

E-ISSN: 2687-2692



# Kilitbahir

EYLÜL/SEPTEMBER 2020, SAYI/ISSUE 17

[<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>]

# Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.  
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity  
E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2020, SAYI 17 | SEPTEMBER 2020, ISSUE 17

## Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)  
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart 2019 - Sayı 14  
**ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner**  
Prof. Dr. Nimetullah AKIN  
Dekan / Dean

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa BORAN

## Editörler / Editors

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğretim Üyesi Hülya ÇETİN

## Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Serap USLU • Arş. Gör. FeYZa ÖZCAN • Arş. Gör. Rananur FIRAT

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Hasan KAPLAN, İbn Haldun Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGLI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Cengiz ŞİŞMAN, University of Houston, CL-USA • Dr. Öğr. Gör. Tudor Cosmin CIOCAN, Ovidius University of Constanta, ROMANIA • Prof. Dr. Ayman İbraheem TALEB, Suez University, EGYPT • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ümit EKER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YITİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Siyas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Necmettin TAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER, Muş Alparslan Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, İstanbul Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Dr. Nasili VAKA'UTA, University of Auckland, New Zeland • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman DEMİR, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Abdiraşit BABATAEV, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Omar IRFAN, Marquette University, WI, USA • Dr. Zubair KOTILIL, Darul Huda Islamic University, India • Dr. Muhammad Ala UDDIN, University of Chittagong, Bangladesh • Dr. Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

## İletişim / Corresponding Address

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6194) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web : https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir

## 17. Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Dr. Öğretim Üyesi Yusuf AKÇAKOCA, Atatürk Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Eyyüp AKDAĞ, Kastamonu Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Mustafa AKMAN, Kırklareli Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ, Batman Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ALPERİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Fatih BAYRAM, Medeniyet Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Yusuf DOĞAN, Siyas Cumhuriyet Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Süleyman DOĞANAY, Çukurova Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Sait DURAN, Türk-Alman Üniversitesi • Doç. Dr. Erol ERKAN, Gaziantep Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Resul ERTUGRUL, Bayburt Üniversitesi • Prof. Dr. Vahit GÖRTAŞ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. İlhami GÜNAY, Dumlupınar Üniversitesi • Prof. Dr. Hayri KAPLAN, Çukurova Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa MACİT, Atatürk Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Aysel MEYDANOĞLU Fırat Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN, Afyon Kocatepe Üniversitesi • Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA, Erciyes Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Yahya TURAN, Ordu Üniversitesi • Prof. Dr. Nurettin TURGAY, Dicle Üniversitesi • Doç. Dr. İbrahim USTA, Bingöl Üniversitesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal ve hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanan eserlerin her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

Yazılınan bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.  
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 249. Sayfada yer almaktadır.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER/ARTICLES

Zeynep SAÇIR

*Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye’de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma* 5

Mehmet Mansur GÖKCAN

*Muhammed Mâzî'nin Meâricü'l-Mukarrabîn İsimli Eseri Bağlamında "Nefs Cevherinin Saflaştırılmasının" Vuslattaki Fonksiyonu* 38

Nurdoğan TÜRK

*İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı* 74

İbrahim KOCABIYIK

*Arap Dilinde Okuma Kavramı* 110

Mohamad Anas SARMINI

*الحدائث والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية، دراسة وصفية تحليلية* 143

Enes SALİH

*الإدراك والتمييز والعاطفة والحواس عند النباتات والجمادات في ضوء الكتاب والسنة* 169

Ramy MAHMOUD

*صورة الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلي* 204

### ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

Dag Nikolaus HASSE

Çeviri: Selahattin AKTİ 224

*Alkohol'dan Ziffer'a (Alkolden Rakamlara) – Alman Dilinin Aynasında Avrupa'daki Arap Etkisi*

Dergi Hakkında 249

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>



**Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti:  
Türkiye’de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine  
Nicel Bir Araştırma  
Zeynep SAĞIR\***

**Öz**

*Bu çalışmanın amacı, kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Katılımcılar 25 farklı ülkeden Türkiye’ye gelmiş ve Türkçe eğitimi devam etmekte olan 224 yabancı öğrencidir. Veriler 2020’de anket tekniği kullanılarak toplanmıştır. Anket, Demografik Bilgi Formu, İki Kültürlü Kimlik Entegrasyonu Ölçeği, Dini Başa Çıkma Ölçeği ve Yaşam Memnuniyeti Ölçeğinden oluşmaktadır. 18-40 yaş aralığında, yaş ortalamasının 22.84 olduğu katılımcıların 65’i kadın ve 159’u erkektir. Sonuçlar, olumlu dini başa çıkma (ODBÇ) ve kültürel uyum arasında pozitif anlamlı bir ilişki olduğunu göstermiştir. Ayrıca dini çatışma ve yaşam memnuniyeti arasında ise negatif anlamlı bir ilişki bulunmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kültürleşme, Dini Başa Çıkma, Yaşam Memnuniyeti, Yabancı Öğrenciler, Dini Çatışma.*

**Acculturation, Religious Coping, and Satisfaction with Life: A Quantitative Study on Foreign Students Living in Turkey**

**Abstract**

*The aim of this study was to illuminate the relationship between acculturation, religious coping, and degree of life satisfaction. The participants were 224 foreign students from 25 different countries where were studying Turkish. The data were collected in 2020 using survey methodology. The questionnaires included a Demographic Information Form, Bicultural Identity Integration Scale, Religious Coping Scale, and Satisfaction with Life Scale. The participants ranged in age from 18-40 years, with a mean age of 22.84; 65 were female, 159 were male. The results indicated that there was a significant relationship between positive religious coping (PRC) and cultural harmony. Also, there was a negative relationship between religious struggle and life satisfaction.*

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, zeynepsagir@firat.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9214-185X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28.07.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2020.

