden daha çok bir kalabalığı, "kitle kültürü" tabiri ise kalabalıkların "kültürsüzlüğünü" ifade etmektedir ve çoğu bilim adamı tarafından objektif olmaması, aksine değer yargısı içeren bir kavram olması nedeniyle eleştirilmiştir.<sup>2</sup> Bu nedenle kitle kültürü kavramının değer yargısı içeren çağrışımı nedeniyle sosyal bilim camiasında pek rağbet görmediği, bunun yerine "popüler kültür" kavramının daha objektif bir kavram olarak sosyal bilimlerde kabul gördüğü söylenebilir.

Özellikle son otuz yılda teknolojinin baş döndürücü bir hızda geliştiği ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının insanları birbirine daha çok yakınlaştırdığı, böylece kültürler arası alışverişin daha kolay hale geldiği gözlenmektedir. Böylesi bir ortamda kültürün daha kolay aktarılabilmesinin önü açılmış, buna bağlı olarak niteliği de değişime uğrayarak çeşitli formlara dönüşmüştür. İfade ettiği anlam bakımından kitle kültürüyle benzer yanları olsa da, genel anlamda popüler kültürün, "bir toplumda geniş bir şekilde paylaşılan inançları, pratikleri ve bunların örgütlendiği nesnelere dile getirdiğini"<sup>3</sup> söyleyebiliriz. Kolay yayılabilen, kolay tüketilebilen ve daha çok kişiye hitap edebilen popüler kültür; yenilikçilik ve yaratıcılık yerine daha önce denenmiş, başarısı kanıtlanmış, bazı şablonlara uyum sağlayan, potansiyel kitlelere belirli bir süreliğine çekici gelen ürünler sunmaktadır. Bu karakterinden dolayı popüler kültür ve ürünlerinin; insanları âni yaşamaya, daha gelip geçici olaylara ilgi duymaya ve sınır tanımayan bir tüketime sevk ettiği<sup>4</sup> ifade edilmiştir.

Öte yandan kültürle ilgili sosyal bilim çalışmalarında analitik bir kolaylık sağlamak amacıyla zaman zaman 'ideal tipler' geliştirildiği de gözlenmektedir. Bunlardan biri de "yüksek kültür-popüler kültür" ayrımını esas alan tipolojidir. Buna göre "yüksek kültür ve üst sınıf", "popüler kültür ve alt sınıf" arasında bir

1 Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 2011, s.186. Krş. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: 1999, s.591.

2 Akt. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: 2004, s.45.

3 Erol Mutlu, "Popüler Kültürü Eleştirmek", *Doğu Batı*, 15 (2001), s.27.

4 Gülay Ercins, "Türkiye'de Popüler Kültür Görünümleri ve Gençliğe Yansımaları", *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, Aydın: 2009, s.492.

çeşit tekabüliyet kurularak ilkinin bir azınlığın kültürü olduğu ve bu nedenle elit kültürü ifade ettiği, popüler kültürün ise çoğunluğun kültürü olduğu yani halkı ifade ettiği varsayılmaktadır. Bu nedenle popüler kültürün, toplumun çoğunluğunun ya da geniş bir halk kesiminin benimseyip yaşattığı kültürü ifade ettiği<sup>5</sup> belirtilmiştir. Bu iki kesimin kendine has yaşam tarzlarının olduğunu düşündüğümüzde, benimsedikleri kültürel değerlerin de farklılık göstereceği rahatlıkla söylenebilir. Bu farklılaşmanın en belirgin ve dikkat çeken yönü, kuşkusuz, din alanında gözlenmektedir.

Dini değerlerin toplumun farklı kesimlerine göre değişiklik gösterdiği ve bu nedenle farklı sosyal tabakaların kendine has dindarlıklarının söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla, taşraya has ve yerel çapta folk inanışların zamanla kitleleşip yaygınlaşarak popülerleştiği gözlenmektedir. Bu nedenle sosyal bilimciler arasında, kitleleşip popülerleşen ve evrensel dinlere ait inanışlarla farklı şekillerde kaynaşıp yeni bir forma bürünen halk inanışlarını tanımlamak için “popüler din” ya da “popüler dindarlık” kavramı kullanılmaktadır. Dahası halk arasında yaygın olan bu tür uygulamalardan bahsetmek, aynı zamanda din-toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimin bariz bir örneğinden bahsetmek anlamına gelmektedir. Din sosyolojisinin konusu basitçe, din-toplum arasındaki karşılıklı etkileşimler ve buradan doğan dinî gruplaşmalar, başka bir deyişle dini toplumsallaşma tarzları olarak özetlenecek olursa, halk katındaki dini tezahürlerin din sosyolojisinin temel konuları arasında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bu yüzden kendi içerisinde anlamlı bir düzenliliğe sahip olan halk katındaki inanış ve uygulamaların, dinin toplumda aldığı farklı şekillerin sonucu olarak ortaya çıkan sosyo-dini bir kategori olduğu<sup>6</sup> ifade edilmiştir.

Popüler dindarlık olgusunu kendi toplumumuz açısından düşündüğümüzde bu tür oluşumların, İslam’da “resmi din” yorumu yanında geniş kitlelerin örf, adet ve inanışlarını içerisine alan, “kitabi din” yorumuna nazaran nispeten sistemsiz fakat farklı nitelikteki inanışların belli bir mantık örgüsüne sahip olmaksızın bir arada bulunduğu bir dindarlık tarzını yansıttığı söylenebilir. Toplumumuzda gözlemlenen bu popüler dindarlık biçimi, sayısal anlamda küçük çaptaki kitabi dindarlık tarzına oranla daha geniş bir insan kitlesinin dini anlayışını yansıtmaktadır. Bu bağlamda geniş halk kitleleri içinde yaygın olan popüler dindarlığın, İslam’ın resmi-kitabi yorumunun getirdiği ilke ya da prensipleri reddetmeksizin ve ilkesel olarak Müslüman din bilginlerini eleştirmeksizin kitabi dinden bağımsız olarak ayrı bir alanda hayatiyet bulduğunu<sup>7</sup> söyleyebiliriz. Öte yandan bu türden bir halk dindarlığının ortaya çıkmasının altında yatan temel faktörün aile içi yaşantıları

5 Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s.39.

6 Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15 (2008), s.10-13.

7 Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s.62.



da gizli olduğunu belirten Mardin<sup>8</sup>, kültürün ailelerden geldiğini anımsatarak bu kültürün bütün yönleriyle sonraki kuşaklara aktarılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira bir kültürün içinde bulunan her aile, o kültürün bütün niteliklerini bünyesinde toplayamayacağından sadece ailece seçilmiş bazı özelliklerin aktarılmasını sağlayan bir süzgeç gibi çalışmaktadır. Buradan hareketle O, aileden dini değerlerin ancak belirli bir kısmının tevarüs edeceğinden kültürün özel bir formu olarak dinin, “ailelerin çocuklarına anlattıkları din” olduğunu savunmuştur. Türk toplumunda özellikle 13.yüzyıldan beri ailelerin aktardığı dini değerlerin zamanla resmi İslam anlayışından uzaklaşarak yeni bir forma büründüğünü ve bu durumun özellikle alt tabakalarda bulunan aileler için geçerli olduğunu belirtmiştir.

Resmi din söyleminden mühlhem olsa da zaman içinde günlük yaşamın bir parçası haline gelen popüler dindarlıkta, bazı nesne ya da olguları kutsallaştırma eğilimi ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda popüler dindarlığın, dinin öğretilerinin halk kitlelerince yeniden şekillendirilmesinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekillendirmenin renklerini ise, toplumun psiko-sosyal ihtiyaçları ve dini algılama düzeyleri belirlemektedir. Bu noktada, dinin temel öğretilerini içeren kitabi dinin ötesinde kültürel şartlar ve yaşam biçimleri devreye girmektedir. Ülkemizde bu tür dindarlığın en canlı sergilendiği mekânlardan birisi türbelerdir ve türbe ziyaretleri çerçevesinde ortaya çıkan pek çok inanç ve ritüelin halkın yaşam biçiminin ve ihtiyaçlarının doğrudan yansımaları<sup>9</sup> olduğu ifade edilmiştir. Üstelik bu tür uygulamalara İslami bir kılıf giydirilerek davranışın meşrulaştırımı sağlanabilmektedir. Örneğin bazı ‘dilekler’ için türbeye giden insanlar, bu davranışın eleştirisinden kaçınmak için “önce Allah’tan istiyorum, sonra buradaki zattan imdat diliyorum” veya “önce Allah’tan, sonra buradaki zattan istiyorum” demektedir. Yine Hıdırellez’deki eski dinlere ait bazı uygulamalar, adak ve dilek tarzları, büyü bozma ile ilgili pratikler İslami renk verilerek yapılmaktadır. Anlaşılan insanlar atalarından kendilerine tevarüs eden bu inanışları bir taraftan devam ettirmek istemekte, diğer taraftan da İslami ilkelerle ters düşmenin verdiği gerilimden kurtulmak için “iki inanışı bir arada tutup” uzlaştırma yoluna başvurmaktadırlar.<sup>10</sup>

Toplumsal yaşamın hemen her alanında gözlemlenebilen popüler dini inanışların insan hayatının doğum, evlilik ve ölüm gibi belli başlı dönemlerinde çok çeşitli uygulama ve merasimler şeklinde ortaya çıktığı gözlenmektedir. Örneğin mevlit okutma geleneğinin hem evlilik hem de cenaze merasimlerinde uygulanması oldukça ilginç bir örnektir. Benzer şekilde dini cemaat ve tarikatlarda görülen fikirler ve yaşam tarzları da popüler dindarlığın önemli biçimlerinin doğmasına kaynaklık edebilmektedir. Bu cemaat ve tarikatlara has olarak uygulanıp resmi

8 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: 2012, s.61-62.

9 Ali Köse, *Enteller Aleykümselam Der Mi?*, İstanbul: 2013, s.53.

10 Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, s.25.

olarak kabul edilmeyen musiki şöenleri ve zikir halkaları gibi dini uygulamalar popüler dindarlığın önemli tezahürleri arasında sayılmaktadır.<sup>11</sup> Bütün bunlara ek olarak İslam'ın birincil kaynaklarında yer almadığı halde uzunca bir süredir halk arasında kutlanan ancak özellikle 1980'lerden sonra unutulmaya yüz tutan "kandil geceleri"nin, teknolojinin sunduğu imkânlar (e-posta, sms, whatsapp vb.) sayesinde bir bakıma 'yeniden keşfedilerek' yoğun bir şekilde icra ediliyor olması<sup>12</sup>, dinin popülerleşerek kitleselleştiğinin açık bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Öte yandan konuya farklı bir açıdan yaklaşan Kirman, modernleşme süreciyle birlikte toplumsal sistemlerin giderek daha çok rasyonelleşip seküler bir karaktere bürünmesinin; bidat, batıl inanç ve hurafeler karşısında rasyonel bir yaklaşım sergilenmesini kaçınılmaz kıldığını belirtmiştir. Ancak doğası gereği fizik âlemi aşarak metafizik âleme uzanan dinlerin inanç ve ibadet ile ilgili ilke ya da kurallarının tamamen rasyonel bir tarzda ele alınıp izah edilemeyeceğini<sup>13</sup> de vurgulamıştır. Bunun en bariz örneğini türbe ve yatırlara olan ilginin oldukça yüksek düzeylerde<sup>14</sup> olmasında görebiliriz. Bu tür mekânlara olan ilginin kökenleri Anadolu'nun fetihine kadar geri götürülebilirse de<sup>15</sup>, öteden beri toplumun 'okumuş' kesimlerinin bu durumu tepkiyle karşıladıkları anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar resmi dini kurumlar ve din bilginleri açıklamalarıyla insanları türbelerden ve yatırlardan medet umulmaması yönünde uyarıyor olsalar da, insanlar metafizik alanla ilgili bir şeyler türetip kendilerince belirlemelerde bulunmaya devam etmektedir. Çünkü yaratılış gereği cüzi olan insanoğlu gerçeğin belirsiz olduğu durumlarda bir yerlere tutunmak istemekte, birtakım belirsizliklerden kurtulma ve kesin bir şeye inanma arzusu taşımaktadır. Metafizik alana ait manevi inançlar tam da bu noktada devreye girmekte ve insana kesinlik duygusu veren anlam dünyaları sunmaktadır.<sup>16</sup>

İnsanların bu tür uygulamalara yönelmesinde etkili olan diğer bir faktör de, hayatta karşılarına çıkan birtakım olaylar karşısında çaresiz kalmaları ve gücünün sınırlarını aşan durumlarla baş edememesidir. Bu nedenle popüler dini inanç ve ritüellerin birçoğunda, doğrudan ya da dolaylı olarak, birtakım olumsuzluklardan, acı ve ıstıraplardan kurtulma amacının var olduğunu söyleyebiliriz. Kendilerini güçsüz olarak gören insanlar, başlarına gelen ya da gelmesinden kaygı duydukları şeyleri üzerlerinden defetmek ya da bu duyguları yenmek için muskacılık, efsunlama, üfürükçülük, kurşun döktürme, bir insana iyilik ve hayır için yapılan ak büyü ile zarar ve kötülük için yapılan kara büyü, kem gözlerden korunma gibi çok

11 Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s.65-66.

12 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, Adana: 2005, s.142-143.

13 Kirman, "Modernleşme Süreci ve Din", *Diyanet İşleri Başkanlığı IV. Din Şurası*, Ankara: 2009, s.115-116.

14 Örneğin 2000 yılında yapılan bir araştırmada halkın %52'sinin türbe ziyareti yaptığı belirtilmişken, 2009 yılında yapılan bir başka araştırmada halkın %41'inin yılda en az bir kere türbe ziyaretinde bulunduğu ifade edilmiştir (Akt. Ali Köse ve Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: 2010, s.12). Ayrıca bkz. Ünver Günay ve dğr., *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*, Ankara: 2015.

15 Günay ve dğr., *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*, s.6.

16 Köse ve Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, s.23-24.

yaygın olarak kullanılan birçok büyüsel pratiklere yönelmenin yanında medyuma ve falcıya gitme, muska takma, büyü yaptırma, hocaya okutma gibi uygulamalara başvurabilmektedir.<sup>17</sup> Hatta günümüzde bu tür uygulamaların yapıldığı bazı merkezlerin açıldığı, bu tür merkezlerin ‘manevi şifa merkezleri’ olarak adlandırıldığı görülmektedir. Öyle ki söz konusu bu ‘merkezlerde’, iyi eğitim almış (?) uzmanlar tarafından büyü bozumu, cin musallatından kurtulma, rukye (yani okuyup üfleme) gibi birtakım hizmetler sunulmaktadır. Böylesi bir durum, insanların hem dini duygularının hem de içinde buldukları çaresizliğin istismar edilerek olayın ticarileştiğinin ve popüler dinin *kurumsallaştığının* bir göstergesi olarak anlaşılabilir.<sup>18</sup>

Halk arasında oldukça yaygın olan bu tür uygulamalar yanında popüler öğelerin bilinçli bir şekilde üretilerek kitlelere mal edildiği diğer bir araç olan sinemanın, dini inanç ve uygulamaların yaygınlaştırılmasında sosyal açıdan önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki, kültürel bir metin olarak sinema filmi, dini ve ahlaki değerlerin temsil edilmesi ve kültürel kodlarla topluma aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca filmler, bireysel dönüş ve manevi tüketimle meydana gelen yeni bir dini bilinçlenmenin kaynakları arasında da değerlendirilebilmektedir. Bu bağlamda dini içerikli bir sinema filmi, dinin sonradan oluşturulmuş yeni bir popüler formunu temsil etmektedir. Dahası Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve yeni dini hareketler gibi birçok dini geleneğin dini figür ve öğretilerinin farklı yönleriyle sinemada kullanılmasıyla çeşitli dini inanç ve argümanlar kitlelere ulaştırılmıştır. Örneğin İslam dininin doğuşunu ve yayılışını konu alan Çağrı filmi, son Dalaylama'nın yaşam öyküsünü konu alan *Kundun* filmi ile Hz. İsa'nın yaşamını konu alan *Tutku* filmi dinlerin temel öğelerini kutsal kişilikler aracılığıyla topluma aktarmaktadır. Bu tür dini filmlerden ayrı olarak içerisinde dini unsurları barındıran çok sayıda film olduğu da gözlenmektedir. Bu filmlerde, kendisine İncil'i misyon edinen kahramanlar, cinayet işlemesine rağmen Pazar günü ayinine katılan dinine bağlı insanlar, İncil'den alıntı yapan seri katiller gibi birçok farklı karakter dikkat çekmektedir. Dahası bu tür filmlerin arka planında yer alan İslam ve Müslüman imajlarının da oryantalist bir bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Bu tür filmlerdeki Müslüman bir karakter Arap milleti ile temsil edilmekte ve terörizm, savaş, işkence ve şiddet gibi olgular İslam'la ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.<sup>19</sup> Anlaşılan postmodern zamanların en popüler eğlence araçlarından biri olan sinema, dini propaganda yapmanın ya da dini figürleri bünyesinde

17 Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s.120-124.

18 Bkz. <http://www.manevisifa.com> (erişim tarihi, 29.11.2016); [https://www.facebook.com/pg/Manevi-%C5%9E%C4%B1fa-Merkezi-Sayit-Suat-Hatemli-461104924046978/reviews/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Manevi-%C5%9E%C4%B1fa-Merkezi-Sayit-Suat-Hatemli-461104924046978/reviews/?ref=page_internal) (erişim tarihi, 29.11.2016)

19 İbrahim Yenen, “Medya ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: 2012, s.430-431.

de barındırarak kitlelere “eğlence” kisvesi altında birtakım mesajlar iletmenin etkili araçlarından biri haline gelmektedir.

Dinin eğlence kültürünün içine serpiştirilmesi yalnızca sinema aracılığıyla değil, popüler kültürün en yaygın kitle iletişim aracı olan televizyon yoluyla da mümkün olabilmektedir. Özellikle dini gecelerde ya da ramazan ayında, belli televizyon kanalları ve gazetelerle anlaşma yaparak belli aralıklarla dini sohbet programlarında konuşmalar yapan “medya vaizlerinin”<sup>20</sup> ortaya çıkması, popüler dinin önemli tezahürleri arasında sayılabilir. Benzer şekilde son zamanlarda, yalnızca ‘dini kanallarda’ değil diğer pek çok televizyon kanalında başörtülü spikerlerin ya da gazetecilerin ekranlarda boy göstermesi ve neredeyse bütün kanallarda yayınlanmaya başlayan izdivaç programlarında ‘görünen’ başörtülü gelin adayları da bu çerçevede değerlendirilebilir.

## 2. Yeni Dindarlık Formları

Popüler kültürün tetikleyicisi olarak görülen kitle iletişim teknolojisinde yaşanan baş döndürücü gelişmelerle birlikte toplumsal yaşamın oldukça hızlı bir şekilde değiştiği gözlenmektedir. Bu değişimler, sosyal hayatın bütün dokularına nüfuz ederek toplumun hemen hemen tüm kurumlarına sirayet etmiş ve bireylerin gündelik yaşamlarında kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu değişimlerden, dini kurum ve pratikler de kaçınılmaz bir biçimde etkilendiği için dini inanç ve ibadetlerde ilk bakışta tuhaf(?) gibi görünen bazı değişiklikler gözlenmeye başlamıştır. Literatürde “dindarlığın yeni biçimleri” olarak da adlandırılan bu dönüşümlerin, postmodern söylemin yaygınlık kazanmasına koşut olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Rudolf Otto’nun tanımından<sup>21</sup> hareketle “kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanması” olarak tanımlanan dindarlık, din sosyolojisi araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla dindarlığın bir toplumdan ötekine, bir dönemden diğerine değiştiği ve hatta aynı dini geleneğin bile zaman içerisinde tüm sürekliliğine rağmen bir şekilde sosyal değişimden etkilendiği gözlenmiştir. Bu nedenle din sosyologları, konuyu aydınlığa kavuşturmak amacıyla birçok dindarlık tipolojisi geliştirmiştir.<sup>22</sup>

İnsanoğlunun bugüne kadar yaşadığı en derin dönüşüm süreci olan, geleneksel toplumu ve değerlerini yıkararak radikal sosyal değişimlere neden olan modernleşme süreci genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist

20 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s.213.

21 Otto’ya göre “din, kutsalın tecrübesidir”. Bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: 2013, s.55.

22 Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: 2006, s.14-22.

eğilimli olarak algılanan doğrusal gelişmeyle, mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel bir biçimde planlanmasıyla ve bilginin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilmektedir. Buna karşın postmodernite, kültürel alanın yeniden tanımlanmasında heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkarmaktadır. Parçalanmanın, belirlenemezliğin ve bütüncül söylemlere karşı derin güvensizliğin, postmodern düşüncenin temel özellikleri olduğu ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Düşünsel alanda gerçekleşen bu dönüşüm bireylerin gündelik yaşamına da sirayet etmiştir. Bu etkinin en çok “görünürlük” kazandığı alanın din olduğu ve dolayısıyla dini pratiklerin, postmodernitenin yaymış olduğu düşünsel iklimden doğrudan etkilendiği söylenebilir.

Postmodern söylemle birlikte topluma yayılan söz konusu bu düşünsel atmosferin, bireylerin akıl yürütme biçimlerinde kendisini gösterdiğini belirten Alatlî<sup>24</sup>, günümüz dünyasının artık Aristò'nun “ya o ya bu” mantığına göre değil de Buda'nın “hem o hem bu” mantığına göre şekillenen bir yapıda olduğunu öne sürmektedir. Buna göre hem felsefi planda hem de günlük yaşamda keskin sınırların ortadan kalktığını, birbirine zıt olan kavram ve düşünce yapılarının birlikte var olabildiklerini yani “siyah-beyaz” bir dünyadan “gri” bir dünyaya geçiş yaşadığımızı belirtmektedir. Hatta bu anlayışın zikredildiği en eski kaynaklardan birinin İslam'daki Mutezile ekolünün savunduğu “el-menziletü beyne'l menzileteyn”<sup>25</sup> yani “iki konum arasında bir konum” anlayışı olduğunu ifade etmektedir.

Alatlî'nin “sadece siyah ya da beyaz yoktur, gri alanlar da vardır” şeklinde özetlenebilecek olan söylemindeki “ya siyah ya beyaz” ifadesi, modernliğe referansla eleştirilmektedir. Aslında söylem üzerinden eleştirilen noktanın, bir şeyin doğru ya da yanlış olması arasındaki kesin çizgi ve ayrımlar olduğu söylenebilir. Bu tür çizgi ve ayrımların gündelik yaşamda sıkıntı oluşturabileceği düşüncesi, postmodernitenin ‘hiper-gerçek’ kavramını ön plana çıkarmaktadır. Buna göre ‘hiper-gerçek’, doğru ile yanlış arasındaki ayrımları buharlaştırarak bu kavramların içini boşaltmaktadır. Ayrımların ortadan kalkması, her şeyin mümkün hale geldiği “olabilirlikler” dünyasını gündeme getirmekte; postmodern bir dille ifade edilecek olursa “anything goes” (ne olsa gider) durumunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla bu düşünsel mantığın günümüz postmodern toplumlarındaki dini yaşayışa olan etkisinin, birtakım uç noktalar arasında seçim yapmaktan ziyade

23 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: 2012, s.21.

24 Alev Alatlî, *Aklın Yolu Da Bir Değildir*, Ankara: 2009.

25 ‘ Sözlükte “iki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konum” anlamına gelen el-menzile beyne'l-menzileteyn tabiri, Mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fık konumunu ifade eder. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fık statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur.

26 Mustafa Tekin, “Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25 (2011), s.19.

bunların birbirine eklemlendiği bir çeşit ‘alışım dindarlığı’ görünümünde ortaya çıktığı söylenebilir.

Dindarlığın büründüğü söz konusu bu yeni formun, ülkemizde özellikle son yirmi yılda sıkça ‘görünür’ hale geldiği söylenebilir. Örneğin 2008 yılında Cemal Reşit Rey Senfoni Orkestrası’nın “Hira’dan” adlı Kutlu Doğum Senfonisini icra etmesi, bunun tipik bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dahası 1980’lerde pop konserine katılan türbanlı kız görüntüsü hayal bile edilemezken artık bu tür konserlerde ön sırayı kapan, MP3-çalarında ünlü pop sanatçıları dinleyen türbanlı kız görüntüsü neredeyse sıradan hale gelmiştir. Öte yandan namaz kılmakla suçlanan bir milli futbolcumuzun “namazımı da kılarım, golümü de atarım” demesi, İstanbul’da yoksullara yardım eden bir dini vakıfta kadınların bir tarafta ihtiyaç sahipleri için yardım kolileri hazırlarken, kızlarının diğer odada müzik kanalında Madonna’yı dinliyor olması<sup>27</sup>, günümüz toplumunda dinin ve dolayısıyla dindarlığın açıkça ‘kabuk değiştirdiğinin’ bir göstergesi olarak görülebilir.

Bu değişimin, toplumsal yaşamın neredeyse bütün alanlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Caprice Hotel adında Türkiye’nin batı kıyısında yer alan, muhafazakâr bir girişimcinin sahip olduğu yeni ve lüks bir otelin popülaritesi, bu değişimin en çarpıcı örneklerinden birisidir. Söz konusu bu otel, kendilerine “resmi” ve laik alana karşılık gelmeyen alternatif bir alan yaratmaya çalışan yeni dindar orta sınıfın oluşumunun habercisi olarak görülmüştür. Caprice Hotel, müşterilerine İslami kurallara uygun bir yaz tatili sunarak Müslüman kadın ve erkeklerin, dindarlıklarından taviz vermeyerek beş yıldızlı bir otelde ‘diğerleri’ gibi tatil yapabilecekleri, kelimenin tam anlamıyla postmodern bir ortam sağlamaktadır. Öyle ki burada namaz saatlerine dikkat edilmekte ve otelin “bar”ında sadece alkolsüz içecekler satılmaktadır. Erkekler ve kadınlar için ayrı plajlar ve yüzme havuzları bulunuyorken her iki cins için de ‘haşema’ adı verilen mayolar otelin “butik” inden satın alınabilmektedir.<sup>28</sup>

Bu tür mekânların ortaya çıkmasının altında yatan temel faktörün, “dinin aslında hiç de korkulacak bir şey olmadığını göstermek”, “dinin çağdaş yaşamın gereklerine uyum sağlayabileceğini kanıtlamak” ya da “dindar olmayan kesimleri İslam’a ısındırmak” veyahut da “İslam’da boş zaman kavramına yüklenen anlamın geleneksel çerçevesinin değişmesi” olduğu söylenebilir. Dahası, belirli bir refah düzeyini yakalamış Müslüman kesimin, ‘dünyanın nimetlerinden’ yararlanmasına imkân sağlamak adına çıkılan bu yolda Türkiye’nin toplumsal şartlarının ve ekonomik gereksinimlerinin yepyeni bir formda bir araya geldiği gözlenmektedir. Özellikle 1990’ların sonu ve 2000’li yılların başında ‘İslami pop’ adında bir müzik türünün patlaması, gözde mankenlerin iç çamaşırı defileleriyle tesettür defileleri

27 Köse, *Enteller Aleykümselam Der Mî?*, s.13-16.

28 Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle, İstanbul: 2013, s.217-222.

arasında mekik dokur hale gelmesi, güzellik ve kozmetik salonlarının ‘türbanlılara özel’ bir tarzı kataloglarına eklemesi ve nihayet mayo sektörünün ‘haşema’ tarzı ile kendine yeni bir ticari kalem oluşturması<sup>29</sup> bu durumu gözler önüne sermektedir.

Öte yandan gündelik yaşamın sıradan aktivitelerine bakıldığında dini değerlerin hemen hemen her etkinliğe sirayet ettiği görülebilir. Örneğin, bireylerin birlikteliklerine meşruiyet sağlamak amacıyla düzenlenen nişan ve düğün törenlerinde eğlenme geleneği öteden beri toplumumuzda yer etmiş kültürel bir unsurdur. Ancak bir taraftan doyuya eğlenmek isteyen, diğer yandan bazı müzik aletlerinin dinen caiz görülmemesinden ötürü rahatsızlık duyan dindar çevreler bu ikilemi aşmak adına bir ‘ara form’ olarak ‘ilahili müzik gruplarını’ *icat* etmişlerdir. Bu gruplar ilahilerden oluşan repertuvarlarını ‘salavatlar’ eşliğinde halay çekerek icra etmektedirler. Dolayısıyla böylesi bir tablo, her şeyin birbirine karışarak yeni bir şekle büründüğü, herhangi bir şeyin saf halini bulmanın neredeyse imkânsız hale geldiği post-modern bir dönemin içinde olduğumuzun göstergesi olarak kat bul edilebilir.

Dinin ve dindarlığın büründüğü bu yeni formların örneklerini artırmak mümkündür. İnançlar-arası evliliklerde yaşanan hızlı artış, özellikle genç Müslüman kadınların Müslüman olmayan erkeklerle evliliklerine karşı artan bir tolerans; sanatçılar, mankenler, sporcular ve elit zümreden insanların arasında giderek artan umre ve hac etkinlikleri; önce tarihi camilerde namaz kılma-özellikle Eyüp Sultan camiinde- ardından beş yıldızlı otellerde kahvaltı yapma; günlük ibadetlerini düzenli bir şekilde yapmadığı halde dost ve akrabalarına kutsal dini gecelerde cep telefonundan kısa mesaj atma vb. davranışlar örnek olarak verilebilir. Toplumun genellikle muhafazakâr kesimlerinde ortaya çıkan bu tür tutum ve davranışların, “dini olanın” kamusal alana “seküler” bir bağlantıyla yansıdığını gösteren kalıplar olduğu söylenebilir. Ayrıca bu tür kalıpları sergileyenler kendilerini seküler olarak tanımlamalarına rağmen dini olana doğru yönelme eğilimleri kamusal alanda gözlenmektedir. Buradan hareketle, Türkiye’nin sosyo-kültürel değişim sürecinde dini değerlerle seküler değerler arasında zıtlık yerine yakınlaşma eğiliminin daha baskın olduğu<sup>30</sup> ifade edilmiştir.

Birbirine zıt olarak görülen bu iki kutbun (dinî ve seküler) postmodern dönemlerde iç içe geçmesinin, İslami kimliğe sahip bireylerin günlük yaşamında önemli bir yer edinmeye başladığı gözlenmektedir. Zira günümüzde, İslami aktörlerin büyük şehirlerin popüler mekânlarına karıştıkları, küresel iletişim ağlarını kullandıkları, özellikle televizyon programlarındaki kamusal tartışmalara katıldıkları, tüketim kalıplarını takip edip piyasa kurallarını öğrendikleri, kısacası

29 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: 2012, s.80.

30 Mehmet Ali Kirman ve Bülent Baloğlu, “New Forms of Religiosity Within Secularization Process in Modern Turkey”, *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (2012), s.159.

seküler zamana adım atarak bireyleşme, profesyonellik, tüketicilik gibi değerlerle tanışmaya başladıkları<sup>31</sup> ifade edilmiştir.

Postmodern dünyanın bu yeni değerleriyle hemhâl olan İslami aktörler, öteden beri sorgulanamayan ya da dile getirilemeyen bazı konuları gündeme getirmişlerdir. Örneğin 1990'lı yılların sonlarına doğru dini çoğulculuk ve dinler-arası diyalog çerçevesinde İlahiyat camiasında “Cennet müminlerin tekeli altında değildir” gibi bir tartışma ortaya atılmış; 1998 ve 1999 Ramazan aylarında büyük bir kampanyayla seslendirilen “kadınların Cuma namazına gidip gidemeyeceği veya cenaze namazı kılıp kılamayacağı” ile ilgili sorular gündeme getirilmiştir.<sup>32</sup> Anlaşılan o ki, her şeyi sorgulamanın mübah olduğu postmodern dönemlerde dinin dokunulmaz kabul edilen buyruklarından bir kısmı tartışmaya açılarak ‘dokunulur’ hale getirilmiştir.

Dindarlık algısında yaşanan bu türden bir dönüşümün izlerini çoğu zaman kişilerin gündelik konuşmalarında da görmek mümkündür. Postmodern söylemin bireye yönelik aşırı yönelimi, dini inanç ve uygulamalar konusunda; “Ben böyle düşünüyorum”, “Zihnim kilisemdir” ve “Bizzat kendim bir mezhebim”<sup>33</sup> şeklinde ifade edilen kişiye özel dindarlık tiplerinin oluşmasına yol açmıştır. Böylesi bir durumun altında yatan temel faktörün, dinin emir ve buyruklarına yeterince riayet edemeyen insanların Kitap’a uyma yerine, postmodern söylemin sağlanmış olduğu görecelik zırhına sarılarak ‘kitabına uydurma’ yolunu tercih etmeleri olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, Yapıcı’nın<sup>34</sup> da ifade ettiği gibi, dini sadece Allah ile kul arasında kutsal ve içsel bir bağ olarak kabul eden ve dinî inançlarını günlük hayatlarına yansıtılmaya gayret gösteren “laik dindar” kesiminin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu haliyle onlar, dinin etkisini günlük hayatlarında pek fazla hissetmedikleri için ‘liberal dindar’ olarak da adlandırılmaktadır.

Bu tür değişim ve dönüşümler akşamdan sabaha gerçekleşen gelişmeler değil, birtakım sosyal süreçlerin etkisiyle vuku bulan olgulardır. Dolayısıyla günümüzde örneklerine sıkça rastladığımız yeni dindarlık formları da belirli sosyal süreçlerin etkisiyle yaşanan gelişmelerdir. Bu noktada biz de, Durkheim’in “her sosyal olgu ancak başka bir sosyal olguyla açıklanabilir” ilkesinden hareketle Türkiye’de yeni dindarlık formlarının ortaya çıkmasında etkili olan toplumsal faktörleri şöyle sıralayabiliriz:

1-1980’lerden sonra uygulanan liberal sosyo-ekonomik politikalar, bilhassa özelleştirme ile ilgili politikalar,

31 Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: 2012, s.90.

32 Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: 1999, s.216-217.

33 Günay, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan Özel Sayısı (1999), s.105.

34 Asım Yapıcı, “Gelenek ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (2007), s.27.



2-Kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanması ve özelleşmesi (Televizyon, gazete, radyo ve dergiler),

3-Toplumu sekülerleştirici bir güç olarak eğitimin yaygınlaşması neticesinde dindar ve eğitilmiş bir kesimin ortaya çıkışı,

4-Boş zaman, tatil ve eğlence ile ilgili tutumların değişmesi.<sup>35</sup>

Dindarlığın yeni formları olarak karşımıza çıkan oluşumlar, sadece ülkemizde değil başta ABD olmak üzere tüm dünyada vuku bulan sosyolojik hadiselerdir. Özellikle 1970'lerden sonra hızla yayılan yeni dini hareketlerin ve paranormal olgulara karşı artan ilginin, modernitenin kutsalı ve doğaüstünü dışlayan ve dolayısıyla insanın manevi yönünü yok sayan tutumuna karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Dahası, postmodern söylemlerin ortaya çıkmasıyla yeni dini hareketlerin ve paranormal eğilimlerin yaygınlık kazanması arasında bir koşutluk ilişkisinin var olduğunu söyleyebiliriz. Bu koşutluk yalnızca tarihsel kesitte bir eşzamanlılıktan değil, aynı zamanda moderniteye karşı ortak bir tepkiselliğin var olmasından ileri gelmektedir. Bu tepkinin, modernleşmeyle birlikte bireylerin ekonomik açıdan belirli bir refah seviyesini yakalamış olmalarına rağmen manevi açıdan derin bir yoksunluk içine girmelerinden ötürü ortaya çıktığı söylenebilir. Bu nedenle yeni dini hareketler, Kirman'ın<sup>36</sup> da belirttiği gibi, günümüz toplumunda manevi kurtuluşa ermenin çeşitli yollarını gösteren yeni ve farklı öğretilere sahip oldukları iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Yeni dini hareketlerin en önemli özelliğinin "mistik tecrübe"yi ön plana çıkarmaları olduğunu ifade eden Kirman, burada sözü edilen mistik tecrübenin Hristiyan mistisizmi ya da İslam'daki tasavvuf anlayışıyla paralellik göstermediğini vurgulamaktadır. O'na göre bu akımlar daha ziyade, Tanrı'yla veya kutsal varlıkla doğrudan ilişki, yani kutsalın doğrudan tecrübesi için imkân sunan oluşumlardır.

Bu tür oluşumların postmodernite söylemiyle ilişkilendiriliyor olmasında en önemli faktör, postmodernitenin modernliği eleştirirken sıkça kullandığı, modern yaşamın insanı maddenin esiri yaptığı ve bu durumun insanın manevi gereksinimlerini karşılamak üzere mistik oluşumları artırdığı savıdır. Bu nedenle, akılcı paradigmayı ve kuralcılığı açık bir şekilde eleştiren postmodern epistemolojinin, özellikle küresel ilişkiler ağı ile birlikte paranormal ve parapsişik eğilimleri tırmandırdığı söylenebilir. Modern bilimin referans çerçevesi tarafından açık bir şekilde şüphe ile karşılanmasına karşın, postmodern söylemin geniş yelpazesinde kendine yer bulabilen paranormal olgular günümüzde basın yayın organlarında, kitle iletişim araçlarında ve gündelik yaşamda gittikçe artan bir ilgiye sahip olduğu görülmektedir. Zira bugün hemen her gazete ve dergide bir burç, fal ve astroloji sayfası ile karşılaşabilmekteyiz. Parapsişik ve kehanetsel konular dergi kapakların-

35 Kirman ve Baloğlu, "New Forms of Religiosity Within Secularization Process in Modern Turkey", s.160.

36 Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: 2010, s.65.

da ve gazetelerin üst sütunlarında, haber ve tartışma programlarının başat konuları arasında yerlerini almaktadır.<sup>37</sup>

Bu tür oluşumlara olan ilginin artmasında rol oynayan faktörler modernleşme sürecinin dinamikleri içinde aranmalıdır. Modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişim, aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme ve güvensizlik durumları toplumsal yapıdaki inanç boşluğu ile birlikte bir anlam krizi ve toplumsal anomiyeye kapı aralamış; bu da birtakım mistik, büyüsel nitelikli, yeni ve sözde (pseudo) dini hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yanı sıra, hemen her şeyi iletişim araçlarıyla tüketime dönüştüren enformasyon kültürü de bu tarz inanışların insanların ilgi alanına girmesinde oldukça etkili olurken, postmodernist söylemin gizemli eski geleneklere yeniden ilgi duyması da önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>38</sup> Anlaşılan bu tür dinî oluşumlar, toplumsal hayatın işleyişine hâkim olmaya başlayan aşırı maddeci eğilimlere karşı duyulan rahatsızlığın sonucunda ortaya çıkan anlam krizlerinden beslenmektedir.

Öte yandan bu tür hareketlerin, mevcut anlam krizinden yola çıkmasının onlara bir meşruiyet zemini sağladığı söylenebilir. Bu gruplar bu tür krizlerden ve modernliğin getirdiği sorunlardan yararlanarak kendilerine bir “meşruiyet alanı” açmaktadır. Her ne kadar ruhçu ve dini nitelikte olsalar da, bazı modern söylemlerden (astroloji, astrofizik, parapsikoloji, alternatif tıp, alternatif bilim vb.) referans aldıklarından seküler bir yapıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu sayede bir taraftan olabildiğince mistik, akıldışı ve paranormal unsurları bünyesinde barındırırken diğer taraftan bu irrasyonel ilkeleri postmodern bir söylemle sunarak son derece rafine ve özgün bir felsefi dil kullanabilmektedirler. Dolayısıyla bu tür gruplar, seküler ve kutsal formların iç içe geçtiği ‘postmodern dini formlar’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dini tarzların, eski geleneksel ya da folk inanışlar, mistik ve ezoterik inanışlar ile astroloji, fal, uzay kültü gibi popüler yönelimleri bünyelerinde içselleştirdikleri gözlenmektedir. Bu anlamda “hem seküler hem de kutsal formlar” olarak adlandırılabilir olan bu oluşumlar, çevrecilikten tıba, felsefeden fiziğe, ekonomiden dine, silahlanmadan nükleer atıklara, müziğe, sanat ve edebiyata kadar çok geniş bir alanda modernliğe karşı eleştirel argümanlar geliştirip bazı itirazlar öne sürerek toplumsal meşruiyetlerini pekiştirmeye çalışmaktadır.<sup>39</sup>

“Postmodern dini hareketler” olarak da adlandırabileceğimiz bu yeni dini akımlar, savundukları inançları ve benimsedikleri yaşam tarzını topluma mal edebilmek adına içinde bulunduğumuz çağın sunduğu imkânlardan olabildiğince

37 Arslan, *Paranormalizm ve Din*, İstanbul: 2011, s.15.

38 Arslan, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (2006), s.9.

39 Arslan, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği”, s.15; a.mlf., “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, s.26.

istifade etmektedirler. Bu bağlamda çağımızın en etkili kitle iletişim aracı olarak görülen bilgisayar ve internetin oldukça etkin bir şekilde kullanıldığı gözlenmektedir. Neredeyse her dini grup ya da hareket kendine ait bir web sitesi oluşturmakta, bu site aracılığıyla fikirlerini kitlelere iletebilmekte ve üye sayısını artırbilmektedir. Bu sayede manevi âleme hitap eden dinin, 'sanal âleme' girmesi söz konusu olurken dini öğelerin yeni bir platformda yeni bir şekle girmesi mümkün olabilmektedir. Postmodern dönemlerde dinin elektronik bir hüviyet kazanması, Kirman'ın da belirttiği<sup>40</sup> gibi, aslında dinin hiçbir zaman bireyin ve toplumun yaşantısından silinemeyeceğini, bilakis ortaya çıkan yeni durumlarda da bir şekilde kendine yer edineceğini gösteren çok önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Üstelik dinlerin sanal 'âlemde' boy göstermesi sadece yeni dini oluşumlar için değil kurumsal dinlerin bünyesinde bulunan mezhepler için de geçerlidir. Örneğin Hristiyan Batı dünyasında, özellikle Evanjelistlerin öncülüğünde ortaya çıkan ve bu yüzden "televangelizm" olarak adlandırılan oluşumun bir anlamda misyonerliğin postmodern şekli olarak da nitelenmesi mümkündür. Sanal ortam aracılığıyla yapılan bu tür propagandalar sayesinde oluşuma yeni üyeler kazandırılmakta ve önemli oranda bağlı toplanabilmektedir.

Öte yandan internet ortamında sunulan sanal ritüeller, gerçek hayatta birtakım dini tecrübeleri yaşama imkânı bulamayan bireylerin bu ihtiyaçlarını, kısmen de olsa sanal ortamda karşılayabilmelerine olanak vermektedir. Kudüseye gidip Ağlama Duvarı önünde dua etme imkânı bulamayan Yahudilerin, dua isteklerini bazı web siteleri aracılığıyla Ağlama Duvarı'na gönderebilmeleri; Papa'nın Twitter üzerinden günah çıkartılabileceğini söylemesi; gerçek hayatta Kâbe'yi tavaf etme imkânına sahip olamayan bir Müslüman'ın, sanal hac uygulamalarıyla bu tecrübeyi elde etmesi bunların somut örneği olarak gösterilebilir.<sup>41</sup> Dahası bazı dini grupların müntesipleri, inandıkları 'davanın' liderleri tarafından düşman olarak tanımlanan kimi ülkelerin ya da kurumların internet sitelerine çeşitli saldırılarda bulunabilmektedir. Kendilerine 'Siber hilafet' adını veren bu gruplar, düşmanlarının internet ortamında bulunan veri tabanlarına girerek Siber Cihat'ın devam edeceğini ifade etmektedirler. Anlaşılan postmodern dönemlerde din, kendisini çağın gereklerine en iyi şekilde adapte edip kutsal alanın sınırlarından taşarak seküler alana sıçramıştır.

## Sonuç

Özellikle bilgisayar ve internetin gelişip yaygınlaşması gündelik yaşamımızı, sonunu önceden kestirmenin mümkün olmadığı bir mecraya doğru sürüklemektedir. Bu süreçte, popüler kültürün yaygınlaşması ve buna paralel olarak dindarlığın değişen formları, içinde bulunduğumuz dönemin nev'i şah-

40 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s.101-102.