**Keywords:** *Acculturation, Religious Coping, Life Satisfaction, Foreign Students, Religious Struggle*

## Giriş

Dünyada ülkeleri ya da milletleri ayıran sınırlar, iş, eğitim, savaş gibi çeşitli nedenlerle yapılan göçlerin bir sonucu olarak aşınmaktadır. Her ne kadar katı kurallar ile sınırlara duvarlar örülse ya da sınırlarda göçmenlere/ mültecilere yönelik orantısız güç uygulansa<sup>1</sup> da tüm dünyada, bir bölgeden diğer bölgeye çeşitli nedenlerle giden insan akışını durdurmak zor görünüyor. Tabi COVID-19 gibi yüzyılda bir gerçekleşen hadiseler dışında. Kaldı ki bu olay dahi göç konusundaki hareketliliğin sadece hızını düşürebilmiştir. Göç hareketleri, sadece ekonomik değil aynı zamanda sosyal, kültürel olarak da birbirine benzeyen ya da bir bütünlük arz eden toplumların oluşması konusunu gündeme getirmektedir. Çünkü küresel göçlerin varılan ülkede kültürel bir takım değişimlerin yaşanmasını tetiklediği yadsınamaz bir gerçektir.<sup>2</sup>

Göç, iş, eğitim, sağlık, turizm gibi çeşitli amaçlar nedeniyle gönüllü bir şekilde gerçekleşebilirken; savaş, işkence, kıtlık gibi zorunlu nedenlerden dolayı da gerçekleşebilmektedir.<sup>3</sup> Bir kültürden diğerine göç eden bireyler, yeni kültür ortamında orijinal kimlikleri ve yeni kültür kimliği arasında bir bocalama yaşayabilirler. Bazen göç eden kişiler, ikinci kimlik ile önceki kimliklerini bir bütün haline getirebilme eğilimine sahip olabiliyorken bazen bu durum tersi şekilde olur ve iki kimlik arasında uyum sağlanamayabilir. Bireyler iki kimliği bütünleştiremez ve çatışma yaşayabilirler. Burada ev sahibi kültürün, çok kültürlü yapıya açık olup olmaması ve tarihi, psikolojik, pek çok diğer faktör etkilidir.<sup>4</sup>

Göçün gönüllü olarak ya da zorunlu nedenlerle gerçekleşmesi, uyum için önemli bir faktör olarak düşünülebilir. Normal şartlarda bu çalışmaya konu olan yabancı uyruklu öğrenciler için gönüllülük ilkesi gereği göçtükleri düşünülebilir. Ancak 2011 yılında Suriye iç savaşı nedeniyle ülkemize göçen Suriye uyruklu

<sup>1</sup>Yunanistan İnsanlık Suçundan Yargılanmalı", son güncelleme 25 Temmuz, 2020, <https://www.trthaber.com/haber/gundem/yanistan-insanlik-sucundan-yargilanmalı-465069.html>.

<sup>2</sup> Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, İstanbul: DEM yayınları, 2018, s.29.

<sup>3</sup> John W Berry, "Bölüm 3", *Contexts of acculturation*, haz.,David L. Sam ve John W. Berry, New York: Cambridge University Press, 2006, s.30.

<sup>4</sup> Berry, "Bölüm 3", s.35.

bireyler göz önünde bulundurulduğunda yabancı öğrencilerin içerisinde hem zorunlu hem de gönüllü bir şekilde göçenlerin olduğu söylenebilir.