41 Mehmet Haberli, *Sanal Din*, İstanbul: 2014, s.8.

sına münhasır oluşumları olarak göze çarpmaktadır. Dünya genelinde yaşanan bilimsel, teknolojik ve kültürel gelişmelerin yayılmacı karakteri nedeniyle bu tür oluşumlar, toplumsal yaşamın diğer alanlarını da hızlı bir şekilde etkilemektedir. Sosyal olaylar diğer faktörlerden bağımsız ya da “havada öylece asılı duran” nesnelere olmadıklarından, böylesi hızlı bir değişim sürecinde dinin ya da dindarlığın bu değişimlerden etkilenmeden kalabilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla dindarlığın yeni görünümünün, yaşanan sosyal dönüşümlere karşı dinin gösterdiği bir çeşit *uyum çabası* olduğu ileri sürülebilir. Öteden beri bireyin ve toplumun yaşamında öyle veya böyle yer edinen din olgusu, anlaşılana o ki bu tür çabalar sayesinde değişen dünyayla birlikte var olmaya devam edebilmektedir.

Öte yandan yukarıda sözü edilen ‘postmodernite’ adında bir söylemin zuhur etmiş olması, felsefi ve epistemolojik karakteri halen tartışmalara konu edilse de, toplumsal yaşamın değişmeye başladığının bir işareti olarak görülebilir. Modern zamanların tamamen sona erip yepyeni bir dönemin başladığını henüz korkusuzca dile getiremesek de, artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığını da kabul etmemiz gerekmektedir. Böylesi bir sürüklenme sürecinde din, bu akıntıya karşı direnmeye çalışmakta ve de geleneksel yapısından farklı olarak “yeni formlar” görünümünde varlığını devam ettir(ebil)mektedir. Bir başka deyişle din, oyunun kuralları ve şekli her ne kadar değişmiş olsa da “Oyunda ben de varım” diyerek insanlığın yaşamında etkili olmaya devam etmektedir.

### Kaynakça

- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Alatlı, Alev, *Akılın Yolu Da Bir Değildir*, Ankara: Destek Yayınları, 2009.
- Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Paranormalizm ve Din*, İstanbul: Bilsam Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (2006), s.9-25.
- \_\_\_\_\_, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15 (2008), s.9-35.
- Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bilici, Mücahit, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s.216-236.
- Ercins, Gülay, “Türkiye’de Popüler Kültür Görünümleri ve Gençliğe Yansımaları”, *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, 2009, s.490-511.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.
- Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan Özel Sayı (1999), s.91-117.

- \_\_\_\_\_, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, 2006, s.1-60.
- Günay, Ünver, Harun Güngör ve Abdulvahap Taştan, *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Haberli, Mehmet, *Sanal Din*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Modernleşme Süreci ve Din”, *Diyanet İşleri Başkanlığı IV. Din Şurası*, Ankara: 2009, s.112-122.
- Kirman, Mehmet Ali ve Bülent Baloğlu, “New Forms of Religiosity Within Secularization Process in Modern Turkey”, *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3, (2012), s.158-165.
- Köse, Ali, *Enteller Aleykümselam Der Mi?*, İstanbul: İz yayıncılık, 2013.
- Köse, Ali ve Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mutlu, Erol, “Popüler Kültürü Eleştirmek”, *Doğu Batı*, 15 (2001), s.11-45.
- Tekin, Mustafa, “Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25 (2011), s.5-28.
- Yapıcı, Asım, “Gelenek ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (2007), s.24-29.
- Yenen, İbrahim, “Medya ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s.423-434.



# Arap Gramerinde İ'râbta Mahalli Olmayan Cümleler\*

Şahin ŞİMŞEK\*\*

## Özet

Nahiv ilmi, kelimelerin birbirlerinden etkilenmesiyle ortaya çıkan durumdan yani cümleden bahseden bir ilimdir. Bu nedenle nahiv ilmi açısından mananın bütünlüğü için cümlenin ibare içerisindeki durumu, en az müfret kelimenin cümle içerisindeki durumu kadar önemlidir. Cümleler müfretle te'vil edilip edilmeme, yani başka bir cümlenin unsuru olup olmama açısından ikiye ayrılırlar. Başka bir cümlenin unsuru olmayan cümlelere irâbta mahalli olmayan cümleler denir. Cümlenin irâbına ilgi duyan ve bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk nahiv âlimi İbn Hişâm olmuştur. İbn Hişâm irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısının yedi olduğunu söylemiştir. Bu konuda farklı düşünen âlimler olmuştusa da genel kabul gören görüş İbn Hişâm'ın görüşü olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Gramer, irâb, cümle, mahal.

## Centences Having No Locus in İ'râb in Arabic Grammar

### Abstract

Syntax (nahiv) is a branch of science which deals with sentence; that is, a case existing due to the interaction of words. Therefore, the case of sentence in the expression is at least as important as the case of singular word in a sentence for the unity of meaning in terms of syntax. Sentences are divided into two in terms of being whether to be interpreted to be singular; namely, to be a part of another sentence or not. The sentences which are not an element of other sentences are defined as sentences having no İ'râbta locus. Ibn Hisam was the first syntax scholar to have an interest in irâb of the sentence and to handle the issue broadly. Ibn Hisam said that the number of sentences not having any locus in irâb is seven. Although there have been some scholars thinking differently, the widely accepted idea has been of Ibn Hisam.

**Key words:** Grammar, irâb, sentence, locus.

\*

\*\* Okt., Batman Ü., İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri A. B. D.  
sahinsimsek21@gmail.com

## Giriş

Klasik nahiv kitaplarını incelediğimizde nahiv âlimlerinin tüm çabalarını kelime ve âmil-mamûl ilişkisine yoğunlaştırdıklarını, cümleyi ve cümlenin irâbını ikinci plana ittiklerini görmekteyiz. Öte yandan nahivcilerin nahiv ilminden bahsederken, nahvin, cümleden bağımsız müfret kelimeler için söz konusu olamayacağı, zira irâbın, kelimelerin birbirlerinden etkilenmesiyle ortaya çıkan bir şey olduğunu söyledikleri görülmektedir. Bu ayrıntı ister istemez insanın dikkatini çekmektedir. Yani cümle olmadan nahiv ilminden bahsetmek mümkün olmazken, nahivciler neden cümleyi ihmal etmişler?

Klasik nahiv kitapları genel olarak kelime ile başlar, sonra da kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır. Ondan sonra da kelimenin türü ve aldığı irâb göz önünde bulundurularak kitap bölümlere ayrılır. Örneğin, mübtedâ, haber ve fâil, kitabın isim bölümünün merfûat kısmında ele alınır.<sup>1</sup> Zira bu kelimelerin hepsi hem isim hem de merfûdurlar. Bunun dışında nahiv âlimlerinin kelime ve irâbına ilgileri o kadar artmış ki tek bir harfe dair kitap yazdıkları olmuştur.<sup>2</sup>

Ancak nahivciler bir harf için bile kitaplar yazarken, cümleden ya dağınık hâlde bahsetmişler ya da müfret bir kelime veya belli bir irâb çeşidi söz konusu olduğu zaman değinmişlerdir. Örneğin, ism-i mevsûllerden bahsederken, ism-i mevsûllerden sonra gelen zarf veya câr-mecrûrun fiile taalluk etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü ism-i mevsûlun sırası, cümle olmak zorundadır. Yani mevsûlun hatırı için sıra cümlesinden bahsedilmiştir. Aynı şekilde hâl cümlesine nasb vesilesiyle, haber cümlesine de ref vesilesiyle değinmişlerdir.

Nahivcilerin bu tutumu İbn Hişâm'a (ö.761 h.) kadar devam etmiştir. Ancak

1 Örn. Zemahşerî'nin *el-Mufassal* ile İbn Hacib'in *el-Kâfiye* adlı eserleri bu tarzda telif edilen eserlerdendir.

2 Halil b. Ahmed el-Ferâhidi, İbn Fâris ve Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *Kitâbü'l-lâmât* adıyla yazdıkları eserler bu duruma örnek olarak verilebilir.



İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde cümle konusuna önemli bir bölüm ayırmış ve böylece kendisinden sonra gelen nahivcilerin dikkatlerini kısmen de olsa bu bakır alana çevirmeyi başarmıştır. Fakat nahivciler, İbn Hişâm'ın attığı bu temel üzerine binâ yapmak yerine onu taklit etmişlerdir. Örneğin es-Süyûtî, (ö.910 h.) İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'de cümleye dair söylediklerini aynen alıp *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde zikretmiştir.

Nahivcilerin bu tutumu son dönemlerde eleştiri konusu olmuştur. Bazı modern dilciler, nahivcilerin şekille ilgilenerek ibarenin mana bütünlüğünü ihmal ettiklerini söylemişlerdir.<sup>3</sup>

Klasik dönemde nahiv kitaplarında her ne kadar cümleye yeteri kadar yer verilmemişse de ve bu yüzden nahivciler eleştirilmiş olsalar da, *İrâbu'l-Kur'ân* türü eserlerde Kur'an-ı Kerim'deki cümleler tahlil edilmiş ve irâblarından bahsedilmiştir. Bu durum cümlenin dilde ne kadar önemli bir yer işgal ettiğinin bir göstergesidir. Yani teorik nahivde cümle hak ettiğini bulamamış ama iş pratiğe gelince de cümleye değinilmeden nahiv uygulanamamıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle cümle ve irâb kavramları hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

## 1. Cümle

(الجملة) “جَمَلَ” kök harflerinden türetilen bir kelimedir. Sözlükte, “toplamak, bir araya getirmek, yağın erimesi, akıcı olmak, güzel olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Nahiv terimi olarak baktığımızda nahivcilerin cümleyi farklı şekilde tarif ettiklerini görmekteyiz.<sup>5</sup> Biz de bu tarifleri göz önünde bulundurarak cümleyi, “en az iki kelimedenden oluşan ve tam bir yargı bildiren bütündür” şeklinde tarif edebiliriz.

## 2. İrâb

İrâb (الأعراب) أَعْرَبَ fiilinin mastarıdır ve sözlükte, “açık, net ve dil kurallarına uygun bir şekilde konuşmak.”<sup>6</sup> demektir. “أَعْرَبَ فُلَانٌ عَمَّا فِي نَفْسِهِ” *Falanca içindekini açıkladı*” şeklinde kullanımı vardır.

Terim anlamına gelince nahivciler irâbı üç farklı anlamda kullanmışlardır:

1. Nahvin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. İlk dönemlerden itibaren irâbın nahiv anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin ez-Zeccâcî (ö. 337 h.) bu

3 İbrâhim Mustafa, *İhyâu'n-Nahv* adlı eserinde nahivcileri uzunca eleştirmiştir. Geniş bilgi için bkz. *İhyâu'n-Nahv*, Kahire: 1992, s.26-36.

4 Ebû'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: 1997, IV, 364-365; Mecdüddin Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhit*, Beyrut: 2011, s.236-237.

5 Nahivcilerin cümleyi farklı şekilde tarif etmelerinin sebeplerine baktığımızda bu ihtilafın daha çok cümle ve kelâm (الكلام) arasındaki farktan kaynaklandığını görmekteyiz. İbn Mâlik öncesi nahivcilerin çoğu kelâm ve cümleyi aynı manada kullanıp aralarında bir fark görmezken, İbn Mâlik ve sonraki nahivcilerin çoğu kelâm ve cümlenin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddin İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*, Beyrut: 1999, II, 5; Muhammed İbn Malik, *Elfiyye*, beyit no. 8.

6 Firûzâbâdî, *Kâmûs*, s.852.

konuda şunları söylemektedir: “*Nahiv irâb diye, irâb da nahiv diye isimlendirilir. Zira her ikisinin amacı aynı ilmin tahsilidir.*”<sup>7</sup> Harîrî (ö. 576 h.) *Mulhatu'l-irâb* adlı eserinde, İbn Mu'tî ise *el-Fusûlu'l-hamsûn* adlı eserinde irâbı nahiv ile eş anlamlı olarak kullanmışlardır.<sup>8</sup>

2. Sözü, nahiv kurallarına göre tahlil etme anlamında kullanılmıştır. İrâb kavramının bu anlamda kullanılması *İrâbu'l-Kur'ân* türü eserlerde olmuştur. İrâbı bu anlamda kullanan ilk kişinin ise Ferrâ (ö. 207 h.) olduğu söylenmektedir.<sup>9</sup>

3. İrâb, binânın (mebnilik, sonu değişmeyen kelimeler) karşıtı yani mureb kelimelerin sonunda meydana gelen değişiklikler anlamında kullanılmıştır. İrâb en yaygın olarak bu anlamda kullanılmıştır. Bu anlamda nahiv âlimleri tarafından irâbın birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar arasındaki farklılık genel olarak, tanımında kullanılan sözcüklerden kaynaklanmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere, irâb tanımları muhteva açısından birbirlerine benzemektedir. Örneğin İbn Uşfûr (ö. 669 h.)'un irâb tanımını, “*bir amilden dolayı kelime sonunun, lafzen ya da takdir yönüyle değişmesidir*”<sup>10</sup> şeklinde özetlemek mümkün iken, İbn Hişam (ö. 761 h.) irâbı, “*mütemekkin ismin ya da [tekit ya da nisvet nun'u bitişmemiş] muzâri fiilin sonunda, amilden kaynaklanan zahir ya da mukadder bir etkidir*”<sup>11</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Günümüzde yapılan irâb tanımları da bunlardan farklı değildir. Örneğin Abbâs Hasan, irâb için “*kendisinden önce gelen amillerin değişmesiyle lafzın sonundaki alâmetin değişmesi ve amilin gerektirdiği şeydir*”<sup>12</sup> derken, Mustafa el-Galâyîni de şunu söyler: “*İrâb, amilin, kelime sonunda ortaya koyduğu etkidir. Böylece, söz konusu amilin gerektirdiği şeye göre kelimenin sonu merfu, mansub, mecrur ya da meczum olur.*”<sup>13</sup>

Cümlelerin irâbına gelince, bundan maksat, cümlelerin ibare veya cümle içindeki konumunu belirlemek ve cümlelerin kendisinden önceki ve sonraki kelimelerle alakasını ortaya koymaktır.<sup>14</sup> Bu durumda eğer cümle bir müfredin yerine geçmişse onun anlamına delâlet eder ve onun irâbını alır, eğer bir müfredin yerine geçmemişse kendi içinde anlamını ifade eder ve başka bir irâb almaz.

İsim olsun muzâri fiil olsun irâbta asıl olan müfrede ait olmasıdır. Çünkü irâb alâmetleri müfret kelimelerin sonunda açık bir şekilde görülür veya takdir edilebilir. Cümlede ise böyle bir şey söz konusu değildir. Yani cümlelerin sonunda bütün

7 Ebu'l-Kâsım Abdurrahman ez-Zeccâci, *el-İdâh fi 'İleli'n-Nahv*, Beyrut: 1979, s.91.

8 es-Seyyid Ali Hasan Matar, *el-İrâb fi Istilâhi'n-Nuhât*, s.257-260, <http://rafed.net/turathona/32-33/32-5.html> (Erişim tarihi: 21/10/2016).

9 Matar, *el-İrâb*, s.257-260, <http://rafed.net/turathona/32-33/32-5.html> (Erişim tarihi: 21/10/2016).

10 Abdulkadir b. Abdurrahman es-Sa'dî, “Ehdâfu'l-İrâb ve Sılatuhu bi'l-'Ulûmiş-Şer'iyye ve'l-Arabiyye”, *Mecelle-tu Câmiati Ummi'l-Kurâ li Ulûmiş-Şeria ve'l-Luğa'l-Arabiyye*, sayı: 24, c. 15, s.565.

11 Ebû Muhammed Abdullah Cemaleddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişam el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fi Marifeti Kelâmi'l-Arab*, Kahire: 2004, s.58.

12 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Mısır: 1986, I, 74.

13 Mustafa el-Galâyîni, *Cami'ü'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Beyrut: 2012, s.22.

14 Fahrreddin Kabâve, *İrâbu'l-Cumel ve Eşbâhi'l-Cumel*, Halep: 1989, s.35.

cümleye ait bir hareke bulunmamaktadır. Fakat cümlelerin müfretle te'vîl edilmesi mümkünse bu durumda müfredin mahallî olarak harekesini alabilir.<sup>15</sup> Örneğin, *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ* “*Muhakkak Allah (c.c.) çokça tevbe edenleri sever.*”<sup>16</sup> Âyette geçen “*إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ*” cümlesi mahallen merfu *نَّ* nin haberidir. Bu cümlelerin takdiri *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ* şeklindedir. Görüldüğü gibi burada cümle, müfret olarak te'vîl edilebildiği için irâba konu olmuştur.

Müfret olarak takdir edilebilen cümleler, mastar, müştak isim (ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe) ya da muzâri fiil olarak takdir edilir.<sup>17</sup>

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi cümleler, müfret ile te'vîl edilip edilmeme açısından iki kısma ayrılır. Müfret ile te'vîl edilen cümlelere irâbta mahalli olan cümleler, müfretle te'vîl edilmeyen cümlelere de irâbta mahalli olmayan cümleler denilmektedir.

### 3. İrâbta Mahalli Olmayan Cümlelerin Tespiti

Daha önce de bahsettiğimiz gibi cümlede asıl olan irâbta mahallinin olmasıdır. İrâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısına gelince, bu konuda nahivcilerin belli bir sayı üzerinde ittifak etmediklerini görmekteyiz. Klasik nahivcilerden cümle konusuna genişçe yer veren ve bu konuda öncü sayılan İbn Hişâm, irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısının yedi olduğunu söylemiştir.<sup>18</sup> İbn Hişâm'a göre irâbta mahalli olmayan cümleler şunlardır: 1) İbtidâiyye/isti'nâfiyye, 2) İtirâziyye, 3) Tefsîriyye (açıklayıcı), 4) Kasemin cevabında gelen cümle, 5) Cezm etmeyen şart edâtının cevap cümlesi ya da cezm eden edâtın cevabı olup başında *fâ* ve *izâ*'nın bulunmadığı cevap cümlesi, 6) Sıla cümlesi, 7) İrâbta mahalli olmayan bir cümleye tâbi olan cümle.<sup>19</sup>

Ebû Hayyân (ö. 745 h.) ise irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısını on ikiye kadar çıkarmıştır.<sup>20</sup> Son dönem dilcilerinden Fahreddin Kabâve'ye göre de irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısı ondur.<sup>21</sup> 1) İbtidâiyye cümlesi, 2) İsti'nâfiyye cümlesi, 3) İtirâziyye (ara) cümlesi, 4) Kasemin cevabında gelen cümle, 5) Sıla cümlesi, 6) İrâbta mahalli olmayan bir cümleye tâbi olan cümle, 7) Tefsîriyye cümlesi, 8) Zarf anlamı içermeyen bir şartın cevabında gelen cümle, 8) Cezm etmeyen şartın cevabında gelen cümle 10) Cezm eden edâtın cevabı olduğu hâlde başında *fâ* ve *izâ*'nın bulunmadığı cevap cümlesi.<sup>22</sup>

15 Kabâve, *İrâb*, s.33.

16 el-Bakara, 2/222.

17 Kabâve, *İrâb*, s.135; Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Kelime Grupları ve Cümle Öğeleri*, Sivas: 2006, s.116-117.

18 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14. el-Lubedi'ye göre de irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısı yedidir. Bkz. Muhammed Semir Necib el-Lubedi, *Mu'cemu'l-Mustalahati'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*, Beyrut: 1985, s.54.

19 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14.

20 Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, Beyrut: 2011, II, 17-18.

21 Kabâve, *İrâb*, s.36.

22 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14.

Aslında Fahreddin Kabâve'nin fazladan zikrettiği üç cümlelerin İbn Hişâm'ın tasnifinde var olduğunu görmekteyiz. Kabâve, bazı cümleleri alt başlıklara ayırarak sayıyı ona çıkarmıştır. İbn Hişâm ibtidâiyye ve isti'nâfiyye cümlelerini bir sayarken Fahreddin Kabâve bunları iki ayrı cümle olarak kabul etmiştir. Fahreddin Kabâve'ye göre ibtidaiyye cümlesi, kelâmın kendisiyle başladığı ve mana açısından başka bir cümleyle alakası bulunmayan cümledir. *إِذَا عَلِمَ نُوْرٌ* gibi. İsti'nafiyye cümlesi ise kelâmın ortasında gelen fakat irâb açısından kendisinden öncesi ile bir bağlantısı bulunmayan cümledir. Örneğin, *مَاتَ فُلَانٌ رَجِمَهُ اللهُ*, Ona göre “رَجِمَهُ اللهُ” cümlesi ibtidaiyye değil, isti'nâfiyye cümlesidir. Yine İbn Hişâm şartın cevabında gelen cümleleri bir madde altında sayarken Fahreddin Kabâve şartın cevabında gelen cümleleri üç kısma ayırmıştır. Bizim kanaatimiz de irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısının yedi olduğu yönündedir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fahreddin Kabâve'nin ayrı başlıklar altında zikrettiği cümlelerin, aslında ayrı cümleler olmadığı anlaşılmaktadır. Biz de irâbta mahalli olmayan cümleleri yedi madde hâlinde zikredeceğiz.

### 3. 1. İbtidâiyye ( Başlangıç ) Cümlesi

Nahivciler ibtidâiyye cümlesini, “sözün kendisiyle başladığı cümledir.” şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>23</sup> Aynı zamanda kendisinden önceki sözle lafzen bağlantısı bulunmayan cümleler de ibtidâiyye cümlesinin kapsamına girmektedir.<sup>24</sup> İbtidâiyye cümlesine, isti'nâfiyye cümlesi de denilmektedir. İbn Hişâm isti'nâfiyye denmesinin daha doğru olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Zira mübtedâ ile başlayan cümle de ibtidâiyye cümlesi denilmektedir. Dolayısıyla ikisinin birbirinden ayrılması için irâbta mahalli olmayan (kendisi ile sözün başladığı ) cümleyle isti'nâfiyye cümlesi demek daha doğru olur.

İbtidâiyye cümlesine *زَيْدٌ قَائِمٌ لَعْلَ الْمَسَافِرِ قَائِمٌ. أَمْسَى أَحْوَكُ شَابًا. سَبَّحُطَلُ الْمَطْرِ.* cümleleri ile *De ki size ondan (Zilkarneyn) bir anı okuyacağım. Biz onu yeryüzünde kudret sahibi kıldık.*<sup>26</sup> âyeti örnek olarak verilebilir. Âyette, birincisi, kendisi ile kelâmın başladığı “*فَلْ سَأَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا*” cümlesi, ikincisi ise lafzen kendisinden önceki cümleyle bağlantılı bulunmayan “*إِنَّا مَكْتَا لَهُ فِي الْأَرْضِ*” cümlesi olmak üzere, iki ibtidâiyye cümlesi bulunmaktadır.

Belâgatçılar ise isti'nâfiyye cümlesini, “varsayılan bir sorunun cevabı olarak gelen cümle” şeklinde tarif ederler.<sup>27</sup> Örneğin, *هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ صَيَّفَ اِبْرَاهِيمَ الْمَكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا*

23 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14; es-Süyüti, *el-Eşbâh*, II, 16; Kabâve, *İrâb*, s.37.

24 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14; es-Süyüti, *el-Eşbâh*, II, 16; Kabâve, *İrâb*, s.37; Fâdil Sâlih es-Sâmîrrâi, *el-Cumletu'l-Arabîyyetu Te'lîfuha ve Aksâmuha*, Ammân: 2007, s.187; el-Lubedî, *Mu'cem*, s.14-15.

25 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 14; Muhammed İbrâhîm Ubâde, *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi ve's- Sarfi ve'l-Sarûdi ve'l-Kâfiye*, Kahire: 2011, s.83.

26 Kehf, 18/83-84.

27 Buna, önceki cümlede meydana gelen kapallığı giderdiği için, isti'nâf-i beyânî denilir. Mukadder bir soruya karşılık gelmeyen isti'nâfi nahviyye cümlesine de isti'nâf-i nahvî denilir. Geniş bilgi için bkz. Eymen eş-Şevâ, *el-Câmi' li İrâbi Cumeli'l-Kur'an*, Dimaşk/Beyrut: 2000), s.41.

“*(Ey Muhammed) İbrâhîm'in ağırlanan misafirlerinin haberleri sana geldi mi? Hani onlar İbrâhîm'in yanına varmışlar ve "selam sana" demişlerdi, O da size de selam olsun siz tanınmayan kimselersiniz demişti.*”<sup>28</sup> Burada “*فَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ*” cümlesi, varsayılan bir soruya cevap olarak gelmiştir. Yani birinci cümlede meleklerin İbrâhîm (a.s)'e selam verdikleri anlatılınca, “*acaba İbrâhîm (a.s) onlara ne cevap verdi*” diye bir soru akla gelir ki, yüce Allah da İbrâhîm'in de onlara selam verdiğini haber vermektedir. Belâgatçılar, bu cümlelenin önceki cümleye atıf harfi ile atfedilmemesini, bu cümlelenin varsayılan bir sorunun cevabı olarak geldiğine delil olarak getirmektedirler.<sup>29</sup>

İsti'nâfiyye cümlesi her zaman ibarenin zahirinden ve cümledeki bağlaçlardan kolayca anlaşılabilir. Bu yüzden mananın da dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde isti'nâfiyye olan bir cümle, hâl, sıfat vb. cümlelerle karıştırılıp yanlış bir neticeye varılabilir. Örneğin: *وَحَفِظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى*: “*Onu itaatten çıkan her şeytandan koruduk. Onlar yüce topluluğu dinleyemezler.*”<sup>30</sup> ayetinde “*لَا يَسْمَعُونَ*” cümlesine bakıldığında -sıfatlanmış nekreden sonra geldiği için- “*كُلِّ شَيْطَانٍ*” kelimesine sıfat veya hâl gibi görünüyor. Ancak her iki takdirde de mana doğru olmuyor. Çünkü “*duymayan şeytandan korumanın*” anlaşılır bir anlamı yoktur. Aynı şekilde bu cümle varsayılan bir soruya da cevap olamaz. Zira bu durumda varsayılan soru şöyle olacaktır: “*Neden şeytanlardan korundu?*” Cevap ise, “*onlar işitemezler*” şeklinde oluyor ki bunun da yanlışlığı ortadadır.<sup>31</sup>

Daha önce de bahsettiğimiz gibi İbtidâiyye cümlesi iki kısma ayrılır: Birincisi sözün kendisiyle başladığı cümledir. İkincisi ise sözün ortasında gelip öncesiyle lafzen bağlantısı bulunmayan cümledir. Bazen ikinci kısım ibtidâiyye cümlesinin başında isti'nâf harfleri gelebilir.<sup>32</sup> Bu harfler: “*و*”, “*نَم*”, “*حَتَّى*” (ibtidâiyye) “*ف*”, “*اِم*” (munkatia) “*اَوْ*” (anlamına gelen) “*بِئ*” ve “*لَكِنَّ*” (و ile beraber kullanılmayan)dir. Aslında atıf için kullanılan bu harfler, isti'nâfiyye cümlesinin başında geldiklerinde atıf harfleri olarak değil, isti'nâf harfleri olarak kabul edilirler. Bazen de nidâ ve istihâmın cevabında gelen cümleler de isti'nâfiyye olabilir. “*نَم*” ile birlikte kullanılan ibtidâiyye cümlesine şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

“*De ki: yeryüzünde dolaşın da Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır.*”<sup>33</sup> Bu âyette “*نَم*” den sonra gelen “*اللَّهُ*” “*يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ*” cümlesi ibtidâiyye cümlesidir. Çünkü “*sonraki yaratma*” şu anda

28 ez-Zâriyât, 51/24-25.

29 Cemil Ahmed Zafer, *en-Nahvu'l-Kur'aniyyu Kavâidu ve Şevâhidu*, Mekke: 1998, s.510.

30 es-Sâffât, 37/7-8.

31 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 15; Mustafa Muhammed ed-Dusûki, *Hâşiyetü'd-Dusûki alâ Metni Muğni'l-Lebîb*, t.y., II, 54-55; Muhammed b. Mustafa Şeyhzâde, *Şerhu Kavâidil-İ'râb*, Beyrut: 1997, II, 38; Kabâve, , *İ'râb*, s.41; eş-Şevâ, *el-Câmi'*, s. 391; el-Lubedî, *Mu'cem*, s.14-15.

32 Kabâve, *İ'râb*, s.38-39.

33 el-Ankebût, 29/20.

gerçekleşmemiştir ki Allah (c.c.) “bakın” şeklinde buyursun. Dolayısıyla Allah (c.c.) bakmayı emrettiği yaratma ilk yaratmadır.<sup>34</sup>

### 3. 2. İtirâziyye Cümlesi

İtirâziyye cümlesi, “ifadeyi takviye etmek, mana olarak güçlendirmek ve güzelleştirmek için iki cümle veya birbirine bağlı iki kelime arasında gelen cümledir.”<sup>35</sup> İtirâziyye cümlesi lafzen iki cüz’ü arasında geldiği cümleyle bağlantısı bulunmasa bile, mana açısından onunla bağlantılıdır. Fakat kelâmdan çıkartıldığı zaman cümlelerin anlamında herhangi bir bozukluk meydana gelmez.<sup>36</sup>

Tanımdan da anlaşıldığı gibi itirâziyye cümlesinin getiriliş gayeleri vardır. Bu gayelerden biri de te’kittir. Örneğin,

أردت عراراً بالهَوَانِ وَمَنْ يُرِدْ  
عِرَاراً -لَعْمُرِي- بِالْهَوَانِ فَقَدْ ظَلَمَ

“İrâr’ın zelil olmasını istedin. -ömrüme yemin olsun ki- kim İrâr için zillet isterse, o zalim olmuştur.”<sup>37</sup> Bu şiirde kasecümlesi “لَعْمُرِي” te’kit için getirilmiştir. İfadeyi güzelleştirmek için gelen cümleye de şu şiir örnek olarak verilebilir:

سَسَيْمُتُ تَكَالَيْفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ  
تَمَائِينَ حَوْلًا -لَا أبا لك- يَسْتَسِيمِ

“Hayatın zorluklarından bıktım. Zaten seksen yıl yaşayan kişi bıkar.”<sup>38</sup> Bu şiirde “لَا أبا لك” cümlesi te’kit veya açıklama için değil ifadeyi güzelleştirmek için gelmiştir.

İtirâziyye cümlesi birçok yerde gelir.<sup>39</sup> Bu yerler şöyle sıralanabilir:

1. Fiil ile fâil, fiil ile mefûl, mübtedâ ile haber, aslı mübtedâ ve haber olan iki unsur, şart ile cevabı, kasecümle ile cevabı, mevsûl ile sıla, mevsûf ile sıfat, nâsîh harf ile medhûlü, car ile mecrûrû, harf ile te’kîdi, tenfîs harfleri<sup>40</sup> ile fiil, “فَدُ” ile fiil, nefiy harfî ile nefy ettiği fiil, aralarında sebebiyet, tefsîr ve beyân ilişkisi bulunan iki bağımsız cümle arasında gelir. Örneğin,

سَنَجَاكَ -أَظُنُّ- رُغْعَ الظَّاعِنِينَ  
وَلَمْ تَعْبَأْ بِعَزْلِ الْعَازِلِينَ

34 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 19; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 40-41.

35 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 19; es-Süyûtî, *el-Eşbâh*, II, 16; Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye, Usûsuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Dımaşk/Beyrut: 1996, II, 80; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'uid-durûsü'l-Arabîyye*, Beyrut: 1968, s.717; Kabâve, *İrâb*, s.67; el-Lubedî, *Mu'cem*, s.151; Ubâde, *Mu'cem*, s.87.

36 Bu durum her zaman böyle değildir. Bazen bir cümle itirâziyye olmasına rağmen, cümleden atılması caiz olmaz. Örneğin, *وَاللّٰهُ -إِنْ فَعَلَ ذَالِكَ- لَا يُوَفِّعُنِي بِهٖ* “Vallahi-Eğer bunu yaparsa- onu cezalandıracağım.” Görüldüğü üzere burada şart cümlesi her ne kadar itirâziyye olsa bile, cümleden atılması durumunda cümlelerin anlamı bozulacaktır. Çünkü buradaki şart cümlesi cümlelerin söyleniş sebebidir, onun aslıdır. Bkz. es-Samîrî, *el-Cumle*, s.189.

37 Şiir için bkz. Kabâve, *İrâb*, s.67.

38 Şiir için bkz. *Divânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ (Şerh Ali Hasan Fâûr)*, Beyrut: 1988, s.110.

39 Cumhura göre birden fazla itirâziyye cümlesinin peş peşe gelmesi caizdir. Bu durum yukarıdaki örneklerde de açıkça görülmektedir. Fakat Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), birden fazla itirâziyye cümlesinin peş peşe gelmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 29; ed-Dusûkî, *Hâşiye*, II, 66-67.

40 Tenfîs harfleri, muzârî fiilin başına gelen, fiile istikbal (zaman) anlamı veren *سَبَن* ve *سَبَف* harfleridir.

“Göç edenlerin evlerinin kalıntıları -zannederim- seni üzdü. Fakat sen, seni kınanaların kınamalarına aldırış etmedin.”<sup>41</sup>

Muzâf ile muzâfileyh arasında itirâziyye cümlesinin gelmesi, nahivciler arasında ittifak edilen bir konu değildir. Başta İbn Hişâm (ö. 761 h.) olmak üzere bazı nahivciler bunu kabul ederken<sup>42</sup> “هذا غلامٌ - والله - زيد -” “Bu köle -Vallahi- Zeyd’indir.” örneğinde olduğu gibi, bazı nahivciler muzâf ile muzâfileyh’in ayrılmaz bir bütün olduğunu, dolayısıyla ikisi arasında bir fasılanın gelmesinin caiz olmadığını söylemektedirler.<sup>43</sup>

İtiraziye cümlesi ile ilgili önemli bir nokta da, bazen itiraziye cümlesinin başında itiraz harflerinin bulunmasıdır. Bu harfler aslında isti’nâf veya atıf harfleridir. Fakat birbirine bağlı, birbirini gerektirecek iki unsur arasında gelip itirâziyye cümlesine dâhil olduklarında itirâz harfleri diye isimlendirilirler. İtirâz harfleri, “و” “ف” ve “ح” harfleridir. Ancak ta’lil anlamı içeren (sebeup bildiren) “إِذْ” de itirâz harflerine dâhil edilmiştir.<sup>44</sup> Örneğin: “وَإِنَّ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ - إِذْ ظَلَمْتُمْ - أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ” “Bugün azapta ortak olmanız size asla fayda vermez. -Çünkü zulmettiniz-”<sup>45</sup>

Belâgatçılar itirâziyye cümlesini sadece nahvî anlamdaki itirâziyye cümlesi için kullanmamaktadırlar. Onlar bazen itirâziyye cümlesini isti’nâfiyye cümlesi anlamında da kullanırlar. Bazı nahivciler de itirâziyye cümlesini isti’nâfiyye cümlesi anlamında kullanmışlardır. Bu ayrımı görmeyenler ise bu âlimlerin yanlış yaptığını düşünmüşlerdir. Örneğin ez-Zemaşerî (ö. 538 h.) قَالُوا تَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالْآبَاءَ “Senin ilâhına ve ataların İbrâhîm, İsmail ve İshak’ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler ona boyun eğmiş Müslümanlarız.”<sup>46</sup> âyeti ile ilgili nahvî tahlilde bulunurken, “وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ” cümlesinin “تَعْبُدُ” fiilinin fâiline veya mefûlüne hâl olabileceği gibi, “تَعْبُدُ” fiiline matûf veya itirâziyye cümlesi de olabilir demiştir.<sup>47</sup> Fakat burada “وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ” cümlesi, birbirine bağlı iki cümle veya unsur arasında gelmediğinden dolayı, nahvî anlamda itirâziyye cümlesi olması mümkün değildir. ez-Zemaşerî’nin burada isti’nâfiyye cümlesini kastettiği açıktır. İtirâziyye cümlesinin sadece nahvî itirâziyye cümlesinden ibaret olduğunu düşünen bazı âlimler, -Örneğin Ebu Hayyân- ez-Zemaşerî’ye itiraz etmişlerdir.<sup>48</sup>

### 3. 3. Sıla Cümlesi

Sıla cümlesi, “ism-i mevsûle veya mevsûl (masdariyye) harfe sila olan

41 Şiir için bkz. İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebib*, II, 19; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 58.

42 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebib*, II, 26; el-Lubedi, *Mu’cem*, s.151.

43 Ubâde, *Mu’cem*, s.87.

44 Kabâve, *İrâb*, s. 77.

45 ez-Zuhruf, 43/39.

46 el-Bakara, 2/133.

47 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebib*, II, 34; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 72; Kabâve, *İrâb*, s.72.

48 İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebib*, II, 34; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 72.

cümledir.”<sup>49</sup> Sıla cümlesi de irâbta mahalli olmayan cümlelerdendir.<sup>50</sup> Örneğin, جَائِي الَّذِي قَامَ أَبُوهُ “*Babası kalkan kişi bana geldi.*” Bu cümlede “الَّذِي” mahallen merfû “جَائِي” nin fâilidir, “قَامَ أَبُوهُ” cümlesi ise sila cümlesidir ve irâbta mahalli yoktur.

Mevsûl (masdariyye) harfe sila olan cümleye örnek olarak şu cümle verilebilir: عَجِبْتُ أَنْ هُمْتُ “*Kalkman beni şaşırttı.*” Mevsûl harfin “أَنْ” tek başına irâbta mahalli yoktur, mevsûl sılası “هُمْتُ” ile birlikte mahallen mansûb “عَجِبْتُ” fiilinin mefulûdudur.

Mevsûller, ism-i mevsûl ve mevsûl harf olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>51</sup> İsm-i mevsûller şunlardır: اللذان، اللتان، الذين، الألس، اللواتي، اللواتي، أل، من، ما، ذا. Bu isimlere cevap olarak gelen cümlelerin irâbta mahalli yoktur. Örneğin، Sonra her bir topluluktan، ثُمَّ لَتَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْدِيَهُمْ أَسَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا، *Rahmânâ karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız.*<sup>52</sup> mevsûl isim olup mahallen mansub لَتَنْزِعَنَّ fiilinin mefulûdudur. أَسَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا ise mahzûf bir mübtedânın (هو)haberidir. Mahzûf mübtedâ, haberi ile birlikte mevsûl ismin sılası olup irâbta mahalli yoktur.

Sıla cümlesinde, sılayı mevsûle bağlayacak bir zamirin bulunması şarttır.<sup>54</sup> Örneğin، جَاءَنِي الَّذِي أَكْرَمْتُهُ “*ه*” zamiri, sılayı mevsûle bağlayan zamirdir. Bu zamirin bazen hafz olduğu da oluyor. Örneğin، وَمَا عَمِلْتُ أُيْدِيَهُمْ “*ve ellerinin yaptığı.*”<sup>55</sup> cümlesinin takdiri، وَمَا عَمِلْتُهُ أُيْدِيَهُمْ şeklindedir. Ayrıca sila cümlesinin ihbârî (cevabında ‘doğrudur’ veya ‘yanlıştır’ denilebilen cümle) cümle olması da şarttır.<sup>56</sup> Örneğin، جَاءَنِي الَّذِي اِضْرَبُهُ şeklinde bir cümle caiz değildir. Zira اِضْرَبُهُ cümlesi inşâî bir cümledir ve yalanlanmaya veya doğrulanmaya ihtimali yoktur.

Mevsûl harfler ise beş tanedir<sup>57</sup>: مَا، أَنْ، لَوْ، كَيْ. Bu harfler sılası ile birlikte, mastar te’vilindedirler.<sup>58</sup> Örneğin، وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ “*Yeryüzü bütün genişliğine rağmen, size dar gelmişti.*”<sup>59</sup> Âyette geçen “مَا” sılası ile birlikte müfret (بِرَحْبَتِهَا) te’vilindedir.

Bazı nahivciler، نِّين -nâsîh harf olduğu için- kendisinden sonra gelen

49 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 46; es-Süyûtî, *el-Eşbâh*, II, 16; el-Galâyîni, *Cami'*, s.717; Kabâve, *İrâb*, s.111.

50 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 46; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 41; es-Sâmîrrâi, *el-Cumle*, s.194; el-Galâyîni, *Cami'*, s. 717; Kabâve, *İrâb*, s. 111.

51 es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'* Şerhu Cem'i'l-Cevâmi', Beyrut: 1998, I, 262; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, Cize: 1999, I, 188; Kabâve, *İrâb*, s.111.

52 es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I, 266-67; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 188; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ*, Beyrut: 2010, s.124-125; Kabâve, *İrâb*, s.111.

53 Meryem, 19/69.

54 İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, s.130; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I, 279; Kabâve, *İrâb*, s.114.

55 Yâsîn, 36/35.

56 İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, s.130; es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I, 281; Kabâve, *İrâb*, s.113.

57 el-Galâyîni, tesviye hemzesini (Örneğin، سِوَاءَ عَلَيْهِمُ الَّذِينَهُمْ أَمْ لَمْ يَنْزِعُوا مِنْهَا شَيْئًا وَهُمْ يَرْجُوا وَاعْتَدُوا بِالسَّاعَةِ الْحَرَامَةِ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ فِيهَا عَذَابًا مُّهِينًا) de mastariyet harflerinden sayarak sayıyı altıya çıkarmıştır. Ancak Fahreddin Kabâve, *hemzeden sonra gelen cümle her ne kadar mastar te’vilinde olsa bile, hemzenin mastariyet harflerinden olmadığını söylemektedir*. Klasik nahivciler de tesviye hemzesini mastariyet harflerinden saymamışlardır. Bkz. el-Galâyîni, *Cami'*, s.718; Kabâve, *İrâb*, s.120.

58 es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I, 264; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 222-223; Kabâve, *İrâb*, s.118.

59 et-Tevbe, 9/25.



mübtedâ ve haberi cümle olmaktan çıkardığını, dolayısıyla kendisinden sonra gelen isim ve haberinin sıla cümlesi olmadığını söylemişlerdir. Bu âlimlere göre *أَنَّ*’ye kaffe (nâsih harflerin amel etmesini engelleyen) “ما” bitiştiği zaman, *أَنَّ* amel etmediği için ondan sonra gelen mübtedâ ve haber sıla cümlesi olabilmektedir.<sup>60</sup> Örneğin, “فل إنا يوحى إليّ أنّما إلهكم إله واحد” *De ki: bana ancak, ilâhınızın yalnızca tek bir ilâh olduğu vahyolunmaktadır.*<sup>61</sup> Görüldüğü gibi, *أَنَّ*’ye kâffe م’sı bitişmiş ve amel etmesini engellemiştir. Dolayısıyla mübtedâ ve haberden oluşan *إله واحد* cümlesi *أَنَّ* ile birlikte müfret te’vilinde olup *يوحى* fiilinin naib-i fâilidir. Fakat Arap dilinde kaffe م’sı bitişmeden de *أَنَّ*’nin isim ve haberi ile birlikte mastar te’vilinde gelmesi, bunun şart olmadığını göstermektedir. İmru’ül-Kays’ın (ö. 565 m.) şiirinde de bunun örneği vardır:

أَعْرَكَ مِنِّي أَنَّ حُبَّكَ فَايَلِي وَأَنْتَ مَهْمَا تَأْمُرُ الْقَلْبَ يَفْعَلُ

“Seni benim hakkımda aldatan, senin sevginin beni öldürmesi ve her ne zaman kalbime emrettiğinde kalbimin bunu yerine getirmesi midir?”<sup>62</sup> Bu şiirde *أَنَّ* cümle olarak mahallen merfû “حُبَّكَ فَايَلِي” fiilinin fâilidir. “لَوْ” harfine gelince o her zaman mevsûle (mastariye) olmaz. Sadece bir durumda mevsûle olur. O da, cümlede لَوْ’in yerine “أَنَّ” konulduğu zaman, mana bozulmuyorsa, bu durumda mevsûle olur.<sup>63</sup> Mevsûle olan لَوْ genellikle temenni (dilek/istek) anlamı içeren fiillerden sonra gelir. Örneğin, “يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ” *Onların her biri bin yıl yaşamak ister.*<sup>64</sup>

Bazı nahivciler, -sıla ve mevsûlun tek bir kelime hükmünde olduğu gerekçeyle- sıla cümlesinin irâbta mahallinin olduğunu iddia etmişlerdir. Söz konusu dilciler, mevsûl, sılası ile birlikte mahallen merfû, mansûb, vb. ifadeler kullanırlar. Fakat cumhur, sılanın değil, yalnızca ism-i mevsûlün irâbta mahallinin olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> Bizce de cumhurun görüşü daha isabetli olmuştur. Zira irâb alâmetleri ism-i mevsûlün sonunda ortaya çıkmaktadır. Eğer irâb bütün cümleye ait olsaydı sadece mevsûlün sonunda ortaya çıkmazdı. Örneğin, رَبَّنَا أَرْنَا الدِّينَ أَصْلَاتًا *Ey Rabbimiz bizi saptıran o iki kişiyi bize göster.*<sup>66</sup> Burada “الدِّينَ” ism-i mevsûl, mefûl olduğu için mansûb (tesniye olduğu için ي ile mansûb) gelmiştir.