İki kültürlü yapı içerisinde yer alan bireylerin dil öğrenirken dahi stres yaşadıkları gözlemlenir.<sup>5</sup> Sadece dil öğrenme değil aynı zamanda yeme-içme davranışları, kıyafet, sosyal ilişkiler gibi pek çok konuda yabancı öğrencilerin tıpkı diğer göçmen gruplarında olduğu gibi çeşitli stres faktörlerine sahip oldukları söylenebilir. Yeni ve yabancı olan bu ortam ve koşulları içerisinde söz konusu durumla ilgili bireyler, kültürleşme stresi olarak ifade edilen bir sorun ile karşı karşıya kalmaktadırlar. İşte bu yeni kültüre uyum sağlama sürecinde yabancı uyruklu öğrencilerin dini, bir başa çıkma kaynağı olarak görüp görmedikleri incelenmeye değerdir. Yabancı uyruklu öğrenciler, zorluklarla karşılaştıklarında dine yönelip, dini bir davranış sergileyerek kendilerini rahat ve huzurlu mu hissetmektedirler? Din, onlar için bir teselli kaynağı mıdır? Yoksa aksi şekilde dini sebeplerden dolayı daha çok stres mi yaşamaktadırlar? Örneğin yaşadıkları durumları işledikleri günahların sonucunda verilen bir ceza olarak mı algılamaktadırlar? Bu gibi temel sorulara cevap ararken din ve birey ilişkisi din psikolojisi alanında çalışan araştırmacıların odaklandıkları temel noktalardan biridir. Dinin fonksiyonelliğini inceleyen din ve ruh sağlığı ilişkisi konusundaki pek çok araştırma, dinin ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur.<sup>6</sup> Din ve maneviyat, sadece bireyin psikolojik iyi oluşu noktasında değil aynı zamanda temel bir kaygı olan varoluşsal kaygı, hayatta yaşanan olaylara anlam verme gibi pek çok konuda da önemli bir kaynak olduğu bilinmektedir.<sup>7</sup>

Din ve ruh sağlığı ilişkisi konusunda dünyada pek çok araştırma yapılmaktadır. Bu çalışmanın, Müslüman yabancı uyruklu öğrencilerden oluşan katılımcıları ele alması yönüyle alana katkı sunması beklenmektedir. Çünkü din ve ruh sağlığı ilişkisi konusunda çeşitli din ve kültürlere bağlı olarak sonuçlar da

<sup>5</sup> Floyd Rudmin, "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress", *International Journal of Intercultural Relations*, 33/2 (2009), s.117.

<sup>6</sup> Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki." *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), s.236.

<sup>7</sup> Faruk Karaca, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 6/16 (2003), s. 77.

farklılaşabilir. Bu açıdan yerel verilerin uluslararası din psikolojisi literatürüne bir zenginlik olabileceği ileri sürülmektedir.<sup>8</sup>

Yabancı uyruklu öğrenciler, yeni ortamlarında önemli derecede sosyal ve kültürel farklılıklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Dolayısıyla kendilerine yabancı pek çok unsur söz konusu olabilmektedir. Bu konuda, yaşamın bizzatı kendisinin birey için bir yabancılaşma süreci olduğunu ifade eden Karaca, bireyin yaşam içerisinde karşı karşıya kaldığı her yeni olayda bu süreci yaşadığını ve bu yeni duruma uyum sağlama arayışı içinde olduğunu ifade eder. Karaca, dinlerin, insanın kendini içinde bulduğu yaşamsal olaylar nihayetinde bireyin söz konusu duruma uyum sağlamasında kişiye önemli fırsat ve imkânlar sunan bir sistem olduğunu vurgulamaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu çalışmanın temel noktası, yabancı öğrenciler için kültürleşme süreçlerinde dinin işlevinin ne olduğunu ortaya koymaktır.

Yabancı uyruklu öğrencilerle ilgili yapılan çalışmalar onların kültürleşme sürecinde ne gibi zorluklarla karşılaştıklarını göstermeleri bakımından önemlidir. Örneğin, Kıroğlu ve arkadaşları, bireylerin karşılaştıkları sorunları sosyo-kültürel ve ekonomik olmak üzere iki ana faktör olarak belirlemişlerdir. Sosyo-kültürel olarak tanımladıkları sorun alanı, gelenek görenekler, insan ilişkileri (dışlanma ve önyargı), giyim, yemek ve barınmayı içermektedir.<sup>10</sup> Yine, Kıbrıs'ta yapılan bir çalışmada ise yabancı öğrencilerin yaşadıkları zorluklar arasında, dil, kültür farklılığı ve uyum sağlayamama bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Otuz yabancı uyruklu öğrenci üzerinde nitel yöntem kullanılarak yapılan bir çalışmada öğrencilerin uyum konusunda yaşamış oldukları sorunlar incelenmiştir. Yabancı öğrencilerin en önemli sorunları arasında Türkçe dilini

<sup>8</sup> Hayati Hökelekli, "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016), s. 330.

<sup>9</sup> Faruk Karaca, "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler/Religion And Alienation: Facilities, Opportunities And Dangers/الفرص والتحديات", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 3 (2016), s. 47.

<sup>10</sup> Kasım Kıroğlu, Alper Kesten ve Cevat Elma, "Türkiye'de Öğrenim Gören Yabancı Uyruklu Lisans Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Sorunları", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2010), s.29.