Başka nahivciler de, sılanın mevsûle sıfat olduğunu düşünerek, mevsûlün irâbı ile irâblandığını söylemişlerdir.<sup>67</sup> Bu âlimlere göre, nekrele sıfat olan cümlelerin nekrelere açıkladığı gibi sıla da mevsûlü açıklamaktadır. Bu nedenle sıla cümlesi

60 Kabâve, *İrâb*, s.120.

61 el-Enbiyâ, 22/108.

62 Şiir için bkz. *Divânu İmru’ül-Kays (Şerh Hasan es-Sendûbi)*, s.112; Ahmed el-Emin eş-Şankitî, *Şerhu Mu’allemâti’l-Aşr*, Beyrut: t.y.

63 İbn Mâlik, *Şerhu’l-Teshîl*, I, 228; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 42.

64 el-Bakara, 2/96.

65 Kabâve, *İrâb*, s.115.

66 Fussilet, 41/29.

67 Kabâve, *İrâb*, s.115.

mevsûlün sıfatıdır. Fakat bu görüşün de kuvvetli olduğu söylenemez. Zira cümleler nekreden sonra geldiklerinde sıfat olurlar. İsm-i mevsûller ise nekre değil, marifedir. Buradaki cümle, mevsûl ismi tamamlar niteliktedir ve onun bir parçası gibidir. İsm-in bir parçasının ise irâbta mahalli yoktur. Ayrıca buradaki cümlelerin müfret ile te'vîl edilmesi de caiz değildir. Müfret ile te'vîl edilmeyen cümlelerin ise irâbta mahalli yoktur.<sup>68</sup>

### 3. 4. Tefsîriyye Cümlesi

İrâbta mahalli olmayan cümlelerden biri de tefsîriyye cümlesidir. Tefsîriyye cümlesi, “kendisinden önceki kelimeyi veya cümleyi açıklayan zâid<sup>69</sup> (فَضْلَةٌ) bir cümledir.”<sup>70</sup> Tefsîriyye cümlesi için örnekler:

1. وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ. “O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: Bu da ancak sizin gibi bir insan.”<sup>71</sup> âyetinde “هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ” tefsîriyye cümlesidir ve önceki cümlede geçen “النَّجْوَى” kelimesini açıklamıştır.<sup>72</sup> Yani gizli olarak konuştukları şey, “هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ” ifadesidir.

2. حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُكَ يَجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ. “Hatta sana geldiklerinde, seninle tartışırlar. İnkâr edenler, bu (Kur'an) öncekilerin masallarından başka bir şey değil derler.”<sup>73</sup> âyetinde “يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا” cümlesi “يَجَادِلُونَكَ” cümlesini açıklamaktadır ve irâbta mahalli yoktur.

Tefsîriyye cümlesi, başında tefsîr harflerinin bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır:<sup>74</sup>

1. Başında tefsîr harfi olmadan gelen tefsîriyye cümlesi: هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ خِزْيَانٍ تُنَجِّكُمْ مِنْ عَذَابِ الْيَمِّ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ “Sizi elem dolu bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi size? Allah'a inanırsınız.”<sup>75</sup> Bu âyette “تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ” cümlesi “خِزْيَانٍ” kelimesini açıklayan bir tefsîriyye cümlesidir ve başında her hangi bir tefsîr harfi bulunmamaktadır.

2. Başında tefsîr harfi bulunan tefsîriyye cümlesi: Tefsîriyye cümlesinin başında bazen tefsîr harfleri bulunur.<sup>76</sup> Tefsîr harfleri ise أَيْ ve اِنَّ'dir. Örneğin,

وَتَرْمِيَنِي بِالطَّرْفِ - أَيْ أَنْتَ مُذْئِبٌ وَتَقْلِبُنِي لِكَيْفِي إِيَّاكَ لَا أَقْبَلِي

“Bana bir göz atarsın, yani sen günahkârsın dersin. Ve beni sevmezsin. Oysaki

68 Kabâve, *İrâb*, s.115.

69 Tefsîriyye cümlesinin zâid olması, ibareden çıkarılabileceği anlamına gelmez.

70 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 35; es-Süyûtî, *el-Eşbâh*, II, 16; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 45; Kabâve, *İrâb*, s. 80; Zafer, *en-Nahvu'l-Kur'ani*, s.516.

71 el-Enbiyâ, 21/3.

72 Kûfilere göre “هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ” cümlesi “النَّجْوَى” kelimesinden bedel de olabilir. Çünkü onlara göre “قول” anlamı taşıyan fiiller de cümlede amel edebilir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 35.

73 el-En'âm, 6/25.

74 Kabâve, *İrâb*, s.80.

75 es-Saf, 61/10-11.

76 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 36; ed-Dusûkî, *Hâşiye*, II, 74.

*ben seni severim.*”<sup>77</sup> Bu şiirde “أَنْتَ مُذْنِبٌ” cümlesi “تَرْمِيْتِنِي بِالطَّرْفِ” cümlesini açıklamaktadır.

“Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim (Emrettim): Benim de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin.”<sup>78</sup>

Tefsîriyye cümlesinin ihbârî olması gerekir ancak iki yerde inşâî olarak gelmesi caiz görülmüştür:<sup>79</sup>

1. Tefsîr edilen cümlelerin de inşâî olması şartıyla, tefsîr cümlesi de inşâî olarak gelebilir. Örneğin, “أَحْسِنُ إِلَى زَيْدٍ أَعْطَاهُ أَلْفَ دِينَارٍ” *Zeyd’e iyilik yap: Ona on dirhem ver.*” Görüldüğü gibi tefsîr cümlesi olan “أَعْطَاهُ أَلْفَ دِينَارٍ” cümlesi inşâî (Emir olduğu için) olarak gelmiştir. Çünkü tefsîr edilen cümle de inşâî bir cümledir.

2. Tefsîr edilenin, cümle anlamında müfret bir kelime olması durumunda da tefsîriyye cümlesi inşâî olarak gelebilir: وَأَسْرُوا التَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ: “O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: Bu da ancak sizin gibi bir insan.”<sup>80</sup> âyetinde “التَّجْوَى” kelimesini açıklamıştır. Ancak burada tefsîr edilen kelime “التَّجْوَى”, cümle anlamında bir müfret olduğu için, tefsîriyye cümlesi inşâî (istifhâm olduğu için) olarak gelmiştir. “التَّجْوَى” kelimesinin cümle anlamında olması şu şekilde olur: “التَّجْوَى” iki kişinin kendi aralarında gizlice konuşmaları demektir. Yani sanki burada حَدَّثَنَا فِيمَا حَدَّثَنَا سِرًّا şeklinde bir cümle varmış gibi kabul edilir.

Tefsîriyye cümlesinin irâbta mahallinin olmadığı konusunda dil âlimi Şelubîn’in (ö. 645 h.) muhâlefeti vardır.<sup>81</sup> es-Süyûtî de bu konuda Şelubîn’in görüşünü tercih etmektedir.<sup>82</sup> Şelubîn’e göre tefsîriyye cümlesinin irâbtaki durumu, tefsîr edilen cümlelerin (الجملة المفصلة) irâbdaki durumuna bağlıdır. Eğer tefsîr edilen cümlelerin irâbta mahalli yoksa tefsîriyye cümlesinin de irâbta mahalli olmaz. Örneğin, “زَيْدًا أَضْرِبُهُ” *Zeyd vur.*” Bu cümlelerin takdiri “زَيْدًا أَضْرِبُهُ” şeklindedir. Burada “أَضْرِبُ” tefsîr edilen cümledir ve ibtidâiyye olduğu için irâbta mahalli yoktur. Aynı şekilde tefsîriyye cümlesi olan “أَضْرِبُهُ” cümlesinin de irâbta mahalli yoktur. Fakat eğer tefsîr edilen cümlelerin irâbta mahalli varsa tefsîriyye cümlesinin de irâbta mahalli olur. “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” *Gerçekten biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.*<sup>83</sup> âyette geçen cümlelerin takdiri “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” şeklindedir. “خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ” cümle olarak mahallen merfû fiile benzeyen harfin haberidir. İkinci “خَلَقْنَا” cümlesi ise tefsîriyye olduğu için irâbta mahalli yoktur. Şelubîn’e göre ise,

77 Şiir için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 36; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 74.

78 el-Mâide, 5/117.

79 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 36; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 74.

80 el-Enbiyâ, 21/3.

81 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 38; ed-Dusûki, *Hâşiye*, II, 76; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 50; Kabâve, *İ'râb*, s.87.

82 es-Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, II, 258.

83 el-Kamer, 54/49.

burada tefsîr edilen cümlelerin irâbta mahalli olduğu için, tefsîriyye cümlesinin de irâbta mahalli vardır ve mahallen merfû bedel veya atf-1 beyandır.

Şelubîn ve bu konuda kendisi gibi düşünen âlimlerin delili ise aşağıdaki şiirde tefsîriyye cümlesinin meczûm (cezimli) olarak gelmesidir:

فَمَنْ نَحْنُ نُؤْمِنُهُ يَبْتَ وَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ لَا حُرَّةَ يُبْسِ مِمَّا مَفْرَعًا

“Biz kime güvence verirsek o kişi güvenli bir şekilde geceler. Güvence vermediği-miz kişiye gelince, o, bizden korkarak geceler.”<sup>84</sup> Şiirde geçen “فَمَنْ نَحْنُ نُؤْمِنُهُ” cümlesinin takdiri: فَمَنْ نُؤْمِنُهُ نَحْنُ نُؤْمِنُهُ şeklindedir. Şelubîn'e göre tefsîr edilen mukadder fiil, şart edatıyla meczûm olduğu için kendisini tefsîr eden cümle de meczûm olarak gelmiştir. Eğer ikinci “نُؤْمِنُهُ” fiili metbûuna tâbi olduğu için cezm edilmemişse, o zaman niye cezm edilmiştir? Fakat Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377 h.) göre ikinci fiilin başında da mukadder bir şart edatı vardır ve ikinci fiil mahzûf şart edatıyla meczûmdur.

İbn Hişâm, üç sebepten dolayı Şelubîn'in görüşünü zayıf bulmuştur:

1. Şelubîn tefsîriyye cümlesinin bedel veya atf-1 beyan olduğunu söylüyor. Oysa cumhur, bedel ve atf-1 beyanın cümle olarak gelmesini caiz görmemektedir.

2. Şelubîn'in verdiği örnek, bir iştilgal örneğidir.<sup>85</sup> Oysa iştilgal cümlesinde her ne kadar tefsîr varsa da istilahî olarak tefsîriyye cümlesi kabul edilmemektedir.<sup>86</sup>

3. Şelubîn'in dediği gibi eğer tefsîriyye cümlesini atf-1 beyan olarak kabul edersek, matûf aleyh hazf edilmiş olacak ki bu da atf-1 beyanda caiz görülen bir durum değildir.<sup>87</sup>

İbn Hişâm'ın da dediği gibi burada bu cümlelerin bedel veya atf-1 beyan olması nahiv açısından mümkün görünmemektedir. Fakat Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377 h.) dediğine de bakıldığında, cümlelerin tefsîriyye cümlesi değil, şart cümlesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bizce bu konuda muteber görüş cumhurun görüşüdür. Yani tefsîriyye cümlesinin irâbta mahalli yoktur.

### 3. 5. Kasemin (Yeminin) Cevabı olarak Gelen Cümle

İrâbta mahalli olmayan cümlelerden biri de kasemin cevabında gelen cümledir.<sup>88</sup> “Açık veya varsayılan kasemin cevabı olarak gelen cümleye” kasemin cevabı adı verilir.<sup>89</sup> Örneğin, *وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* (Ey Muhammed!)

84 Şiir için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 39; ed-Dustûkî, *Hâşiye*, II, 76; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 51.

85 Mefûl fiilden önce gelir, fiilin sonunda da bu mefûle ait bir zamir bulunursa buna iştilgal denir. Bu durumda fiilden önce gelen ismin başında bir fiil takdir edilir ve isim mansub okunur. Örneğin, *زَيْدًا صَرَبْتُهُ* (Zeyde vurdum.) cümlelerin varsayılan şekli şöyledir: *زَيْدًا صَرَبْتُهُ* Geniş bilgi için bkz. Abdullah İbnü'l-Akil, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Kahire: 1980.

86 Şelubîn'in verdiği örneği tefsîriyye cümlesi olarak kabul eden nahivciler de vardır. Bkz. Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 50-51.

87 Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 39; Kabâve, *İrâb*, s.87.

88 es-Süyûtî, *el-Eşbâh*, II, 16; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâid*, II, 52.

89 Kabâve, *İrâb*, s.88.

Hikmet dolu Kur'an'a and olsun ki sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin.”<sup>90</sup> gibi.

لَأَسْتَسْهَلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أَدْرِكَ الْمَتَى فَمَا انْقَادَتِ الْأَمَالَ إِلَّا لِصَاصِرٍ

“Hedefe ulaşıncaya kadar zorlukları kolay göreceğim (sabredeceğim). Zira ümitler ancak sabırlı kişilere boyun eğer.”<sup>91</sup> Bu şiirde “لَأَسْتَسْهَلَنَّ الصَّعْبَ” örneğinde her ne kadar açıkça zikredilmiş bir kase m olmasa bile, lâmu'l-kasem'den dolayı orada gizli bir kase min olduğu anlaşılıyor. Fakat kase m değil de, kase m anlamı içeren bir kelimenin geçtiği ve çoğu zaman da lâmu'l-kasem'in bulunmadığı durumlarda, bir cümle nin kase m cevabı mı yoksa başka bir cümle mi olduğu karıştırılabilir. Örneğin, “Hani biz İsrail oğulları'ndan, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz diye söz almıştık.”<sup>92</sup> âyetinde kase m lafzı geçme se bile “مِثَاقٌ” kelimesinde kase m anlamı vardır. Çünkü “مِثَاقٌ” yemin ettirmek anlamındadır<sup>93</sup>. Dolayısıyla burada da, “لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ” cümlesi, “مِثَاقٌ” kelimesinin içerdiği kase min cevabıdır.

Kase m cümlesi, inşâî (cevabında ‘doğru veya yalan söylüyor’ denilemeyen cümleler) cümledir.<sup>94</sup> Çünkü “yemin ediyorum şu işi yapacağım” diyen bir kimse ye, doğru söylüyor veya yalan söylüyor denilemez. Ancak nadiren de olsa kase m cümlesinin ihbârî olması vuku bulmuştur. Örneğin, “وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِن آتَانَا اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِن آتَانَا اللَّهُ “İçlerinden, eyer Allah bize lütuf ve kereminden verirse, mutlaka bol bol sadaka veririz ve mutlaka salihlerden oluruz diye Allah'a söz verenler de vardır.”<sup>95</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi kase m cümlesinin çoğu zaman inşâî olması ve bazen de zamirden (aid) hâli olmasından dolayı bazı nahivciler, kase m cümlesinin haber veya sıla olmasını caiz görmemişlerdir.<sup>96</sup> Ancak bu âlimlerin dayandıkları güçlü delilleri yoktur. Zira bazı Küfeliler hariç, nahivciler, inşâî cümle nin bazen haber olarak geldiğini kabul etmektedirler.<sup>97</sup> Ayrıca her ne kadar cevap cümlesinin tek başına irâbta mahalli olmasa bile, aralarındaki sıkı irtibattan dolayı iki cümle tek cümle hükmünde kabul edilir. Bu yüzden bazen kase m cümlesinde zamir olmasa bile cevap cümlesinde olur. Bu da haberi mübtedâya ve sılayı da mevsüle bağlamak için yeterlidir. Kase m cümlesinin haber olarak geldiğine dair şu âyet delil olmaktadır: “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz.”<sup>98</sup> Âyette geçen “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا”

90 Yâsin, 36/2-3-4.

91 Şiir için bk. Kabâve, İrâb, s.90.

92 el-Bakara, 2/83.

93 İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, II, 40; ed-Dusûki, Hâşiye, II, 79.

94 Kabâve, İrâb, s.93.

95 et-Tevbe, 9/75.

96 İbn Hişâm, Muğni'l-lebib, II, 41-42; Kabâve, İrâb, s.93-94.

97 İbn Hişâm, Muğni'l-lebib, II, 41-42; ed-Dusûki, Hâşiye, II, 80.

98 el-Ankebût, 29/69.

cümlesi mübtedâ, “لَتَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا” cümlesi de mahzuf kasemin cevabıdır ve irâbta mahalli yoktur. Mahzuf kasem (أَقْسِمُ) cümlesi ise haberdir.

Kasem cümlesinin sıla olduğuna da şu âyet delil olarak getirilebilir: وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ “Şüphesiz aranızda öyle kimseler var ki, (onların her biri savaşa gitmeme konusunda) ağır davranacakları konusunda yemin etmişler.”<sup>99</sup> “لَيَبْطِئَنَّ” cümlesi mahzuf kasemin cevabıdır. Mahzuf kasem de mevsûlün sılasıdır.<sup>100</sup> Cümlelerin takdiri “لَمَنْ حَلَفَ لَيَبْطِئَنَّ” şeklindedir.

### 3. 6. Şartın Cevabında Gelen Cümle

İrâbta mahalli olmayan cümlelerden biri de şartın cevabında gelen cümledir.<sup>101</sup> Ancak şart edatlarının tür ve amel açısından farklılık göstermesi, bütün şart edatlarının cevabında gelen cümleleri aynı başlık altında toplamamızı zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı şartın cevabında gelen cümleyi iki madde hâlinde zikretmeyi uygun gördük:

1. Cezm etmeyen şartın cevabında gelen cümle. Bunun hiçbir şekilde irâbta mahalli yoktur.<sup>102</sup> Yani ister başında *fâ* ve *izâ-i fucâiyye* bulunsun ister bulunmasın. Örneğin, إِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ

2. Cezm eden bir şartın cevabında gelen, fakat başında *fâ* ve *izâ-i fucâiyye* bulunmayan cevap cümlesi.<sup>103</sup> Bu şekildeki cevap cümlesinin de irâbta mahalli yoktur. Örneğin, إِنْ تَقَمُّ أَقَمُّ Bu örnekte أَقَمُّ cümlesi, cezm eden bir şart olan إِنْ harfinin cevabıdır. Ancak başında *fâ* ve *izâ-i fucâiyye* bulunmadığı için irâbta mahalli yoktur.

### 3. 7. İrâbta Mahalli Olmayan Bir Cümleye Tâbi Olan Cümle

İrâbta mahalli olmayan cümlelerden biri de, irâbta mahalli olmayan bir cümleye tâbi olan cümledir.<sup>104</sup> Örneğin, مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.”<sup>105</sup> ayetinde geçen “مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ” cümlesi ibtidâiyye cümlesi olduğu için irâbta mahalli yoktur. Aynı şekilde atıf harfi ile kendisine atfedilen “أَوْ نُنسِهَا” cümlesinin de irâbta mahalli yoktur.

## Sonuç

Çalışmamızın sonucunda, mananın bütünlüğü için cümlelerin ibare içerisin-

99 en-Nisâ, 4/72.

100 eş-Şevâ, el-Câmi', s.548.

101 İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, II, 46; es-Süyûtî, el-Eşbâh, II, 16; ed-Dusûki, Hâşiye, II, 84; Şeyhzâde, Şerhu Kavâid, II, 55; es-Sâmîrrâi, el-Cumle, s.193.

102 İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, II, 46; es-Süyûtî, el-Eşbâh, II, 16; es-Sâmîrrâi, el-Cumle, s.194.

103 İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, II, 46; es-Süyûtî, el-Eşbâh, II, 6; es-Sâmîrrâi, el-Cumle, s.194.

104 İbn Hişâm, Muğni'l-Lebib, II, 48; es-Süyûtî, el-Eşbâh, II, 16; ed-Dusûki, Hâşiye, II, 85-86; Şeyhzâde, Şerhu Kavâid, II, 56; es-Sâmîrrâi, el-Cumle, s.195.

105 el-Bakara, 2/106.

deki durumunun en az müfret kelimenin cümle içerisindeki durumu kadar önemli olduğunu gördük. Ancak buna rağmen klasik nahiv âlimlerinin genelde irâba ve şekle bağlı kalıp manayı ikinci plana iterek cümle konusuna, kelime veya harf ile bağlantısı söz konusu olduğu zaman değindiklerini ve bu sebeple de modern dilciler tarafından eleştirildiklerini gördük.

Yine çalışmamızda, nahivcilerin irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısı hakkında ihtilaf halinde olduklarını tespit ettik. Klasik nahivcilerden cümle konusuna genişçe yer veren ve bu konuda öncü sayılan İbn Hişâm, irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısının yedi olduğunu söylemiştir. Ebû Hayyân ise irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısını on ikiye kadar çıkarmıştır. Son dönem dilcilerden bu konuyu en geniş şekilde ele alan Fahreddin Kabâve ise irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısının on olduğunu söylemiştir. Kanaatimizce irâbta mahalli olmayan cümlelerin sayısı yedidir. Zira Ebû Hayyân ve Fahreddin Kabâve'nin fazladan zikrettikleri cümlelerin müstakil cümleler olarak değil de İbn Hişâm'ın zikrettiği cümlelerin alt başlıkları olarak değerlendirilmeleri daha doğrudur. Yani bu konudaki ihtilaf taksimattadır. Örneğin İbn Hişâm ibtidaiyye cümlesini bir başlık altında ele alırken diğerleri ibtidaiyye ve isti'nâfiyye diye iki müstakil cümle çeşidi olarak kabul etmişlerdir.

Yine çalışmamızda, bir cümlelerin irâbta mahallinin olup olmadığını tespit ederken, cümlelerin müfretle tevîl edilip edilmediğine yani başka bir cümlelerin un-suru olup olmadığına bakıldığını gördük.

### Kaynakça

- Abbâs, Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1986.
- Abdülganî, Eymen Emîn, *el-Mavsû'atuş-Şâmile fi'n-Nahvi ve's-Sarf*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Akdağ, Hasan, *Arap Dili Dilbilgisi*, Konya: 1989.
- Divânu İmruu'l-Kays (Şerh Hasan es-Sendübi)*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Divânu Zuheyr b. Ebi Sulmâ (Şerh Ali Hasan Fâûr)*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- ed-Dusûkî, Mustafa Muhammed, *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Metni Muğni'l-Lebîb*, t.y.
- Firûzâbâdi, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmusu'l-Muhîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- el-Galâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Beyrut: 1968.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Marifeti Kelâmi'l-Arab*, Kahire: 2004.
- \_\_\_\_\_, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- İbnü'l-Akil, Abdullah, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, (Kahire: Dâru't-turâs, 1980).

- İbnü'l-Cinnî, Ebü'l-feth Osmân, *Sirru sinâati'l-i'râb*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2012).
- İbnü'l-Mâlik, Muhammed, *Şerhu't-Teshîl*, Cize: 1999.
- İbnü'l-Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyî, 1997.
- İbnü'l-Yaiş, Muvaffaküddîn Ebü'l-Bekâ Yaiş b. Ali, *Şerhu'l-Mufasssal*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1998.
- İbnü'n-Nuhâs, Bahaüddîn, *et-Ta'lika*, Medine: Dâru'z-Zamân, 2005.
- Kabâve, Fahreddin, *İrâbu'l-Cumel ve Eşbâhi'l-Cumel*, Halep: Dâru'l-Kâlem, 1989.
- el-Lubedî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Beyrut: Muessetü'r-risâle/Dâru'l-furkân, 1985.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan, *el-Belâgatu'l-Arabiyye, Usûsuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûmuhâ*, Dimaşk: Dâru'l-Kâlem/Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Mustafa, İbrâhim, *İhyâu'n-Nahv*, Kahire: 1992.
- es-Sa'dî, Abdulkadir b. Abdurrahman, "Ehdâfu'l-İ'râb ve Silatuhu bi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye", *Mecelletu Câmîati Ummi'l-Kurâ li Ulûmi's-Şeria ve'l-Luğa'l-Arabiyye*, sayı: 24, c. 15. Salih, Behcet Abdülvâhid, *el-İ'râbu'l-Mufasssal li Kitâbi'l-Lâhi'l-Murattel*, Amman: Dâru'l-Fikr, 1993.
- es-Sâmîrâî, Fâdil Sâlih, *el-Cumletu'l-Arabiyyetu: Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Sibeveyh, Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *Hem'u'l-Hevâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- eş-Şankitî, Ahmed el-Emîn, *Şerhu Mualllekâti'l-Âşr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyî, t.y.
- Şemîle, Abdurrahman b. Abdurrahman, *en-Nahvu'l-Mustetâb*, Riyad: Dâru't-Taybe, 2009.
- eş-Şevâ, Eymen, *el-Câmi' li İrâbi Cumeli'l-Kur'ân*, Dimaşk: Mektebetü'l-Gazâlî/Beyrut: Dâru'l-feyhâ, 2000.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa, *Şerhu Kavâidi'l-i'râb*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Kelime Grupları ve Cümle Öğeleri*, Sivas: Vizyon Yay, 2006.
- Ubâde, Muhammed İbrâhim, *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Arûdi ve'l-Kâfiye*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.
- Zafer, Cemîl Ahmed, *en-Nahvu'l-Kur'aniyyu Kavâidu ve Şevâhid*, Mekke: 1998.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman, *el-İdâh fi 'İeli'n-Nahv*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- <http://rafed.net/turathona/32-33/32-5.html> (Erişim tarihi: 21/10/2016).



## "رسالة في الأيمان" للشيخ محمود الذوقيدي

Hamit SEVGİLİ\*

### ملخص

استمرت عادة الخلف بما سوى الله -وكانت عادة تقليدية للعرب- من الأكوان التي عدّوها مقدّسة. إلى الدور الأوّل من الرسالة. أوضح النبيّ في كثير من الأحاديث مخاطرها التي استباححت حرمة الاعتقاد وحدّر منها. هذه الأحاديث المذكورة في كتب الحديث القديمة تحت عنوان "كتاب الأيمان والنذور".

على الرغم من اتفاق العلماء على أن هذه الأيمان غير نافذة شرعاً. فقد اختلفوا في حكمها اعتقاداً. فعدها بعضهم شركاً. انطلاقاً من ظاهر النصوص الواردة فيها. ورأى آخرون أنّ النية هي المبدأ في ذلك. أي هي شرك أو حرام أو مكروه على حسب النية.

والشيخ محمود الذي عاش إبان نهاية الدولة العثمانية وتشكيل الجمهورية. ناقش هذه القضية التي كانت شائعة في عصره أيضاً. وأوضح خطرهما على العقيدة. وكتب في ذلك رسالته الموسومة بـ "رسالة في الأيمان". فذكر آراء العلماء حولها مع ذكر الأحاديث الواردة فيها. ممّا أتاح للقارئ إمكانية القياس والنظر والمقارنة بين تلك الآراء. مبيّناً رأيه حول هذه القضية.

اعتمدنا على نسخة المؤلف في تحقيقها. واستفدنا أيضاً من نسخة استنسخها حفيده الملا صبغة الله. واعتمدنا منهج مركز البحوث الإسلامية (إيسام) في التحقيق.

**الكلمات المفتاحية:** الشيخ محمود. يمين. شرك. حرام. مكروه.

## Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin Risâletün fi'l-Eymân'ı

### Özet

Arap toplumunda gelenek halini alan, Allah dışında kutsal addettikleri varlıklar üzerine yemin uygulaması risâletin ilk dönemlerine kadar süregelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bunun tevhid inancını zedeleyici bir uygulama olduğunu pek çok hadiste ortaya koyarak ümmetini bu tür uygulamalardan sakındırmıştır. Bu hadisler, klasik dönemde yazılan hadis kitaplarında Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr başlıkları altında toplanmıştır. İslam âlimleri, bu tür yeminlerin hukuki geçerliliğinin olmadığı hususunda ittifak ederken, bunun dini hükmü konusunda ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazısı, literal okumadan hareketle bunu şirk olarak değerlendirirken, bazıları niyetin esas olduğunu ileri sürerek bu tür yeminlerin şirk, harâm veya mekrûh olarak değerlendirilebileceğini savunmuşlardır.

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
hamit\_sevgili@hotmail.com

Osmanlı'nın son dönemi ile cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşamış ve şark medreselerinde yetişmiş olan Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî, yaşadığı dönemde de varlığını sürdürülen benzer uygulamaya karşı mücadele etmiş, bunun tevhid inancını zedeleyebileceğini belirterek bu hususta "Risaletün fi'l-Eymân" adlı eserini kaleme almıştır. Eserinde konuyla ilgili hadislerle yer veren Zokaydî, bu hususta İslam âlimlerinin görüşlerine de yer vererek bir mukayese imkânını sağlamış, ayrıca kendi tercihini de ortaya koymayı ihmal etmemiştir.

Tahkik çalışmamızın konusunu oluşturan bu risâlede, müellifin orijinal nüshasını esas aldık. Ayrıca müellifin torunlarından Molla Subgatullâh tarafından istinsâh edilen ikinci nüshadan da yararlandık. Bu çalışmamızda genel/standart esaslar açısından İSAM tahkik esasları benimsedik.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Mahmûd, yemin, şirk, harâm, mekrûh.

## Sheikh Mahmud al-Dhokaydi's Risalah fi al-Ayman

### Abstract

Swearing on holly things apart from Allah had become a conventional situation in Arabic society until the first period of prophecy of Mohammad. Prophet Muhammad avoided his ummah from such conventions stating in his several expressions that is an outrage convention for Tawheed. These hadiths were sum up in the classical period hadith books, named Kitabu'l-Eyman and 'n-Nüzur. While Islamic scholars agree that such pledges don't have any legal statue, they express different opinions about decretal. While some scholars argue this situation as shirk without making literature research, some scholars argue that the intention is essential to decide whether it is shirk, forbidden by religion or makruh.

Sheikh Mahmud ez-Zokaydi who grew up in the Orient madrasahs and lived between the last period of Ottoman and the first period of republic, had struggled against similar situations and he remarked that would affect the Tawhid belief, so he wrote the book named risaletünfi'l-Eyman. Zokaydi mentioned about the hadiths about the matter. In this respect he provided an analogy opportunity mentioning about the Islamic scholars' opinions. He remarked his own opinions as well.

In this epistler that composes the subject of research, we based on editor's original transcript. On the other hand we also refered from another transcript that was copied by the author's grandchild Mollah Subgatullah. In this study we adopted İSAM investigation basics (Critical Edition) in terms of General/Standard basics.

**Keywords:** Sheikh Mahmud, oath, shirk, forbidden by religion, makruh.

## مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد، فإنَّ الشيخ محمود الذوقيدي من أبرز العلماء الذين عاشوا في شرق الأناضول إبَّانَ نهاية الدولة العثمانية وتشكيل الجمهورية التركية. نشأ في أسرة علمية. ودرّس سنواتٍ مديدةً، وألّف مؤلّفاتٍ عديدةً.

ومن مؤلّفاته رسالة موجزة تناولَ فيها ظاهرةً شاعتُ على ألسنة الناس في عصره، وهي ظاهرة الحلف بغير الله. فردّها و حدّرَ من مخاطرها وأوضح الظاهرة وبيّن حكم الشرع فيها، مستدلًّا بالأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الفقهاء والعلماء، ومن هنا فقد صحَّ العزمُ منِّي على تحقيق هذه الرسالة ولا سيّما إذا عرفنا أنّ ظاهرة الحلف بغير الله ما زالت متفشّية في بعض المجتمعات فرأيت من واجبي تحقيق هذه الرسالة. فإنَّ أصبْتُ في عملي هذا، فبمنّ من الله وفضله، وإن قصّرت فحسبي إخلاص النية. والله أسألُ التوفيق والسداد.

## ١. الدراسة

### ١.١. ترجمة المؤلّف

هو محمود بن عبد القهّار بن الملا محمود بن الملا خليل الإسعديّ الشافعي

١ لتوسّع المعرفة عن حياة المؤلّف انظر: الشيخ فضيل. مناقب الوالد الأستاذ الشيخ محمود الذوقيدي والجدّ الشيخ عبد القهّار (رسالة مخطوطة)، ١٠٤١/٠٨٩١، ٧٣-٨٣:

Abid Sevgili, "Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: 2011, s. 20-47; Adnan Memduhoğlu, "Molla Mahmud Zokaydî ve er-Risâle fîd-Dâd ve't-Tâ", Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2015), s. 128-144; Hüseyin Bayrak, "Mahmûd b. Abdulkahhâr'ın 'Şerhu'l-Ma'fuvât' Adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arasındaki Mukayesesi ve Değerlendirmesi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: 2014, s. 7-21; M. Macit Sevgili, "Şeyh Mahmûd Zokaydî'nin Antalya Sürgün Hatıraları", *İbrâhim Hakki ve Siirt Ulemâsı Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2008, s. 447-471.

-رحمهم الله- وينتهي نسبه إلى سيّدنا عمر الفاروق رضي الله عنه.

ولد المؤلف في قرية حلنزة التابعة لمحافظة إسعرد التركية سنة ألف وثمانئة وسبع وسبعين ميلادية. ونشأ-رحمه الله- في بيت فضل وعلم. فقد اعتنى به والده منذ الصغر. وكان والده عالماً شهيراً ومتصوّفاً كبيراً. فأرسله إلى ابن عمّه الملاً حسن- وكان مدرّساً في المدرسة المحمودية بإسعرد- فتتلمذ له حيناً من الدهر ثم رجع إلى قرية ذوقيداً. فأكمل دراسته فيها. وكان والده قد استقرّ فيها. وأسس فيها مدرسة ذاع صيتها في الأصقاع. واستمرّ التدريس فيها إلى يومنا هذا. فأخذ العلم عن أبيه حتى أُجيزَ وبرع في شتّى العلوم. وقام مقام والده بعد وفاته. وتلمذ له عدد كبير من التلاميذ. وكان المؤلف مرشداً للطريقة النقشبندية. أذن له بذلك الشيخ ضياء الدين.

وعاش المؤلف نهايات الدولة العثمانية وبدايات الجمهورية التركية. حيث اندلعت الحرب العالمية الأولى. وبعدما وضعت الحرب العالمية أوزارها. قسّمت دول الحلفاء أراضي الخلافة العثمانية وبدؤوا باحتلالها. فاحتلت قوّات الروس شرق الأناضول. ولقيت مقاومة وطنية شرسة شارك فيها المؤلف وأمثاله من العلماء والمشايخ مع الكثير من المتطوّعين وتصدّت هذه المقاومة الوطنية لقوى الاحتلال بكلّ شجاعةٍ وسطرّ أبطالها أروع الملاحم البطوليّة.

ونُفي المؤلف سنة ٥٢٩١ إلى محافظة أنطاليا التركية وقصبتها قورقودألي. كما نفي غيره من العلماء والمشائخ إلى محافظات غربيّة أخرى. بموجب خطة إصلاحات الشرق بعد ثورة الشيخ سعيد. ولم تكن لهم أيّة علاقة بالثورة. ودام هذا النفي ثلاث سنوات. فكتب المؤلف ذكرياته خلال تلك السنوات من الذهاب والإياب.

توفي الشيخ محمود يوم الأربعاء الثاني والعشرين من ربيع الآخر سنة ألف وثلاثمئة وأربع وستين للهجرة. الموافق للخامس من شهر أبريل نيسان سنة ٥٤٩١ م. في قرية ذوقيد ودفن فيها.

## ١.٢. مصنفاته

ترك المؤلف مصنفات في علوم شتّى. كلّها مخطوطة محفوظة عند حَقَدَتِه. منها:

١. خلاصة الأدب في مكارم الأخلاق المأثورة من سيّد العجم والعرب.
٢. الداء والدواء.
٣. شرح المعفّوات للعلامة الملا خليل.

٢ وهي الآن: من قرى قضاء قرطلان التابع لمحافظة إسعرد (سيرت).

٤. شرح على ضياء بصيرة القلب العَرُوف في التجويد والرسم وفرش الحروف للعلامة الملا خليل.

٥. إزالة الشُّبَه في تزكية اللحوم في الإسلام.

٦. خلاصة النخبة في فنّ مصطلح الحديث.

٧. توضيح المسالك في نثر ألفية ابن مالك.

٨. بعض مسائل الطلاق والأيمان.

٩. رسالة في الفرائض.

١٠. رسالة في الأيمان.

١١. رسالة في رسم الخطّ.

١٢. رسالة في بيان آداب المعاشرة.

١٣. الرسالة العروضية والقوافية.

١٤. رسالة في التلقُّظ بالطاء والضاد.<sup>٣</sup>

١٥. كتاب الخطِّب.

١٦. كتاب البحث عن مسائل متفرقة.

١٧. ديوان شعر (عربي وكردي وفارسي).

١٨. التباعد إلى أنطاليا والسياحة في ديار الإسلام.

١٩. تاريخ أنساب الأنبياء

٢٠. السياحة إلى حلب وبيروت.

٢١. تعليقاته على الكتب المتفرقة.

١.٣.١. التعريف بالرسالة

١.٣.١. اسم الرسالة

اشتهرت الرسالة باسم "رسالة في الأيمان" إلا أنّ هذه التسمية ليست من المؤلّف وإنما وُلِدَت من رَحَم الرسالة ومضمونها.

١.٣.٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلّف

ولا شكّ في نسبة الرسالة إليه. فقد صرّح المؤلّف بهذه النسبة بعد الفراغ منها فقال: "نقله بفمه وخطّه بقلمه الفقيرُ إليه سبحانه محمود". ونسبت الرسالة إلى

٣ طبع بتحقيق عدنان مدوح أوغلو سنة ٥١٠٢ ضمن مجلة كَلِيَّة الإلهيات بجامعة سيرت.

المؤلف في نسخة حفيده الملا صبغة الله. إذ قال بعد الفراغ منها: "نقله صبغة الله من نسخة بخط المؤلف الجد المودود الشيخ محمود قدس سرّه..."

### ١.٣.٣. وصف نسختي الرسالة

وقعت على نسخة بخط المؤلف نفسه. اعتمدها أصلاً لجودة خطها وسلامتها من الحزم والسقط والزيادة. ووقعت على نسخة أخرى لحفيد المؤلف الملا صبغة الله. وكانتا محفوظتين عند حفدته.

والنسخة الأصلية [م] مكتوبة بخط جيّد في أربع صحائف: الصحيفة الأولى والرابعة مكوّنة من واحدٍ وعشرين سطرًا، والثانية والثالثة من ستة وعشرين سطرًا. كتبها المؤلف في جمادى الآخرة سنة (١٣٥٢هـ). والنسخة الأخرى [ص] مكتوبة في ست صحائف: الصحفتان الأوليان عشرون سطرًا، والتوالي اثنان وعشرون سطرًا. إلاّ الصحيفة الأخيرة. فإنها خمسة أسطر. كتبها الناسخ في ٢٢ جمادى الأولى سنة (١٤١١هـ).

### ١.٣.٤. موضوع الرسالة وأهميته

الأيمان جمع يمين. وهي تأكيد الأمر المحلوف عليه. بذكر الله أو اسم من أسمائه أو صفة من صفاته. ومن المقرّر شرعاً أنّه لا يجوز الحلف بغير ذلك من المخلوقات وغيرها. للنهي الصريح عنها. وفيه خطر على العقيدة لأنّه شرك يُخرِج صاحبه من ملة الإسلام إن قصد بحلفه تعظيم المحلوف به كتعظيم الله تعالى. وإن لم يقصد ذلك فلا يخرج من الملة. وعلى الرغم من ذلك فالحلف بغير الله حرام شرعاً أو مكروه حريمياً أو تنزيهاً.

وعلى الرغم من كثرة النصوص الناهية عن الحلف بغير الله تعالى ما زالت هذه الظاهرة شائعة في بعض مناطق المسلمين. منها المنطقة التي عاش فيها المؤلف نفسه الذي برى قلمه للتصدّي لهذه الظاهرة منافحاً عن شرع الله تعالى في هذه المسألة.

### ١.٣.٥. أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل

بدأ المؤلف رسالته بالبسملة والحمدلة مع الصلوات على رسوله. ثمّ بيّن سبب تأليفها. وهو كثرة الحلف بغير الله في زمانه. ثمّ ذكر أحاديث نبويّة شريفة أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم فيها الحلف بالله تعالى. وجزر الحلف بغيره. ثمّ لخصّ آراء بعض الفقهاء كالنووي وابن حجر وابن تويّة وغيرهم حول هذه المسألة. ثمّ تصدّى لهذه الظاهرة التي تفسّدت في عصره وعدّها ابتلاءً للناس تخالف ما أمر به الشرع الحنيف. ويختتم رسالته مُنبّهاً إلى ضرورة توعية المسلمين وتنبههم إلى عدم جواز الحلف بغير الله.

اعتمد الشيخ محمود الدوقيدي على النقل والمناقشة والافتباس من الكتب المتقدمة، إلا أنه لم يُهمل إظهار رأيه حول قضية الحلف بغير الله. ويعضد رأيه في هذه القضية بالأدلة من الأحاديث النبوية.

وكثيرا ما يمثل المؤلف بما سمع من الأيمان غير الشرعية، ويحذر صاحبها من مخاطرها. وللمؤلف رسالة أخرى متعلقة بهذا الموضوع منقولة من فتاوى ابن تيمية.

### ١.٣.٦. مصادر الرسالة

عول المؤلف في رسالته هذه على مصادر عدة وهي:

١. سنن ابن ماجه. لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني.
٢. سنن أبي داود. لسليمان بن الأشعب الأزدي السجستاني.
٣. سنن الترمذي. لمحمد بن عيسى.
٤. السنن الكبرى. لأحمد بن شعيب النسائي.
٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي.
٦. صحيح البخاري. لمحمد بن أسماعيل البخاري.
٧. صحيح مسلم. لمسلم بن الحجاج.
٨. إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري. لشهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني.
٩. أسنى المطالب شرح روض الطالب. لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري.
١٠. جريد من حاشية الرملي على أسنى المطالب. لمحمد بن أحمد الشوبري.
١١. حفة المحتاج بشرح المنهاج. لابن حجر الهيتمي.
١٢. حاشية البيجوري على شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي الشجاع. لإبراهيم البيجوري.
١٣. حاشية الجمل على شرح المنهج. لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري.
١٤. الزواجر عن اقتراف الكبائر. لأحمد بن محمد بن حجر الهيتمي.
١٥. الفتاوى الكبرى. لشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية.
١٦. منحة الباري بشرح صحيح البخاري. لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري.

#### ١.٤. عملنا في التحقيق

اعتمدتُ في تحقيق هذه الرسالة على أُسس مركز البحوث الإسلامية (إيسام) التابع لرئاسة الشؤون الدينية بتركيا في تحقيق المخطوطات. فقسّمتُ النصَّ إلى فقراتٍ مناسبةٍ. وحافظتُ على المتنِّ إلّا من بعض الإضافات التي تزيد المعنى جلاءً ووضوحاً. وقد وضعتها بين معقوفتين [ ]. وخرّجتُ الأقوال والأحاديث من مظانِّها وأحلتُّها إليها. وترجمتُ للأعلام الذين رأيتُ حاجةً لترجمتهم. وقد رمزتُ إلى نسخة المؤلف برمز (م) ونسخة الناسخ ب (ص). وأدرجتُ أرقام ورق المخطوطة داخل النص على شكل [م] و [اص]. وأضفتُ إلى النصِّ ترجمة المؤلف وصورة الصحيفة الأولى والأخيرة من المخطوطتين.



بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف المرسلين وآله وصحبه أجمعين  
 فلما رأيت غالب أهل العصر الكثرة والخلف بالذنب وكثرت أصدافه وبغيره تعالى كدلائل من الكثرة  
 ولما جددت شاهد الحجارة والآثار والأنسب والآباء والاشتهار والاختلاف والاختلاف  
 وغير ذلك كالتب والملائكة والسماء والحياة والتراب والادمانية التي هي شواهدها  
 ان ابين لهم الحكم في ذلك على ما يستفهمها هناك فاقول وعليه قول نصيب الاحاديث الصفة  
 على انه الخلف بغيره مطلقا يخرج من العرش من الامانة في الكفر كحديث ابن عمر رضي الله  
 الا ان الله يبرأكم ان تحلفوا بآياتكم من كان حالفا فليحلف اليه وليصمت وحيث  
 عذر رضي الله ان الله يبرأكم ان تحلفوا بآياتكم وحيث ابن عمر رضي الله عنهما لا تحلفوا بآياتكم  
 وصديت لم لا تحلفوا بالطعام ولا بآياتكم والطعام الاضخم وكحديث من حلف  
 بالامانة فليسنا وحيث من حلف فقال انه يورث في الكلام فانه كانه كما اذا حلف  
 وان كان حقا فلا يرجع الى الكلام سالا وحيث ابن عمر رضي الله عنهما لا تحلف بغيره  
 سكت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حلف بغيره فقد كرهوا ترك وكحديث الحاكم كل ما يحلف  
 به اذ الله شرك وحيث ابن عمر رضي الله عنهما لا يحلف بالله كما اذا حلف من الله احلف بغيره  
 صارقا وحيث الحاكم من حلف على يمينه من حلف ان قال هو يورث فلو يورثه وان قال هو  
 نضرا في نضرا وان قال هو يورث في ذلك الكلام فهو كذلك وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما  
 يمين انا الذي ابراهم فقال رسول الله وحيث السمة حلف بغيره الا كلاما كانا وكذا  
 لكن قال الملا ابراهيم في الرجز قال بعض العلماء وهذه الايات محمولة على التعليل كحديث الربا ترك وكحديث  
 من حلف فقال في حلفه في الله والنور فيقول لا اله الا الله وسب ذلك ان كان الصمت من هو حلف  
 بنك فامر النبي عليه الصلوة والسلام يبادر فيقول لا اله الا الله ليكفر بذلك ما سبقه ان شاء الله  
 ذلك البعض ثم قال كلاما شامسا لا غبار ولا غبار لانهم اطلقوا ان الحلف بغيره مكره نعم انه قد حلف  
 من النظم بالحلف به ما يستفهم له ان كان الحلف في كثر وهو يحمل الاحاديث الواردة في ذلك

رسالة في الايمان للشيخ محمود الدوقدي



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف رسل محمد وآله وصحبه أجمعين أما بعد فلما رأيت غالب أهل العصر أكثر الخلف بالله كذبا وصدقا وبغيره تكما كذلك من المشايخ والمساجد والمناسك والمجاهة والأشجار والأنساب والآباء والإسهات والأضوال والخالات وغير ذلك كالنبي والملوك والسماء والحياة والتراب والامانة التي هي أشدها نهيًا أردت أن أبين لهم الحكم في ذلك عسى أن يمتنعوا عما ضلوا فاقول وعليه أعملت بعض الأحاديث الصحيحة على أن الخلف بغير الله مطلقا يخرج المؤمن من الأيمان إلى الكفر كحديث ابن عمر رضي الله عنهما إلا أن الله ينهاكم أن تخلفوا بأبائكم من كان حائفا فليخلف بالله أو ليصمت وحديث عمر رضي الله عنه أن الله ينهاكم أن تخلفوا بأبائكم وحديث ابن عمر رضي الله عنهما لا تخلفوا بأبائكم ولا بالطواغيت ولا تخلفوا بأبائكم والطواغيت الاضمام وكحديث من حلف بالامانة فليس منا وحديث من حلف فقال أفي برئت من الاسلام فان كان كاذبا فهو كها قال وان كان صادقا فلا يرجع إلى الاسلام سالما وحديث ابن عمر لم يخلف بالكعبة لا تخلف بغير الله فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من حلف بغير الله فقد كفر واشرك وكحديث الحاكم كل يمين حلف بها دون الله شرك وحديث ابن مسعود رضي الله عنه لان حلف بالله كاذبا اجب إلى من ان حلف بغير الله صادقا وحديث الحاكم من حلف على يمين فهو كاحلف ان قال هو يهودي فهو يهودي وان قال هو نصراني فهو نصراني وان قال هو يهودي من دين الله الاسلام فهو كذلك وكحديث ابن ماجه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يقول انا اذ يهودي فقال فقال رسول الله وجبت وحديث السنن من حلف بغير الله كاذبا فهو كها قال هذا الحديث لكن قال العلامة ابن حجر الزاخر قال بعض العلماء وبهذه الأحاديث يحول على التخليط كحديث الربا شرك وكحديث من حلف فقال في حلفم واللات والنزى فليقل لا اله الا الله وسب ذلك انه كان في الحجارة من هو حديث عمر بالخلف بذلك فامر النبي عليه الصلاة والسلام ان يبادر إلى قول لا اله الا الله ليكفر بذلك ما سب على لسانه هذا الموضع ما ذكر ذلك البعض ثم قال وكلامه أتمناه يساعده ذلك لانهم اطلقوا الخلف

ينهيهم عن كثرة الحذف بالله تعالى ولو صدقنا ودينهم على انه يلزم ان يحترز عن ذلك لانه  
اعان بجرا المين الفوس الذي هو من الموبقات ويدخلهم تحت حكم قوله تعالى ولا تجعلوا  
الله عرضة لايمنانكم الآية هذا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واخر دعوانا  
ان الحمد لله رب العالمين وصلواتهم على سيد المرسلين  
والم وصحبه اجمعين امين  
نقله من الم من نسخة بخط المؤلف الجرد المودود  
الشيخ محمود قدس سره  
جواز الاول >>

## ٢. تحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليه توكلّي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف رسله محمد وآله وصحبه  
أجمعين.

أما بعد:

فلما رأيت غالب أهل العصر أكثروا الخلف بالله كذباً وصدقا، وبغيره تعالى كذلك  
من المشايخ والمساجد والمشاهد والحجارة والأشجار والأنساب والآباء والأمهات والأخوال  
والخالات وغير ذلك، كالنبي والملائكة والسماء والحياة والترب والأمانة التي هي أشدها  
نهياً؛ أردت أن أبين لهم الحكم في ذلك، عسى أن يمتنعوا عما هنالك، فأقول وعليه أُعَوَّل:

نصت الأحاديث الصحيحة على أن الخلف بغير الله مطلقاً، يخرج المؤمن من  
الإيمان إلى الكفر، كحديث ابن عمر رضي الله عنهما: "ألا إن الله ينهاكم أن تخلفوا  
بآبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت" وحدث ابن عمر رضي الله عنه: "إن  
الله ينهاكم أن تخلفوا بآبائكم" وحدث ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تخلفوا بآبائكم"  
وحدث مسلم: "لا تخلفوا بالطواغي ولا بآبائكم"<sup>٤</sup> - والطواغي: الأصنام - وكحديث:  
"من حلف بالأمانة فليس متاً"<sup>٥</sup> وحدث: "من حلف وقال: إنني بريء من الإسلام؛ فإن  
كان كاذباً فهو كما قال، وإن كان صادقاً فلن يرجع إلى الإسلام سالماً"<sup>٦</sup> وحدث ابن عمر  
لمن حلف بالكعبة: لا تخلف بغير الله، فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يقول: "من حلف بغير الله فقد كفر وأشرك"<sup>٧</sup> وكحديث الحاكم: "كل يمين يحلف بها  
دون الله شرك"<sup>٨</sup> وحدث ابن مسعود رضي الله عنه: "لأن أحلف بالله كاذباً أحب إليّ  
من أن أحلف بغيره صادقاً"<sup>٩</sup> وحدث الحاكم: "من حلف على يمين فهو كما حلف؛ إن

٤ ص: بعض الأحاديث.

٥ البخاري، كتاب الأدب، ٤٧؛ مسلم، كتاب الأيمان والنذور، ١؛ مالك بن أنس، الموطأ، كتاب النذور والأيمان، ١٢١١/٩.

٦ البخاري، كتاب الأدب، ٤٧؛ مسلم، كتاب الأيمان والنذور، ١؛ النسائي، كتاب الأيمان والنذور، ٤.

٧ البخاري، كتاب الأيمان والنذور، ٤.

٨ مسلم، كتاب الأيمان والنذور، ٢.

٩ أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، ٥.

١٠ لروايات الحديث المختلفة انظر: أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، ٧؛ النسائي، كتاب الأيمان والنذور، ٨؛ ابن  
ماجه، كتاب الكفارات، ٣.

١١ الترمذي، كتاب النذور والأيمان، ٨؛ أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، ٥؛ أحمد بن حنبل، مسند، ٩٤٢/١.

١٢ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الأيمان، ٨١/١.

١٣ عبد الرزاق، المصنف، كتاب الأيمان والنذور، ٩٦٤/٨، رقم ٩٢٩٥١.

قال هو يهودي فهو يهودي. وإن قال هو نصراني فهو نصراني. وإن قال هو بريء من دين الإسلام فهو كذلك"<sup>١٤</sup> وكحديث ابن ماجه: سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يقول: أنا إذا يهودي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وجبت"<sup>١٥</sup>. وحديث الستة: "من حلف بملّة غير ملّة الإسلام كاذباً فهو كما قال"<sup>١٦</sup>.

هذا. [و] لكن قال العلامة ابن حجر [الهيتمي]<sup>١٧</sup> في الزواج: قال بعض العلماء: وهذه الأحاديث محمولة على التغليظ. كحديث: "الرياء شرك"<sup>١٨</sup> وكحديث: "من حلف فقال في حلفه: "واللات والعزى". فليقل لا إله إلا الله"<sup>١٩</sup> وسبب ذلك. أنه كان من الصحابة<sup>٢٠</sup> من هو حديث عهد بالحلف بذلك. فأمره النبي أن يبادر إلى قول: "لا إله إلا الله". ليكفر بذلك ما سبق على لسانه. هذا ملخص ما ذكر ذلك البعض.<sup>٢١</sup>

ثم قال -ابن حجر-: وكلام أئمتنا لا يساعد ذلك. لأنهم أطلقوا أنّ الحلف بغير الله مكروه. نعم: إن اعتقد للمحلف من العظمة بالحلف به. ما يعتقد لله تعالى. كان الحلف حينئذ كفراً. وهو محمل الأحاديث الواردة في ذلك. [أم] وأما الحلف بالصنم ونحوه: فإن قصد به نوع تعظيم له كفر. وإلا فلا. انتهى.<sup>٢٢</sup>

أقول: نرى بعضاً من أهل عصرنا يحلفون بالله كذباً. ولا يحلفون بأبائهم ورؤوس مشايخهم أو تربهم كذباً. فهؤلاء لا شك في كفرهم. ثم قال -ابن حجر- أيضاً: وأما قول بعض المجازفين:<sup>٢٣</sup> "إن فعلتُ كذا. فأنا كافرٌ أو بريء من الإسلام أو النبي". فالحكم

١٤ وتمام الحديث: "من حلف على يمين فهو كما حلف: إن قال هو يهودي فهو يهودي. وإن قال هو نصراني فهو نصراني. وإن قال هو بريء من دين الإسلام فهو كذلك. ومن ادعى دعوى الجاهلية فإنه من جث جهنم" قالوا: يا رسول الله وإن صام وصلى؟ قال: "وإن صام وصلى". انظر: الحاكم النيسابوري المستدرک. کتاب الأیمان والنذور. ٨٩٢/٤.

١٥ ابن ماجه. کتاب الکفارات. ٣.

١٦ البخاري. کتاب الأدب. ٣٧: أبو داود. کتاب الأیمان والنذور. ٧.

١٧ هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري. ولد سنة (٥٩٠٩هـ) في محلة أبي الهيتم من إقليم الغربية بمصر. وإليها نسبته. فقيه شافعي له تصانيف كثيرة. توفي سنة (٣٧٩هـ) في مكة المكرمة. انظر: عبد الحي بن أحمد بن محمد المعروف بابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت: دار كتب ابن كثير. ٤١٤١/٥٤١٩٩١م. ١/٤٥٠١: خير الدين الزركلي. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. ٢٠٠٢م. ١/٤٣٢.

١٨ الترمذي. كتاب الفتن. ٦١.

١٩ البخاري. كتاب الأیمان والنذور. ٦: الترمذي. كتاب النذور والأیمان. ٨: أبو داود. كتاب الأیمان والنذور. ٤.

٢٠ ص: في الصحابة.

٢١ أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي. الزواج عن اقتراح الكبراء. بولاق: المطبعة المصرية. ٤٨٢١هـ. ٢/٦٩١-٧٩١.

٢٢ الهيتمي. الزواج. ٢/٧٩١.

٢٣ والمجازفون: هم الذين باعوا الشيء أو اشتروه بلا وزن ولا كيل. انظر: ابن منظور. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف. بدون تاريخ. "جذف".

عليه بالكبيرة غير بعيد؛ لما في الأحاديث السابقة من الوعيد الشديد؛ وهو إما الكفر إن كذب، أو إنّه لا يرجع إلى الإسلام سالماً إن صدق. انتهى<sup>٢٤</sup>. ثم قال -ابن حجر- بعد ذلك: وفي أذكار النووي -رحمه الله-: إذا قال هو يهودي أو نصراني أو نحوهما. إن أراد التعليق<sup>٢٥</sup> صار كافراً في الحال وجرت عليه أحكام المرتدين. وإن لم يرده ارتكب محرماً فتجب عليه التوبة حقيقة؛ بأن يقلع عن معصيته. ويندم على فعله. ويعزم على عدم العود أبداً. ويستغفر الله ويقول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله". انتهى [قول النووي]. والاستغفار والتشهد مستحبان.<sup>٢٦</sup>

وقال -ابن حجر- في التحفة: ولا تنعقد اليمين بمخلوق. كنبّي وملك. للنهي الصحيح عن الحلف بالأباء، وللأمر بالحلف بالله. روى الحاكم: "من حلف بغير الله فقد كفر" وفي رواية: "فقد أشرك".<sup>٢٧</sup> وحملوه على ما إذا قصد تعظيمه كتعظيم الله. فإن لم يقصد ذلك أثم عند أكثر أصحابنا -أي تبعاً لنصّ الشافعي- كذا قاله شارح. والذي في شرح مسلم عن أكثر الأصحاب الكراهة. وهو المعتمد وإن كان الدليل ظاهراً في الإثم. قال بعضهم: وهو الذي ينبغي العمل به في غالب الأعصار. لقصد غالبهم به إعظام المخلوق ومضاهاته لله. تعالى [الله] عن ذلك علوّاً كبيراً. وقال ابن الصلاح -رحمه الله-: يكره [الحلف] بما له حرمة شرعاً كالنبّي، ويحرم بما لا حرمة له كالطلاق. انتهى.<sup>٢٨</sup>

وفي الروض [أي: روض الطالب] مع شرحه [أسنى المطالب]: (فصل): الحلف بالمخلوق لا يسبق للسان مكروه. كالنبّي والكعبة وجبريل والصحابة. لخبر الصحيحين: "إن الله ينهاكم أن خلفوا بأبائكم. فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"<sup>٢٩</sup> وخبر: "لا خلفوا بأبائكم ولا بأمهاتكم ولا خلفوا إلا بالله" رواه النسائي<sup>٣٠</sup> وابن حبان<sup>٣١</sup> وصححه. قال الإمام: وقول الشافعي: (أخشى أن يكون الحلف بغير الله معصية). محمولاً على المبالغة في التنفير من ذلك. فإن اعتقد تعظيمه كما يعظّم الله: بأن اعتقد فيه من التعظيم ما يعتقده في الله تعالى كفر. وعليه يحمل خبر الحاكم: "من حلف بغير الله فقد كفر"<sup>٣٢</sup> وإن قال: "إن فعلتُ كذا فأنا يهودي. أو بريء من الله ورسوله. أو من

٢٤ الهيثمي. الزواجر. ٧٩١/٢.

٢٥ أي: تعليق خروجه من الإسلام بما قال. انظر: الهيثمي. الزواجر. ٧٩١/٢.

٢٦ الهيثمي. الزواجر. ٨٩١/٢-٧٩١.

٢٧ حاكم النيسابوري. المستدرک. کتاب الأيمان والنذور. ٧٩٢/٤.

٢٨ الهيثمي. حفة المحتاج بشرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. ٨٣٩١/٥٧٥٣١م. ٠١/٤.

٢٩ سبق تخريجه.

٣٠ ومما الحديث: "لا خلفوا بأبائكم ولا بأمهاتكم ولا بالأنداد. ولا خلفوا إلا بالله ولا خلفوا إلا وأنتم

صادقون". النسائي. كتاب الأيمان والنذور. ٦.

٣١ ابن بليان. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بليان. كتاب الأيمان. ٩٩١/٠١.

٣٢ سبق تخريجه.

الإسلام. أو من الكعبة. أو فأكون مستحلاً للخمر" فليس بيمين. لعروه عن ذكر اسم الله وصفته. ولأنّ المحلوف به حرام فلا ينعقد به اليمين. كقوله: "إن فعلت كذا فأنا زانٍ أو سارق". فإن قصد به تبعيد نفسه عن ذلك أو أطلق لم يكفر. لكنّه ارتكب محرماً كما صرح به النووي في أذكاره. أو قصد الرضا بذلك إن فعله. كفر في الحال. فإن لم نكفره استحَبَّ له أن يأتي بالشهادتين وأن يستغفر الله. انتهى باختصار.<sup>٣٣</sup>

قال الشوبري<sup>٣٤</sup> في الحاشية: قوله: (أو أطلق) الخ. كما اقتضاه كلام الأذكار. قال الإسنوي: والقياس التكفير. لأن اللفظ يقتضيه. انتهى.<sup>٣٥</sup>

[قال الأزهري] (ت- ٤٠٢١ هـ) في الجمل: فلا تنعقد بمخلوق. كـ: "وحقّ النبيّ والكعبة". وتكره لخبر: "إنّ الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم. فمن كان حالفاً فليحلف بالله أوليضمّت".<sup>٣٦</sup> قال الشافعي: -رحمه الله-: "وأخشى أن يكون الحلف بغير الله معصية". نعم: إن اعتقد تعظيمه كما يعظّم الله كفر. انتهى.<sup>٣٧</sup>

ثم قال [الأزهري]: وينبغي للحالف أن لا يتساهل في الحلف بالنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. لكونه غير موجب للكفارة. سيّما إذا حلف على نية أن لا يفعل. فإن أشرك في حلفه بين ما يصحّ الحلف به وغيره كـ: "والله والكعبة" فالوجه انعقاد اليمين. وهو واضح إن قصد الحلف بكلّ أو أطلق. فإن قصد الحلف بالمجموع ففيه تأمل: والوجه الانعقاد. لأنّ جزء هذا المحلوف به يصحّ الحلف به. انتهى.<sup>٣٨</sup>

وفيه [الجمل] أيضاً: في البخاري ما نصّه: عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه قال: "من حلف بلمة غير [أ]م الإسلام كاذباً متعمداً فهو كما قال"<sup>٣٩</sup> انتهى. وفي القسطلاني<sup>٤٠</sup> عليه ما نصّه: أي فيحكم عليه بالذي نسيه لنفسه. وظاهره الحكم عليه بالكفر إذا قال هذا القول. ويحتمل أن يعلّق ذلك بالحنث. والتحقيق. التفصيل:

٣٣ شيخ الإسلام أبي يحيى زكريّا الأنصاري. أسنى المطالب شرح روض الطالب. مصر: المطبعة الميمنية. ٢٤٢/٤ هـ. ٣١٣١.

٣٤ هو محمد بن أحمد الشوبري المصري. فقيه من أهل مصر. ينعت بشافعيّ الزمان. له كتب. ولد سنة (٥٧٧٩هـ) فيشوبر من الغربية بمصر. وتوفّي بالقاهرة سنة (٩٦٠١هـ). انظر: الزركلي. الأعلام. ١١/٦.

٣٥ محمد بن أحمد الشوبري. جريد محمد بن أحمد الشوبري من حاشية الرملي على أسنى المطالب. مصر: المطبعة الميمنية. ٢٤٢/٤ هـ. ٣١٣١.

٣٦ سبق تخريجه

٣٧ الشيخ سليمان بن العجيلي الأزهري. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطالب المعروف بحاشية الجمل. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ٤٠٢١ هـ. ٨٨٢/٥.

٣٨ الأزهري. حاشية الجمل. ٣٩٢/٥.

٣٩ سبق تخريجه.

٤٠ هو أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلانيّ القتيبيّ المصري. من علماء الحديث. مولده ووفاته في القاهرة (١٥٨-٣٢٩هـ/٧٥١-٨٤٤م). له تصانيف كثيرة في مختلف العلوم. انظر: الزركلي. الأعلام. ٢٣٢/١.



فإن اعتقد تعظيم ما ذكر كفر. وإن قصد التعليق ينظر؛ فإن كان أراد أن يكون متصفاً بذلك كفر. لأن إرادة الكفر كفر. وإن أراد البعد عن ذلك لم يكفر. لكن هل يحرم عليه ذلك أو يكره؟ الثاني [أي: الكراهة] هو المشهور.<sup>٤١</sup> وليقل ندباً: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" ويستغفر الله. ويحتمل أن يكون المراد التهديد والمبالغة في الوعيد. لا الحكم بأنه صار يهودياً. فكأنه قال: "هو مستحق لمثل عذاب ما قال". ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: "من ترك الصلاة فقد كفر"<sup>٤٢</sup> أي استوجب عقوبة من كفر. انتهى.<sup>٤٣</sup>

وفي [حاشية] شيخ الإسلام [زكريا الأنصاري] عليه. ما نصّه: قوله: (من حلف بملّة) بالتونين (غير الإسلام) كاليهوديّة والنصرانيّة. كأن يقول: "وحدّ اليهوديّة ما فعلت كذا، أو إن فعلت كذا فأنا يهودي" كاذباً في الحلوف عليه فهو كما قال. أي: يكون على غير ملّة الإسلام. ومحلّه: إذا قصد تعظيم الحلوف به. وعليه مَحْمُول خبر الحاكم: "من حلف بغير الله كفر"<sup>٤٤</sup>؛ وإلّا: بأن قصد البعد عن الحلوف عليه، أو أطلق لم يخرج عن ملّة الإسلام. فيكون تغليظاً على من يتلفّظ بذلك. فهو مكروه. بل<sup>٤٥</sup> حرام. ولا ينعقد به يمين. لكن يندب له بل يلزمه. على القول بأنه حرام أن يقول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" ويستغفر. وتقييده بـ-كاذباً- جريّ على الغالب. وإلّا فالصديق كالكاذب فيما ذكر. لكنّه أخفّ كراهة في المكروه. والكاذب زاد بحرمة الكذب. انتهى.<sup>٤٦</sup>

وذكر [ابن حجر] على قول الشارح: (وليقل: لا إله إلا الله) أي ندباً. كما صرح به النووي في نُكْتَه. وأوجهه صاحب الاستقصاء<sup>٤٧</sup>. ولو مات ولم يعرف قصده. حكم بكفره: حيث لا قرينة حمّله على غيره. على ما اعتمده الإسنوي. وقضية كلام الأذكار خلافه. وهو الصواب. انتهى.<sup>٤٨</sup>

٤١ شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني. إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري. مصر: مطبعة الكبرى الأميرية. ١٣٢٣هـ. ٩/٩٧٣.

٤٢ تمام الحديث: "بكروا بالصلاة فإنه من ترك الصلاة فقد كفر". ابن حبان. صحيح ابن حبان. كتاب الصلاة. ٢/٣٢٣.

٤٣ الأزهرى. حاشية الجمل. ٩٢/٥.

٤٤ سبق تخريجه.

٤٥ لعلّ الصواب: وقبل. انظر: الأزهرى. حاشية الجمل. ٣٩٢/٥.

٤٦ انظر: شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري. منحة الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة: مكتبة الرشد. ١٦٥/٩. ٥٠٠٢/١٢٤١. الأنصاري. حاشية الجمل على شرح المنهج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ٥٠٢١هـ. ٥/٣٩٢.

٤٧ هو القاضي ضياء الدين عثمان بن عيسى بن درياس الهدياني الماراني ثم المصري. صاحب "الاستقصاء" في شرح "المهذب" و"شرح اللّع" في أصول الفقه وغيرها من التصانيف. وكان من أعلم الشافعية في زمانه بالفقه وأصوله. مات بمصر سنة ٥٢٠٦هـ. انظر: تاج الدين السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. بيروت: دار إحياء الكتب العربية. ١٦٧٩هـ. ٨/٧٣٣-٨٣٣.

٤٨ انظر: الأزهرى. حاشية الجمل. ٣٩٢/٥.

وفي الباجوري: وتكره اليمين إلا في طاعة وفي دعوى عند حاكم مع الصدق وفي حاجة كتوكيد كلام. كقوله عليه الصلاة والسلام: "فوالله لا يمل الله حتى تملوا"<sup>٤٩</sup>، أو تعظيم أمر. كقوله: "والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً"<sup>٥٠</sup>. فإن حلف على ارتكاب معصية: كفعل حرام وترك واجب عصى بحلفه ولزمه حنث وكفارة. أو على ترك مندوب أو فعل مكروه كره حنثه. أو على فعل مباح أو تركه: كدخول دار وأكل طعام ولبس ثوب. سنّ ترك حنثه. لما فيه من تعظيم اسم الله. نعم: إن تعلّق به غرض ديني. كأن حلف أن لا يأكل طيباً ولا يلبس ناعماً. ففيه أقوال ثلاثة: فقيل يمين مكروهة. وقيل يمين طاعة أتباعاً للسلف في خشونة العيش. وقيل يختلف باختلاف أحوال الناس ومقاصدهم كقصدهم التفرّغ للعبادة. وهذا هو الأصوب كما قال الشيخان. انتهى.<sup>٥١</sup>

وقال [في الباجوري] عند خشية قوله: (ولا ينعقد اليمين الخ): علم من ذلك عدم انعقاد اليمين بمخلوق. كالنبيّ والكعبة وجبريل ونحو ذلك ولو مع قصد اليمين. بل يكره الحلف به لحديث: "من كان حالفاً فليحلف بالله" ويخشى على من يكثر الحلف بالنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فراراً من الكفارة في الحلف بالله. لما فيه من التهاون بالنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. بل إن قصد ذلك [التهاون] كفر والعياذ بالله. وكذلك إذا حلف بغير الله معتقداً أنه يستحقّ أن يحلف به كما يحلف بالله تعالى. وعلى هذا يحمل حديث: "من حلف بغير الله فقد أشرك"<sup>٥٢</sup>. وأخذت الوهابية بإطلاق الحديث فحكموا بإشراك من حلف بغير الله [٣م] مطلقاً. وليس كذلك. انتهى.<sup>٥٣</sup> أقول: لقائل أن يقول: ليت شعري ما الباعث لغير الوهابية على تأويل هذه الأحاديث؟ فليحرّر.

قال شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني -رحمه الله- في فتاواه: وثبت عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في صحيح مسلم وغيره من حديث أبي هريرة وعديّ بن حاتم وأبي موسى رضي الله عنهم أنّه قال: "من حلف على يمين. فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير. وليكفر عن يمينه". وجاء هذا المعنى في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي موسى وعبد الرحمن بن سمره. وهذا يعمّ جميع أيمان المسلمين. فمن حلف بيمين من أيمان المسلمين وحنث أجزأته كفارة يمين. ومن حلف بأيمان المشركين مثل أن يحلف بتربة أبيه أو الكعبة أو نعمة السلطان أو حياة الشيخ أو غير ذلك من المخلوقات. فهذه اليمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق أهل العلم. انتهى.<sup>٥٤</sup> وأقول:

٤٩ البخاري. كتاب الإيمان. ٢٣: ابن ماجه. كتاب الزهد. ٨٢: النسائي: كتاب الإيمان وشرائعه. ٩٢.

٥٠ البخاري. كتاب الإيمان والنذور. ٣.

٥١ إبراهيم البيجوري. حاشية البيجوري على شرح ابن قاسم الغزّي على متن أبي الشجاع. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٤١/٥٠٢٤١/٩٩٩١م. ٢/٦٨٥.

٥٢ سبق تخريجه.

٥٣ البيجوري. حاشية. ٢/٨٨٥.

٥٤ شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية. الفتاوى الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد

ومن ذلك ما تقول الأكراد لبعض السادات: "بِأَوْجَاغَا بَابِي تَه" <sup>٥٥</sup> ويقول بعضهم لبعض أيضا "بِأَوْجَاغَا بَابِي تَه" وما تقول [الأكراد] أيضا "بِنَانِي خَانِي تَه" يعنون الخبز الذي يذهب من بيتهم للضيفان.

إذا قرع سمعك ما نقلنا لك، تصير على يقين أنّ الحلف بغير الله إثمًا كفر وشرك على ما يقتضيه ظاهر الأحاديث الواردة في ذلك، وإثمًا حرام من الكبائر لا كفر فيها، وإثمًا مكروه، فاللازم على الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر نهى الخلق عن الحلف بغير الله تعالى، لأنّ جلّهم جهلة يقصدون بحلفهم تعظيم المحلوف به، مثل تعظيم الله بل أزيد من ذلك، لأنّ نراهم يتجاسرون على الحلف بالله ولو كاذبًا ولا يُقدّمون على الحلف بتربة شيخهم وحياة رأس فلان كاذبًا، وهل هذا إلا صريح الكفر، وعلى تسليم القول بالكرهية؛ فالتمادي على المكروه حرام أو قريب منه، وإذا قلنا لا؛ فليس من شأن المسلم ترك الحلف بالله تعالى، والهجوم على الحلف بغيره تعالى دائمًا، كقول أكرادنا: "مِرْقَدَا شَيْخٍ"، خصوصًا من يدعي التصفّو والتقوى. وقد قال عليه الصلاة والسلام: "من حام <sup>٥٦</sup> حول الحمى يوشك أن يقع فيه" <sup>٥٧</sup> وقال: "اجتنبوا مواقع التّهم" <sup>٥٨</sup> أو كما قال. و أيضا يجب على الأمر والناهي أن ينهاهم عن كثرة الحلف بالله تعالى ولو صدقًا، وينبّههم على أنّه يلزم أن يحترز عن ذلك، لأنّه إثمًا أن يجزّ إلى اليمين الغموس الذي هو من الموبقات، أو يدخلهم تحت حكم قوله تعالى: (وَلَا جُنُودَ اللَّهِ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) <sup>٥٩</sup>.

هذا، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، وآخِر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيّد المرسلين وآله وصحبه أجمعين.

نقله بضمه و خطّه بقلمه الفقير إليه سبحانه محمود

جُمادى الآخرة، سنة ٢٥٣١هـ [١٩٣٣م]

الفادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٧٨٩١/٥٨٠٤١م، ٧٣/٣٣-٧٣.

٥٥ أوجاغ: لفظ تركيّ بمعنى الموقد، أي: موقد أبيك، ولكنّ المراد به الأسرة و السلالة أو الأسرة الحاكمة، يُقال لمن ينتهي نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٥٦ م: حام، وما أثبتته هو الصواب.

٥٧ ورد الحديث في صحيح البخاري: "الْأَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا مُسْتَبْهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ أَتَمَّى الْمُتَسْتَبْهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَعَ بِرُءُوسِهِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ أَلًا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلًا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحْرَمُهُ أَلًا وَإِنَّ فِي الْجُنُودِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجُنُودُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجُنُودُ كُلُّهُ أَلًا وَهِيَ الْقَلْبُ" وفي صحيح مسلم برواية أخرى.

انظر: البخاري، كتاب الإيمان، ٩٣؛ مسلم، كتاب المساقات، ٠٢.

٥٨ أوردته الغزالي في الإحياء حديثًا، بلفظ: "اتقوا مواضع التهم"، وقال المحقق الحافظ العراقي: "لم أجد له أصلًا". انظر: أبو حامد العزّالي، إحياء علوم الدين، إندونيسيا: مطبعة "كرياطه فوترا"، بدون تاريخ.

٥٣/٤.

٥٩ البقرة، ٤٢٢/٢.

**Kaynakça**

- Bayrak, Hüseyin, "Mahmûd b. Abdulkahhâr'ın "Şerhu'l-Ma'fuvvât" Adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arasındaki Mukayesesi ve Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: 2014.
- Beycûrî, İbrâhîm, *Hâşiyetu'l-Beycûrî 'alâ Şerh İbn Kâsım el-Ğazzi 'alâ Metn Ebiş-Şuccâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre, *el-Câmiu'l- Müsnedu's-Sahihu'l-Muhtasar min Umûr Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenih ve Eyyâmihî's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âb el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1430/2009.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Ebû Yahyâ Zekeriyyâ, *Esne'l-Metâlib Şerh Ravdi't-Tâlib*, Mısır: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, 1313.
- \_\_\_\_\_, *Minhetu'l-Bârî bi Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Kâhire: Mektebetu'r-Ruşd, 1426/2005.
- Ezherî, Süleymân b. 'Umer el-'Uceylî, *Fütûhâtü'l-Vehhâb bi Tavdih Şerh Menhecî't-Tullâb el-Marûf bi Hâşiyeti'l-Cemel*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyy, 1204.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Hacer, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1357/1938.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zevâcîr 'an İktirâfi'l-Kebâir*, Bulak: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1284.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1345/1964.
- İbn Bilbân, 'Alauddîn 'Alî, *Sahih İbn Hibbân bi Tertîb İbn Bilbân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetu'l-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Mâlik, Enes, *el-Muvatta*, Dubay: Mecmû'atu'l-Furkân et-Ticâriyye, 1424/2003.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddîn, *el-Fetâva'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbnu'l-'Îmâd, 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr Men Zeheb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *İrşâdu's-Sârî ilâ Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî Ebû Kuteybe, Kahire: Dâru Tayyibe, 1427/2006.

- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, thk. Hasan 'Abdu'l-Mun'im Şelbî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek 'ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2002.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hümâm, *el-Musannaf*, thk. Habibu'r-Rahmân el-'Azamî, Güney Afrika: el-Meclisu'l-'İlmî, 1390/1970.
- Sevgili, Abid, "Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: 2011.
- Sevgili, M. Macit, "Şeyh Mahmud Zokaydî'nin Antalya Sürgün Hatıraları", *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2008, s. 447-471.
- Sevgili, Şeyh Fudayl, *Menâkib el-Vâlid el-Üstâz eş-Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî ve'l-Cedd eş-Şeyh Abdulkahhâr*, el yazma, 1400/1980.
- Sübki, Tâcuddîn, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1976.
- Şevberî, Muhammed b. Ahmed, *Tecrid min Hâşiyeti'r-Remli 'alâ Esne'l-Metâlib*, Mısır: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, 1313.
- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyy, t.y.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zokaydî, Şeyh Mahmud, *es-Seyâha ilâ Beyrut*, el yazma, 1922.
- \_\_\_\_\_, *Tavdîhu'l-Mesâlik fi Nesr Elfiyye İbn Mâlik*, el yazma, 1929.
- \_\_\_\_\_, *Hulâsatü'n-Nühbe fi fenn Mustalahi'l-Hadis*, el yazma, 1932.
- \_\_\_\_\_, *Risâle fi'l-Ferâid*, el yazma, 1342.
- \_\_\_\_\_, *Risâle fi Resmi'l-Hatt*, el yazma, 1342.
- \_\_\_\_\_, *et-Teb'id ilâ Antalya ve's-Seyâha fi Diyâri'l-İslâm*, el yazma, 1343/1925.
- \_\_\_\_\_, *Hulâsatu'l-Edeb fi Mekârimi'l-Ahlâki'l-Me'sûre min Seyyidi'l-'Acemi ve'l-'Arab*, el yazma, 1349.
- \_\_\_\_\_, *Bâd Mesâili't-Talâk ve'l-Eymân*, el yazma, 1352.
- \_\_\_\_\_, *ed-Dâ' ve'd-Devâ*, el yazma, 1349/ 1929.
- \_\_\_\_\_, *Divân Şi'r* (Arapça, Kürtçe ve Farsça), el yazma, t.y.
- \_\_\_\_\_, *İzâletu's-Şübeh fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm*, el yazma, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Kitâb el-Bahs 'an Mesâil Müteferrika*, el yazma, 1358.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hutab*, el yazma, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Risale fi Beyân Âdâbi'l-Muâşere*, el yazma, 1349.
- \_\_\_\_\_, *Risale fi't-Telaffuz bi't-Tâ' ve'd-Dâd*, el yazma, 1352.

- \_\_\_\_\_, *Risâle fi'l-Eymân*, el yazma, 1352.
- \_\_\_\_\_, *er-Risaletü'l-Arûdiyye ve'l-Kavâfiyye*, el yazma, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Ma'fuvvât li'l-Mullâ Halil el-Is'irdi*, el yazma, 1349.
- \_\_\_\_\_, *Şerh 'alâ Diyâ Basîreti'l-Kalbi'l-Arûf fi't-Tecvid ve'r-Resm ve Ferşi'l-Hurûf*, el yazma, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Târih Ensâbi'l-Enbiyâ*, el yazma, t.y.

## Özet

Sahabe Kur'an'ı tefsir ederken son derece dikkatli davranmış; bu hususta çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemler genellikle ifade edildiği üzere Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle ve Kur'an'ın Arap Dili ile tefsir edilmesidir. Re'y ile tefsir olarak nitelendirilebileceğimiz bu son yöntem sahabilerin tefsirde sıklıkla başvurdukları yöntemlerden birisi olup günümüze değin etkinliğini korumaya devam etmiştir. Kur'an ilimleri içerisinde yer alan müteşabihat, mübhemat Arap dilinin verileri kullanılarak izah edilmiş; bu husus dilin tefsirde başat rol oynadığını göstermesi bakımından ehemmiyet arz etmiştir.

Sahabiler çoğunlukla Arap olmaları vesilesiyle her ne kadar aynı bilgi ve kültür birikimine sahip olmasalar da dilin selikasına, fesahat ve belâğatına aşinalıkları dolayısıyla Kur'an'ı yorumlarken; dilin söz varlığını, bunun yanı sıra söz sanatlarını dikkate almışlardır. O gün bugünkü anlamda söz sanatının adı konulmamış olsa bile onlar bunun farkında olan seçkin insanlar olarak Kur'an'ı tefsir etmişlerdir.

Bu makalede sahabenin yaptığı luğavi tefsir üzerinde durulacak, ayetler üzerinde yaptıkları dilsel açıklama ve istişhadlarına yer verilecektir. Ayrıca Arap Dili ve Belâğatına vukufiyetleri dolayısıyla tefsir ettikleri ayetlerde kullandıkları araçlar ele alınacaktır. Bu makalede luğavi tefsirin sahabe ile başladığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sahabe, luğavi tefsir, Garibu'l-Kur'an, el-vucuh ve'n-nezair, istişhad, muarreb.

## Linguistic Tendency in Sahabah Tafsir

### Abstract

Sahabah (companions) were very careful when commenting on the Qur'an; they used various methods in this regard. As generally expressed, these methods are interpreting the Quran by itself, by Sunnah and by the Arabic Language. This last method, which we can characterize as Tafsir by ra'y (sound opinion), is one of the tafsir methods, frequently applied by sahabah and it has been maintained its effectiveness until today. The mutashabih (allegorical) and mubham (indefinite) words in the Quranic sciences have been explained by using the data of the Arabic language. This fact has importance in that it shows that the language plays a leading role in Tafsir.

Although Sahabah do not possess the same accumulation of knowledge and culture on the occasion of being mostly Arab, they took into account the vocabulary of language and rhetoric when interpreting the Qur'an because of their familiarity with the fluent, eloquence and rhetoric of the language. Even though the name of the rhetoric was not given in that day in the present sense, they have interpreted the Qur'an as distinguished people, being aware of that.

This article will focus on the linguistic tafsir of sahabah and provides their linguistic explanations and istishhad (citing as evidence) on the verses. In addition, it examines the means which they used in the verses they interpret due to their acquaintance with the Arabic language and rhetoric. To sum up, this article argues that linguistic tafsir began with sahabah.

**Key Words:** Sahabah, linguistic tafsir, Gharib al-Quran, al-wujuh wa al-nazhair, istishhad, mu'arrab.

\* Bu makale, 22-23 Mayıs 2015 tarihinde Sivas'ta düzenlenen Kur'an ve Sahabe Sempozyumu'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
agul\_47@hotmail.com

## Giriş

Sözlükte, *koruyup kollamak, boyun eğmek*,<sup>1</sup> anlamlarındaki s-h-b kökünden türeyen “sahib” kelimesinin ism-i mensubu olan “sahabi” kelimesi terim olarak; Hz. Peygamber’i gören, Müslüman olup onunla sohbet eden kimse<sup>2</sup> olarak tarif edilmektedir. Kur’anda s-h-b kökü değişik türevleriyle 97 yerde geçmektedir.<sup>3</sup> Kur’anda geçtiği yerlerde arkadaş, dost;<sup>4</sup> ahali,<sup>5</sup> cennet ve cehennem halkı,<sup>6</sup> görevli, memur<sup>7</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Kur’anda, Hz. Peygamber’e arkadaşlık eden kişiler olarak sahabe insani yönleri ve fiilleriyle tavsif edilmişlerdir. Onlar hakiki müminler olup,<sup>8</sup> Allah yolunda hicret etmiş Muhacirlerle onlara kucak açan Ensar olarak; Allah’ın rızasını ve lütfunu istemiş,<sup>9</sup> Allah tarafından seçilmiş,<sup>10</sup> ümmetin seçkinleri olmuşlardır. Takva sahibi olmaları<sup>11</sup> hasebiyle, Allah kendilerinden razı olmuş;<sup>12</sup> raşid olmaları<sup>13</sup> dolayısıyla da Hz. Peygamber’e danışmanlık yapmış, daima ona yardımcı olmuş, ona her konuda destek vermişlerdir. İbadete düşkün olan bu nesil, kâfirlere karşı amansız, müminlere merhametli davranmış; Allah’ın mağfîret vadine mazhar olmuş,<sup>14</sup> cennetle müjdelenmişlerdir.<sup>15</sup> Ayrıca onlardan Tevrat ve İncil’de bahsedilmiş;<sup>16</sup> in-

1 Muhammed b. Mukerrem İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut: 1999, s-h-b mad.; Ebu’l-Hasan Ahmed İbn Fae ris, *Mekayisu’l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: 1979, s-h-b mad.

2 Buhari, Fezailu Ashabi’n-Nebi.

3 Bkz. Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mucemu’l-Müfehres li Elfazi Kur’ani’l-Kerim*, Kahire: t.y., s-h-b mad.

4 Tevbe, 9/40; Kehf, 18/9, 34; Kalem, 68/48; Tekvir, 81/22.

5 Hacc, 22/44.

6 Bakara, 2/82; Bakara, 2/217; Fatır, 35/6.

7 Muddessir, 74/31.

8 Enfal, 8/74.

9 Tevbe, 9/72.

10 Tevbe, 9/100; Hadid, 57/10; Enbiya, 21/101; Nisa, 4/95.

11 Fetih, 48/26; Tevbe, 9/72.

12 Fetih, 48/18; Vakıa, 56/10-12.

13 Hucurat, 49/7-8.

14 Fetih, 48/29.

15 Tevbe, 9/19-22.

16 Fetih, 48/29.



sanlık ailesinin en hayırlı topluluğu olarak<sup>17</sup> Kur'an, kendilerine haleflerinin dua etmelerini istemiştir.<sup>18</sup> Bunun yanında insan olmaları sebebiyle de ikaz edilmişlerdir. Hutbe esnasında mescidi terk etmeleri,<sup>19</sup> fidye almaları,<sup>20</sup> savaşta ganimet elde etme hırsıyla yerlerinden ayrılmaları,<sup>21</sup> Tebük seferine katılmamaları<sup>22</sup> nedeniyle Allah tarafından uyarılmışlardır.<sup>23</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yaşantısına birinci elden tanıklıkları, onu hayatları boyunca bir numune-i imtisal olarak görmeleri ömürlerinin Kur'an ve sünnet çizgisinde şekillenmesini beraberinde getirmiştir.

*Efsahu'l-Arab*<sup>24</sup> olan Hz. Peygamber'e *Cevamiu'l-Kelim* olma yeteneği bahşedilmiş, kendisine verilen bu dil yeteneği sayesinde muhatablarının idrak derecelerini de dikkate alarak Kur'an'ı tefsir etmiştir. Hz. Peygamber mücmeli tafsil, mübhem-i tebyin, mutlakı takyid, umumu tahsis ederek Kur'an'ı tefsir etmiş, bazen de temsillerle Kur'an'ı açıklama cihetine gitmiştir.<sup>25</sup>

Hz. Peygamber'in irtihaliyle sahabe, Kitaba ve sünnete sımsıkı sarılmış, karşılaştıkları problemleri onlara dayanarak çözmeye çalışmıştır. "*Düşünüp manasını anlamanız için Biz, onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.*"<sup>26</sup> ayetinde buyrulduğu üzere Kur'an Arapça olarak indirilmiştir. Kur'an'ı, ilk müfessiri Hz. Peygamber'den sonra en iyi anlayan nesil olan sahabe, saf bir inanca sahipti. Eski medeniyetlerin ve felsefelerin etkisi altında kalmadıkları için dil zevkleri bozulmamıştı. Bu yüzden Kur'an'ı daha iyi anlıyorlardı. Bununla birlikte Kur'an'ı anlama bakımından seviyeleri farklıydı. Kur'an'la sürekli haşır neşir olmaları, Hz. Peygamber'le arkadaşlıkları, Arap dili ve şiirine vukufiyetleri, akli muhakeme kabiliyetleri ve tarihi bilgileri eşit olmadığı gibi Kur'an hakkındaki bilgileri de farklı olabilmekteydi.<sup>27</sup> Onlar nüzul ortamındaki hadiselerle şahit olmuşlardır. Bu yüzden sahabe kendilerinden sonraki nesillere nazaran Kur'an'ı daha iyi anlamışlardır. İbn Mesud'un "*Kur'an'da hangi ayetin kimin hakkında, nerede indiğini en iyi bileninizim*" sözü ve diğer sahabilerin benzer ifadeleri konuya açıklık getirmesi bakımından önem arz etmektedir.<sup>28</sup>

17 Al-İmran, 3/110.

18 Haşr, 59/10.

19 Cuma, 62/11.

20 Enfal, 8/68-69.

21 Al-İmran, 3/155.

22 Tevbe, 9/117-118.

23 Sahabenin ikaz edildiği hususlar için bkz. Ahzab, 33/28, 29, 53; Hucurat, 49/2-3, Mucadele, 58/12-13; Mumtahine, 60/1; Tahrim, 66/3-5.

24 Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, *el-Muzhir fi İlimi'l-Luğa ve Envaiha*, Şerh: Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla Bek, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Bicavi, Beyrut: 1982, I, 209; a.mlf., *ed-Durerul-Munteşira fi'l-Ehadisi'l-Muştehirah*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sebbağ, Riyad: t.y., s.56.

25 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an-ı Tefsiri*, İstanbul: 2014, s.18.

26 Yusuf, 12/2.

27 Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Kahire: 2000, I, 29; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an-ı Tefsiri*, s.18.

28 Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-

Sahabenin Kur'anı tefsir ederken Hz. Peygamber'den bu konuda gelen rivayetlerin olmaması durumunda, ihtiyatlı davrandığı belirtilse de kaynaklarda geçtiği üzere onlar Kur'anı, Arap dilini, şiirini ve kendi reylerini kullanarak Kur'anı açıklama cihetine gitmişlerdir. Sahabe tefsirine bakıldığında genelde luğavi bir yönelimden söz etmek mümkündür. Zira sahabe döneminde fetihlerin artması sonucu Arapça konuşamayan ya da konuşmakta zorlanan İslam'a yeni giren halklar, Kur'anı anlamak için Arapçayı öğrenmeye çaba göstermişlerdir. Bunu yaparken Kur'an'da yer alan birçok lafzın anlamını, bunların neye delalet ettiği hususunu, Kur'an'daki belagat ile ilgili hususları bilmemelerinden ötürü aşırı derecede zorlanmışlardır.<sup>29</sup> Buna yönelik çözümler, sahabenin ileri gelenlerine sorulan sorulara ve onların verdikleri cevaplardan oluşmaktadır. Bunlar genellikle dile dayalı luğavi açıklamalardır. İşte sahabenin bu luğavi tefsir yönelimi burada ele alınmaya çalışılacaktır.

### 1. Luğavi Tefsir ve Sahabe Tefsirindeki Yeri

Luğavi tefsir, filolojik veya dilbilimsel tefsir olarak addedilse de kavramların farklı içeriklere<sup>30</sup> sahip olmaları nedeniyle luğavi tefsir kullanımı burada tercih edilmiştir. Luğavi tefsir, "*Kur'an'ın anlamlarını Arapçada varid olduğu şekliyle ortaya koymak*"<sup>31</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdaki *Kur'an'ın anlamlarından* kastı, tefsire malzeme olan her türlü husus olup bunun içine Kur'an, sünnet, esbab-ı nüzul vb. girmektedir. *Arap dilinde varid olduğu şekilden* anlaşılan husus, Arap dili vasıtasıyla Kur'an'ın tefsir edilmesidir. Bu, Arapların bildiği beyan üsluplarını içermekte, çağdaş terminolojiyi dışlamaktadır.<sup>32</sup>

Kur'anı doğru anlama gayreti, Kur'an'ın model alınması, onun kaynak ve delil kabul edilmesi, sosyal, ekonomik ve siyasi amiller<sup>33</sup> luğavi tefsirin gelişmesini hızlandırmış; sahabe buna garib kelimeler, kabile lehçeleri, muarreb kelimeler, vucuh ve nezair, şiirle istişhad gibi konularda yaptıkları tefsirlerle öncülük etmiştir. Burada sahabenin bu konuda yaptığı luğavi tefsir irdelenmeye çalışılacaktır.

#### 1.1 Garib

Garib, sözlükte; memleketinden uzak olan, hemcinsleri arasında tek olan, bilinmeyen, eşsiz ve nadir<sup>34</sup> anlamlarına gelmektedir. Az kullanılmaları sebebiyle

Turki, Kahire: 2001, I, 75; İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Mustafa Seyyid es-Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, Giza: 2000, I, 8.

29 Abdullah Ebussuud Bedr, *Tefsiru's-Sahabe*, Beyrut: 2000, s.93; Mustafa Muslim, *Menahicu'l-Mufessirin*, Riyad: h. 1415, s.41.

30 Bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'anı Anlamaya Katkısı*, Ankara: 2010, s.81-85.

31 Musaid b. Süleyman et-Tayyar, *et-Tefsiru'l-Luğavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Riyad: 1421, s.38.

32 et-Tayyar, *et-Tefsiru'l-Luğavi*, s.39.

33 Bkz. İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, Ankara: 2014, s.61-65; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s.100-108.

34 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, g-r-b mad.; İbn Faris, *Mekayisu'l-Luğa*, g-r-b mad.; Huseyn b. Muhammed Ragıb el-İsfahani, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Kahire: 1961, s.359.

anlamı sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere garib, kelime veya sözdeki duruma garabet denir.<sup>35</sup> Garib lafızlar Arapçanın inceliklerini bilen ve bu konuda uzmanlaşmış kişilerin bilebileceği kelimelerdir.<sup>36</sup>

Kur'an'da garib kelimeler vardır. Bu tür kelimelerin garib diye nitelendirilmesi, şazz olmalarından kaynaklanmamaktadır. Bilakis Kur'an bundan münezzehtir. Tevil ehli, diğer kimselerle aynı bilgi seviyesinde olmamalarından ötürü onu, bu şekilde adlandırmışlardır.<sup>37</sup> Bu kelimeler, Kureyş lehçesiyle indirilen Kur'an'a diğer Arap lehçelerinden veya yabancı dillerden Arapçaya geçerek Arapçalaştırılan yahut Kur'an'da, az kullanılmasından dolayı manası herkesçe bilinmeyen kelimelerden oluşmaktadır.<sup>38</sup>

Kur'an'daki garib kelimeleri ifade eden *Garibu'l-Kur'an* terimi, Kur'an'da anlamları kapalı lafızları, Arap dili ve kelimelerinde olduğu şekliyle açıklayan bir ilimdir.<sup>39</sup> Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik bir çabanın ürünü olan *Garibu'l-Kur'an*'ın *Tercümanu'l-Kur'an* olarak bilinen İbn Abbas ile başladığı söylenebilir. İbn Abbas Mekke tefsir ekolünün kurucusu<sup>40</sup> olarak bu alanda nam salmış, bu konuda üstün çaba göstermiştir. O: “*Bana Garibu'l-Kur'an hakkında soru sormak istiyorsanız cevabımı Arap şiiirinde arayınız. Zira şiiir Arapların divanıdır.*” demek suretiyle bu konuya dikkat çekmiştir. İbn Abbas'tan bu konuda birçok rivayet bize ulaşmış; aynı zamanda o, bu alanda ilk eser telif eden kişi olarak tarihe geçmiştir.<sup>41</sup> Kendisinden sonra telif edilen luğavi çalışmalara bu eserin kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Abbas'ın genelde garib kelimeleri, müteradifleriyle veya yakın anlamlarıyla yahut kelimenin cümle içerisindeki bağlamına dikkat ederek, açıkladığı görülmektedir. Örneğin; <sup>42</sup> *بَعْمَهُونَ فِي طُعْيَانِهِمْ بَعْمَهُونَ اللَّهُ بَسْتَهْرِيْ بِهِمْ وَيَدُهُمْ* ayetinde geçen *بَعْمَهُون* kelimesini “ısrarla sürdürürler” anlamındaki *بِتَمَادُونَ* kelimesiyle açıklamıştır.<sup>43</sup> Nisa Suresindeki <sup>44</sup> *حُوبًا كَبِيرًا وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا* kısmını “büyük günah” anlamında <sup>45</sup> *أثْمًا كَبِيرًا عَظِيمًا* şeklinde açıklamıştır. Ayetteki *حُوب* kelimesinin Habeşçeden Arapçaya girdiği İbn Abbas tarafından bildirilmektedir.<sup>46</sup>

35 Hüseyin Elmalı ve Şükrü Arslan, “Garib”, *DİA*, XIII, 374.

36 Ebu Hayyan Muhammed Yusuf el-Endelusi, *Tuhfetu'l-Erib bima fi'l-Kur'ani mine'l-Ğarib*, thk. Semir el-Meczub, Beyrut: 1983, s.40.

37 Mustafa Sadık Rafii, *İcazu'l-Kur'an ve Belağatu'n-Nebeviyye*, Beyrut: 2005.

38 İsmail Cerrahoğlu, “Garibu'l-Kur'an”, *DİA*, XIII, 379.

39 Şeyh Hamdi, *et-Tefsiru'l-Luğavi li Garibi'l-Kur'an biş-Şi'ri'l-Arabi inde İbn Abbas*, Kahire: 2007, s.163; İsmail Aydın, *Filolojik Tefsir*, s.137.

40 Fatih Kesler, *Mekke Ekolu*, Ankara: 2005, s.33.

41 İsmail Cerrahoğlu, “İbn Hişam ve es-Siresindeki Garibu'l-Kur'anı”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi (AÜİFD)*, 3 (1977), s.4.

42 Bakara, 2/15, “Allah da kendileriyle alay eder ve azgınlıklarında onlara mühlet verir; böylece onlar bir müddet başıboş dolaşırlar.”

43 es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Suudi Arabistan: t.y., II, 6.

44 Nisa, 4/2, “Yetimlere mallarını verin, temizini verip murdarını almayın, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü böyle yapmanız gerçekten büyük bir günahtır.”

45 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, III, 337.

46 es-Suyuti, *el-İtkan*, II, 89.

Yukarıda verilen örneklerden anlaşılacağı üzere; İbn Abbas'ın garib kelimele-  
rin tefsiri konusunda çığır açtığını, yeni ufuklar kazandırdığını, luğavi tefsir ala-  
nında öncülük yaptığını söylemek mümkündür.

### 1.2 Kabile Lehçeleri

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim Kureyş lehçesiyle indirilmiştir. Bununla bir-  
likte Kur'an diğer Arap kabilelerinin kullandığı kelimeleri kullanmış; adeta Arap  
dilini kucaklamıştır. Kur'an, icazının ve fesahatinin gereği olarak diğer kabileleri  
dışlamayarak, onların en fasih ve muktezayı hali, en güzeli ifade edecek kelime-  
lerini seçmiş, bunu Hicaz veya Kureyş lehçesiyle harmanlamıştır.<sup>47</sup> Bu harman-  
lama dildeki standartlaşmayı en fasih olanın üzerinden gerçekleştirerek, Kur'an  
Arapçası olarak ifade edebileceğimiz fasih Arapçayı teşekkül ettirmiştir. Yedi harf  
üzerine indirilmesindeki hikmetlerden birisi olarak ifade edilebilecek olan bu du-  
rum, tartışmalı da olsa yedi Arap kabilesinin lehçesi olarak gösterilmiştir. Nitekim  
Kur'an'da bu kabilelerin kelimeleri mevcuttur.<sup>48</sup>

Sahabe, Kur'an'da geçen diğer Arap kabilelerin lehçelerine ait kelimeleri lu-  
ğavi tefsir sadedinde çokça kullanmışlardır. İbn Abbas bu alanda yine öncülük  
eden sahabilerdendir. Kendisinden Kur'an'da geçen diğer kabilelerin lehçeleriyle  
ilgili birçok rivayette bulunulmuştur. Örneğin <sup>49</sup> وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ ayetinde geçen  
سَامِدُونَ kelimesinin Yemen lehçesinde oyalanmak, süre istemek, eğlenmek, yüz çevirmek,  
anlamlarına geldiği İbn Abbas'tan nakledilmektedir.<sup>50</sup> 51 كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا  
ayetindeki مَسْطُورًا kısmını yazılmış manasındaki مكتوبا ile tefsir ederek Himyer  
lehçesinde kitaba اسطورا denildiğini ifade etmiştir.<sup>52</sup>

Netice itibariyle İbn Abbas lehçe bilgisiyle bu alanda önemli açıklamalarda  
bulunmuş, luğavi tefsirin öncüsü olarak bu alandaki yeteneğini de tebarüz etti-  
rerek tefsircilerin lehçe bilgisine sahip olmadan sağlıklı tefsir yapamayacaklarını  
ortaya koymuştur.

### 1.3 Muarreb

*Muarreb*; Arap diline, Arapça kelime kalıplarına uyarlanarak girmiş olan ya-  
abancı kökenli kelimeler için kullanılan terimdir.<sup>53</sup> Arapçaya başka dillerden giren  
kelimeler için *dahil* ve *müvelled* kavramları da kullanılmaktadır. Arapçaya girdik-  
ten sonra büyük bir değişikliğe uğramadan kullanılan kelimeler *dahil* olup çoğun-

47 Abdulhak b. Ğalib el-Endelusi İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Ab-  
duşşafi Muhammed, Beyrut: 2001, I, 52.

48 İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I, 51-52.

49 Necm 53/61, "Ve siz gaflet içinde oyalanmaktasınız?"

50 İbn Kesir, *Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, III, 283.

51 İsra, 17/58, "Bu, Kitap'ta (levh-i mahfuz'da) yazılıdır."

52 es-Suyuti, *el-İtkan*, II, 91.

53 Zülfikar Tüccar, "Dahil", *DİA*, VIII, 412.



*vech* kelimesinin çoğulu olan *vucuh*<sup>63</sup> ve bir şeyin eşi, benzeri ve dengi, mukabili, anlamındaki *nazire* kelimesinin çoğulu olan *nezair*<sup>64</sup> kelimesinden oluşan *vucuh* ve *nezair* terkibi; *Ulumu'l-Kur'an*'ın alt disiplini olarak, Kur'an'da bir kelimenin aynı harekeyle ve lafızla Kur'an'ın birçok yerinde geçmesi ve geçtiği her yerde değişik anlamlar kazanmasıdır.<sup>65</sup> Buna göre *vucuh* manalarda, *nezair* lafızlarda gerçekleşen bir olaydır.

*Vucuh* ve *nezair* ilmi luğavi tefsire dayanan en eski *Ulumu'l-Kur'an* disiplini olup bu konudaki öncülük sahabeden İbn Abbas'a aittir. Ondan birçok rivayet bize ulaşmıştır. Bu rivayetler İkrime ve Ali b. Ebi Talha kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Aşağıda yer alan rivayetler buna örnektir.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette kendisi şöyle demiştir: “*Kur'an'da yer alan bütün ricz kelimeleri azap anlamına gelmektedir.*”<sup>66</sup> Yine kendisinden nakledilen başka bir haberde: “*Kur'an'da yer alan bütün tesbih kelimeleri salat (namaz), sultan kelimeleri hüccet (delil, kanıt) anlamına gelmektedir.*”<sup>67</sup> demiştir.

İbn Abbas'ın bu ilimde gösterdiği gayret ve verdiği katkılar, edebiyat, nahiv, fıkıh alanında yazılan *el-Eşbah ve'n-Nezair* türündeki eserlerin lokomotifini oluşturmuştur.<sup>68</sup>

Bu türdeki eserler dilsel incelemelere yer vermeleri, hüküm çıkarmak için uzun bir tefekkür döneminden sonra vücut bulmalarıyla temayüz etmektedir. Ayrıca bu tür eserler müteradif veya yakın anlamlı kelimelere, mecazi anlamlara, mecaz-ı mürsel vb. hususlara yer vermektedirler.<sup>69</sup> Neticede siyak ve sibaka bakılarak, cümle düzeyinde anlam göz ardı edilmeden kelimeler bağlamına dikkat edilerek sözcüklere anlam verilmiştir. Bunun dilbilimdeki karşılığı, anlambilimin çokanlamlılık (polysemy) alanıdır.

### 1.5 Şiirle İstişhad

Sözlükte tanık getirmek, şahit istemek<sup>70</sup> anlamına gelen *istişhad*; dilbilimde bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek<sup>71</sup> veya bir kural ortaya koymak için Kur'an'dan veya Arap dilinde yetkin olan Arapların sözlerinden

63 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, v-c-h mad.

64 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, n-z-r mad.

65 Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzi, *Nuzhetu'l-Eyuni'n-Nezair fi İlmi'l- Vucuhi ve'n-Nezair*, thk. Muhammed Abdulkerim, Beyrut: 1984, s.83.

66 Suyuti, *el-İtkan*, II, 136.

67 Suyuti, *el-İtkan*, II, 136.

68 Bedr, *Tefsiru's-Sahabe*, s.113.

69 Bkz. Huseyn Muhammed ed-Dameğani, *el-Vucuh ve'n-Nezair li Elfazi Kitabillahi'l-Aziz*, thk. Arabi Abdulhamid Ali, Beyrut: t.y., s.236.

70 Mahmut b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, thk. Muhammed Basil, Beyrut: 1998, ş-h-d mad.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ş-h-d mad.

71 İsmail Durmuş, “İstişhad”, *DİA*, XXIII, 396.

delil getirmek anlamında kullanılır.<sup>72</sup> Delil getirilen örneğe şahid (çoğulu *şevahid*) denir. Bazı eserlerde *istişhad* yerine *ihticac* ve istidlâl kelimeleri de kullanılmıştır.<sup>73</sup>

Kur'an, İslam medeniyetinin zuhur etmesinde daima Müslümanlara yön vermiştir. Fetihlerin sürdüğü Hz. Ömer devrinde Kur'an'ı yanlış okumalardan kaynaklanan lahn başlamış; Kur'an'ın toplatılması, çoğaltılması, harekelendirilmesinin de temelinde bu olay önemli rol oynamıştır.<sup>74</sup> Bu da beraberinde şiirle istişhadı getirmiştir.

Luğavi tefsir açısından, şiirle istişhadın da bu dönemlere denk geldiği söylenebilir. Kur'an'da yer alan garib kelimelerin tefsirinde sıkça kullanılan şiir, Kur'an indirilmeden önce Arap dilinin sanat ve üslup bakımından ulaştığı mevkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Şiirle istişhad sahabe döneminde başlamıştır. Sahabeden bu konuda birçok nakil günümüze ulaşmıştır. Hz. Ömer'den gelen şu rivayet bunu desteklemektedir: <sup>75</sup> *تَخَوُّفٍ أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لِرُؤُوفٍ رَّحِيمٍ* Hz. Ömer sormuş. Huzeyl kabilesinden bir adam kelimenin kendi lehçelerinde azaltmak, eksiltmek anlamında olduğunu söyleyerek buna şiirden şu beyti delil getirmiştir: *تخوف الرجل منها تامكا فردا كما تخوف عود النبعة السفن* *Taşdığı yük devenin hörgücünü, keserin nebâ ağacını (akdiken ağacı) eksilttiği gibi eksiltti.* Bunun üzerine Hz. Ömer: *“Ey İnsanlar! Divanımız, cahiliye şiirini belleğiniz. Zira kitabımızın ve kelamımızın tefsiri ondadır.”* demiştir.<sup>76</sup>

Şiirle istişhad konusunda İbn Abbas yetkin sahabilerdendir. Kendisine nispet edilen *Mesailu Nafi İbn Ezrak an Abdullah b. Abbas*<sup>77</sup> adlı eserde bunun birçok örneğini vermiştir. Buna bir örnek vererek İbn Abbas'ın cahiliye şiirini delil olarak tefsirde ne denli önemsediyini göstermekle yetineceğiz. Nafi b. Ezrak İbn Abbas'a: *“İnkâr edenlere ne oluyor, sana doğru sağdan soldan topluluklar halinde koşuyorlar”* mealindeki <sup>78</sup> *عَنِ التَّيْمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ* ayetinde geçen *عزین* kelimesinin ne anlama geldiğini sorduğunda İbn Abbas ona cevaben Ubeyd b. el-Abras'ın: *“Ona koşarak gelip minberinin etrafında halka (bir grup) oluşturdular”* anlamındaki şu beytiyle cevap vermiştir: *فجاؤا يهرعون اليه حتى يكونوا حول منبره عزينا*.<sup>79</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı gibi İbn Abbas ayetteki bazı anlaşılmayan ke-

72 Muhammed Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istılahatı'l-Funun*, thk. Ali Dahruc, Abdullah Halidi, Corc Zinati, Beyrut: 1996, şahid mad.

73 Durmuş, “İstişhad”, *DİA*, XXIII, 396.

74 Harun Ögümüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II. /VII Asır Çerçevesinde)*, İstanbul: 2010, s.73.

75 Nahl, 16/47, “Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından (emin mi oldular?) Kuskusuz Rabbin çok şefkatli, pek merhametlidir.”

76 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Beyrut: 2006, XII, 332.

77 Bkz. *Mesailu Nafi İbn Ezrak an Abdullah b. Abbas*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Caffan ve'l-Cabi, Kıbrıs: 1993.

78 Mearic, 70/37.

79 *Mesailu Nafi İbn Ezrak an Abdullah b. Abbas*, s.85.

limeleri şiirden delil getirerek açıklama cihetine gitmiştir. İstişhadda kullandığı beyitler, cahiliye şairlerinden el-A'şa, Evs b. Hucr, İmrulkaays, Zuheyr b. Ebi Sulma, Nabiğa ez-Zubyani; İslami dönem şairlerinden Abdullah b. Revaha, Hassan b. Sabit, Ka'b b. Zuheyr, Ömer b. Ebi Rebia gibi şairlere aittir. Bu şairler ya *cahiliyyun* veya *muhadramundan*<sup>80</sup> olup bunların şiirleri hüccet kabul edilmektir.<sup>81</sup>

Özetle söylemek gerekirse İbn Abbas dilbilimin, kelimelerin anlamını açıklayan sözlükbilim alanında şiiri de tanık göstererek izahlarda bulunmuştur. Bir anlamda bu alanın öncülüğünü yapmış, kendisinden sonra bu sahada çalışan âlimlere ufuk açarak ve yöntem belirleyerek, Kur'an tefsirinin hizmetinde bunu kullanmıştır.

### Sonuç

Sahabe Kur'an'ı tefsir ederken çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemlerde dikkat çeken husus Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir ederken kullandığı yönteme gösterdikleri bağlılıktır.

Sahabiler çoğunlukla Arap olmaları vesilesiyle her ne kadar aynı bilgi ve kültür birikimine sahip olmasalar da dilin selikasına, fesahat ve belağatına aşinalıkları dolayısıyla Kur'an'ı yorumlarken bunu dikkate almışlardır. Kur'an'ı tefsir ederken Hz. Peygamber'den kendilerine bir rivayet ulaşmaması durumunda kendi reylerini devreye sokmuş, bu şekilde probleme çözüm yolu aramışlardır. Bu çözüm yolu Arap dili ve belağatına dayalı luğavi bir tefsir yönelişi olarak ifade edilebilir. Bu yöneliş İbn Abbas ve diğer seçkin sahabiler arasında gözlemlenmektedir. İbn Abbas'ın vucuh ve nezair, Garibu'l-Kur'an, Arap lehçeleri, şiirle istişhad konusundaki görüşleri bu hususta onu öncü kılmış; Mekke tefsir ekolünün kurucusu olarak da mümtaz bir konuma yükseltmiştir.

Netice itibariyle Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı tefsir eden sahabe, bize bunun anahtarı konumundaki usul dairesini özlü bir şekilde sunmuş; daha sonra bu daire genişleyerek günümüze ulaşmıştır. Sahabe bu usulde luğavi yönelişi en önemli enstrüman olarak kullanmıştır.

### Kaynakça

Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfazi Kur'ani'l-Kerim*, Kahire: Daru'l-Hadis, t.y.

Aydın, İsmail, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Bağdadi, Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lisani'l-Arab*, Kahire: Mektebetu Hanci, 1997.

80 Şairlerin tabakaları için bkz. Ebu Ali Hasen el-Kayravani İbn Reşik, *el-Umde fi Mehasiniş-Şi'ri ve Edabihi ve Nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: 1981, I, 99; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdadi, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lisani'l-Arab*, Kahire: 1997, I, 5-6.

81 Bağdadi, *Hizanetu'l-Edeb*, I, 5-6.



- Bedr, Abdullah Ebussuud, *Tefsiru's-Sahabe*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Hişam ve es-Siresindeki Garibu'l-Kur'an", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi (AÜİFD)*, 3 (1977).
- Dameğani, Huseyn Muhammed, *el-Vucuh ve'n-Nezair li Elfazi Kitabillahi'l-Aziz*, thk. Arabi Abdulhamid Ali, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Endelusi, Ebu Hayyan Muhammed Yusuf, *Tuhfetu'l-Erib bima fi'l-Kur'ani mine'l-Ğarib*, thk. Semir el-Meczub, Beyrut: el-Mektbetu'l-İslami, 1983.
- el-İsfahani, Huseyn b. Muhammed Ragıb, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Kahire: Şeriketu ve Matabaatu Mustafa el-Bani, 1961.
- es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b.Ebi Bekr, *el-Muzhir fi İlmi'l-Luğa ve Envaiha*, Şerh: Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla Bek, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Bicavi, Beyrut: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1982.
- \_\_\_\_\_, *ed-Durerul-Munteşira fi'l-Ehadisi'l-Muştehir*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sebbağ, Riyad: İmadetu Şuuni'l-Mektebe, t.y.
- et-Tayyar, Musaid b. Suleyman, *et-Tefsiru'l-Luğavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Riyad: Daru İbni'l-Cevzi, 1421.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Ğalib el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Faris, Ebu'l-Hasan Ahmed, *Mekayisu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesir, İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, Giza: Muessesetu Kurtuba, 2000.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1999.
- İbn Reşik, Ebu Ali Hasen el-Kayravani, *el-Umde fi Mehasiniş-Şiri ve Edabihi ve Nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Daru'l-Cil, 1981.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nuzhetu'l-E'yuni'n-Nevazir fi İlmi'l-Vucuhi ve'n-Nezair*, thk. Muhammed Abdulkerim, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1984.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Kesler, Fatih, *Mekke Ekolu*, Ankara: AkçağYayınları, 2005.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006.
- Mesailu Nafi İbn Ezrak an Abdullah b. Abbas*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Kıbrıs: Caffan ve'l-Cabi, 1993.
- Müslim, Mustafa, *Menahicu'l-Mufessirin*, Riyad: Daru'l-Muslim, h. 1415.
- Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II. /VII Asır Çerçevesinde)*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Şeyh, Hamdi, *et-Tefsiru'l-Luğavi li Garibi'l-Kur'an biş-Şiri'l-Arabi inde İbn Abbas*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2007.

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Kahire: Hicr, 2001.

Tehanevi, Muhammed Ali, *Keşşafu Istılahati'l-Funun*, thk. Ali Dahruc, Abdullah Halidi, Corc Zinati, Beyrut, Mektebetu Lubnan, 1996.

Zemahşeri, Mahmut b. Ömer, *Esasu'l-Belaġa*, thk. Muhammed Basil, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

# İslam'a Göre Temel Eğitimin Zorunluluğu ve Genelliği Üzerine Bir Değerlendirme

Davut OKÇU\*

## Özet

Temel eğitim; toplumun bütün fertlerinin sahip olması gerekli olan asgari ve ortak bilgi, beceri ve davranışların kazandırılması demektir. Temel eğitim kademesi, bireylerin hayatlarında karşılaşacakları sorunları çözmede, kendisine ve topluma karşı temel görevlerini yerine getirmede yeterli kazandırır. Bireysel ve toplumsal faydası itibarıyla temel eğitim, eğitim kademelerinin en önemlisi ve temel taşı niteliğindedir. İslam eğitimcileri temel eğitim kademesini, farz-ı ayn bilgilerin öğretildiği kademe olarak değerlendirmişlerdir. Temel eğitimin müfredatını, kadın-erkek her Müslümanın İslam'ın emir ve yasalarına uygun yaşayabilmesini sağlayacak olan 'farz-ı ayn bilgiler' oluşturmaktadır. Bir Müslümanın farz-ı ayn olan ibadetleri yerine getirebilmek için okuma-yazma bilgisi ve hayat bilgisi; hesap bilgisi; yön ve zamanı tayin edebilecek coğrafya bilgisi; tarih bilgisi; ata binme, yüzme, güreş gibi beden eğitimi dersleri farz-ı ayn bilgiler arasında sayılmıştır.

Bireyin kendisine ve topluma karşı İslam dininin öngördüğü yükümlülükleri yerine getirebilmesi farz-ı ayn bilgilerin eğitim ve öğrenimi ile mümkündür. Farz-ı ayn hükümündeki temel bilgiler elde edilmeden İslam'ın ve imanın şartlarına uygun yaşamak mümkün değildir. Farz-ı ayn olarak nitelendirilen temel bilgilerin öğreniminin gerekli olduğu İslam dininin başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere temel kaynaklarında bazen direkt bazen de dolaylı olarak yer almaktadır. Temel kaynaklarda önemine değinilmesine rağmen İslam devletleri günümüzde temel eğitim olarak isimlendirilen farz-ı ayn düzeyindeki bilgileri okullarda veya başka mekanlarda kazandırmayan velilere uygulanacak müeyyideler konusunu uzun süre çözüme kavuşturamamıştır.

İslam hukukçularının ekseriyeti, tarih boyunca farklı isimlerle anılan temel eğitim kurumlarına devam edip farz bilgileri öğrenmenin kadın erkek, zengin-fakir, beyaz-siyah, Arap-Acem bütün Müslümanlar için zorunluluğuna hükmetmişlerdir. Müslümanlar da uzun süre İslam dininin emir ve yasalarını da içeren farz-ı ayn bilgileri çocuklarına öğretmekte tereddüt göstermemişlerdir. Bu çalışmamızda günümüzde yaygınlaşan 'temel eğitim' ifadesinin İslam dini açısından taşıdığı anlam, tarihçesi ve pratiğe yansımaları incelenmiş; halkın temel eğitim okullarına sahiplenmesi ve gerekçeleri izah edilmiştir. Büyük ölçüde sivil inisiyatif tarafından gerçekleştirilen temel eğitim faaliyetlerinde zaman zaman aksamalar olmuştur. Osmanlılardan önceki İslam devletlerinde özellikle kızların eğitimine gerekli hassasiyetin gösterilmediği doğrultusunda eleştiriler yapılmıştır. Tanzimat dönemine geldiğinde okuma-yazması olmayanların oranının birtakım sosyal

\* Yrd. Doç. Dr., Batman Ü., İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi A. B. D.  
davutokcu72@gmail.com

ve ekonomik nedenler yüzünden yükselişe geçtiği görülmüştür. Bu dönemde birçok konuda olduğu gibi temel eğitimin zorunlu hale getirilmesi konusunda da reformlar yapılmıştır. Çocuklarını farz-ı ayn bilgileri öğreten temel eğitim okullarına göndermeyen velilere müeyyide uygulanması ilk defa II. Mahmut zamanında yayınlanan fermanlarla (yasalarla) mümkün olabilmıştır. Tanzimatla birlikte temel eğitim devlet denetimine tabi ve zorunlu eğitim kademesi statüsüne kavuşmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Zorunlu temel eğitim, farz-ı ayn bilgileri, farz-ı kifaye bilgileri

## **An Evaluation on Compulsion and Generality of Basic Education According to Islam**

### **Abstract**

Basic education comprises minimum and common knowledge, skills and behaviors necessary for all individuals living in a society. Basic education stage provides the individuals with qualifications in solving the problems they face, in performing their basic responsibilities for them and for society. Basic education, in terms of individual and social benefit, is one the most important characteristics and is the corner stone. Muslim educators have evaluated basic education stage as the stage where fard 'ayn knowledge is taught. The curriculum of basic education stage is composed of fard 'ayn knowledge which will contribute to every Muslim man and woman to live in accordance with Islamic orders and prohibitions. In order that a Muslim can perform his/her fard 'ayn prayers, s/he is supposed to have the ability to read and write, life information, calculation knowledge, geography knowledge to find out direction and time, history knowledge, and some physical education courses such as riding horses, swimming, wrestling. The fact that an individual can carry out the responsibilities that Islam envisages for him/herself and community is possible with the education and learning of fard 'ayn knowledge. Without attaining the basic knowledge anticipated as fard 'ayn, it is impossible to live pillars of Islamic and belief. The fact that learning basic knowledge, which is accepted as fard 'ayn, is essential takes place in fundamental sources of Islam initially in Qur'an and Sunnah sometimes directly sometimes indirectly. The sanctions topic to be applied to the parents who do not let their children to make use of these places and schools to receive knowledge at fard 'ayn basic education called as basic education by children today has not been solved yet.

Great majority of Islamic lawyers have concluded throughout history that attending basic education institutions named with different names and learning fard 'ayn knowledge have been compulsory for all Muslims such as women and men, the rich and the poor, the white and the black, Arabs and Persians. Also, Muslims, for a long time, have not hesitated to teach their children fard 'ayn knowledge which covers the

orders and prohibitions of Islamic religion. However, there have been some criticism about not pay enough attention to the education of girls. When Tanzimat reform era came, the number of the illiterate population seemed to be on the increase due to some social and economic reasons. In this era, numerous reforms were conducted in trying to make the basic education compulsory in addition to many other aspects. Imposing sanctions to the parents not sending their children to school was for the first time possible owing to the decrees published during Mahmut II. Together with Tanzimat era, basic education received compulsory education stage, which was under the surveillance of the government.

**Key Words:** Compulsory basic education, fard 'ayn knowledge, fard kifayah knowledge

## Giriş

İnsan yeryüzüne Allah'ın halifesi olarak gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerim, en güzel biçimde yaratıldığını ifade ettiği insan hakkında bilimin de teyit ettiği doğru ve net bilgiler sunmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın insan hakkında vermiş olduğu bilgiler, bugünün fen, sosyal ve psikoloji gibi bilim dalları için temel dayanak olmaya devam etmektedir. Kur'an, insanı yeryüzünde kula kul olmaktan kurtararak yalnızca Allah'a kul olmaya çağırır ve O'nu ebedi saadete ulaştırmak için Allah tarafından indirilmiş bir şifa ve hidayet kaynağıdır.<sup>1</sup> İslam, insanın temel özelliğinin “en güzel bir biçimde yaratılmış” bir varlık olduğunu bildirir. İnsan kendiliğinden, tesadüfen veya sebeplerin birleşmesiyle var olan bir canlı değil, bilakis Allah'ın üstün özelliklerle donatarak yaratmış olduğu bir varlıktır. İnsanı en çok tanıyan şüphesiz yaratıcısıdır. Yaratıcı, insanın iki cihan saadetini kazanmasına vesile olması amacıyla Peygamberler ve kitaplar göndermiş, Peygamberleri aynı zamanda rol model insanlar olarak tayin etmiştir.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve yaratılmışların en şerefli olan insanın yaratılışını Kur'an-ı Kerim şöyle ifade etmektedir: “Andolsun ki, biz insanı (Adem'i) kuru bir çamurdan, şekil verilmiş bir balçıktan yarattık”;<sup>2</sup> “Hani Rabbin, meleklere. “Ben, (yeryüzünde) (küp kuru bir çamur) dan, mesnun (değişim ve dönüşüm ile özel bir şekilde yaratılmış) bir balçıktan bir beşer yaratacağım” demişti. O halde onun yarattığını tamamlayıp tam bir insan suretine getirip, ona ruhumdan üfle-diğim zaman siz derhal onun için secdeye kapanın.”<sup>3</sup> Ancak melekler buna itiraz etmiş ve kendilerinin Allah'ı sürekli andıklarını ve hiç kusur işlemediklerini ileri sürerek “yeryüzünde bozgunculuk yapacak birisini mi” yaratacağını söylemişler ve Hz. Adem'in yaratılışına ve üstünlüğüne razı olmamışlardır.<sup>4</sup> Ancak Cenab-ı

1 Fussilet, 41/44.

2 Hicr, 15/26.

3 Hicr, 15/28.

4 Bakara, 2/30.

Allah “Adem’e bütün (mahlukatın) isimleri(ni) öğretti. Sonra onları meleklere gösterip: “Eğer siz doğrucular iseniz (her şeyin içyüzünü biliyorsunuz) bunların isimlerini bana haber verin” dedi”<sup>5</sup> ayetiyle meleklerin ancak verilen bilgiler dahilinde hareket edebileceğini, her şeyin hikmetinin Allah tarafından daha iyi bilindiğini buyurmuştur. “(Melekler de bilgisizliklerini itiraf edip): “Ey Rabbimiz seni her şeyden tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bir şey bilmeyiz. Gerçekten (her şeyi) hakkıyla bilen, hüküm ve (üstün) hikmet sahibi sensin”<sup>6</sup> dediler.

Sözü edilen ilahi kelimadan da anlaşılacağı gibi insan, yeryüzünde eğitime ve öğrenmeye en çok elverişli olan mahluktur. İnsan eğitime uygun olduğu gibi, bilgi üretmek üzere görevlendirilmiş tek yaratıktır. İnsanın bilgi üretme özelliği ayet-i kerimede ‘eşyaya isim vermek’<sup>7</sup> şeklinde ifade edilmektedir.

İnsan yaratılış olarak İslam dininin öngördüğü hayat tarzını yaşamaya meyllidir. İslam, insanın dünyaya tertemiz, günahsız ve hilesiz olarak, yani ‘fitrat’ doğrultusunda geldiğini kabul eder. Bu konuda Hz. Peygamber’in (sav) “Her doğan çocuk İslam fitratı üzerine doğar (Allah’ın insana verdiği yetkileri kullanarak İslam’ı benimseyebilecek kabiliyette). Ancak onu ebeveyni (veya çevresi) Hristiyan, Mecusi veya Yahudi yapar”<sup>8</sup> sözleri bunu teyit etmektedir. Kur’an ve Sünnetin itikat, amel ve ahlak alanında koyduğu farz, vacip ve sünnet gibi hükümler insan fitratını (hayatının temizliğini ve saflığını) korumaya yöneliktir. Efendimizin insan fitratı konusundaki açıklamalarından hareketle diyebiliriz ki İslam’da eğitimin amacı; insanın yaratılıştaki günahsız, hilesiz, yalansız ve duru haliyle birlikte, öğrenme isteğini de bütün hayatı boyunca devam ettirme çabasından ibarettir. İslam’ın Kur’an ve Sünnete dayalı hayat tarzını öğrenmek ve yaşamak her Müslümanın hakkıdır. Bu yönüyle İslam dinin şekillendirmek istediği insan ile eğitimin şekillendirmek istediği insan formatı iç içedir. İslam’ın ve imanın şartlarını yerine getirebilmeyi sağlayacak olan Farz-ı ayn bilgileri öğrenmek her Müslüman için bir vazife olduğu kadar, sözü edilen asgari bilgileri çocuklara öğretmek anne ve babalar ile devlet için bir sorumluluk olmalıdır. Toplumun öğretmenleri konumunda olan Peygamberler, eğitim yöntem ve tekniklerini bizzat uygulayıp geliştirmişlerdir. Şüphesiz dinler ve tebliğciler hedefledikleri insan tipini yetiştirmek için Peygamberlerin ortaya koydukları metot ve tekniklerden yararlanırlar. Toplumun her kesimini muhatap alan Peygamberler, aynı zamanda tutum ve davranışlarıyla örnek insanlardır.

Hız. Peygamber’e ilk gönderilen vahiy ‘Oku!’ emrini içeren ayet-i kerimedir. Böylece Hz. Peygamber’in şahsında Müslümanlara ilk olarak yüklenen sorumluluk okumaktır. Okuma fiili yazıdan ayrı düşünülmemiş, daha ilk emirde kalem de

5 Bakara, 2/31.

6 Bakara, 2/33.

7 Bakara, 2/31.

8 Buhari, Ebu Abdillah Muhammed İbn İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Kader, 25.

zikredilmiştir.<sup>9</sup> Okuma ve yazma öğretimi, eğitimli bir toplum inşa etmek için giriş kapısı konumundadır. Kurtubi de, kalemle öğretmenin hat ve yazıyla mümkün olabileceğini ifade ederek, Kur'an-ı Kerim'in bilhassa yazı vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabildiğine işaret etmiştir.<sup>10</sup> Okuma yazma eğitimi kişisel gelişim yanında toplumsal kültürün nesiller boyu aktarılmasına vesile olmuştur.

Okuma yazma öğretimiyle başlayan eğitim faaliyeti; yalnızca putperestliğin ve köle düzeninin esir ettiği toplumu zihnen ve bedenen özgürleştirme faaliyeti değil, aynı zamanda bir adalet ve medeniyet inşa etme faaliyetidir. Kur'an merkezli Suffa mektebi ile birlikte eğitim faaliyetleri hızla kurumsallaşmaya doğru yol almıştır. Suffadaki eğitim-öğretim çalışmalarıyla Hz. Peygamberin liderliğinde sahabeler, cahiliyet (bilgisizlik) devri olarak nitelenen karanlık bir devri aydınlatmak için eğitim seferberliği başlatmıştır. Cahiliyet döneminin asrı saadete dönüşmesi İslam'ın bilimi, bütün araçlarıyla birlikte benimsediğine ve insanlığı cahillikten kurtarmaya çalıştığına işaret etmektedir.<sup>11</sup> Zihinlerin putperest düzenin doğmalarıyla dondurulduğu Mekke'nin cahiliye toplumuna İslam'ın sunduğu ilk mesajlar ve bilgiler iman ile ilgili olmuştur. İman ile ilgili ayetler, hadisler ve yorumları incelediğimizde burada İlm-i Tevhit düşüncesiyle karşılaşırız. Allah'ın varlığı ve birliği ayet, hadis ve diğer bilimlerin delilleri vasıtasıyla izah edilmiştir. Akli delillere değil, taklide dayanan iman sahih olsa da, kusurlu sayılmıştır.<sup>12</sup> Bu yüzden *taklidi imandan tahkiki imana* geçmenin lezzetini tadabilmek için başta tevhit ilmi olmak üzere ilmin bütün dallarının öğretimine önem verilmiştir. Zira itikadi konulardaki bilgi eksikliği bireyin imanını, ameli konulardaki bilgisizliği ise ibadetlerinin sıhhatini tehlikeye düşürebilir.

Her Müslümanın farz, vacip ve sünnet derecesinde yapması gereken; haram ve mekruh derecesinde sakınması gereken hükümler mevcuttur. Örneğin abdest ve namaz her Müslüman için farz olduğuna göre, usulüne uygun bir abdest alabilmeyi ve erkanına uygun namaz kılmayı öğrenmek de farzdır. Keza ramazan orucunu tutmak ve hacca gitmek farz olduğuna göre, orucun ve haccın farzlarını öğrenmek de farzdır. Zekat verecek bir mala sahip olan bir kimse, en azından zekatının hesabını yapabilecek ölçüde matematik bilmek zorundadır. Bazı bilgileri ise zamanı gelince öğrenmek farz olur. Mesela evlenmek istediği zaman, nikah bilgilerini, kadın-erkek haklarını, kadınların özür hallerini öğrenmesi farz olur. Herkes için öğrenilmesi zorunlu olan farz-ı ayn bilgilerin kapsamına giren bilgilerin çerçevesi asrın ihtiyaçlarına göre değişkenlik gösterebilir. Örneğin yüz yıl öncesi-ne kadar söz konusu bile olmazken bugün trafik kurallarının herkesi ilgilendiren

9 Alak, 96/1-5.

10 Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed İbnu Ahmet Ebu Bekr el-Ensari, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, ty., IV, 120.

11 Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Yenilikler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, 26-27.

12 Şener, Abdullah Naim, *Talimu'l-Müteallim*, İstanbul, 1979, 25.



kısmı zorunlu bilgiler arasına alınmış ve temel eğitim kademesi müfredatına dahil edilmiştir.