<sup>11</sup> Aygıl Takır ve Aysen Özerem, "Göçle Gelen Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Okul Ortamında Karşılaştıkları Sorunlar", *Folklor/Edebiyat*, 25/97-1 (2019), s.673.



bilmemeleri gösterilmiştir. Türkçe bilenlerin oranı sadece %17'dir. Bu durumun hem akademik başarıyı hem de uyumu etkilediği sonucuna varılmıştır.<sup>12</sup>

Sonuç olarak, yabancı uyruklu öğrencilerin aileden uzak kalma, derslerin zorluğu, ekonomik sorunlar, dil (Türkçe) ile ilgili zorluklar, yemek konusunda ve diğer konulardaki kültürel uyum sorunları, öğrenim süresince iş bulma ile ilgili sıkıntılar ve barınmaya ilişkin sorunlar konusunda zorluklar yaşadıkları görülmüştür. Bir çalışmada, öğrencilerin bu tür sorunlarla nasıl başa çıktıkları araştırılmış ve bu durum Türk öğrencilerle karşılaştırılmıştır. Çalışma sonucunda, sorunlar konusunda yardım arama ve sosyal destek alt boyutlarında Türk öğrencilerin daha yüksek puana sahip olduğu, yabancı öğrencilerin ise iyimser yaklaşım, çaresiz yaklaşım ve boyun eğici yaklaşım alt boyutlarında daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.<sup>13</sup>

### 1. Amaç ve Sorular

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de bulunan yabancı öğrencilerin kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti düzeylerini belirlemek ve bunlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktır.

Araştırmamızda aşağıdaki sorulara yanıt aranmaktadır:

S.1. Yabancı öğrencilerin kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti düzeyleri nedir?

S.2. Yabancı öğrencilerin demografik özelliklerine (cinsiyet, yaş, Türkiye'de bulunma süresi, ülkesi) göre kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti düzeyleri arasında bir farklılık var mıdır?

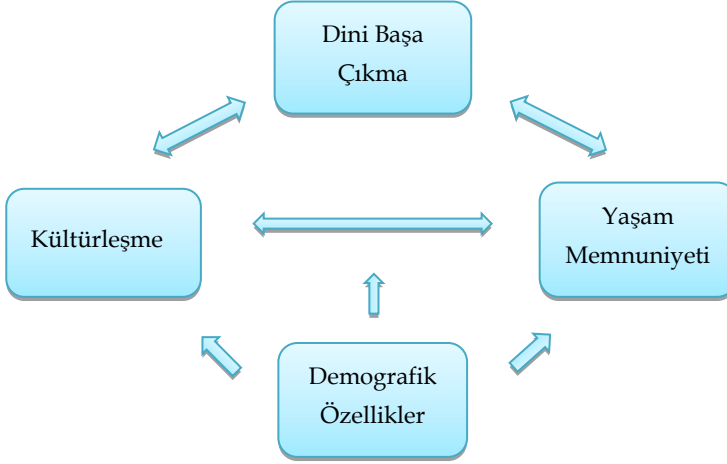
S.3. Yabancı öğrencilerin kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

<sup>12</sup> Y. Sinan Zavalı ve Emine Gündoğ, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (2017), s. 3190.

<sup>13</sup> Cansu Yelken, Hikmet Yazıcı ve Fatma Altun, "YÖS ile Üniversiteye Yerleşen Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Stresle Başa Çıkma Stilleri, Problem Çözme Becerileri ve Yardım Arama Davranışları", *Yükseköğretim Dergisi*, 10/1 (2020), s. 30-31.

## 2. Yöntem

Bu çalışmada, ilişkiisel tarama modeli ve dokümantasyon yöntemi kullanılmıştır. Araştırma içerisinde yer alan değişkenler arasındaki ilişkileri gösteren model Şekil 1’de sunulmaktadır.



Şekil 1: Araştırmanın modeli.

### 2.1. Katılımcılar

Araştırmanın evrenini, 2019-2020 yılında Fırat Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi’nde Türkçe eğitimi almakta olan yabancı öğrenciler oluşturmaktadır. Buna göre, araştırmanın evreni 434 yabancı öğrencidir.

Bu araştırmada, kota örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklemeimize dâhil edilen kişi sayısı toplamda evrenin yaklaşık %50’si olan 224 kişidir.

### 2.2. Ölçme Araçları

Bu çalışmada, *Demografik Bilgi Formu*, *İki Kültürlü Kimlik Entegrasyonu Ölçeği*, *Dini Başa Çıkma Ölçeği* ve *Yaşam Memnuniyeti Ölçeği*nden oluşan bir anket formu ile veriler toplanmıştır.

#### 2.2.1. Demografik Bilgi Formu

Katılımcıların demografik özelliklerini tespit etmek üzere 4 farklı sorudan oluşan kişisel bilgi formu araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Bu formda

katılımcılara cinsiyet, yaş, Türkiye’de bulunma süreleri ve geldikleri ülke gibi sorular yöneltilmiştir.

### 2.2.2. İki Kültürlü Kimlik Entegrasyonu Ölçeği (Bicultural Identity Integration Scale-Version 1)

Benet-Martinez tarafından geliştirilen bu ölçek, toplam 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçek iki kültürel kimliğin uyumlu olduğu (kültürel uyum alt boyutu) ya da iki kültürel kimliği birbirinden ayrı algılamakla (kültürel mesafe) ilgili olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır. Birinci boyut 11 madde ve ikinci alt boyut ise 9 maddeden oluşmaktadır. 5’li likert tip bir ölçektir. Kesinlikle katılmıyorum (1) ve kesinlikle katılıyorum (5) arasında değişen yanıt seçeneklerinden oluşmaktadır. Ortalama puan arttıkça iki kültürlü kimliğe uyumun da arttığı söylenebilir. Ölçek maddeleri içerisinde 6, 7, 8, 9, 10, 11, 17, 18, 19 ve 20. maddeler yeniden kodlanması (recode) gerekenlerdir. Benet-Martinez ve Haritotas, Çinliler ve Amerikalılar üzerine yaptıkları alan araştırmasında ölçeğin geçerlik güvenirlik çalışmasını yapmış ve alfa değerlerinin .74 ve .69 olduğunu tespit etmişlerdir.<sup>14</sup> Bu çalışmada da alfa değeri .693 olarak tespit edilmiştir.

### 2.2.3. Dini Başa Çıkma Ölçeği

Dini başa çıkma ölçeği olarak Hisham Abu Raiya, Kenneth I. Pargament, Anette Mahoney, ve Catherine Stein tarafından 2008 yılında geliştirilmiş olan İslami Dindarlığın Psikolojik Ölçeğinden (PMIR) üç alt ölçek kullanılmıştır.

#### 2.2.3.1. Olumlu Dini Başa Çıkma (Islamic Positive Religious Coping subscale)

PMIR’nin bir alt ölçeği olan Olumlu Dini Başa Çıkma ölçeği 7 maddeden oluşmaktadır. İfadelerden ikisi şu şekildedir: “Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman Allah’la olan en güçlü bağ arayışında olurum.” ve “Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman, kendimi teselli etmek için Kuran okurum.” Katılımcıların, kesinlikle yapmıyorum (1), çoğunlukla yapmıyorum (2), bazen yapıyorum (3) ve çoğu zaman yapıyorum (4) şeklinde yer alan seçeneklerden kendilerine en uygun

<sup>14</sup> Veronica Benet-Martinez, "The Bicultural Identity Integration Scale-Version 1 (BIIS-1): Development and psychometric properties." Vol. Riverside, CA: Department of Psychology, University of California at Riverside, 2003.

olanını işaretlemeleri beklenmiştir. Croanbach Alpha değerinin .88 olduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup> Bu çalışmada ise alfa değeri, .759 olarak hesaplanmıştır.

### 2.2.3.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma (Islamic Positive Religious Coping subscale)

Olumsuz Dini Başa Çıkma alt ölçeği 3 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden ikisi: "Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman, yaptığım kötü şeylerden dolayı cezalandırıldığıma inanıyorum." ve "Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman, Allah'ın işlediğim kötü bir günahtan dolayı beni cezalandırdığını zannediyorum." maddeleridir. 4'lü likert tip olan bu ölçekte, 1 "Kesinlikle yapmıyorum" ve 4 "çoğu zaman yapıyorum" şeklindedir. Olumsuz Dini Başa Çıkma ölçeğinin Croanbach Alpha değerinin .77 olduğu ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Bu çalışmada ise alfa değerinin .843 olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### 2.2.3.3. Dini Çatışma (Islamic Religious Struggle subscale)

Bu alt ölçek altı maddeden oluşmaktadır. Müslümanların negatif yaşam olayları ile karşı karşıya kaldıktan sonra dini konularda birtakım çatışma yaşayıp yaşamadıklarını anlamak için geliştirilmiştir. Maddelerden ikisi şu şekildedir: "Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman, kendimi Allah'ın varlığından şüphe ederken buluyorum." ve "Hayatımda zorluklarla karşılaştığım zaman, bazı yönleriyle İslam'ın adil olmadığını görüyorum.". 5'li likert tip olan bu ölçekte, 0 "Hiçbir zaman" ve 4 "Sıklıkla" şeklinde yer almaktadır. Dini Çatışma alt ölçeğinin Croanbach Alpha değerinin .90 olduğu belirtilmiştir.<sup>17</sup> Bu çalışmada ise alfa değerinin, .805 olduğu görülmüştür.

### 2.2.4. Yaşam Memnuniyeti Ölçeği (YMÖ)

Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., & Griffin, S., tarafından geliştirilen bu ölçek, 5 maddeden oluşmaktadır.<sup>18</sup> Bu maddeler şu şekildedir: "Hayatım birçok

---

<sup>15</sup> Hisham Abu Raiya, Kenneth I. Pargament, Anntte Mahoney ve Catherine Stein, "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity." *The International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008), s. 307.

<sup>16</sup> Abu Raiya ve arkadaşları, "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity.", 307.

<sup>17</sup> Abu Raiya ve arkadaşları, "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity.", 307.