İslam dini çocukların özellikle temel eğitiminde görevlerini hakkıyla yerine getirerek salih evlat yetiştiren anne, baba ve yöneticilerin de *mükafat* sahibi olacaklarını ifade etmektedir. Efendimiz, amel defteri kapanmayacak olan üç zümreden birisinin salih evlat yetiştiren anne, baba ve hayır sahipleri olarak açıklamaktadır.<sup>13</sup> Bu mükafata nail olmak isteyen Müslümanlar, evlatlarının eğitimini önemsemiş ve tarih boyunca kurdukları vakıflar vasıtasıyla eğitime ve eğitim kurumlarına maddi ve manevi katkılarda bulunmaktan geri durmamışlardır.

### 1. Temel Eğitimin Zorunluluğu

Eğitim ve toplum birbirinden ayrılmaz kavramlardır. İnsanları toplumsallaştırmak, onları bir arada tutmak, dayanışma ve gelişmelerini sağlamak ancak eğitimle mümkün olabilir. Eğitimin kalitesi ve yaygınlık seviyesi yükseldikçe toplumun huzur, refah ve zenginlik düzeyi de artar. İslam dini, bireyin ve toplumun huzur ve selameti için asr-ı saadeti örnek alan bir “saadet toplumu” oluşturmayı hedeflemiştir. Saadet toplumunun oluşturulabilmesi amacıyla da her Müslümana farz, vacip ve sünnet mesabesinde sorumluluklar yüklenmiştir. Bu sorumluluklar itikadi, ahlaki ve ameli olarak üç başlık altında toplanabilir. Saadet toplumunun oluşturulabilmesi için sahabe hayatında görüldüğü gibi her ferdin asgari görev ve sorumluluklarını bilmesi ve pratiğe geçirmesi zorunludur. İşte bu görev ve sorumluluklara ilişkin bilgi ve pratiğin asgari düzeyi temel eğitim kademesini oluşturur.

İslam dininde temel eğitimin zorunluluğu, ilim dallarıyla ilgili olarak yapılan sınıflandırmada dile getirilmiştir. İslam hukukçularının çoğunluğu ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayırımı ilk defa İmam Şafii'nin (ty), *er-Risale* adlı eserinde rastlanmaktadır.<sup>14</sup> Şafii'ye göre; farz-ı ayn düzeyi, herkesin bilmesi zorunlu olan bilgileri kapsar. Akıllı ve reşit olan bütün Müslümanların beş vakit namaz, oruç, hac ve zekat konusunda kendilerine lazım olan temel bilgileri bilmesi farz-ı ayn hükmünde kabul edilmiştir. Bunun yanında Allah'ın insanlara zinayı, adam öldürmeyi, hırsızlığı ve içkiyi haram kıldığını ve bu fiillerden sakınmaları gerektiğini bilmeleri de farzdır. Bu konuya ilişkin bilgiler, Kur'an'da mevcuttur. İlmin ikinci çeşidi ise, farzlarla ilgili fer'i meselelerde ve bir kısım hükümlerle ilgili özel konularda insanları ilgilendiren şeyleri bilmektir. Bu ilimleri bilmek Müslümanlar için farz-ı kifayedir. Farz-ı kifaye hükmündeki amel ve bilgiler, İslam'ın tek tek bütün fertlere değil, topluma yüklediği görevlerdir. Farz-ı ki-

13 Müslim Ebu'l-Hüseyn, *Sunenu Müslim* (Tahkik: M. Fuat Abdalbaki), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Vasıyyet, 3; Ebu Davud, Süleyman İbnü'l-Eşâs es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen* (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Vesaya, 14; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Ahkam, 36; Nesai Ebu AbdirrahmanAhmet b. Şuayb b. Ali, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Vesaya, 8.

14 Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Beyrut, ty., 357-360.

faye olan bir görev, mükelleflerden bir kısmı tarafından yerine getirildikten sonra diğerleri sorumluluktan kurtulurlar.

Farz-ı ayn ilimler, ferdin hayata uyumunu, kendisiyle barışık olmasını ve toplumda birlik ve ahengi temin edecek hayati ve zaruri kültürü kapsar. Farz-ı ayn bilgilerin öğrenimi ve pratiğe dökülmesi, birey ve toplumun hayatına katkıları nedeniyle Müslümanlar için gerekli ve zorunlu görülmüştür. Bu bağlamda İslam eğitimcilerinden Kabîsî (ö. 403/1012),<sup>15</sup> çocukların günümüzün ilkokullarına denk olan Küttaplarda eğitilmesini, bugünkü manada “zorunlu eğitim” olarak değerlendirmiş; zorunlu eğitimin gerçekleştirilmesi konusunda ebeveynlerin bireysel yükümlülüklerinin yanında yöneticilerin de sorumluluklarının bulunduğunu açıklamıştır.

Kur’an-ı Kerim’in, “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın”<sup>16</sup> ayetini açıklayan Resulullah: “Çocuğun babası üzerindeki hakkı; ona yazı yazmayı, yüzmeyi ve ok atmaya öğretmesidir”<sup>17</sup> buyurmuştur. Hadis-i şerif, eğitim düzeyi ve dolayısıyla teknolojik üstünlüğe ilave olarak silah gücünün de Devletlerarası rekabette ne kadar büyük bir öneme sahip olduğuna işaret etmektedir. Kur’an-ı Kerim’in: “Ey iman edenler, kendinizi ve ailelerinizi ateşten (cehennemden) koruyun...”<sup>18</sup> mealindeki ayetini Hz. Ali: “Çoluk çocuğunuzu terbiye edin, onlara ilim öğretiniz” tarzında tefsir etmiştir. Aynı ayeti Dahhak da: “Müslümanın aile efradına Allah’ın emirleri ve yasaklarını öğretmesi” şeklinde yorumlamıştır.<sup>19</sup> Gazzali ise; ayet-i kerimeyle emredilen korumanın; öğretim, güzel ahlak, kötü arkadaşlardan koruma, zevk için yememeye alıştırmak vs. gibi eğitim faaliyetlerinden ibaret olduğunu ifade eder.<sup>20</sup> Cessas ise Ahkamu’l Kur’an’ında; bu ayetin, çocuklara ve aile bireylerine dini, iyiliği ve vazgeçilemez olan ahlak kurallarını öğretmenin görev olduğuna delalet ettiğini ifade eder. Cessas’a göre “Ailene namazı emret, kendin de o’nun güçlüklerine dayan”<sup>21</sup> ve “(Önce) en yakın akrabana uyar”<sup>22</sup> ayetleri de bu doğrultuda anlaşılmalıdır.<sup>23</sup>

Emevi, Abbasi, Selçuklu gibi Müslümanların kurdukları devletlerde temel eğitimin zorunlu kılındığına dair hukuki metinlere rastlanmamaktadır. Kur’an ve Sünnet gibi İslam’ın temel birincil kaynaklarında temel eğitimin farz olduğunu bilen Müslümanlar, bireysel olarak bu bilgileri çocuklarına aktarmaya gayret göstermişlerdir. Ancak bu sorumluluklarını yerine getirmeyen veli veya idareciler

15 Kabîsî, İbn Halef, *İslamîda Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale* (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1995, 78.

16 Enfal, 8/60.

17 Suyuti, Celaluddin Abdurrahman Ebu Bekr, *ed-Durru’l-Mensur*, ty., IV, 88.

18 Tahrîm, 66/6.

19 İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail, *Tefsiru Kur’ani’l-Azim*, Daru’l-Kur’ani’l-Kerim, Beyrut, 1971, II, 522.

20 Gazzali, Muhammed Ebu Hamid, *İhyau Ulümü’l-Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul, 1992, III, 72.

21 Taha, 20/132.

22 Şuara, 26/214.

23 Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu’l-Kur’an*, Beyrut, 1993, III, 697.

için herhangi bir cezai müeyyide öngörülmemiştir. Çocuklarını temel eğitim kademesine göndermeyen veliler hakkında işlem yapılması ilk defa Osmanlılar zamanında gündeme gelmiştir. Osmanlılar, İstanbul'un fethinden önce İznik, Bursa ve Edirne'de çeşitli eğitim kurumları kurmuşlar; bilahare İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet ve Kanuni Sultan Süleyman tarafından farz-ı kifaye ilimlerin öğretimi amacıyla tıp müfredatını da kapsayan yüksek seviyedeki medreseler açmışlardır. Ayrıca özellikle fakir çocukların eğitimi için sivil inisiyatiflerin öncülüğünde sıbyan okulları ve mahalle mektepleri yaygınlaştırılmıştır. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim ve ilm-i hali (temel İslam bilgileri) okumaya mecbur tutulduklarına dair zaman zaman fermanlar çıkarılmıştır. Bu bağlamda Şeyhulislam Feyzullah Efendi'ye gönderilen ferman ile 1824-1825'de Biladi Selase (İstanbul, Edirne ve Bursa) kadıllıklarına gönderilen fermanlar örnek gösterilir.

Osmanlı Padişahının başlıca büyük şehirlerde temel eğitimi zorunlu kıldığı sıralarda Batı Avrupada henüz eğitimin zorunluluğu ve genelliği tartışma konusu idi. İngiltere ve Fransa temel eğitimin mecburiyetini ancak 1870-1871 den, yani Almanların Sedan zaferini bütün askerlerinin okuma-yazma ve hesap bilmeleri sayesinde kazandıkları fikri belirledikten sonra ele almaya başlamışlardır. Bu tespitlere rağmen kiliseye mensup milletvekillerince bu kanun parlamentoda müzakere edilirken "bu girişim, bireyin hakkına tecavüzdür" gerekçesiyle reddedilmek istenmiştir.<sup>24</sup>

Türklerin eğitim ve öğretim sistemleri, siyasetlerinin başlıca dayanağıdır ve İmparatorluklarını ayakta tutan önemli bir unsurdur. Eğitim hizmetleri, asırlar boyunca liyakat ve disiplin içinde gerçekleşmiştir. Vakfiyelerde Daru't-ta'lim, Mektep, Mektephane, Muallimhane, Daru'l-ilm olarak adlandırılan ilköğretim okulları halk arasında mahalle mektepleri veya sıbyan mektepleri olarak anılırdı. Genel olarak sivil girişimler tarafından desteklenen bu okullar her mahallede ve hemen her köyde mevcuttu. Ekseriya camilere bitişik olarak inşa edilirdi.<sup>25</sup> Camiler yaygın eğitim kapsamına giren bir eğitim faaliyeti yürütür. Okullar ise örgün eğitim yapan kurumlardır. Okullarda öğretilen dini bilgilerin uygulama alanı camilerdir. Camiler ve okulların eğitime ilişkin ortak hedefleri bir arada olmalarına vesile olmuştur.

İslam devletlerinde zorunlu bilgilerin öğretilmesi konusunda devlet denetimi yerine, toplumun bir iç kontrol mekanizması kurduğu bilinmektedir. Temel eğitim düzeyinde okullaşmanın yaygınlaştırılmasını (abdest alma, namaz kılma, Kur'an okuma, İslam ve imanın şartlarını bilme, yazı öğretimi, hesap öğretimi vb.) devletten ziyade halkın sahiplendiği görülür. Özellikle Osmanlılar zamanında ülkenin dört bir yanına serpiştirilen sıbyan mektepleri bu sahiplenmenin bir ürünüdür.

24 Koçer Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, 62.

25 Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem A Yayınları, Ankara, 1982, 57.

Evliya Çelebi'nin aktardıkları dikkate alındığında Osmanlıda okullaşma oranının özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda günümüzde bile ulaşılması zor olan bir seviyede olduğu görülür. Amasya'da 10 medrese, 9 Daru'l-Kurra, 1 Daru'l Hadis ve 200 kadar da sıbyan mektebinin mevcut olduğu ve mahalle mescitlerinde de birer sıbyan mektebinin faaliyet göstermesi; aynı yıllarda Erzurum'da ise 110 kadar sıbyan mektebinin faal olması eğitim ve öğretime verilen değer bir göstergesidir.<sup>26</sup> Bu tablo ailelerin bilhassa temel eğitime büyük önem verdiğinin de işaretidir. Ayrıca çocuklara temel eğitim düzeyinde bir alt yapıyı kazandırma çabalarının evlere kadar yayıldığı bilinmektedir. Hatta birçok İslam bilginine ilk öğretmenliği babaları yapmıştır. Müslüman toplumun temel bilgileri öğretme konusundaki hassasiyeti nedeniyle çocuklarını okula göndermeyenler hakkında müeyyide uygulanması gündeme gelmemiştir. Buna rağmen ailelerin ihmali halinde devletin temel eğitimi gerçekleştirmek konusunda devreye girerek müeyyideler uygulaması İslam hukukuna aykırı görülmemiştir. Zira farz-ı ayn bilgilerden oluşan temel eğitimin mecburiyeti Kur'an<sup>27</sup> ve sünnet<sup>28</sup> ile sabittir.

II. Mahmut, birçok konuyla birlikte eğitime el atarak 1824 yılında yayımladığı bir fermanla temel eğitimi İstanbul'daki bütün çocuklar için zorunlu kılmıştır. Aşağıda bazı kısımlarını sadeleştirerek aldığımız bu fermanla o zamana kadar devleti ilgilendirmeyen, sadece vakıflar yoluyla gelişen temel eğitimde okullaşmaya devlet müdahil olmuştur. İlköğretimin bütün halka yayılması, hatta mecburi kılınması<sup>29</sup> suretiyle eğitim tarihinde yeni bir çığır açıldığı görülmektedir.

*Herkes bilmelidir ki, Müslümanım diyen herkese evvela İslam'ın şartlarını ve akidelerini öğrenip bilmesi lazımdır. Bundan sonra para kazanmak ve geçinmek için hangi mesleğe girecek ise ona göre hareket etmelidir. Şu hale göre her şeyden evvel Müslüman olan kimse evvela dini meseleleri öğrenmeli, dini vecibeleri yerine getirmeli, ondan sonra dünya işlerini öğrenmeye kalkmalıdır. Dünya bilgileri, dini bilgiler yanında ikinci derecede gelecektir. Hal böyle iken bir zamandan beri çoğu kimseler analarını ve babalarının kabahati olarak kendileri kaldıkları gibi çocuklarının da cahil kalmasını düşünmeyerek ve herkesin rızkını veren Tanrı'nın büyüklüğünü göz önüne almayarak, tevekkül etmeyerek hemen para kazanmak ve çocuklarını da bu kazanca iştirak ettirmek istiyorlar. Bu suretle çocukları 5-6 yaşına bastıkları vakit onları mektepten alıp sanat erbabının yanına bir sanat öğrenmeye veriyorlar. Bu gibi çocuklar küçük yaştan itibaren cehalet içinde büyüyor, okuyup yazmaya hiç heves etmiyorlar.<sup>30</sup>*

1846 tarihinde yayımlanan başka bir talimatnamede sıbyan mekteplerinde

26 Evliya Çelebi, *Seyahatnameden Seçmeler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, 232.

27 Nahl, 16/43.

28 İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Mukaddime, 17.

29 Koçer, 35.

30 Koçer, 35-36.

okunacak dersler arasına “harekeli Türkçe, muhtasar ahlak risaleleri, Türkçe tecvid, Türkçe ilmiyal ve yazı dersleri” de ilave edilmiştir.<sup>31</sup> 1869 yılında yayımlanan Maarifi Umumiye Nizamnamesiyle, evvelce 4 yaşında başlayan ilköğretimin erkek çocuklar için 7, kız çocuklar için 6 yaşında başlayacağı ve 4 sene devam edeceği kararlaştırılmıştır.<sup>32</sup>

Padişah II Mahmut’un fermanına benzer ve hatta onu teyit edici mahiyetteki ikinci bir ferman 23 Mayıs 1863’te yayımlanmıştır.<sup>33</sup>

... İlim, hüner ve okuyup yazması olmayan kimseler dünyada vakitlerini kararlık içinde, cehalet içinde, kaba bir şekilde geçirmişler ve hatta yiyip içmeye bile zaman bulamayıp her türlü rahatlık ve saadetten yoksun olacaklardır. Halbuki tebasının refah ve saadetini düşünen, memleketini ilerlemiş ve aydınlanmış görmek isteyen padişahımız efendimiz, onların iyi bir terbiye almalarını ve iyi bilgilere ve hünerlere sahip olmalarını ister. Bu yüzden gerek İstanbul’da, gerekse taşrada çeşitli rüştiye ve sıbyan mektepleri açarak halkın ilim ve sanat öğrenmelerini istemektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, bugünkü ilk ve liseler arasında yer alan Rüştiyelerle birlikte ortaokul düzeyinde öğretim kurumlarının devlet eliyle açılması bu fermanla mümkün olabilmıştır. Ancak bu faaliyet vakıflar veya halka bir ferman olarak tecesselli etmediği gibi, halk ve vakıfların ilgisini çekmemiştir. Zira bu okullar Batı kökenli olduğundan, faaliyetleri özellikle medreselilerin tepkisine neden olmaktadır. Öymen’e göre eğitim, 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile bir devlet hizmeti olarak ele alınmaya başlanmıştır.<sup>34</sup> Yöneticilerin telkin ettiği, “çocuklarımız, şurada burada dolaşacaklarına, bilgi ve sanat öğrenmek için okula gönderilecekse elbette daha iyi olur” düşüncesinden hareket edildiği anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

Batıda Luther, 1510’da ‘Çocukların Okul Verilmesinin Zorunluluğu Üzerine Vaaz’ adlı eserinde: “Devlet, toplumun sağlam üyelerini nasıl mızrak, tüfek taşıyıp savaşmaya zorlayabilirse, çocuklarını okula göndermeye de zorlamalıdır” diyor. Çünkü söz konusu olan, “Tanrı’nın belası şeytanla çok daha şiddetli bir savaştır.”<sup>36</sup> Ne var ki, Luther’in bu temennisi icraata uzun süre geçememiştir. Henüz alt yapının ve özellikle kilisenin bu anlayışa hazır olmadığı bilinmektedir. XVIII. yüzyılda bile Batıda “köylü doğdunuz köylü kalınız; babanızın tarlasını sürünüz, efendiye hizmet ediniz, gündelikçi olarak çalışınız, öğrenimi zengin olanlara bırakınız” düşüncesi hakimdi. Bu düşüncenin ateşli savunucusu La Chalotais’ye teşekkür eden

31 Öymen, Hıfzırahman Raşit, “İslamiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri”, AÜİF Dergisi, Ankara, 1963, Sayı XI, s. 79.

32 Cevat, Mahmut, *Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihiçe-i Teşkilat-ı*, İstanbul, 1338, s. 471-472

33 Cevat, 95-96; Koçer, 74.

34 Öymen, Hıfzırahman Raşit, *Türkiye’nin Ana Eğitim Problemleri I*, Ankara, 1965, 47.

35 Koçer, 74-75.

36 Bumin, 22.

Voltaire'ye göre de, temel eğitim herkes için zorunlu olmamalıdır. Bilhassa çiftçileri öğrenimden uzak tutmanın toplum için yararları vardır.<sup>37</sup>

Avrupa'da ancak XIX. yüzyılın son dönemlerinde Jules Ferry'nin çabalarının katkısıyla 'laik, parasız ve zorunlu' eğitim kurumsallaştı. Çünkü çocuğa sahip çıkma yolunda monarşi döneminden itibaren kilise ve devlet arasında başlayan çatışma, ancak bu yıllarda cumhuriyetçilerin zaferiyle sonuçlandı.<sup>38</sup>

İslam eğitimcileri tarafından farz-ı ayn bilgileri kapsadığı için temel eğitim zorunlu sayılmıştır. Ancak bu zorunluluğun devlet eliyle takip edilmesine halkın eğitime verdiği büyük önem nedeniyle gerek görülmemiştir. Temel eğitim, 1948 yılında 'insan hakları evrensel beyannamesi' ile birlikte uluslararası düzeyde de mecburi öğrenim olarak tescil edilmiştir. Eğitim hakkı diğer temel hakların doğru anlaşılmasına da katkı sağladığından öncelikli olarak zikredilmiştir

## 2. Zorunlu Temel Eğitimin Genelliği

İslam dini bütün insanlığı kuşatan cihanşümul bir dindir. Din, dil, ırk, cinsiyet, renk, zengin, fakir ayırımı gözetmeden herkesin eğitim hakkından yararlanmasını öngörür. Kur'an-ı Kerim'in ilim tahsil edilmesini teşvik konusundaki hitapları genellikle bütün insanlığı muhatap alır. "Sakın ha cahillerden olma"<sup>39</sup> ayetinde, cahilliğin dünyevi ve uhrevi bir yük olacağı hatırlatılır. "Kulları içerisinde Allah'tan ancak alimler korkar (sakınır)"<sup>40</sup> ayetinde ise Allah'ı sevmenin ve O'ndan sakınmanın tek yolu, Allah'ı bilme ilmi olduğu bildirilir. "Allah, içinizden iman edenlerle kendilerine ilim verilenlerin değerini yükseltir"<sup>41</sup> ayeti ise Allah katında da insanlar katında da yücelmek isteyenlerin ilme sarılması gerektiği vurgulanır. Sözü edilen ayetler, eğitimin ve ilim tahsil etmenin İslam dini içerisindeki yerini ve önemini gösterir. Allah, eğitim hakkından zihinsel ve bedensel engellilerin de yararlandırılmaları ve ihmal edilmemeleri konusunda İslam Peygamberini uyarmıştır.<sup>42</sup> İslam'ın ilk eğitim kurumu olan Suffa'nın öğrencileri arasında farklı ırktan, renkten ve yaştan öğrenciler bulunmaktaydı. Sahip oldukları özelliklerden dolayı kendilerine ayrımcılık yapılmadığı gibi ayrıcalık da tanınmamıştır. Suffa öğrencileri genellikle yoksul sahabelerden oluşmaktaydı. Yoksul öğrencilere yatılılık imkanı sağlanarak eğitilmelerine zemin hazırlanmıştır. Suffa örneğinden hareketle İslam eğitim tarihi boyunca yoksulların, yetimlerin ve kimsesizlerin eğitimine büyük önem verilmiştir.

37 Bumin, 54-55.

38 Bumin, 9.

39 En'am, 6/35.

40 Fatır, 35/28.

41 Mücadele, 58/15.

42 Abese, 80/1-2.

## 2. 1. Kadın ve Erkeklerin Eğitimi

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, kadın ve erkek arasında eğitim açısından bir ayırım gözetmemiş, dünyaya gelen çocukların cinsiyetinden dolayı insanlarda meydana gelebilecek olumsuzlukları ilahi iradeye müdahale olarak kabul etmiştir. Şura suresinde bu tutum açıkça eleştirilir; “ dilediği kimselere dişiler, dilediği kimseye erkekler bahşeder.”<sup>43</sup> Böylece Kur'an, bazı çevrelerin hakir gördüğü kız çocuk sahibi olmayı, kız çocukları önce zikrederek uyarmıştır.

Hız. Peygamber de kadın ve erkek arasında eşitlik olduğunu vurgulamıştır. O, “şüphe yok ki, kadın ve erkek birbirini tamamlayan bir bütünün iki eşit parçasıdır”<sup>44</sup> buyurarak kadınların erkeklere göre konumlarını açıklar.<sup>45</sup> “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>46</sup> ayeti, kadın ve erkek ayırımı yapmadan üstünlüğün ölçüsünü ilim sahibi olma derecesiyle ifade etmiştir. Öğretimin İslam'ın ilk emri olması ve bilge insanların Peygamberlere varis kabul edilmesi ilkesi elbette kadınlar için de geçerlidir. “İçinizden gerek erkek, gerek kadın, kim hayırlı bir iş yaparsa onun amelini elbette ben boşa çıkarmayacağım... Siz hep birbirinizdensiniz”,<sup>47</sup> “Erkek ve kadın, kim hayırlı bir iş yaparsa, biz ona muhakkak güzel bir hayat yaşatırız ve işlemekte oldukları amellerin daha güzeli ile mükafatlarını mutlaka vereceğiz”<sup>48</sup> ve “Erkek veya kadın kim –mümin olarak- güzel işlerden bir şey yaparsa işte onlar cennete gider”<sup>49</sup> ayetleri kadınların da ilahi emirlere muhatap olma konusunda erkeklerle eşit konumda olduğuna işaret etmektedir. Açıkça ifade edilmezse de Kur'an'da ve hadislerde ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesiyle ilgili ifadeler, çoğu genel olduğu için hem erkeği, hem de kadını muhatap alır.<sup>50</sup> Örneğin “Ey iman edenler!” ve “Ey insanlar!” hitabı hem erkekleri ve hem de kadınları muhatap alır.

Birçok hadis ve tabakat kitabında, kadınların ilim tahsili konusundaki gayretleri anlatılır. 700'den fazla kadının gerek Hız. Peygamber ve gerekse sahabelerden hadis rivayetinde bulunduğu zikredilir.<sup>51</sup> Yüce Allah: “Ey Peygamber hanımları!.. Siz evinizde okunan Allah'ın ayetlerini (ve hikmeti) hatırlayın (hatırlatın)”<sup>52</sup> buyurmaktadır. Elmalılı'ya göre bu ayet-i kerime; “Toplanıp müzakere edin. Yani Kur'an'ın ve Peygamber'in emirlerini öğrenin, ilim tahsil edin. Bu yüzden mazhar olduğunuz şeref ve şanı hatırdan çıkarmayın” şeklinde yorumlanmalıdır.<sup>53</sup> Binaenaleyh müminlerin anneleri sıfatına haiz olan Hız. Peygamber'in hanımları, evle-

43 Şura, 42/49.

44 İbn Hanbel, VI, 256.

45 Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, İstanbul, 1966, 16.

46 Zümer, 39/9.

47 Al-i İmran, 3/195.

48 Nahl, 16/97.

49 Nisa, 4/124.

50 Savaş, Rıza, *Hız. Muhammed Devrinde Kadın*, İstanbul, 1991, 121.

51 Mursi, Muhammed Münir, *et-Terbiyetu'l-İslamiyye*, Kahire, 1993, 161.

52 Ahzab, 33/33-34.

53 Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VI, 3887.

rinde birer öğretmen gibi çalışmışlardır. Özellikle genç kızları İslam dini hakkında eğittikleri ve bu kızların da öğrendiklerini çevrelerine anlattıkları rivayet edilmektedir.<sup>54</sup> Nitekim Hz. Aişe'den iki yüz civarında kadın hadis rivayetinde bulunmuştur. Bir sonraki ayette beyan olunan on sığata sahip -iman eden erkek ve kadın- bütün mükellefler için Allah tarafından büyük mükafat vaat edilmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Muhammed'in sünnetini korumada ve yaymada başta Medineliler olmak üzere kadın sahabilerin büyük hizmeti olmuştur. Özellikle Ensar hanımlarının öğrenme konusundaki hırs ve gayretleri Hz. Aişe'nin dikkatini çekmiş ve hayretini şöyle tasvir etmesine yol açmıştır: "Ammâ da yaman şu ensar kadınları! Dini öğrenmelerine hayâları engel teşkil etmedi."<sup>56</sup> Çünkü onlar özel hallerini ilgilendiren soruları bile tereddütsüzce sormaktan çekinmezlerdi. Bu arada Gözütok, Medineli kadınların ilim öğrenmeye olan hevesleri nedeniyle sadece bayanlara mahsus bir Suffa "Suffetu'n-Nisa" ya sahip olduklarını ve özellikle Hz. Peygamber'den bu mekanda ders aldıklarını aktarmaktadır.<sup>57</sup>

Çocukların bedenlen ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesi, gözetilip eğitilmesi ebeveynlerin görevleri arasında olup, bu konu İslam hukukunda hidane terimiyle ifade edilir. Bu kapsamda kız-erkek ayırımı yapılmaksızın bütün çocukların eğitiminden velileri sorumlu tutulmuştur. Hatta bu görev veliye zorunlu kılınmıştır. Bir hadis-i şerif'te Resulullah buyuruyor: "Çocuğun babası üzerindeki hakları; ona güzel bir isim koyması, yazı yazmayı öğretmesi ve buluş çağına erdiğinde evlendirmesidir."<sup>58</sup> Burada çocuktan maksat, kız ve erkek çocuklarıdır.<sup>59</sup> Bir kadın, hayız ve istihaze hükümlerinden birini ihmal ederse ve kocası da kendisine gereken bilgiyi öğretmezse böyle bir durumda günahkar olduğu gibi, kocası da kendisine günahta ortak olur.<sup>60</sup> O halde kadın ve erkek herkes, farz olan ilimleri öğrenmelidir. Evlerinde öğrenme imkanı bulamayan kadınların, bir başka yoldan öğrenmeleri hakları olarak kabul edilmiştir.<sup>61</sup> Bu bağlamda denilebilir ki koca, kendisi öğretmediği için farz olan bilgileri âlimlerden öğrenmek isteyen eşine bu şartlarda mani olamaz.

Asr-ı saadette kızların eğitilmesinde annelerinin etkili olduğu bilinmektedir. Cabir b. Adullah'ın dul bir kadınla evlenmesinin sebeplerini açıklarken sarf ettiği:

54 İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Daru's-Sadr, Beyrut ty.

55 Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatu'l-Beyan*, İstanbul ty., XI-XII, 4430.

56 İbn Mace, Taharet, 124.

57 Gözütok, Şakir, "Hz. Peygamber (sav) Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, 2007.

58 Münavi, Şemsuddin Muhammed Zeynu'ddin, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camiu's-Sağir*, Beyrut, 1972, II, 538.

59 Mahmut, Abdulhalim, *Müslüman Kadının Şahsiyeti, Kültür ve Daveti* (Çev. Veysel Bulut-Mustafa Nuhoğlu), İstanbul, 1996, 415.

60 Gazzali, III, 200.

61 Beşer, Faruk, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul, 1991, 80.



“Babam öldü ve küçük kızları himayesiz kaldı. Onlara ilim öğretmesi ve terbiye etmesi için dul bir kadınla evlendim...”<sup>62</sup> sözleri bu gerçeğe işaret etmektedir.

Hadislerde hiçbir surette “şu meslek şu cinse mahsustur, öbürü bunu öğrenmemelidir” şeklinde bir tahsis bulunmamaktadır. Daha ziyade erkek mesleği olarak kabul edilebilecek askerlik mesleğinde bile sınırlama yapılmamıştır. Bunu için şart olan yüzme, ata binme, ok atma gibi maharetlerin erkeklere öğretilmesi emredilirken “kızlara öğretmeyin” biçiminde bir kayıt ile karşılaşılmamıştır. Üstelik kadınların Hz. Peygamber ile birlikte Bedir, Uhud ve Hendek gibi gazvelere katıldıklarına dair<sup>63</sup> gelen rivayetlerin yanı sıra, Ümmü Süleym’in Huneyn’de hançer taşıdığını gördüğünde hiçbir müdahalede bulunmadığına dair rivayetler mevcuttur.<sup>64</sup> Öte taraftan bizzat Resulullah’ın ‘ev işlerini’ yaptığı, bu işlerden elbise dikmek ve yalamak, koyun sağmak, ayakkabı tamir etmek<sup>65</sup> gibi bazılarının özellikle vurgulandığı görülür.

Hız. Peygamber döneminde yaşamış olan Semra binti Nuheyb’in (ciddiyet telkin eden) sert ve kalın elbiseler giymiş olarak elinde kamçı, iyiliği emir, kötülüğü nehyederek (kadın erkek ayırmaksızın) halkı eğittiği bildirilir.<sup>66</sup> Bunu teyit eden bir başka rivayete göre Hz. Ömer, Şifa binti Abdillâh adında okuma-yazma bilen bilgili bir kadını, Medine çarşılarından birinde muhtesibe tayin etmiş, çeşitli konularda görüşlerine başvurmuştur.<sup>67</sup> Bir başka rivayette Ka’b b. Malîk’in cariyesinin çobanlık yaptığını, ölmek üzere olan koyunu taşla kestiğini, Ka’b’in durumu Hz. Peygamber’e sorunca eti yemesine izin verdiğini öğreniyoruz. Burada kadın, çobanlıktan ve hayvan kesmekten men edilmemiştir. Yine Müslim ve diğer hadis kitaplarında, başta Hz. Peygamber’in zevceleri ve diğer ensar hanımlarının Uhud ve diğer gazvelerde yaralıları tedavi ettiği ve mücahitlere su taşıdıkları<sup>68</sup> rivayet edilmektedir.<sup>69</sup> Buhari bu hadiseyi “kadın erkeği, erkek kadını tedavi edebilir mi?” başlığı altında değerlendirir. İbn Hacer de, kadının erkeği veya erkeğin kadını tedavi etmesine bu örnekleri gerekçe göstererek cevaz verildiğini açıklar.<sup>70</sup> İbn Mace, Hz. Peygamber’in ticaretle uğraştığını bildiği halde Kayletu’l-Emmariye’nin bu faaliyetine müdahale etmediğini rivayet eder.<sup>71</sup>

Hız. Peygamber devrinde, kadınların daha çok kendilerini ilgilendiren mesleklerle iştigal ettiklerine rastlamaktayız. Gelinleri süsleyip gerdeğe hazırlayan ka-

62 Buhari, İstikraz, 18.

63 Müslim, Cihat, 135.

64 Müslim, Cihat, 134.

65 Kasani, Alauddin Ebubekir b. Mesud, *Bediü’s-Sanai’ fi Tertibiş-Şerai’*, Beyrut, 1974, IV, 24.

66 Heysemi, Ali b. Ebi Bekir, *Mecmeu’z-Zevaid ve Menbau’l-Fevaid*, Beyrut, 1967, IX, 64.

67 Askalani Muhammed b. Hacer, *Tehzibu’l-Tehzib*, Beyrut, 1991, VI, 600-601; Kettani, Muhammed Abdulhay, *Hız. Peygamber’in Yönetimi* (Çev: Ahmet Özel), İz Yayınları, İstanbul, 1991, I, 286.

68 Müslim, Cihat, 12; Ebu Davud, Cihat, 253.

69 Telidi, Abdullah, *el-Mer’etu’l-Müteberrice*, Beyrut, 1997, 126-127.

70 Askalani, Muhammed b. Hacer, *Fethu’l-Bari bi Şerhi’l-Buhari*, Mısır, 1959, IV, 449-450.

71 İbn Mace, Ticarat, 29.

dın berberi (maşıta), bayram ve düğünlerde def çalıp şarkı söyleyen kadın şarkıcılar vs.<sup>72</sup> zikredilebilir. Bu yüzden biçki-dikiş, nakış, çocuk bakımı gibi alanlarda, kızlara mahsus karma olmayan okulların açılması eşitliğin ihlali anlamını taşımaz. Bilakis fitratın gereği olarak kadınların yaptığı hizmetlerin (biçki-dikiş, çocuk bakımı vb.) daha sağlıklı yürütülmesi, fiziki ve biyolojik farklılığa uygun bir eğitim yapılması, eşitliğin gereğidir.

## 2.2. Eğitimde Eşitlik

İslam dini, müminleri bir tarağın dişleri gibi eşit görerek<sup>73</sup> dil, ırk, asabiyet ve cinsiyet gibi unsurları üstünlük sebebi sayan anlayışı cehalet olarak nitelemiştir. İslam, kimliğine bakmaksızın toplumda hor görülmüşleri ve ezilmişleri kucakladı, farklı olanı kimliğiyle tanımış ve asla dışlamamıştır. Farklılıklar, eğitim konusunda imtiyaz vesilesi olmadığı gibi hak mahrumiyetinin de gerekçesi sayılmamıştır. Efendimiz de 'ilim talep etmek herkes için farzdır'<sup>74</sup> buyurarak ayrıcalıklara izin vermemiştir. İslam dinini kabul edip tebliğ eden ilk kuşak Müslümanlar arasında Arap olmayan, hatta köle veya cariye olan çok sayıda sahabe bulunmaktaydı

İslam Peygamberi Suffâda öğrencilerini eğitirken onlara eşit davranmaya özen gösteriyordu. Adaleti ve eşitliği öylesine gözetiyordu ki, her bir sahabe "O, en çok beni seviyor" düşüncesine kapılıyordu.<sup>75</sup> Sınırların genişlemesiyle birlikte artan nüfusun eğitiminde dillerinin, geleneklerinin ve ırklarının farklı olması, eğitim konusunda dışlanmalarına yol açmamıştır. Yüksek tahsilde Kur'an ve Hz. Peygamberin dili olan Arapça, ilim dili olarak tercih edilmiştir. Medreseler Arapça dışındaki bölgesel ana dilleri de bu temel hükümlerin açıklamasında eğitim dili olarak kullanmışlardır. Çünkü Kur'an-ı Kerim bütün dilleri Allah'ın ayetleri olarak kabul eder.<sup>76</sup> Ayrıca İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber, hitaplarında konusuna uygun olarak bütün insanlığı veya bütün Müslümanları muhatap almıştır.

Hız. Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"<sup>77</sup> buyruğu düşünsel anlamdaki farklılıklardan söz etmektedir. Farklı sesler bir araya gelerek orkestra oluştururlar. Bir çiçek bahçesinde tek bir çiçeğin hakimiyeti değil, farklı çiçeklerin birlikteliği güzellik oluşturur. Zaten Allah da bu güzelliği dilediği için böyle yaratmıştır. Rum suresinin 22. Ayeti, dillerin ve ırkların farklılığının Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ettiğini vurgular. Ancak heva ve hevesin peşinden giderek fitratın uzaklaşma insanlara kolay ve cazip görünmüştür. Allah isteseydi tüm insanla-

72 Heysemi, VIII, 130.

73 Acluni, İsmail b. Muhammed (1988), Keşfu'l-Hafa, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/64.

74 Buhari, İlim, 10.

75 Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci Münasebetleri*, MAÜİFAV Yayınları, İstanbul, 1984, 156-158.

76 Rum, 30/22.

77 Acluni, I, 68; Münavi, I, 210-212.

rın yüzünü aynı surette yaratırdı. Ama ırkların, dillerin, zekaların, kabiliyetlerin, mizaçların farklı olmasını sağlamıştır ki insanlığın zenginleşmesi sağlansın, insan farklılıklarıyla mutlu ve huzurlu olsun.

Tarih boyunca kurulan İslam devletleri farklılıkların bir arada ve huzur içinde kültür ve inançlarını yaşaması konusunda azami dikkati sarf etmişlerdir. Salname-i Maarif’de yer alan 1856 tarihli aşağıya çıkarılan İslahat Fermanı, Osmanlı yönetiminin son zamanlarına kadar dahi İslam dininin temel kaynaklarına uygun hareket ettiğini göstermektedir:

*“Osmanlı tebasına dahil olan herkes mekteplerin yönetmeliği dışına çıkmamak suretiyle gerek yaşça ve gerekse yapılan kabul imtihanı sonucunda gereken şartları haiz oldukları takdirde, cümlesi birbirinden ayrılmaksızın Osmanlı Devletinde açık bulunan ve tedrisat yapan askeri, sivil bütün mekteplere alınmaları irade-i Padişah’ın iktizasıdır.”<sup>78</sup> (Koçer, 1991)*

Osmanlı devleti, çok kültürlü, çok dilli ve çok dinli bir devlet olarak varlığını 600 yıl sürdürmüştür. Bu süre zarfında tüm kültürel ve tarihsel değerlere saygı göstererek bütün farklılıkları ümmet şuuruyla bir arada ve eşit tutmaya gayret göstermiştir.

## Sonuç

Kur’an-ı Kerim, sosyal ve kültürel hayat itibarıyla cahiliye karanlığının ege- men olduğu Mekke’de nazil olmuştur. İslam dini, birçok alanda olduğu gibi okur-yazarlık oranı itibarıyla de cahiliye devrini yaşayan bir toplulukla muhatap olmuştur. Putperestlik ve asabiyetin sömürdüğü eğitimsiz halk, kişiliğini ve iradesini yitirmiş; o sıralarda farklı coğrafyalarda farklı cehaletler hakimiyet kurmuştu. Hz. Muhammed (sav), toplumu değiştirmek ve dönüştürmek amacıyla adeta bir eğitim seferberliği başlattı. İnsanlığın kültür ve eğitim tarihi dikkatle incelendiğinde, İslam dininin örnek bireyler ve asr-ı saadet benzeri saadet toplumu oluşturma konusunda büyük başarılar sağladığı görülür. Kur’an eksenli eğitim faaliyeti sayesinde bedevi olarak nitelendirilen cahiliye toplumu, dünyaya medeniyet öğreten bir ilim ve irfan toplumuna dönüştürülmüştür. İslam dini okumayı ve yazmayı içeren ilk emri ile birlikte eğitim ve öğretime olağanüstü bir önem vermiş, ibadet derecesine çıkarmıştır. İslam kültür ve medeniyetinin öncülüğünde çeşitli ilimlerin ilk İslami devirlerde gösterdiği üstün gelişme bunun somut delilidir.

Bir Müslümanın imanının sahih olabilmesi için temel itikadi konuları bilmesi; namaz, oruç, zekat ve hac gibi amellerinin sıhhatli olabilmesi için de pratiğe ait bilgileri öğrenmesi dini bir zorunluluk olarak kabul görmüştür. Eğitim olmadan iman, ahlak ve ibadete ilişkin konuların gereğince kavranması ve usulüne uygun olarak pratiğe yansıtılması mümkün değildir. Rengi, etnik kökeni, sosyal konumu

78 Koçer, 62.

ne olursa olsun her Müslümanın farz-ı ayn olarak nitelendirilen temel İslam bilgilerini öğrenmek konusunda eğitim görmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu anlamda temel eğitim düzeyindeki okul müfredatları hazırlanırken farz-ı ayn bilgilerin öğretilmesine özel bir önem verilmelidir.

İslam hukukçularının farz-ı ayn olarak belirlediği müfredat, Cumhuriyet öncesi bütün Müslüman devletlerin temel eğitim kademesine denk gelen okullarında esas alınmıştır. Örneğin Kur'an-ı Kerim ve İlmihal dersleri zorunlu ders olarak okutulmuştur. Bu gerçeğin farkında olan halk, günümüz temel eğitim okullarının müfredatında da benzeri düzenlemeler beklemektedir. İslam dininin temel bilgilerini içeren zengin bir müfredata sahip bir temel eğitim kademesi, şüphesiz toplum tarafından daha fazla kabul görür ve desteklenir. Hatta mevcut istatistiklere göre tatmin edici düzeyde olmayan kız çocuklarının okullaşması oranında büyük artışlar sağlanır. Nitekim Türkiye'de 2003 yılı itibariyle ilköğretim çağında olup ta okula gitmeyen 1 milyon çocuk vardı ve büyük bölümü kız çocuklardan oluşmaktaydı. Bu tabloyu iyileştirmek amacıyla UNICEF desteğiyle 2003 yılında "Haydi Kızlar Okula!" kampanyası başlatılmıştır. Haydi Kızlar Okula! kampanyasının amacı, okullaşma düzeyinin en düşük olduğu 53 ilde ilköğretim düzeyi okullaşmadaki cinsiyet açığını 2005 yılı sonuna kadar kapatmaktır. Kampanya 2012'den sonra Kız Çocuklarının Okullaşması (KEP I-II) Projesi ile devam etmiştir.<sup>79</sup> Kampanyanın amacına ulaşabilmesi için özellikle din adamlarından da destek istenmiştir. İşte bu bağlamda İslam dininin zorunlu temel eğitim konusundaki yaklaşımı toplumla paylaşılmalıdır. Dini referansları olan bir kampanyanın başarı şansının daha yüksek olacağı şüphesizdir. Çünkü halkın desteğini alamayan projelerin başarılı olma şansı düşük olacaktır.

### **Kaynakça**

- Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem A Yayınları, Ankara, 1982.
- Askalani, Muhammed b. Hacer, *Fethu'l-Bari bi Şerhi'l-Buhari*, Mısır, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut, 1991.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Yenilikler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci Münasebetleri*, MAÜİFAV Yayınları, İstanbul, 1984.
- \_\_\_\_\_, "İslam'a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, İstanbul, 1996.
- Beşer, Faruk, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul, 1991.
- Buhari Ebu Abdillâh Muhammed İbnu İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

<sup>79</sup> [https://www.unicef.org/turkey/pr/\\_geb.html](https://www.unicef.org/turkey/pr/_geb.html)

- Bumin, Kürşat, *Batıda Devlet ve Çocuk*, İstanbul 1983.
- Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1993.
- Cevat, Mahmut, Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihçe-i Teşkilat-ı, İstanbul, 1338.
- Çelebi, Evliya, *Seyahatnameden Seçmeler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eşâ's es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen* (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Gazzali, Muhammed Ebu Hamid, *İhyau Ulmi'd-Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul, 1992.
- Gözütok, Şakir, Hz. *Peygamber (sav) Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, Çorum, 2007.
- Heysemi, Ali b. Ebi Bekir, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut, 1967.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut, 1971.
- İbn Mace, Ebu Abdillan Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Sâd, Ebu Abdillan Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Daru's-Sadr, Beyrut, ty.
- Kabisi, İbn Halef, *İslamda Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale* (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Kasani, Alauddin Ebubekir b. Mesud, *Bediu's-Sana' fi Tertibiş-Şerai'*, Beyrut, 1974.
- Kettani, Muhammed Abdulhay, Hz. *Peygamber'in Yönetimi* (Çev: Ahmet Özel), İz Yayınları, İstanbul, 1991.
- Koçer Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.
- Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatu'l-Beyan*, İstanbul ty.
- Kurtubi, Ebu Abdillan Muhammed İbnu Ahmet Ebu Bekr el-Ensari, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, ty.
- Mahmut, Abdulhalim, *Müslüman Kadının Şahsiyeti*, Kültür ve Daveti (Çev. Veysel Bulut-Mustafa Nuhoğlu), İstanbul, 1996.
- Mursi, Muhammed Munir, *et-Terbiyetu'l-İslamiyye*, Kahire, 1993.
- Münavi, Şemsuddin Muhammed Zeynuddin, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camiu's-Sağir*, Beyrut, 1972.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sunenu Müslim* (Tahkik: M. Fuat Abdalbaki), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Öymen, Hıfzurrahman Raşit, "İslamiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri", AÜİF Dergisi, Ankara, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Türkiye'nin Ana Eğitim Problemleri I*, Ankara, 1965.
- Savaş, Rıza, Hz. *Muhammed Devrinde Kadın*, İstanbul, 1991.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman Ebu Bekir, *ed-Durru'l-Mensur*, ty.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Beyrut, ty.
- Şener, Abdullah Naim, *Talimu'l-Müteallim*, İstanbul, 1979.
- Telidi, Abdullah, *el-Mer'etu'l-Müteberrice*, Beyrut, 1997.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Topaloğlu, Bekir, *İslamda Kadın*, İstanbul, 1966.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
- [https://www.unicef.org/turkey/pr/\\_geb.html](https://www.unicef.org/turkey/pr/_geb.html).



## Farabi'nin Saadet Nazariyesinin Analiz ve Eleştirisi

Yazan: Prof. Dr. Muhsin CEVADİ\*

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Sedat BARAN\*\*

### Özet

Farabi'nin saadet nazariyesi hakkında olan bu makalede öncelikle saadetin formal özellikleri incelenecek ve en üstün iyiliğin saadet olduğu sonucu çıkarılacaktır. Sonraki aşamada ise saadetin asıl unsurları olan teorik, fikri, ameli ve ahlaki faziletler ele alınıp incelenecektir.

Yazar, bu makalesinde Farabi'nin saadet nazariyesinin çok kapsamlı nazariyelerden biri olduğu, bu yüzden de bu nazariyenin salt akılcı bir nazariye olarak tefsir edilmesinin doğru olmadığı sonucunu çıkarıp, ayrıca bu nazariyenin bazı problemlerine de değinecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Saadet, fazilet, ahlak, iman, felsefe.

### Giriş

Ebu Nasr Farabi, hicri 257'de Türkistan'ın Farab şehrinde dünyaya geldi. Bağdat'ta Yuhana bin Haylan ve Ebu Bişr Metta bin Yunus gibi meşhur Hristiyan hocalardan mantık dersi aldı.

Farabi, Yunanca eserleri Arapçaya çeviren ilk mütercimlerden biri olan Metta bin Yunus'un vesilesiyle Yunan felsefesinin mirasıyla tanıştı. Bu yüzden onu, İslam dünyasını Yunan felsefesine bağlayan silsilenin ilk halkalarından biri olarak da kabul edebiliriz.

Farabi 330-337 de Şam'da vefat etti (Black,1996 , s.178).

Farabi'nin, Aristo mantığının şerhindeki dirayeti emsalsizdir. Bu yüzden İbn Haldun; "Farabi, mantık ilmindeki maharet ve üstünlüğünden dolayı Muallim-i Sani adıyla meşhur oldu." der (*age.*, s.179).

Ayrıca Farabi'nin mantık hakkındaki eseri gibi tabiat ve metafizik hakkındaki eserleri de onu Müslüman filozoflar arasında haklı olarak üstün bir makam sahibi kılmıştır (Fahri, 1372, s.27).

Farabi, matematik ve müziği bile kapsayan birçok alanda ilim sahibi olmasına

\* İran İslam Cumhuriyeti, Kum Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Batman Ü., İslami İlimler Fakültesi.  
baransedat@gmail.com

rağmen asıl şöhreti felsefededir. Bu yüzden İslam dünyasında siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul görmüştür.

Bazı araştırmacılara göre Farabi pratik hikmette Eflatuni temayüllere sahiptir. Yani insan saadeti için her şeyden çok teorik felsefeye ve metafiziğe önem verir. Zira onun siyaset alanında yazdığı iki eseri yani *es-Siyâset ve el-Medînetu'l-Fâzıla* metafiziğin konularıyla doludur (Black, 1996, s.190).

Farabi, Aristo'nun *Nikumakhos* adlı eserine (maalesef bu eser elimize ulaşmamıştır) şerh yazan ilk Müslüman filozoftur (Fahri, 1991, s.78). Farabi her ne kadar eserlerinde saadetin mahiyeti ve elde edilmesinin niteliği hakkında görüş belirtmişse de özellikle hacimleri az olan iki eserinde -*Tahsilu'l-Sa'ade* ve *et-Tenbih 'alâ Sebili's-Sa'ade*- bu konuyu özel olarak ele almıştır.

### Saadetin Formsal Özellikleri

Farabi, saadetin mahiyet ve içeriğine değinmeden saadetin formasal özelliklerini açıklıyor. Yani insanın saadet hakkında sahip olduğu bütün tasavvurların, saadetin formasal özelliklerini de kendi içinde barındırdığına inanıyor. Saadetin ilk formasal özelliği iyilik ve hayırdır. İnsan da bunu kendi kemali bildiğinden saadeti aramaya koyulur. Bu yüzden insanın talep ettiği her türlü kemal, hayır olarak nitelendirilir (Farabi, 1413 s.227).

Farabi'ye göre insanın kemal olarak kabul etmediği bir şeyin saadet olarak algılanması imkânsızdır. Zira saadeti talep etmek kemali talep etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla saadet mutlak bir şekilde iyidir (Farabi, 1413, s.72).

İnsanların talep edip seçtiği hayırlar göreceli olduğundan saadetin nasıl bir hayır olduğu konusu açıklanmalıdır.

Farabi, Aristo gibi "bizzât" ve "bilgayr" olmak üzere iki tür hayrın varlığına inanmaktadır. İnsanlar birinci kategorideki hayırları kendi zatlarından dolayı isterler. Ama ikinci kategorideki hayırları başka hayırlara ulaşmaya vesile olmaları cihetinden talep ederler (Aristo, 1378, s.27).

Bizzât hayır da iki kısma ayrılır: Bunların birçoğu bizzât olmakla beraber aynı zamanda bilgayrdırlar da. Örneğin ilim ve bilgi bizzât hayır olmakla birlikte şöhret ve servet gibi başka hayırlara ulaşmak için vesile de olabilirler. Ama bazı bizzât hayırlar asla başka şeylere ulaşmak için istenmez. Bunlar sadece kendi zatlarından dolayı talep edilir (*age.*, s.28).

Farabi, saadetin nasıl bir hayır olduğunu belirtmek için şöyle der: "*Saadet elde edildiği zaman kendisinden sonra ulaşılmak istenilen her hangi bir gaye kalmaz. Bu yüzden saadet sadece kendisi için istenilir ve başka bir şey için istenilmez. Dolayısıyla saadet en üstün ve en kâmil hayırdır.*" (Farabi, 1413, s.228).

Saadetin ikinci formasal özelliği onun diğer hayırlardan üstün olmasıdır. Zira



saadet insanın sayısız isteklerinin ve arayışlarının nedeni hakkındaki sorularının son cevabı ve son gayesi kabul edilir.

Buna ilave olarak önceden de belirttiğimiz gibi saadet başka hayırları istemek için vesile değildir. Saadeti aşip elde edilecek her hangi bir şey de yoktur. Usulen saadete ulaşılması durumunda kendisiyle birlikte başka bir şeyin var olmasına gerek yoktur. Yani saadeti elde ettiğimiz zaman başka bir şeye ihtiyacımız kalmaz. Dolayısıyla saadet bu özelliğinden dolayı başka şeylere oranla “kendisine yeterli olma” sıfatına sahip olmaya daha layıktır (age., s.228). Farabi'ye göre bu da saadetin üçüncü formsal özelliğidir. Yani saadet başka bir şey için istenmediği gibi (saadetin başka hayırlara üstünlüğü) saadetin arazında da hiçbir şey müstakil bir şekilde istenmez (kendisi için yeterli olma).

Tabii saadetin üstün olması ve kendisi için yeterli olması, kendisi dışında müstakil bir şeyin, örneğin kudretin zâtı itibariyle istenmesi ihtimalini ortadan kaldırmaz. Ama kudret zâtı itibariyle istense bile yine de saadete ulaşmak için istenilir.

Aristo ahlakının en zor ve karmaşık konularından biri, bir şeyin kendisi için istendiği anda başka bir şey için de istenmesi konusunun tasavvuru ve algısıdır (Aristo, 1378, s.28).<sup>1</sup> Farabi de saadetin formsal özelliklerini tahlil ederek Aristo ahlakının muhtevasını doğru bir şekilde algılamaya çalışmıştır.

Aristo saadet konusunda birçok faraziyeyi inceler. Örneğin saadetin servet olma ihtimalini ele alır ama servetin zati matlubiyeti olmamasından dolayı saadetin servet olma ihtimalini reddeder. Aynı şekilde olası diğer faraziyeleri de ele alıp saadetin formsal özelliklerine göre hüküm verir.

Farabi saadet hakkındaki olası faraziyeleri geniş bir şekilde ele almadan diyor ki: “Kabul edilebilecek tek faraziye, saadetin fazilet olduğudur. Çünkü insanın kemali faziletten başka bir şey değildir. Saadet de fazilet sahibi olmakla elde edilir. Başka bir ifadeyle saadet faziletlerden başka bir şey değildir.” (Farabi, 1413, s.234).

### Fazilet

Farabi faziletin mahiyeti konusunu müstakil bir şekilde ele almaz (el-‘Ati, 1998, s.202). Ama onun konu hakkındaki görüşleri için icmalen şunları diyebiliriz: O, insan vücudunun muhtelif boyutlarına binaen farklı faziletleri tanımlar. Örneğin insan fiilinin fazileti övülen işleri yapmasıdır. İnsan nefsinin fazileti güzel melekelerle sahip olmasıdır. İnsan zihninin fazileti konuları doğru algılama kudretine sahip olmasıdır... (Farabi, 1413, s.233-235).

Farabi'nin fazilet hakkındaki sözleri Yunanlıların “Arete” mefhumu hakkındaki tasavvurlarına benzer. Bu kelime daha genel bir anlamı olan ve genellikle bir

1 Daha geniş bilgi için (Urmson, 1988)

şeyin haletinin doğru ve uygun işlevini gösteren İngilizcedeki “Virtue” kelimesinin karşılığı olarak tercüme edilir. Farabi’ye göre insan vücudunun muhtelif boyutları doğru ve uygun bir işleve sahip olursa fazilet sıfatına da sahip olabilir (Sherman, 2001, s.504). Farabi’nin faziletin çeşitleri konusuna girmesi de bu yüzdendir. Ama faziletin çeşitlerini açıklamadan önce saadet için lazım olan iki önemli noktaya değinmemiz gerekir.

Öncelikle Farabi *et-Tenbih ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde* adlı eserinde nihai saadetin adını anmamaktadır. Ama *Tahsilu’s-Sa’âde* adlı eserinin başlangıcında konunun hedefi için; “*Dünyevi ve nihai saadeti elde etmek için gerekli olan şeyleri bulmaktır.*” der (Farabi, 1413, s.119). Tabii Farabi bu eserde dünyevi ve nihai saadetlerin tanımını veya elde edilmelerinin keyfiyetini birbirlerinden ayrı olarak ele almaz. Ama *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* adlı eserinde nihai saadeti; bilmek ve aklın bilfiil olması (Farabi, *es-Siyâse*, s.55) veya akl, âkil ve makulun ittihadı olarak tanımlar (*age.*, s.35).

Bu tanımını göz önünde bulundurduğumuz zaman Farabi’nin dünyevi ve nihai saadetlerin ayrımı hakkındaki görüşünde bu iki tür saadetin mahiyetsel ihtilaflarını ve bunların elde edilme yollarının farklılıklarını görememekteyiz. Bu görüşe göre saadet mutlak bir şekilde faziletlerle sahip olmakla elde edilir ve bu olmadan saadet düşünülemez.

İkincisi; bugün ahlak (Ethics) ve siyaset (Politics) arasında aşikâr bir şekilde var olan sınır, Farabi’nin eserlerinde yoktur. Tabii Farabi’den önce Eflatun da siyaset ve ahlakın konuları arasında fark gözetmemiştir.

Bu nazariyeye göre toplum organik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden toplumun saadeti veya şekaveti cüzleri olan insan fertlerinin saadet ve şekavetlerini etkilediğinden doğal olarak toplumun tamamını da etkiler. Böylelikle toplum ve ferdin saadetini ilgilendiren konular siyaset veya insani ilimler başlığı altında incelenir. Tabii Aristo ahlak ve siyaset ilimlerinin hedefi olan saadetin bu iki ilim dalındaki mahiyetsel vahdetini kabul etmekle birlikte bu iki ilim dalının konularını ayrı olarak ele alır (Aristo, 1378, s.14).

Belki de Farabi’nin ameli felsefesini Eflatuncu bilenlerin delillerinden biri de budur. Çünkü Farabi, Aristo’nun aksine Eflatun gibi ahlak ve siyaset ilimlerinin konularını birbirinden ayırmaz.

Şimdi de toplum veya ferdin saadeti için gerekli olan fazilet çeşitlerini inceleyeceğiz.

### Faziletin Çeşitleri

Farabi faziletlerin çeşitlerini ikili ve dörtlü olmak üzere ikiye ayırır.

Faziletler öncelikle Hulki ve Nutki olmak üzere iki kısımdır. Nutki faziletler insanın natık kuvvesiyle ilgilidir. Örneğin hikmet vb. Hulki faziletler ise insanın meyl ve iradesiyle ilgilidir. Örneğin iffet vb. (Farabi, *Fusûlun Munteze’â*, s.30).

Farabi, faziletler hakkındaki başka bir sınıflandırmasında şöyle diyor: “*Teorik faziletler, fikri faziletler, hulki faziletler ve pratik sanatlar olmak üzere dört şey saadet için gereklidir.*” (Farabi, 1413, s.119).

Tabii Farabi'nin pratik sanatlardan kastı muhtelif meslekler hakkındaki ameli faziletlerdir (*age.*, s.167).

Farabi'nin faziletler hakkındaki bu sınıflandırmalarını farklı bilmemiz gerekir. O, aslında faziletleri nazari -yani düşüncenin natik kuvvesini ilgilendiren- ve ameli -yani Hulki- olmak üzere ikiye ayırır (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.28).

### **Nazari Faziletler**

“*Nazari faziletler, varlıkların akli ve yakini idrakleriyle aynı özelliklere sahiptir.*” (Farabi, 1413, s.119). Yani nefsin kendisi vasıtasıyla hakikatleri tanıdığı haletlerdir (Aristo, 1378, s.210). Ama âlemde farklı türlerden varlıklar yaşadığı için doğal olarak birbirlerinden farklı nazari faziletler vardır.

Farabi'nin nazariyesinde önemli olan nokta şudur: Akli idraklerin esasları ve asılları apriori bilgidir (bedihi) ve insan hiçbir çaba göstermeden ve araştırmaya ihtiyaç duymadan bunları algılayabilir. Bu bilgi türü insanın marifetlerinin esasını da teşkil eder (Farabi, 1413, s.120). Yani selim bir fıtratı olan herkes bu makulatları tümel ve yakini bir şekilde derk eder. Bu yüzden bu tür bilgiler, meşhur veya apriori bilgiler olarak adlandırılır. (*age.*, s.261).

Aristo insanın, apriori bilgileri ve meşhur ilimleri derk etmeye kadir olduğu kuvveye şuhudi akıl (Nus) demektedir. Zira ilim ve hikmetten farklı olan bu tür bir bilgi, malumatlarını burhan ve delil yoluyla elde etmez (Aristo, s.218).

Farabi nazari faziletlerin ilk mertebesi olan ve apriori bilgileri algılayan bu kuvveyi nazari akıl olarak adlandırmış ve şöyle tanımlamıştır: “*Bu, delil ve istidlale gerek duymadan doğal bir şekilde ilimlerin mebnainı teşkil eden zaruri ve tümel öncülleri yakini bir bilgi olarak insana sunan kuvvedir.*” (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.50).

Ama apriori bilgiler ve meşhur ilimler, varlık âlemini malum ve makul kılacak ve insanı nazari faziletlerle donatacak kadar çok olmadığından şüphe yoktur. Bu yüzden insan apriori bilgilerin ve meşhur ilimlerin kazanımlarından biri olan mantık ilminin ilkelerine uygun olarak (Farabi, 1413, s.262) akli bilgilerini genişletip ilmin faziletlerine sahip olmaya çalışmalıdır. İlimden kasıt veya Aristonun deyimiyle ilmi tanıma (Aristo, s.211) insanın iradesinden müstakil olan ve insanın meydana getirmediği şeylerin istidlali ve mutlak idraklerdir (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.51). Böylelikle ilk illetten tutun da sayı, cisim, insanın kemali vb. bütün konu ve varlıklar bilgi ve tanımanın ilgi alanına girer ve ilimler zümresinden yerlerini alır (*age.*, s.51).

Farabi'ye göre nazari faziletlerin birçoğu bilgi yoluyla elde edilir. O, muhtelif

ilimleri tanıtmaya hususunda kaleme aldığı eserinden başka, ahlak üzerine yazdığı eserlerinin farklı yerlerinde de kısaca bunlara değinir. O, tealem, tabiat, metafizik ve insani veya siyaset ilimlerini temel ilimlerden sayar.

Tealem ilminden kasıt, işi hacim ve ölçü olan matematiktir. Tabiat ilmi ise varlıkları ve onların tabii iletilerini tanımaya çalışır. Metafizik veya hikmet; soyut varlıkları ve ilk mebdde ya da tabii olayların illetlerinden daha uzak olan illetleri tanımaya çalışır (age., s.52). İnsani veya siyaset ilminin işi ise insanların kemalini tanıtmaktır. Yani insanların elde etme yeteneğine sahip olduğu hayır ve kemalleri tanımaya çalışmaktır. Siyaset ilmi akli usul ve esaslara göre insan saadetinin hedefi olan fazileti, buna ulaşmanın önündeki engelleri ve bunun karşısında yer alan kötülükleri inceler.

Farabi aklın nazari kuvvesini ilgilendiren nazari akılla saadetin tanınacağını belirtir (Farabi, 1366, s.73).

Burada iki noktanın açıklanması gerekir. Birincisi: Farabi'nin ilim hakkındaki tasviri Eflatun ve benzerlerinin taklidiyle salt akılcıdır. Hatta bizim bugün tecrübi mahiyete sahip olduğunu kabul ettiğimiz tabiat ilmi bile Farabi'ye göre tamamen nazaridir ve akli ve bedihi idrakler esasınca mantıki burhanlar vesilesiyle hâsıl olur. Dolayısıyla tabiat da matematik gibi nazari ve aklidir. Farklılıkları ise sadece ele aldıkları konulardadır.

Büyük bir ihtimalle Farabi de Eflatun gibi hissi idrakleri yakini bilmiyordu. Bu yüzden tabiat hakkındaki yakini inançlar mecmuası olan tabiat ilminde, hissi idrakler için her hangi bir rol göz önünde bulundurmamıştır.

Bugün tabiat ilmi hakkındaki bu tasavvurun önemli savunucuları yoktur. Tabii bu da tabiat ilmindeki yakinden el çekme pahasıyla hâsıl olmuştur. İşte bu, Farabi'nin ödemeye hazır olmadığı bir bahadır.

İkincisi; bu dört nazari ilim dalı da insanın iradesinin yaratmada ve meydana getirmede hiçbir role sahip olmadığı şeyler hakkındadır. Bu yüzden bunlar, insanlar vesilesiyle varlık âlemine ayak basan ve malum olan ameli ilimlerin tersine sadece malum olabilirler. Asla pratik hayatta var olma özelliğine sahip olamazlar. Nazari ilimlerde insanın tek bir rolü vardır, o da faili tanıtmaktır. Ama ameli ilimlerde malum olacak şeyin öncülünü tanımak onu meydana getirmektir. Aslında ameli ilimlerin en önemli özelliği kendisiyle amel edilir olmasıdır. Eğer bunun dışında farklı bir şey olurlarsa batıldır (Farabi, 1413, s.254). Ama matematiğin, tabiatın ve ilahiyatın nazari olmalarında hiçbir kuşku yoktur ve bunlar hakkındaki bilgiden kasıt da bu ilim dallarının konularını tanıtmaktır. Peki, siyaset ilmi nasıl nazari olabilir? Siyaset ilminin konusu insanın saadeti ve bunu elde etmek için gerekli olan faziletlerdir. Saadetleri tanımak siyaset ilminin hedefidir. Bu da sayıları, miktarları ve bunlara hâkim olan kanunları bilmekten ve hatta Allah'ı tanımak ve tabii varlıkların uzak illetlerini bilmekten farklıdır.

Biz saadeti elde etmek için öncelikle onu tanımalıyız bu yüzden görünüşe göre siyaset ilmi, ameli ilmin bir cüzü olmalıdır. Ama Farabi'ye göre siyaset ilmi tümel ve akli saadeti tanımaya çalışır. Böyle tümel bir malum hiçbir şekilde insan vasıtasıyla meydana gelmez. Siyaset ilminde malum olan şey sadece saadet ve faziletlerin tümel formlarıdır. Örneğin cömertlik ve iffet nedir? Böyle şeyler mekân, zaman, miktar vb. has özelliklere sahip olmadan var olamazlar. İnsan vasıtasıyla tahakkuk bulan cömertlik veya iffet de o tümelin bir ferdidir ve bu ferdi özellikler aşikâr olmayana kadar insanın iradesiyle meydana gelmeleri imkânsızdır. Dolayısıyla insanın, bu özellikleri kendisi vesilesiyle elde edeceği ve nazari kuvvenin yanında, saadet ve faziletlerin tümel formlarını açıkça gösteren ve ferdin şahsi özelliklerini aşikâr kılan başka bir kuvvede olmalıdır.

Görünüşe göre Farabi'nin siyaset ilmi hakkındaki görüşü Aristo'nun görüşünden farklıdır. Zira Aristo, insanı ilgilendiren düşünce ve istidlallerin ameli hikmetin alanına girdiğine inanıyor ve ameli hikmetin hem tümeleri hem de tikelleri ele aldığını belirtiyor (Aristo, 1378, s.222). Ama Farabi'ye göre siyaset nazari ilimlerin bir cüzü ve nazari aklın faziletlerindedir. Nazari ilimler de genel anlamda bir şeyi meydana getirme keyfiyetini ve bu gibi nazari faziletleri bizlere öğretmezler (Farabi, 1413, s.143-150).

### Fikri Fazilet

Düşünce ve fikir kuvvesi, göz önünde bulundurulmuş hedef ve gayelere ulaşmak için gerekli yol ve yöntemleri sunma kudretine sahiptir. Bu kuvve ferdi özellikleri ve gayeleri hayata geçirmenin niteliğini belirler ve bunları elde etme yollarını gösterir. Tabii bu kuvve sadece herhangi bir gayeye ulaşmak için gerekli olan aletleri bulma yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla bu kuvvenin iki yüzü vardır. Hem iyi gayelere ulaşmak için kullanılabilir hem de kötü gayeler için vesile olabilir. Bu yüzden gösterdiği yollar da gayelere bağlı olduğundan iyi ve kötü sıfatlarla vasıflandırılır (age., s.150).

İnsan bu kuvvenin yardımıyla ilim, iffet, cesaret vb. faziletlere sahip olabilir. Aynı şekilde bu kuvvenin yardımıyla uçuk hedeflerini de ameli kılabilir. Fikir ve düşünce kuvvesi sadece göz önünde bulundurulmuş gayeye ulaşmak için gerekli olan vesileleri bulmaya odaklanır. Gayenin iyi veya kötü olması hakkında düşünmez. Aslında insan önce herhangi bir gayeyi belirler ve bu gayeye ulaşmak için iştiaht sahibi olur. Sonra da bunun hakkında düşünmeye başlar (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.56).

Farabi'ye göre düşünce kuvvesi fazilet sayılmamakla birlikte uçuk hedeflere ulaşmak için de vesile olabilir. O, bu kuvvenin iyi ve güzel gayeleri hayata geçirebilmesi durumunda fazilet olabileceğine inanır.

İyi bir gayenin hayata geçirilmesi için istinbad edilen ve faydalı olan her şey

fikri fazilettir. Ama beşeri gayelerden birini hayata geçirmek için faydalı olan ve bunu derk eden düşünce kudreti veya kuvvesi fikri fazilet değildir. Buna başka bir ismin konulması gerekir (Farabi, 1413, s.151).

Bu güç gayenin türüne bağlıdır ve farklı şekillerde ortaya çıkar. Örneğin birileri askeri hedefler için gerekli olan alet ve vesileleri bulmada üstün yeteneklere sahip olabilir. Böyle bir insanın askeri ve savaşçı düşünce fazileti vardır (*age.*, s.153). Hakeza toplumun iyiliği ve ilerlemesi için gerekli yolları bulmada üstün yeteneğe sahip olan insan, siyasi düşünce kudretine sahiptir. Eğer böyle bir insan toplumun uzun süreli iyiliği için gerekli olan yolları bulursa, sahip olduğu bu kudret her şeyden çok kanun koymaya benzer (*age.*, s.152).

### Sanatsal veya Mesleki Fazilet

Bu tür faziletler insanın natık amel kuvvesini ilgilendirir. Yani insanın bunlar vesilesiyle tabiatı etkileyip tasarrufta bulunacağı çiftçilik ve tıp gibi meslekleri öğrenme kudretidir (Farabi, 1405, s.29). Böyle bir faziletin rolü herkes tarafından bilinmektedir. Nitekim toplum fertlerinin saadetinin en önemli şartı olan toplumun bekası, farklı meslek ve uzmanlıkların varlığına bağlıdır. Farabi saadet hakkındaki kitabında bile bu mesleklerin nasıl öğrenileceğini incelemiştir (*age.*, s.167-168). Ama her şeyden önce; “*Bu faziletler insan fertlerin saadetinde ne gibi bir role sahiptir? Bu tür meslekler olmadan saadet elde edilemez mi?*” gibi soruların cevabı verilmelidir.

Aristo ferdin saadeti için etkili olan servet, sağlık ve kudret gibi bazı şeyleri (insan ruhunun dışındaki) harici hayırlar bilmektedir. Yani servet, sağlık... Her ne kadar saadet değilse de saadet bu gibi şeylerden etkilenir. Harici hayırlar farklı şekillerde saadeti etkileyebilir. Örneğin uzun ömür veya sağlık, nazari ve ahlaki faaliyetler için gerekli olan zeminleri hazırlar. Servet de ahlaki faaliyetler için bir vesile olarak kullanılabilir. İyi baht harici hayırlara da muhtaçtır. Zira iyi bir işin gerekli olan vesilelere sahip olmadan yapılması mümkün değildir. Bizler birçok işimizde dostlarımızdan, servetten, siyasi güçten yararlanır ve bunlardan vesileler gibi istifade ederiz (Aristo, 1378, s.37).

Farabi ferdin saadeti için sanatsal faziletlerin etkisi hakkında konuştuğu zaman bu etkiyi göz önünde bulundurmıştır. Ama o Aristo gibi harici hayırların rollerini geniş bir şekilde ele almamıştır.

### Ahlaki Faziletler

Farabi nazari faziletler hakkında Aristo'nun aksine ve hatta kendi metodunun tersine ahlaki faziletleri müstakil ve geniş bir şekilde ele almamıştır. Bu da bazı araştırmacıların şaşkınlığına neden olmuştur (el-Âtî, 1998, s.206). Ama onun dağınık bir şekilde dile getirdikleri bir bütün olarak incelenirse konu hakkında

açık bir tasvir ortaya konulabilir. Bu yüzden Farabi'nin görüşünün şerhi için bazı noktaları açıklayacağız.

1- Hulki faziletler insanın nuzui kuvvesini ilgilendirir (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.30) Nuzui kuvve; insanın, kendisi vesilesiyle herhangi bir gayeye şevk ve ilgi duyduğu veya ondan kaçıp nefret ettiği bir kuvvedir (*age.*, s.28). Ama görünüşe göre ahlaki faziletleri nuzui kuvveye veya insanın farklı isteklerine bağlamak, meyl ve istek kuvveleri olmayan Allah ve mücerret varlıklara ahlaki faziletleri nispet vermenin doğru olmadığı anlamındadır. Aristo açıkça diyor ki; Allah'ı ve mücerret varlıkları cesaret, cömertlik iffet vb. sıfatlarla vasıflandırmak anlamsızdır. O, inkâr edecek şekilde soruyor; Acaba ilahları sabırlarından dolayı övmemiz zevksizlik değil midir? Hâlbuki onlar kötü heveslerden tamamen uzaktırlar. Eğer biz bütün faziletleri sırasına göre gözden geçirirsek bu amellerin ilahlara uygun olduğu tasavvurunun çirkin ve onların makamına layık olmadığını görürüz (Aristo, 1378, s.393).

Farabi, Aristo'nun aksine ahlakın insana has olduğuna dair herhangi bir şey söylememiş ve hatta buna işaret bile etmemiştir. O, sadece Hulki faziletlerin insanın nuzui kuvvesini ilgilendirdiğini belirtmekle yetinmiştir. Acaba Farabi'nin sarf ettiği bu sözlerinin gereksinimi Allah'ı ve Ulûhî âlemi ahlaki özelliklerle vasıflandırma olasılığının inkârı mıdır?

Görünüşe göre Farabi'nin nazariyesinde insanın nuzui kuvvesi her ne kadar ahlaki faziletlerin meydana gelmesi için zeminler hazırlasa da bu rolün sebebi insan iradesinin bu kuvve vesilesiyle zuhur edip aşikâr olmasındandır. Dolayısıyla eğer herhangi bir yerde insan iradesi nuzui kuvve olmadan zuhur edip aşikâr olursa orada birçok ahlaki faziletlerin var olması da mümkündür. Örneğin Allah adildir. Yani asla zulmetmeyi irade etmez ve iradesi her zaman bu sıfatla vasıflandırılır.

Farabi İslami öğretilerden aldığı ilhamla Allah'ın ahlaki sıfatlarla vasıflandırılmasının yanlış olduğuna inanmıyor ve önceden belirttiğimiz ihtimal de ahlakın insana has olmadığını kanıtı olabilir.

2- İnsanın nuzui kuvvesi iki şekilde ahlaki faziletlerin ortaya çıkması için gerekli olan zemini hazırlar. Birincisi; iyi fiilleri yerine getirerek, ikincisi ise iyi ve kabul gören nefsanî haletleri elde ederek.

İnsan bilinçli ve kendi seçimiyle övülen işleri yaparsa ahlaki faziletlerle vasıflandırılır. Doğru sözlü olan ahlaki faziletlere sahiptir. Yalan söyleyen ahlaki kötülöklere sahiptir. Ama insan fiillerinin kaynağı ve menşeinin tahlili bizlere bazı nefsanî haletlerin varlığının bu fiillerin eyleme dönüşmesini çabuklaştırdığını göstermiştir. Örneğin cesaretli bir ruha sahip olan bir insan savaş sırasında zorluk çekmeden cesurca kararlar alıp sağlam dayanabileceğini gösterir. İşte bu yüzden Farabi'nin ve diğer filozofların ahlaki bahisleri daha çok nefsin sıfatları ve özellikle

rahat bir şekilde zeval bulmayan ve ıstılahen kendisine meleke denilen nefsin sabit ve değişmeyen sıfatlarını kapsar (Farabi, 1413, s.232-235).

Dolayısıyla ahlaki faziletler, iyi fiillerin çabuk ve rahatça sadır olmalarına kaynak teşkil eden sabit nefsanî heyetlerdir (melekelerdir) (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.24).

3- Karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Bu iyi melekeler insan nefsinde nasıl meydana gelirler? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Acaba ahlaki faziletler fitri ve insan tabiatının bir parçası mıdır, yoksa sonradan mı kazanılmıştır?

Kesinlikle Farabi'nin soruya cevabı şudur: İnsanlar fitri olarak ahlaki faziletlere sahip olma yeteneğine sahiptir. Ama bu faziletleri fiiliyata geçirmek insanın kendi çabasını gerektirir.

Ahlak genel anlamda ister iyi ister kötü olsun iktisabidir. Tabii bazı insanlar irsi olarak ahlakın bazı özelliklerine sahiptirler. Ahlakın bazı özelliklerini de doğal bir şekilde değiştirebilirler (Farabi, 1413, s.235). İnsanlar kendi özgür iradeleriyle bu özellikleri koruyup ıslah ettiği oranda ahlaki faziletlerle vasıflandırılır ve bu özellikler de o oranda değer kazanırlar (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.31).

Bu konunun önemi; Acaba ahlakın bazı özellikleri doğal şekliyle mi kalır? Bunlar zevale uğramaz mı? Ya da ahlakın bütün özellikleri sonradan mı kazanılır? Sorularının cevabındadır. Farabi bu meseleyi Aristo ve Eflatun'un ihtilafı konularından biri olarak zikretmektedir. O, Aristo ve Eflatun'un görüşlerinin uyumunu göstermek için kaleme aldığı *el-Hakîmeyn* adlı meşhur eserinde bu iki filozofun konu hakkındaki ortak yönlerini bulmaya çalışır.

Farabi doğal ahlak mefhumunun kendi içinde birçok tezdâd barındırdığına inanır. Zira Farabi'ye göre ahlaki faziletler insanın çabasını ve telaşını gösterir. Hâlbuki bir şeyin böyle bir mefhumla anılması insanın bu ahlaki fazileti kendi özgür iradesiyle seçmediğini gösterir (Farabi, 1405, s.95).

Farabi daha sonra; "Eğer ahlaki faziletlerin esası kesbi olsa veya en azından bunların korunması için insanın çaba ve telaşı gerekirse insan bunları nasıl elde edebilir veya bunları nasıl koruyabilir?" konusunu ele alır ve bu soruya şöyle bir cevap verir: Bu ancak insanın kendi nefsinin bu işlere alıştırmamasıyla mümkündür. Yani insan cesaret isteyen işler yaparak nefsinde cesaret melekesini meydana getirir. Tabii insanda cesaret ruhu olmazsa cesaret gerektiren işleri yapması çok zordur. Ama cesaretin meleke olması için cesaret isteyen işlerin devamlı yapılmasından başka bir çare ve yol yoktur (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.30). Dolayısıyla ahlaki fiiller ahlakın asıl faziletlerini meydana getiren unsurlardır. Bu fiiller insan nefsinde meleke olduktan sonra artık tekrar gerektirmeyen ahlaki fiiller olurlar.

4- Ama ahlaki faziletler veya melekeler nasıl bir şeydir? Nefsin kemali olarak da adlandırılan ahlakın kemali nedir? Farabi bu konuya kemal ve nefsin selameti



ile kemal ve cismin selametini karşılaştırarak cevap verir. Bu da aslında Yunan ahlakının özelliklerinden biri olan nefsin cisim gibi bazen sağlıklı ve bazen de hasta olması tasavvurunun kendisidir. Eflatun ve onun takipçisi olan Zekeriya Razi cismani tıp karşısında ruhsal tıp mefhumunu kullanmıştır. Farabi de bu benzerlikten yararlanıp diyor ki: “İnsanın ahlaki kemalleri ve bunu meydana getiren haletler, insanın cismani kemalleri ve haletleri gibidir. İnsan bedeninin kemali (olgunluğu) onun sağlıklı olmasındadır. Yani eğer insanın bedeni sağlıklıysa bunu korumalı yok değilse onu tedavi etmeye çalışmalıdır. Bedenin sağlıklı olması yemeklerde, işlerde vb. itidale uymasındır. Aynı şekilde ahlaki selamet fiillerde ve amellerde itidale riayet etmek ve orta yolu tutmaktır. Eğer herhangi bir fiil itidali aşarsa iyi veya faziletli bir ahlakı meydana getiremez.” (Farabi, 1413, s.238).

Böylelikle Farabi de iyi ahlak melekesinin kazanım kaynağı olabilecek fiillerin doğruluğunu belirleyen ölçüt olarak Aristo'nun, “orta yol” teorisini öne sürer.

Öncelikle “orta yol” mefhumunun açıklanması gerekir. Farabi bu mefhumun iki farklı kullanımına işaret etmektedir. Birincisi altı sayısının iki ve on sayıları için vasat olmaları gibi orta yolun da kendi nefsi itibariyle vasat olmasıdır. Bu tür bir orta yol sabit ve daimidir ve asla azalıp artmaz. Ama izafi veya kıyasi olan ikinci orta yol, birçok etkenin tesiriyle kemmi ve keyfi değişime uğrar. Örneğin yemek yeme miktarının sabit orta yolu yoktur. Değişik zaman ve mekânlarda ve farklı konumlarda kemmi ve keyfi açıdan değişir. Bu tür bir orta yol farklı etkenler açısından göz önünde bulundurulmalıdır.

Farabi ahlaki fiillerdeki itidal ve orta yolun, izafi veya kıyasi orta yol olduğunu belirtir. Zira bir insan için bir fiilin iyi ve normal olması farklı bir konumda olan başka bir insan için itidalden ve orta yoldan çıkma sayılır (Farabi, 1405, s.37).

Dolayısıyla Farabi de Aristo gibi birçok nefsanî haletin ve eylemin iyi veya kötü olmasını “orta yol” kadesine binaen tespit etmeye çalışır. Örneğin iffet, şehvetperestlik ve duygusuzluğun orta yoludur. Tabii bunun niteliği ve niceliği çevrenin farklı etmenlerine göre değişir. Farabi'nin bu faziletler ve kötülükler mecmuası olan fihristi, Aristo'nun fihristine benzemektedir. (Farabi, 1413, s.241; Ross, 1995, s.210).

5- Her fazilet iki kötülük arasındaki orta yoldur. Dolayısıyla her faziletin karşısında iki kötülük vardır. Bu yüzden ahlakını ıslah etmek isteyen kimse öncelikle kötü ahlakının hangi tür bir itidalden kaçıştan meydana geldiğini bulmalıdır. Örneğin cesaret isteyen işlerden aşırılığa gidip yılmazlığın kötülüğüne mi düşer olmuştur? Veya cesaret isteyen işlerden geri kaldığı için korkaklığın kötülüğüne mi düşer olmuştur?

Nefsanî kötülüklerin türünü bilme, tekrar ve alıştırma yoluyla insana orta yolu bulmaya yardımcı olur. Örneğin yılmaz olan biri korkak olan birini taklit ederek cesaret isteyen işlerden el çekip itidal ve orta yola doğru hareket eder. Kor-

kak bir insan da yılmaz olan bir insanı taklit ederek cesaret isteyen işlerde itidal ve orta yolu bulur (Farabi, 1413, s.244).

Yukarıdaki beyanımızdan ahlakî faziletin, insanın nazari akıl kuvvesinin alanına giren nazari faziletler cinsinden olmadığı nefsin sabit temayülleriyle aynı özelliklere sahip olduğu ve itidal ve orta yola doğru meylettiği anlaşıldı.

Farabi faziletlerin sıralaması konusunda insanın saadeti için nazari faziletleri birinci fazilet olarak kabul ediyor. Zira saadete ulaşmanın ilk adımı insanın bilgisi alanına giren ve nazari bir fazilet olan saadeti tanımaktır. İkincisi ise saadete ulaşmak için insanın kendi bilgisiyle tespit ettiği münasip yolları bulacak ve nefsi düşünce kuvvesi vesilesiyle tespit edilen yola girmeye sevk edecek fikri fazilettir.

Böylelikle ferdi ve sosyal saadetin asıl unsurlarının farklı faziletler olduğu ve bunlar olmadan saadete ulaşmanın imkânsız olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aslında Farabi'nin saadet hakkında savunduğu bu görüşler bugün çağdaş ahlak felsefesinde kapsamlı gaye (inclusive end) adıyla meşhurdur. Bu nazariyeye göre saadet çeşitli akli ve ahlaki faziletlerden meydana gelen bir mefhumdur.

Bu nazariyeye muhalif ve saadeti sadece nazar etme (bakmak) veya akli düşünme bilen akılsal gaye (intellectual end) adında başka bir nazariye de vardır. Ahlaki faziletlere herhangi bir asalet tanınmayan bu nazariye hatta ahlaki faziletleri bile sadece zihnin hakikatleri müşahede edebilmesi için gerekli olan rahat ve sakin bir ortamı meydana getiren mukaddimeden ibaret biliyor.

Aristo'nun konu hakkındaki görüşü ise biraz müphemdir. Bu yüzden şarihleri onun saadeti akılsal gaye (intellectual end) ya da kapsamlı gaye (inclusive end) bilmesi hakkında ihtilafa düşmüşlerdir (Kenny, 1992, s.31-35). Ama Farabi hiçbir kapalılığa yer bırakmadan açıkça saadet hakkında kapsamlı bir tefsir sunmuş ve ahlaki faziletleri saadetin asıl cüzü saymıştır.

Felsefe tarihçisi unvanıyla meşhur olan Debarah'ın Farabi'nin sözlerini tamamen yanlış nakletmesi çok ilginçtir. O bu sözlere binaen Farabi'yi saadet hakkında amellere ve fiillere hiçbir rol göz önünde bulundurmeyen akli ve tasavvufi tefsirde bulunmakla itham ediyor. Debarah şöyle diyor: "*Farabi'ye göre bir insanın Aristo'nun felsefesinin konularını bilip bunun gereksinimleriyle amel etmemesi bu felsefenin konularını bilmeden gereksinimleriyle amel etmesinden daha iyidir.*" (Bkz. el-Âtı, 1998, s.222).

Bu sözler tamamen Farabi'nin görüşlerinin zıttına ve hatta onun bu konu hakkındaki açık ifadelerinin tersinedir. Farabi diyor ki: "*Aristo'nun mantık, ilahiyat, tabiat ve ahlak başta olmak üzere bütün düşüncelerine vakıf ve aynı zamanda fazilet dışı davranışları olan bir insan ile isimleri zikredilen ilimlerden haberdar olmamasına rağmen fazilet kabul edilen davranışları eyleme geçiren bir insanı göz önünde bulunduralım. Bu iki kişiden fazilete uygun davranışları hayatına geçiren insan diğere oranla filozof unvanına daha layıktır.*" (Farabi, *Fusûlun Munteze'a*, s.100).

Aslında Farabi, ahlaki fazileti saadetin unsurları arasına koymakla Debarah gibi insanların düşünce tarzlarının üstüne bir çizgi çizmiştir (el-‘Âtî, 1998, s.200-224).

6- Farabi eğitim ve terbiyeyi birbirinden ayırmıştır. Ona göre eğitim; insanlar arasında nazari faziletleri meydana getirmektir. Terbiye ise insanlar arasında ahlaki faziletleri icat eden ve ameli meslekleri öğreten bir yoldur (Farabi, 1413, s.165).

Eğitimin tek yolu konuşma ve diyalogdur. Oysa terbiye hem diyalog hem de fiil ve pratiğe ihtiyaç duyar. Bazen vaaz ve sohbet tek başına ahlaki faziletleri yerine getirmek veya muhtelif meslekleri öğrenmek için yeterli olmaz. Bu yüzden teşvik veya güdüleri uyarma gibi yöntemler uygulanarak fertlerin şevk ve ilgileri mezkur faziletler üzerinde yoğunlaştırılmalıdır. Dolayısıyla başkalarının saadeti için çabalayan insanlar özellikle yöneticiler, bu hedeflerine ulaşmak için vaaz ve nasihatle birlikte uygun icrai siyasetleri de göz önünde bulundurmalıdırlar.