<sup>18</sup> Ed, Diener., Robert A., Emmons., Randy J., Larsen ve Sharon, Griffin., "Satisfaction with life scale (SWLS)." *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), s.71-75.

yönden idealimdekine yakın.", "Hayat şartlarım mükemmel.", "Hayatımdan memnunum.", "Hayattan şimdiye kadar istediğim önemli şeyleri elde ettim." ve "Eğer hayata yeniden başlasaydım hemen hemen hiçbir şeyi değiştirmezdim.". 7'li likert tip ölçek olan YMÖ, "kesinlikle katılıyorum" (7) ve "kesinlikle katılmıyorum" (1) aralığında yer almaktadır. Elde edilen puanlamalar ise şu şekilde değerlendirilmektedir: 5-9 (hiç memnun değil), 10-14 (memnun değil), 15-19 (biraz memnun değil), 20 (nötr), 21-25 (biraz memnun), 26-30 (memnun) ve 31-35 (son derece memnun). Ölçeğin Arapçaya uyarlanması Aljurany tarafından yapılmıştır. Arapça versiyonu Irak'ta uygulanmıştır. Aljurany yaptığı çalışmada, ölçeğin iç tutarlık katsayısını gösteren Croanbach Alpha değerinin .75, ön test son test arasındaki korelasyon puanının ise .84 olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup> Bu çalışmada ise alfa değeri .672 olarak hesaplanmıştır.

### 2.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmanın yapılabilmesi için hazırlanan anket formu ile birlikte Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurul'undan *Etik Onay Belgesi* alınmak üzere başvurulmuş ve çalışma, ilgili kurul tarafından etik açıdan "Uygun" bulunmuştur. Anket, gönüllülük ilkesine göre uygulanmıştır. Anket uygulaması başlamadan önce katılımcılara, araştırmacının amacı ve araştırmacının kim olduğuna dair bilgi verilmiştir.

Nicel araştırma olan çalışmanın analizleri SPSS 22.0 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Verilerin analize hazır hale gelmesi için bazı ölçek maddeleri yeniden kodlanmıştır (recode). Farklı iki grup arasındaki ilişkinin anlamlı olup olmadığını anlamak için independent simple t-test ile ölçüm yapılmıştır. Bunların haricinde iki sürekli değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek için de Pearson korelasyon katsayılarından yararlanılmış ve çeşitli değişkenlerin dini başa çıkma üzerindeki etkisini öğrenmek için regresyon analizine başvurulmuştur.

<sup>19</sup> Khalil A. Hussen Aljurany, "Personality Characteristics, Trauma and Symptoms of PTSD: A Population Study in Iraq". Diss., Heriot-Watt University, 2013, s. 81.

### **3. Bulgular ve Yorum**

#### **3.1. Demografik Özellikler**

Bu çalışmada katılımcıların cinsiyet, yaş, Türkiye’de bulunma süreleri ve geldikleri ülke olmak üzere sosyo-demografik bilgileri elde edilmiştir. Söz konusu bilgiler aşağıda sıralanmaktadır.

**Cinsiyet ve Yaş:** 2019-2020 eğitim ve öğretim yılında TÖMER’de eğitim gören 65 kadın ve 159 erkek katılımcı çalışmaya dahil edilmiştir. Yabancı öğrencilerde erkek öğrencilerin sayısının kadın öğrencilere göre daha çok olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla çalışmanın katılımcıları oluşurken bu durum örnekleme yansımıştır. Yabancı uyruklu öğrencilerin yaş aralığı 18-40 ve yaş ortalamaları ise 22,84’tür.

**Türkiye’de Bulunma Süreleri:** Kültürleşme açısından bir kişinin yeni bir kültür ortamında bulunma süresi etkili olabilir. Bu nedenle, katılımcılardan Türkiye’de bulunma sürelerini ay olarak belirtmeleri istenmiştir. Elde edilen bilgiye göre, katılımcıların Türkiye’de en az 1 ay, en fazla 101 ay süresince buldukları görülmüştür. Katılımcıların ortalama bulunma süreleri ise 28 ay olarak tespit edilmiştir.

**Geldiği Ülke:** Katılımcılara hangi ülkeden geldiği sorulmuştur ve onların 25 farklı ülkeden oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların geldikleri ülkeler ve kişi sayıları şu şekildedir: Suriye (123), Nijerya (21), Irak (15), Somali (11), Mısır (9), Afganistan (8), Gana (7), Ürdün (4), Tanzanya (4), Fas (3), İran (3), Sudan (2), Bangladeş (2) Yemen (1), Tunus (1), Kazakistan (1), Filistin (1), Cezayir (1), Mağrip (1), Mali (1), Endonezya (1), Malezya (1), Myanmar (1), Zimbabve (1) ve Ruanda (1).

#### **3.2. Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti**

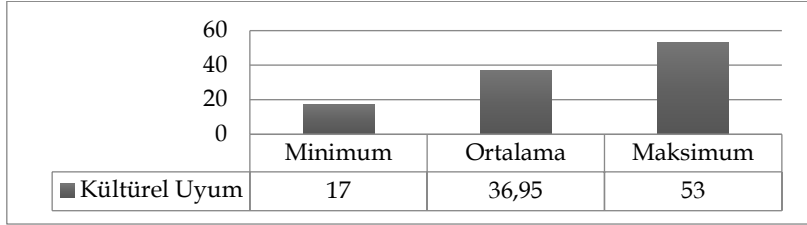
##### **3.2.1. Kültürleşme**

###### **3.2.1.1. Kültürel Uyum (Cultural Harmony)**

Katılımcılar 25 farklı ülkeden Türkiye’ye gelmiş yabancı uyruklu öğrencilerden oluşmaktadır. Bu kişilerin, öğrenim görmek üzere geldikleri Türkiye’de 1 ila 101 ay arasında değişen süre kadar buldukları anlaşılmıştır.

İçlerinden bazıları ailesi ile birlikte Türkiye'ye göçmüş kimisi ise tek başına gelmiş öğrencilerdir. Dolayısıyla kendi orijinal kimlikleri ve yeni ortamda karşılaştıkları Türk kimliği ile ilgili daha çok bir uyum mu yoksa bir kimlik çatışması mı yaşadıkları merak edilmiştir. Yabancı öğrencilerin kültürel uyum puanları Grafik 1'de sunulmaktadır.

Grafik 1: Yabancı Öğrencilerin Kültürel Uyum Puanlamaları

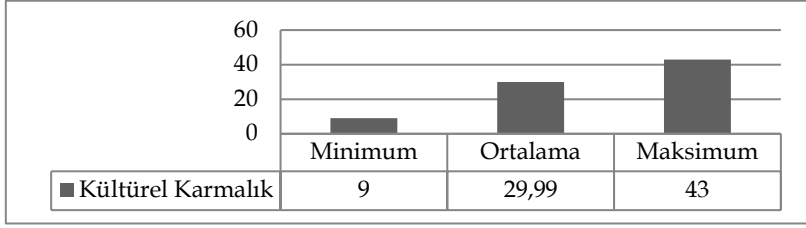


Kültürel uyum ile ilgili maddelere baktığımızda katılımcılar, Türk ve kendi orijinal kültürünü bir arada uyumlu hale getirmeyi kolay bulma, iki kültürü yaşarken dengede tutabilme, iki kültürü kendi aralarında çelişkili görmeme gibi konularında görüşlerini belirtmişlerdir. Ölçeğin puanlanmasında bir kişi en az 11 ve en fazla 55 puan alabilmektedir. Puan arttıkça bireylerin de iki kültürlü yapıda rahat bir şekilde yaşayabildiklerini, iki kültürün çatışmasının söz konusu olmadığı ifade edilebilir. Buna göre, Grafik 1'de de sunulduğu üzere, katılımcılardan en düşük 17 puan, en yüksek 53 puan alan bulunmaktadır. Örneklemin kültürel uyum ortalaması ise 36,95'tir. Kültürel uyum düzeyinin %50'nin biraz üstünde olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.2.1.2. Kültürel Karmalık (Cultural Blendedness)

Katılımcıların iki kültürü ne kadar harmanlayabildiklerini ya da bunun tam tersi olarak ifade edebileceğimiz ne kadar kültürel bölümlendirme yaşadıklarını anlamak için ölçeğin 9 maddeden oluşan ilgili alt boyutuna bakılmıştır. Bu maddelerde ise kişinin zihninde iki ayrı kültür ortamı mı mevcut daha çok yoksa iki kültürel kimliğin bir araya geldiği birleşik bir kültür mü olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlar Grafik 2'de gösterilmektedir.

Grafik 2: Yabancı Öğrencilerin Kültürel Karmalık Puanlamaları



Kültürel karmalık ile ilgili alt boyutta bir kişi en az 9 en fazla 45 puan alabilmektedir. Katılımcıların aldıkları puanlara baktığımızda ise en az 9 puana ve en fazla 43 puana sahip olduğu görülmüştür. Örneklem iki kültürü karma bir şekilde düşünme ile ilgili sahip oldukları ortalama puanlarının 29,99 olduğu tespit edilmiştir. Bu ortalama ise kültürel karmalık konusunda katılımcıların %50 düzeyinde olduğunu göstermiştir.