Biz kısaca Farabi'nin saadet hakkındaki nazariyesine değindik. Şüphesiz Farabi, Eflatun, Aristo ve hatta Plotin'in *Usulohiyya* (Farabi ve diğer birçok Müslüman filozofun yanlışlıkla Aristo'nun kaleme aldığını düşündükleri kitap) adlı eserinden farklı birçok öğretiyi benimsemiştir. Ama yine de düşüncelerinin Yunanlı öğretilerin tekrarı olduğu söylenemez.

Farabi'nin düşünceleri felsefi tefekkürün bütün boyutlarında o kadar asil ve mükemmeldir ki felsefede kendisine Farabi dönemi diyebileceğimiz yeni bir dönemin başlatıcısıdır. Aynı şekilde düşünceleri Sicistâni, Âmirî vb. gibi insanlar vasıtasıyla yayılan Farabi'nin, Aristo ile kıyaslanıp kendisine Muallim-i Sani lakabının verilmesi de mübalağa değildir (Netton, 1999, s.1).

Farabi'nin saadet nazariyesinin çok mükemmel yönleri olmasına rağmen içinde birçok problemi de barındırır. Biz bunlardan bazılarına değineceğiz.

### İmanın Saadetteki Yeri

Allah, mead ve nübüvveti iman, dinî yaşamın esasıdır. Dinî yaşam, saadetin cevheri ve insanın kurtuluşudur. Dolayısıyla saadet incelenirken dini yaşamın ve dinin esasları yani imanın saadetteki rolü de ele alınmalıdır. Böyle bir tahlilde şöyle bir soru karşımıza çıkar: Acaba iman, Farabi'nin saadetin kaynağı olarak bildiği dört faziletten hangisi içinde yer alır? Kuşkusuz varlık âleminin gerçek hedefi olan Allah'ın varlığını veya meadı ya da nübüvveti tanımak, Farabi'ye göre nazari bir fazilettir. Ama acaba iman, sadece felsefi burhanlar ve bilimsel yollarla Allah'ı ve diğer nihai hakikatleri tanıma mıdır?

İmanın içinde Allah'ı tanımak vardır. Lakin iman sadece Allah'ı tanımaktan ibaret değildir. Akıldan duygulara kadar insanın bütün boyutlarını da kapsar. İman, insanın tüm varlığıyla Allah'a teslim olmasıdır.

İmanı nazari bir fazilet olarak tanımlamak tümeli tikelin özelliklerine binaen

tanımlamaktır. Dolayısıyla dinin ve imanın, saadetin terkihi yapısında ne gibi bir role sahip olduğu sorusuna cevap verilmelidir.

İman fikri veya ameli (mesleki) bir fazilet olmadığından geriye sadece ahlaki bir fazilet olması ihtimali kalır. Ama eğer Farabi gibi ahlakî fazileti “orta yol” mefhumuna binaen tanımlarsak imanın orta yolu nedir? Sorusuna cevap vermemiz gerekir. Örneğin cesaret, korku ile yılmazlığın orta yolu olduğundan fazilet kabul edilir. Peki, iman nasıl bir fazilet olabilir? İmanı faziletler mecmuasına yerleştirebilmemiz için iki alternatifimiz vardır. Birincisi; Ahlakî faziletleri “orta yol” ile sınırlandırmamalıyız. İkincisi de “dinî fazilet” adı altında yeni bir fazilet türünü faziletler mecmuasına eklemeliyiz.

Görünüşe göre iman diğer faziletlerden farklı bir fazilettir ve ahlakî ve nazari faziletlerin arasında yer almaz. Hatta bunları kendi çerçevesi içine bile alır. Bu yüzden iman daha farklı bir şekilde incelenmelidir.

### Orta Yolun Saadetteki Yeri

Farabi de Aristo gibi ahlaki faziletlerin ölçütünü “orta yol” bilmektedir. Acaba bu ölçüt bütün faziletler için geçerli olabilir mi? Görünüşe göre bazen insanın bir konuda aşırıya gitmesi ahlakî açıdan orta yol ve itidale riayet etmesinden daha iyi olabilir. Örneğin insan doğruluk, sadakat ve dürüstlük makulelerinde itidal ve orta yola nasıl riayet etmelidir?

Aristo'nun 15. yüzyıldaki İtalyan eleştirmeni Lorenzo Valla diyor ki: “*Acaba bizim sonsuz hikmete sahip olup hiçbir ahmaklığımızın olmaması daha iyi değil midir?*”. Kendisi İncil'in bir ayetine binaen bazen orta yolun kötülük olabileceğini de öne sürüyor (Becker,2001 , s.492).

“Orta yol”un birçok yerde fazilet sayılıp yüce bir ahlakî değer olmasından hiçbir şüphe yoktur. Lakin bu, ahlakî değerler için özellikle kulluk, takva ve ilahi aşk gibi insanın Allah'la olan irtibatını sağlayan fiiller için genel bir ölçüt olamaz. Hatta insan gücü yettiği oranda bu gibi şeylere sahip olmak için çalışmalıdır.

### Niyetin Saadetteki Yeri

Farabi'nin saadet hakkındaki nazariyesinin problemlerinden biri de niyetin saadetteki yerinin belli olmamasıdır. Farabi'nin nazariyesini benimsememiz durumunda karşımıza şöyle bir soru çıkar: Örneğin birileri şöhret için doğruluk melekelerini nefsinde meydana getirebilir. Acaba bu doğruluk melekesi bizzat hayır olan doğrulukla aynı ahlaki değere mi sahiptir?

Farabi'nin nazariyesi bu ikisi arasındaki farklılığa nasıl bir çözüm getirebilir? Görünüşe göre bunlar farklı hedeflerin fiilleri ve farklı niyetlere binaen eyleme dökülmüş nefsanî melekelere. Dolayısıyla biri şöhret için diğeri de zati değerinden veya Allah'a yakınlaşmak için cesaret ruhiyesini meleke edinmiş iki insanın

fiilleri arasındaki farklılığın kaynağını nefsanî melekelerin dışında başka bir yerde aramalıyız.

Dini öğretilerde kendisine çok önemli bir rol biçilen niyete, maalesef Yunan ahlakında ve hatta Farabi gibi Müslüman ahlak filozofları arasında gereken değer verilmemiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Farabi'nin saadet nazariyesinden öğrenilecek çok güzel şeyler vardır. Lakin bu nazariyeyi insanın saadeti hakkında öne sürülen mükemmel bir tahlil sayamayız.

### **Kaynakça**

- Aristo, *Ahlâk-ı Nikomakhos*, thk. Muhammed Hasan Lütfü, Terh-i Nov, 1378.  
el-Âtî, İbrahim, *el-İnsân fî Felsefeti Fârâbî*, Beyrut: Daru'n-Nebug, 1998.  
Black, Debarah L., "al-Farabi", *History of Islamic Philosophy*, ed. Oliver Leaman, Seyyed Hossein Nasr, 1996.  
*Encyclopedia of Ethics*, ed. Nancy Sherman, Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, Blackwell:2001  
Fahri, Macid, *Seyr-i Felsefe der Cihân-ı İslâm*, c. I, Farsçaya çev. Heyet, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1327.  
\_\_\_\_\_, *Ethical Theories in Islam*, Netherlands: Brill,1991.  
Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu's-Siyâsetu'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Metri Neccar, Tahran: el-Mektebetu'z-Zehra, 1366.  
\_\_\_\_\_, *el-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakîmeyn*, thk. Albir Nasîr Nâdir, Tahran: 1405.  
\_\_\_\_\_, *Fusûlun Munteze'a*, thk. Fevzi Metri Neccar, Tahran: el-Mektebetu'z-Zehra, 1405.  
\_\_\_\_\_, *Tahsilu's-Sa'ade, el-A'mâlu'l-Felsefiyye* içinde, thk. Cafer Âliyasın, Beyrut: Daru'l-Mute'ehhil, 1413.  
\_\_\_\_\_, *et-Tenbih 'alâ Sebîli's-Sa'ade, el-A'mâlu'l-Felsefiyye* içinde, thk. Cafer Âliyasın, Beyrut: Daru'l-Mute'ehhil, 1413.  
Kenny, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: 2991.  
Netton, Ian Richard, *al-Farabi and His School*, Curzon:1999 .  
Ross, David, *Aristotle*, Routledge:1995 .  
Urmson, J. L., *Aristotle's Ethics*, Oxford:1988 .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân

Dr. Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî

Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1428/2007, 758 s.

Tanıtın: Mehmet Nurullah AKTAŞ\*

Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Min Künûzi'l-Kur'ân* adıyla on iki eser kaleme almış olup tanıtımını yapacağımız *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* isimli çalışması da bu silsilenin onikinci kitabını teşkil etmektedir. Tefsir alanında çalışmalar yapan ilim ehlini bilgilendirme babından bu oniki kitabın ismini zikretmek faydalı olacaktır. 1. *Mefâtih li't-teâmül ma'al-Kur'ân*, 2. *Fi Zilâli'l-Îmân*, 3. *eş-Şahsiyyetu'l-Yehûdiyye min Hilâli'l-Kur'ân*, 4. *Tesvibât fi Fehmi Ba'di'l-Âyât*, 5. *Ma'a Kısası's-Sâbikîn fi'l-Kur'ân*, 6. *Letâif Kur'âniyye*, 7. *el-Kıyasu'l-Kur'ânî*, 8. *Mevâkiifu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'ân*, 9. *Îtâbu'r-Resûl fi'l-Kur'ân*, 10. *el-Alâmu'l-Âcemiyye fi'l-Kur'ân*, 11. *Vu'ûdu'l-Kur'ân bi't-Temkîn li'l-İslâm*, 12. *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* (s.755). Ayrıca kitabın sonunda el-Hâlidî'nin kaleme aldığı kırk beş eser de liste halinde aktarılmaktadır. Bu listeye bakıldığında Kur'ân çalışmalarının yanı sıra kelâm, tarih ve Müslümanların güncel meselelerine dair eserlerin kaleme alındığı, yaklaşık on eserin de Seyyid Kutup ve tefsiri ile ilgili çalışmalardan oluştuğu anlaşılmaktadır.

Hâlidî, *هل الفران معصوم / Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* adlı kitaba reddiye mahiyetinde *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* isimli eserini kaleme almıştır. *Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* kitabı, ilk baskısı İngilizce, Almanca ve Arapça dillerinde 1994 yılında yapılmış olup Abdullah el-Fâdî (عبد الله الفادي) tarafından kaleme alınmıştır. Öyle görünüyor ki kitap, *Lihgt of Life* (Hayat Işığı) adlı Hıristiyan bir yayınevi tarafından basılmış olup rahip ve papazlardan oluşan bir heyet tarafından hazırlanmış olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla Abdullah el-Fâdî isminin müste'ar bir ad olduğu izlenimini vermektedir (s.11). Kitabın aynı anda dünya nüfusunun önemli bir kesimini oluşturan insanların konuştuğu üç dilde basılmış olması dikkat çekicidir.

Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, kitabının mukaddimesinde Abdullah el-Fâdî'nin *Heli'l-Kur'ân Ma'sûm* adlı kitap ile ilgili değerlendirmelerin yanında adı geçen kitabı da tanıtmaktadır (s.5-18). Buna göre, *Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* adlı kitabın ana hedefi, Kur'ân'ın hatalardan münezzehe olmadığı, muhtelif onlarca hatayı barındıran bir kitap olduğu izlenimini muhatap kitleye vermektir. Yazar kitabın mukaddimesinde kendisinin bir din adamı oluşunu ve Kur'ân araştırmacısı olarak

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
m.nurullahaktas@hotmail.com

insanlığa daimi bir eser bırakmak istediğini iddia ederek objektif kriterlere uygun bir çalışma ortaya koymaya çalıştığını ileri sürer (s.15).

Abdullah el-Fâdî, Kur'ân'da yer alan hataları on ana başlıkta ele alarak farklı delillerle bu iddiasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar el-Fâdî'nin ileri sürdüğü bu on başlığı şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Coğrafi sorular: Kur'ân'da bu başlık ile ilgili on iki adet hata olduğunu iddia eder.
2. Tarihî sorular: Bu alanda elli beş hatanın bulunduğunu ileri sürer.
3. Ahlâkî sorular: Bu bölümde dokuz adet hatanın varlığını ispatlamaya çalışır.
4. Lâhutî (ilâhiyat/teoloji) sorular: Bu kısımda yirmi dokuz hata bulunduğunu iddia eder.
5. Lügavî sorular: Kur'ân'da lügat ile ilgili yirmi beş tane hatayı tespit etmeye çalışır.
6. Teşri'î sorular: Bu kısımda yirmi altı adet hatanın bulunduğunu ortaya koymaya çalışır.
7. İctimâ'î (toplumsal) sorular: Bu başlık altında yirmi bir hatanın varlığını ispata çalışır.
8. İlmî sorular: Kur'ân'da ilimle ilgili yirmi iki adet hatanın bulunduğunu iddia eder.
9. Fen bilimi ile ilgili sorular: Bu alanda da on bir hata tespit ettiğini ispatlamaya çalışır.
10. Özel olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ilgili sorular: Kur'ân'da Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ilgili otuz üç hatanın var olduğunu iddia eder. (s.11-12)

Bu taksimata göre *Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* adlı kitabın yazarı el-Fâdî, toplam olarak Kur'ân'da 243 tane hatanın var olduğunu iddia ederek amacının "hakka hizmet etme ve akıllı insanları aydınlatma" olduğunu ileri sürer (s.18).

Yazar el-Fâdî, kitabının sonunda esas aldığı iddia ettiği kaynak listesini de paylaşmaktadır. Lâkin bu kitapların çoğu, Hıristiyan dünyasının kaleme aldığı eserlerdir (s.12). Tefsirlerden de sadece Beydâvî tefsirini kaynak göstermesini eleştiren el-Hâlidî, yüzlerce tefsir yazılmasına rağmen tek bir tefsirden nakillerde bulunmayı sağlıklı bir araştırma ile bağdaştırmadığını ifade etmiştir. el-Hâlidî, yazılan her bir tefsirin Kur'an'ı anlamaya çalışan beşerin kavrayışını yansıttığını, müfessirin bütün dikkat ve hassasiyetine rağmen hatalardan uzak masum insanlar olmadığını belirtmiştir. Beşerî bir çaba olması hasebiyle insanların noksanlıklardan



ve zaafılardan beri olmadığını ifade ederek tefsirlerde yer alan hataların Kur'ân'a nispet edilemeyeceğini beyan etmiştir (s.18).

*Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* adlı kitabın yazarı, okuyucunun zihnini ilgili şüphelerle doldurmak için kitabın sonuna soru listesini ekleyerek verilecek cevaplara karşılık hediye olarak kitap vermeyi taahhüt etmektedir. Söz konusu soruları da yukarıdaki on bölümde iddia ettiği hatalar listesinden bir kısmını seçerek veya en çok dikkat çekici hataları tespit ederek cevap vermesini talep etmektedir (s.13).

el-Hâlidî, Kur'ân üzerine araştırma yapmanın evvel emirde teşvik edildiğini bununla ilgili herhangi bir maninin olmadığını, Kur'ân'ın bütün insanları önyargısız bir okuma yapmaya davet ettiğini hatta Fransız asıllı Prof. Maurice Bucaille gibi bilim adamlarının ortaya koydukları eserlerle Kur'ân'ın hatalardan münezze olduğunu ifade etmektedir.

Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, el-Fâdî'nin kitabında zikrettiği ve ileri sürdüğü iddialara tek tek cevap vermekte ve söz konusu kitabın metodunu ve üslûbunu esas almaktadır. el-Hâlidî, ilgili mevzunun başında el-Fâdî'nin iddialarını kısaca aktardıktan sonra mesele ile ilgili âyetleri zikretmekte ve Beydâvî tefsirinden kaynak gösterdiği kısmı doğru nakledip etmediğini kontrol etmekte ve bunu okuyucusu ile paylaşmaktadır. Meselâ, Zu'l-Karneyn kıssası ile ilgili olarak el-Fâdî'nin Beydâvî tefsirini tahrif ettiğini hatta Hz. Peygamber'e de (s.a.s.) iftira attığını ifade etmektedir (s.21-22).

el-Hâlidî, el-Fâdî'nin "*Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı*"<sup>1</sup> âyetinin insanları tedebbür etmeye davet ettiğini ve Kur'ân'da herâ hangi bir çelişkinin bulunmadığını ifade etmesine rağmen "*hâlbuki biz Kur'ân'da çok sayıda çelişki buluyoruz*" iftirasını ortaya atmaktadır. Dr. Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî de bu iddiayı çürütmek için on beş madde ile (s.535-568) tenakuzdan münezze olduğunu ele almaktadır.

*Heli'l-Kur'ânu Ma'sûmun* adlı kitabın üslubu kolay olup Arapçaya vakıf olan herkesin anlayabileceği bir dilde kaleme alınmıştır. Tanıtımını yapmaya çalıştığımız Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî'nin *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* adlı kitabı da akıcı bir üslûpla kaleme alınmıştır. Metin, kolayca anlaşılmakta ve iddialarla ilgili ikna edici cevaplar vermektedir. Bazen de adı geçen yazarın çelişkilerini, Kitab-ı Mukaddesle ve tarihi gerçeklerle bağdaşmayan hususları de zikrederek ortaya koymaya çalışmaktadır. İddiaları zikrederken "müfteri el-Fâdî şöyle demektedir..." veya "şu iftirada bulunmaktadır..." tarzında bir üslûpla, adı geçen esere ve Beydâvî tefsirine sayfa numarası ile birlikte atıflarda bulunmaktadır.

el-Hâlidî'nin *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân* adlı eseri, kadının şahit-

1 Nisâ 4/82.

liği, miras, tesettür, kısas, çok eşlilik, ehl-i kitapla evlenme, nâsih-mensûh gibi İslâm dünyasının farklı dönemlerinde gündemi meşgul eden mevzularda doyurucu bilgiler vermekte ve meseleleri ele alırken ikna edici bir üslûp kullanmaktadır. Bu yönüyle kitap, tefsir alanında araştırmalar yapan hatta İlahiyat Fakültelerinde okuyan ve lisansüstü çalışmalarına devam eden öğrencilere tavsiye edilebilecek bir çalışma niteliğini taşımakta, ayrıca eleştirel bakış açısı geliştirme yetisini kazandırmaktadır.

Günümüz yayın dünyasında kitap denilince kendinde bütünlüğü olan müstakil eserler akla gelir. Bir yayın tarzı olarak “makale kitaplar” ise Türkiye akademisinde sayıları henüz çoğalmakta olan bir tarzdır. Sadece belli başlı makalelerin bir araya getirilmesi olmayan makale kitaplar; kendinde bir bütünlüğü olan, ele aldığı meseleleri analitik bir tarzda ortaya koyan eserler olarak bilinmektedir. Ekrem Demirli'nin “*İbn Arabî Metafiziği*” adlı eseri de makale kitap türünde değerlendirilebileceğimiz yayınlardan biridir. *İbnu'l Arabî Metafiziği* kitabı; varlık, bilgi ve insan konularının ele alındığı makalelerden oluşur. Bu durum bize Demirli'nin bugüne kadar yapmış olduğu çalışmalarda ortaya koyduğu düşünce sistematüğini bütün olarak görme imkânı sunmaktadır.

“*İbnu'l Arabî Metafiziği*” İslam düşünce geleneğinin serüvenini özetleyen bir girişle başlar. Giriş ve dört bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde yazarın, İbnu'l Arabî'nin varlık görüşüyle ilgili makaleleri, ikinci bölümünde bilgi görüşüyle ilgili makaleleri ve üçüncü bölümünde de İbnu'l Arabî'de insan meselesini ele aldığı makaleleri yer alır. Genel makalelerin yer aldığı son bölüm hariç diğer üç bölümü “*Varlık, Bilgi ve İnsan*” şeklinde başlıklandırabiliriz. Bu üç kavram gerek İbn Arabî düşüncesinin gerekse Ekrem Demirli'nin İbn Arabî yorumunun doğru anlaşılması açısından önemlidir. İslam metafizik düşüncesinin ve münhasıran Vahdet-i Vücûd geleneğinin ana unsuru olan bu kavramlar, Tanrı ile Alem daha özelde Tanrı-insan ilişkisini varlık ve bilgi meseleleri ekseninde ele almamızı sağlarlar. Benzer yaklaşıma Demirli'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesine yönelik çalışmalarının temeli sayılan bundan önceki iki eserinde de rastlarız.<sup>1</sup>

Günümüz akademik çalışmalarında tasavvuf tarihi; zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olarak üç dönemde incelenir. Fakat Ekrem Demirli kitabının giriş bölümünde bu klasik tasniften farklı olarak tasavvufun iki dönemde ele alınması gerektiğini savunur. Bunlardan ilki “*Sünnî Tasavvuf*” olarak isimlendirdiği ve Ebu Nasr Serrac (ö.378), Kelebazi (ö.380), Ebu Talip Mekki (ö.386), Sülemi (ö.412), Kuşeyri (ö.465) ve Hucvuri (ö.465) gibi ilk dönem tasavvufî düşüncenin önemli isimlerinin eserlerinde rastlayabileceğimiz tasavvuf anlayışı-

\* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A. B. D., h\_copel@hotmail.com

1 Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık (2005), İz Yayıncılık: İstanbul; İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnu'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği (2009), Kabcacı Yayinevi: İstanbul.

dır. Bu dönemdeki önemli husus İbahilik gibi akımlara karşı tasavvufun kendini Kur'an ve sünnetle şahitlendirerek dini ilimler arasında bir ilim olarak temeyyüz etmesidir. Yazar bu dönem tasavvufunun karakteristik özelliğinin fıkıh ve hadis ilimlerinde olduğu gibi kendini Kur'an ve sünnetle temellendirmek olduğunu ifade eder. İlk dönem sufilerinin görüşlerini ortaya koyarken “*istinbat*” (Kur'an ve Sünnetle delillendirme) yöntemini kullandıklarını belirten Ekrem Demirli, bu dönemi “*Sünni tasavvuf anlayışının teşekkül devresi*” olarak tanımlar. Ona göre bu ilk dönem tasavvufunun yapısal iki özelliği ise “*işaret (İşari tesir)*” ve “*şathiyat*”tır.

Yazarın ikinci önemli tasavvuf dönemi olarak değerlendirdiği dönem ise İbn Arabi ve sonrasındaki dönemdir. Demirli, artık 13. Yüzyılda İbn Arabi ile birlikte tasavvufun yeni bir döneme girdiğini belirtir. “Nazari tasavvuf” veya “felsefi tasavvuf” olarak isimlendirilen bu döneme Demirli “*Tasavvuf Metafizigi*” adını vermektedir. Tasavvuf metafiziği tanımlamasını “*İslam düşüncesi*” kavramıyla ilişkilendiren Demirli, İslam düşünce geleneğinin de üç ana disiplin altında toplandığını ifade eder. Bunlar; İbn Sina ve Farabi gibi düşünürlerin temsil ettiği felsefi disiplin, mutezile kelamı ve ehl-i sünnet kelamının oluşturduğu kelam ve üçüncü olarak sufilerin temsil ettiği tasavvuftur. Dolayısıyla Demirli, tasavvuf metafiziği kavramının büsbütün metafiziği karşılamasa da metafiziğin çerçeve ilim olması sebebiyle “Tasavvuf metafiziği”, “kelam metafiziği”, “felsefi metafizik” gibi isimlerle de kullanılabileceğini iddia eder.

Kitabın giriş bölümünde ele alınan bir diğer mesele ise İlk dönem tasavvufunun yapısal özellikleridir. İlk dönem tasavvufunun nazari tartışmalardan uzak durarak ahlak ve amele önem verdiğini belirten Demirli, gelişen ve zenginleşen İslam toplumunda tasavvufun özellikle üç alana yönelik selbi bir tavır sergilediğini ifade eder. Bu dönem sufilerinin negatif tavır takındıkları üç alan; entelektüel ilgiler, sosyal ve siyasal gelişmeler, üçüncüsü de maddî zenginlikler ile ilgili meselelerdir. Demirli, bunların üç ana önerme şeklinde ifade edilebileceğini düşünür; buna göre ilk dönem tasavvufu için “*amele bağlı olmayan bilgi, bilgi değildir*”, “*Allah ile baş başa kalmak yani halvet ihlase ve tevhide ulaşmanın esasıdır*” ve “*tevekkül ve fakirlik imanın gereğidir*”. Kitapta vurgulanan önemli bir nokta belirtilen bu üç özelliğin tasavvufla birlikte ortaya çıkmadığı, bu anlayışın aslında Asr-ı saadetin genel özelliği olduğu ve sufilerin bunu devam ettirdiklerini söylemeleridir. Bu yüzden Demirli sufilerin “*tasavvuf doğdu*” veya “*teşekkül etti*” gibi tabirleri kullanmadıklarını, kendilerini “*devam eden bir gelenek*” veya “*halef*” olarak tanımladıklarını belirtir. Kitapta İbn Arabi'nin yaşadığı h.7. asra (13.yy) kadar geçen dönem “*iki buçuk gelenek*” şeklinde tanımlanır. Yazar burada iki ile mesele ve ilkeleri belirlenmiş tam bir ilim dalı olarak felsefe ve kelamı, buçuk ifadesi ile ise henüz ilke ve meseleleri belirlenmemiş tasavvuf ilmini kasteder. 13. yüzyıla gelindiğinde ise tasavvuf sadece müdevven bir ilim olarak değil o güne kadar olgunluk devresine erişmiş dini ilimlerin irtibatını sağlayan üst bir metafizik olarak ortaya çıkar. Ek-

rem Demirli İbnü'l Arabî'nin 13. yüzyıldaki etkisinin sadece tedvini tamamlanmamış bir ilmi tamamlamak olmadığını bilgi ve varlık anlayışını değiştiren yeni bir metafizik ortaya koymak olduğunu belirtir. Yazar İbn Arabî'nin meselesini şöyle ifade eder; "her biri kendi alanına bölünmüş İslam bilimlerinin irtibatı nasıl sağlanabilir ve hepsinin etrafında toplanabileceği bir "İslam düşüncesi", "İslam tevhidî", "İslam irfanî" oluşturulabilir mi?". Demirli bu soruların İbn Arabî'den önce de sorulduğunu ve bu soruların nasıl İbn Arabî düşüncesinin temelini oluşturduğunu tarihi seyri içerisinde ele alır. Fakat yazara göre tasavvufu müdevven bir ilim haline getiren de İbn Arabî düşüncesine sistematik bir yapı kazandıran da Sadreddin Konevî'dir. (ö.673) Demirli, özellikle Konevî'nin "Miftah'ul-Gayb" adlı eserinin öneminden bahseder ve Konevî'nin İbn Arabî düşüncesini nasıl sistematik hale getirdiğini açıklar (s.10-37).

İbn Arabî'nin Varlık görüşünü ele alan makalelerden oluşan birinci bölüm, sufilerin varlık kavramından ne anladıklarını ele almaktadır. Öncelikle "Varlık olmak bakımından Varlık" ifadesinin sufilerce nasıl yeniden yorumlandığını açıklayan Demirli, klasik gelenekte metafiziğin konusu kabul edilen "Varlık" kavramının sufilerce nasıl "Varlık olmak bakımından Varlık Haktır" ifadesiyle bir önermeye dönüştürüldüğünü inceler. Bu yüzden sufilerce göre metafiziğin konusu Varlık değil, Tanrı olmalıdır. Ekrem Demirli bu dönüşümle sufilerin Tanrı merkezli bir varlık anlayışında yer aldıklarını ve kendisinin "vesileci sudur" adını verdiği yepyeni bir yaratma teorisi ortaya koyduklarını vurgular. Bu teoriye yazarın vesileci sudur demesinin nedeni; klasik sudur anlayışının zorunlu nedensellik zincirinin sufilerce "veh-i has(özel yön)" adı verilen bir kavramla aşılmış olmasıdır. Bu tanımlama, gerçekten de sufilerin suduru kabul etmekle birlikte içeriğini nasıl endeterminist bir anlayışla doldurduklarını açıklayan önemli bir kavramdır. Demirli bundan sonra metafiziğin en önemli konusunu yani yaratılış meselesini inceler. Tasavvufun yaratılış meselesinde dilinin nasıl değiştiğini; kelimeler ve felsefe arasında yeni bir dilin nasıl oluştuğunu açıklar (s.39-145).

İbn Arabî düşüncesinin bilgi görüşünü açıklayan ikinci bölüm ise meselenin epistemolojisini ele alan yazılardan oluşur. Demirli, İbn Arabî düşüncesinin genel özelliğinin bilgi konusunda da görüleceğini ifade eder. Bu özellik; varlık bahsinde de gördüğümüz "hem... hem..." şeklinde ifade edilebilecek yeni dildir. Demirli bu yeni dile sufilerin bilgi anlayışını izah için "Tenzih ve Teşbih arasında Allah'ı bilmek" adını vermiştir. Demirli burada tenzihle temsil edilen felsefe ve teşbihle temsil edilen kelamın bilgi teorilerden farklı olarak tenzih-teşbih ortaklığında sufilerin bilgi teorilerini inceler. Ekrem Demirli sufilerin bilgi anlayışlarının ahlaki ilkelere bağlı olduğunu belirtir. Buna göre sufiler için herhangi bir ahlaki eyleme taalluk etmeyen bilgi, bilgi kabul edilemez. Nitekim yazar bunu giriş bölümünde "amele bağlı olmayan bilgi, bilgi değildir." önermesiyle açıklamıştı. İkinci bölümün ağırlıklı noktası sufilerin bilgiyi nefis kavramıyla ilişkilendirmeleridir. Demirli bu

bölüm için iki kavramsallaştırma kullanır; “marifetullah” ve “marifetü'n-nefs”. Demirli, İbn Arabî'nin marifetü'n-nefs ve marifetullah iribatını biçimsel olarak kelamcıların “*istidlal bişşahid alael gaib*” şeklinde kavramsallaştırdıkları, şahidden gaibe istidlal yani görünenden görünmeyenin bilgisine ulaşma bilgi yönteminin gelişmiş bir yorumu olarak açıklar. Buna göre insan yani görünen Tanrı'ya yani görünmeyene delildir. Yazarın sufilerin bilgi görüşünü temeyyüz ettiği bir diğer önemli nokta bilgi-varlık ilişkisinde sufilerin filozoflardan nasıl ayrıldıklarıdır. Filozoflar için düşüncenin ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında bir özdeşlik vardır. Ve bilgideki farklılık sadece arızî nedenlerdedir. Oysa sufiler için “*Varlık*” kendinde paradoksal bir yapıya sahip olduğu için düşüncenin ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında bir özdeşlikten bahsedilemez. Bu nedenle Demirli, bilgideki farklılıkları “*bilginin konusundan kaynaklanan çelişkiler*” olarak niteler. Bu bölümde en dikkat çekici bir diğer yazı Demirli'nin “*İbnü'l Arabî'de harf sembolizmi*” adını verdiği yazısıdır. Demirli bu yazıda başta kelimeler ve fıkıh bilgileri olmak üzere sufilerin kendilerine yapılan eleştirilere karşı nasıl bir dil geliştirdiklerini ve bilgi teorilerini bu dil üzerinden nasıl ortaya koyduklarını açıklar (s.147-233).

Üçüncü bölümde ise artık tasavvufun en önemli konusu yani “*insan*” meselesi ele alınır. Yazar, insan meselesini, İbn Arabî geleneğinin önemli kavramlarından biriyle; “*Hakikati Muhammedi*” kavramı ile inceler. Demirli, sufilerin Hz.Peygamberle ilgili konuları üç boyutta ele aldıklarını belirtir. Buna göre Hakikat-i Muhammedi Peygamberin ontolojik yönü, sünnet epistemolojik yönü ve sîret de ahlaki yönüdür. İnsanın Allah'a delil olması, İbnü'l vakt, insan-ı kamil gibi kavramların ele alındığı bölümde İbn Arabî'nin kadın hakkındaki görüşleri de ayrı bir makale olarak yer almıştır. Ekrem Demirli bu makalede İbn Arabî'nin klasik düşünürlerden farklı olarak kadın-erkek ilişkilerini metafizik bir zemine taşımakla nasıl kuşatıcı bir görüşe sahip olduğunu incelemektedir. Buna göre kadın hem bir mükellef hem de bir ilke olarak var olmaktadır. Demirli bunu kadının fail ve münfail olması anlamında inceler. İbn Arabî'nin “*dişilik*” kavramını kadından bağımsız olarak aleme teşmil ettiğini belirten Demirli, İbn Arabî'nin kadının hakikate ulaşma imkanını dişiliğin ilk ilkenin bir niteliği olarak ele alması üzerinden açıklar. Yazar insan bölümünü “*İnsan-ı kamil ne demektir*” sorusuyla tamamlar (s.237-297).

Yazarın genel makalelerinin yer aldığı son bölüm ise kitabın bütününe hitam olacak tarzdaki yazılardan oluşur. *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İbn Arabî düşüncesi üzerine okuma yapmak isteyenler için anahtar niteliğinde bir giriş kitabıdır. Tasavvuf tarihini yeni bir yaklaşımla değerlendiren kitap, tasavvufta ele alınan pek çok meselenin de -haller ve makamlar vb. gibi- İbn Arabî düşüncesiyle nasıl farklı bir boyutta incelendiğini göstermesi açısından da büyük öneme sahiptir. Okuyucu kitapta İbn Arabî düşüncesinin, tasavvufun belli başlı meselelerini sadece müridin veya dervişin yaşadığı haller olarak değil varlığın geneline teşmil anlamları olarak

ele aldığını rahatlıkla görebilir. Bu dönüşümü göstermesi açısından kitapta yer alan her bir makale ayrı ayrı önem arz eder. Kitap İbn Arabi düşüncesinin yanı sıra kelam, felsefe ve tasavvuf ilişkisini derinlikli analizlerle incelemesi açısından da önemlidir. Yazarın her bir bölümü bir kavram üzerinden oluşturması - varlık, bilgi, insan gibi- kitabı bütüncül olarak anlamayı sağlamıştır. Böylece okuyucu Vahdet-i Vücut meselelerini hangi ekseninde değerlendirmesi gerektiğini görmüş ve analitik bir temele sahip olmuş olur.

## el-Lüma' İslâm Tasavvufu/The Kitab Al-Luma' Fi 'l-Tasawwuf

Ebû Nasr Serrâc Tûsî

Erkam Yayınları, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 2012, 536 s.

Tanıtan: Murat TATLILIOĞLU\*

Lüma'nın yazıldığı dönemde tasavvuf ameli zühd yaşantısı olarak algılanmaktaydı. Böyle bir dönemde tasavvuf hakkında Lüma' gibi sistematik bir eserin yazılması sıradışı, şaşırtıcı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir ilmî sınıflandırmadan uzak bir şekilde varlığını sürdüren tasavvuf, Serrâc'ın "... tasavvuf dini ilimlerden biridir." (s.7) iddiası ile kendine dini ilimler arasında bir yer oluşturmuş, sistematik bir yapı içerisinde anlatılmış ve ehl-i sünnet tasavvufu diye adlandırabileceğimiz bir tasavvuf tanımının ilk nüveleri atılmıştır. Serrâc'ın, eserine özellikle ilim tasnifi ve tasavvufun diğer ilimlerle olan münasebeti bahsiyle başlaması, ana hedefinin tasavvufun bir din ilimi olduğunu ispatlama gayesinin açık bir delilidir.

Eser 13 bölümden oluşmaktadır. Eserde sırasıyla; tasavvuf, tevhid, marifet; makamlar ve haller; sûfilerin Kur'ân'ı anlama ve uygulamaları; sûfilerin Hz. Peygambere (sav) uymaları; sûfilerin Kur'ân ve Hadîsten hüküm çıkarmaları; Ashâb-ı Kirâm, zühd ve tasavvuf; tasavvufta âdâb; sûfilerin mektup, şiir, dua ve risaleleri; sema; vecd; mucize ve keramet; tasavvuf kavramları; sûfilerin şatahâtı ve sûfi geçinenlerin yanlışları başlıklı konular işlenmiştir. Lüma'da, Keşfu'l Mahcûb'da ve Kuşeyrî Risâlesindeki gibi bir tabakât kısmı bulunmamakla birlikte büyük mutasavvıflardan rivâyetler ve menkıbeler aktarılarak bu kişilerin meşrep ve görüşlerine yer verilmiştir.

Tasavvufun bir din ilimi olup olmadığı konusu özellikle tasavvufun ilk döneminde tartışmalara yol açmış, sonrasında ise tasavvuf, klasik dini ilimler arasında kendine yer bulmuştur. Zira müellifin yaşadığı dönemde fıkıh, hadîs ve kelâm, usul ve metotları belirlenmiş ve temelleri oturmuş ilimler olmasına rağmen dönemin sûfileri; entelektüel alanlara ilgisiz, sözü değil mücâhede ve ahlâkı esas alan bir yol tutmuşlardır. İlk dönem mutasavvıfları olarak kabul edilen zühd ehlindeki bu entelektüel ilgisizlik, zamanla tasavvufta sistemsizlik ve nazariyat yok-sunluğundan kaynaklanan bazı problemlere yol açmıştır. Ameli, eser telif etme ve metot oluşturmaktan daha önemli görmelerinden dolayı tasavvuf sistematik bir ilim şeklini almamıştır.

Tasavvufun bir ilim olarak kabul edilmemesinin ve yerleşmiş bir usûlünün

\* İstanbul Ü., İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri A. B. D.  
muratphd123@gmail.com



olmamasının, biri dışarıdan diğeri içeriden olmak üzere iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi, tasavvufun zâhirî ilim erbâbı tarafından kabul görmemesi ve hatta Serrâc'ın da dediği gibi zındıklık ve sapıklık ile nitelenmesi (s.7); ikincisi de kendisini mutasavvıf diye adlandıran ama tasavvuf bir yana şer'î şerîf ile dahi alakası olmayan bir güruhun ortaya çıkmasıdır ki; bu grup zâhirî ilim erbâbının mutasavvıflar aleyhindeki iddialarını destekleyen örnekler olarak kullanılmışlardır. Bu nedenlerden dolayı Serrâc, tasavvufu bir usul ve sisteme oturtmak suretiyle hem iç hem de dış muhaliflere cevap vermiş ve tasavvufu bir ilim olarak ortaya koymuştur.

Serrâc, dini ilimleri Kur'an ilmi, Sünnet ilmi ve İman ilmi olmak üzere üç gruba ayırmış ve bu ilim erbâblarını da Peygamber Efendimizin (sav) vârisleri olarak görmüştür. Serrâc'a göre iman ilmi tasavvuftur. Sûfiler, amellerin hem zâhirinden hem de bâtınından haberdâr olmaları sebebiyle ibâdet, ahlâk ve hallerin inceliklerine vâkıftırlar. Bu incelikler, sûfilerin ulaştığı merteye ve hallerle, ibadet, tâat ve ahlâkla elde ettikleri bilgilerden olup sadece onlara hastır (s.12). Bu hususiyet ve seçkinlik iddiası mutasavvıfların kendilerini Peygamber Efendimiz (sav) döneminde özel bir grup olan Ashâb-ı Suffâ'ya atfetmelerinde de görülebilir.

Serrâc, eserin geneline hâkim olan bir üslûbla, sûfilerin inanç konusunda muhaddis ve fakihlerle aynı görüşleri paylaştığının altını çizer. Tasavvuf ilminde, âyet ve hadisleri inceleme konusunda özel bir tavır vardır. Sûfiler, özellikle güzel ahlâkı tavsiye etmiş, hallerden ve amellerdeki faziletlerden bahsetmiş, mü'minlerin manevi olarak erişebilecekleri makamları anlatmış, âyet ve hadislerin üzerinde durmuş, bu konulardaki Sahabe ve Tabiînin söz ve davranışlarını örnek olarak vermişlerdir.

Müellif, bazı rivâyetlerden bahsederken "bu doğruysa" ifadesini kullanmıştır. Bunun sebebi, Kur'an ve hadis dışında hiçbir bilgi hakkında kesin ifade vermek istemeyişinden ya da kendi görüp duymadığı rivâyetlere karşı temkinli yaklaşmasından kaynaklanmış olabilir. Bu konular pek çok kez rivâyet ve şiirlerle açıklanmıştır.

Serrâc, konuları anlatırken ya da kavramları açıklarken birbirine zıt gibi görünen ya da birbirinden farklı tanımlamalar ile rivâyetlere yer vermiştir. Bunun nedeni sûfilerin kendi hal ve makamları arasındaki farklılıklardan kaynaklandığı düşünülebilir. Bu sebeple farklı ya da çelişiyormuş gibi görünen ifadelerden her birinin aslında bulunduğu makam ya da hal için doğru olduğu söylenebilir. Bunları duyan kişilerin de söylenenleri idrakinde kendi hal ve makamına göre değişiklikler gözlenebilir. Serrâc, rivâyetleri ve konuları açıklarken bunları anlayabilecek olan "avam, havas ve hassül'î havas" olmak üzere üç gruptan bahsetmiştir. Bazı konuların ancak ehli tarafından anlaşılacağını ve ehli dışındakilerin düşünüp konuşmasının uygun olmayacağını söylemiştir. Ayrıca eserin belli kısımlarında

anlaşılır basit bir üslup kullanılırken, diğer kısımlarda ise ağır bir üslup kullanılmıştır. Örnek olarak, tevhid ve marifet konusu havasa hitaben ağır bir dille, makamlar konusu ise avama anlatır gibi basit bir dille ele alınmıştır. Bu ayrım eserin genel anlatımında da görülmektedir. Defalarca konu bitimlerinde “Ariflere bu kadar örnek kâfidir” manasında cümleler kullanılmış olması, “ehli olmayan anlamaz” tutumunu gözler önüne sermektedir. Hatta bazı konuları kısa tutup bu tür cümleler sarf etmesi, okuyucuda bilerek konuyu açmıyor ve gizli tutuyor intibâını uyandırmaktadır.

Serrâc, şatahât ve sekr ile tanınan Zünnûn ve Bistâmî gibi mutasavvıflardan birçok alıntı yapmasına rağmen, Hallâc-ı Mansûr’dan sadece altı kez bahsetmektedir. Eserin bu kısımlarında Serrâc’ın Mansûr aleyhinde bir fikir beyân etmediği görülmektedir. Ancak eserdeki şatahât ile tanınmış sûfiler, haksız yere itham edilen sûfiler, durumları tartışmalı olan bazı sûfiler ve hulûl bahislerinde Mansûr konusuna hiç değinilmemiştir. Bu da müellifin Mansûr hakkında açıkça bir fikir beyan etmekten kaçındığını göstermektedir. Müellifin bu tavrının arkasında yatan temel neden kendisinin genel tutumu olan orta yolu bulma gayreti ile açıklanabilir. Zira bu spesifik örnekte görüldüğü üzere Serrâc, tasavvufun kitap ve sünnet ile sınırlı olduğunu vurgulayıp, muhalif ulemaya karşı bu konuda deliller getirdikten sonra; Mansûr’u destekleyici bir tavır sergilemekten imtina ederek bu grupların tepkisini çekmekten çekinirken öte yandan Mansûr’u zemmederek mutasavvıflara da cephe almaktan kaçınmıştır. Şatahât örneğinde de görüleceği gibi Serrâc, tüm bunları açıklarken bir merkez çevre ilişkisi kurmuş merkeze ehl-i sünnet tasavvufunu koyarak tasavvufun ana sınırlarını çizmiştir. Bu sınırları çizerken de hem bir yandan muhaliflere cevap vermiş diğer taraftan da mutasavvıfların tepkilerini bertaraf etmiştir. Unutmamak gerekir ki Serrâc’ın bu tutumunun temel nedeni zâhir ulemâsı ile uzlaşma ve iç muhalifleri reddederek tasavvufu bir din bilimi olarak kabul ettirme çabasıdır.

Sonuç olarak, Serrâc bu dönemde dağınık bir şekilde varlığını sürdüren gerek zâhid gerek ibâhî grupları tek bir çatı altında toplayarak içlerinde sapkınlığa düşenleri dışlamış, halk tarafından tepki gören ancak kendisinin dışlayamayacağı sûfileri ise şatahât kavramıyla izah ve tasnif etmiştir. Tasavvufu sistemli ve tutarlı bilimsel bir zemine oturtup temel iki kaynak olan Kur’an ve Sünnete dayanan bir ilim olarak belirlemiştir. Bu şekilde Serrâc, sünni tasavvuf anlayışını ortaya koymuştur. Böylelikle bir bilim olarak tasavvuf’un çatısını kurarak diğer dini ilimler arasındaki yerini almasını sağlamış, dağınık tasavvufi grupları merkeze toplamış ve tasavvuf biliminin ana referansı olarak da bu merkezi tayin etmiştir.