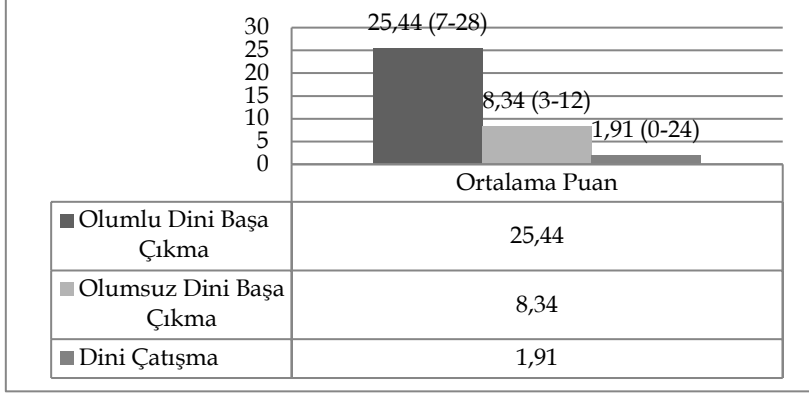
### 3.2.2. Dini Başa Çıkma

#### 3.2.2.1. Olumlu Dini Başa Çıkma (ODBÇ), Olumsuz Dini Başa Çıkma (OzDBÇ) ve Dini Çatışma

Negatif yaşam olayları ya da yaşanan herhangi bir stresli durum karşısında birey çeşitli şekillerde o durumun üstesinden gelebilmek için girişimlerde bulunabilir. Bu girişimler seyahat etmek, arkadaşlarla buluşmak, müzik dinlemek, egzersiz yapmak veya dua etmek gibi geniş bir yelpazede değerlendirilebilir. Bu çalışmada da yeni bir kültür ortamında çeşitli stres faktörüyle karşılaşan katılımcıların, dini başa çıkma yöntemlerinden olumlu dini başa çıkma, olumsuz dini başa çıkma ya da bireyin zorluklarla karşılaştığında bir dini çatışma yaşayıp yaşamadığı anlaşılacak istenmiştir. Katılımcıların dini başa çıkma puan ortalamaları Grafik 3'te yer almaktadır.



Grafik 3: Yabancı Öğrencilerin Olumlu Dini Başa Çıkma, Olumsuz Dini Başa Çıkma ve Dini Çatışma Puan Ortalamaları



Katılımcıların olumlu dini başa çıkma puan ortalamalarının 7-28 aralığında 25,44 olduğu görülmüştür. Katılımcılar, oldukça yüksek bir ODBÇ puanına sahiptir. Katılımcıların karşılaştıkları zorluklarda Allah'la daha güçlü bir bağ arayışına girdiklerini, başlarına gelen negatif yaşam olayının onların imanının güçlendiren birer imtihan olduğunu, teselli bulmak için Kuran okuduklarını, sabırlı olmaları gerektiğini düşündüklerini söyleyebiliriz.

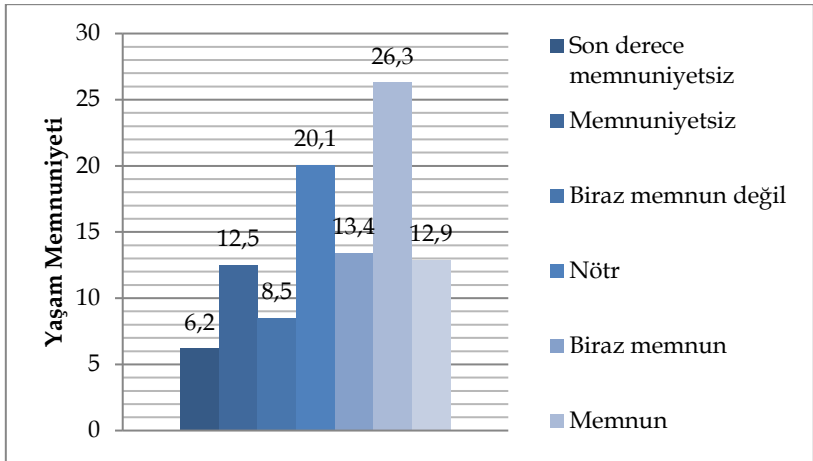
Olumsuz başa çıkma durumlarına baktığımızda ise cezalandırıcı Allah inancının yadsınamayacak kadar yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü katılımcılar en az 3 en fazla 12 puan ortalamalarına sahip olabilecekleri bu durumda 8,34 puan almışlardır. Bu ise katılımcıların başlarına gelen olumsuz bir olayı, kendi yaptıklarının bir sonucu olarak görme, kişinin işlediği bir günahattan dolayı cezalandırılmış olarak hissetme ve kişinin Allah'a yönelik kendini kusurlu ve eksik hissetme şeklinde görüşlerine dair bir ortalama puandır.

Son olarak dini çatışma puanlarına baktığımızda ise 0-24'lük bir puan aralığında katılımcıların ortalama puanları 1,91'dir. Dini çatışma olarak ifade ettiğimiz ilgili ölçeğin alt boyutunda kişinin hayatında bir zorlukla karşılaştıktan sonra Allah'ın varlığından şüphe duyması, adil bir İslam anlayışının olmadığını düşünmesi, ahiretin varlığı gibi çeşitli konularda şüphelenmesini içeren maddeler bulunmaktadır. Görüldüğü üzere, katılımcıların bu konudaki puan ortalamaları oldukça düşüktür.

### 3.2.3. Yaşam Memnuniyeti

Yabancı öğrencilerin hayatlarını ideallerindeki hayata yakın olarak görüp görmedikleri, hayat şartlarını nasıl buldukları yani kısaca yaşadıkları hayattan memnun olup olmadıkları merak edilmiştir. Katılımcıların yaşam memnuniyeti düzeyleri Grafik 4'te sunulmaktadır. Buna göre; katılımcılardan hayatından son derece memnun olmayanlar %6,2; hayatında daha az derecede memnun olmayanlar ise %12,5; biraz memnun olmayanların %8,5 olduğunu görmekteyiz. Hayat memnuniyeti konusunda nötr olarak fikir beyan edenlerin ise %20,1 olduğunu söyleyebiliriz. Grafiğin sağ tarafı yani hayatından memnun olanların yüzdeleri ise şu şekildedir: %13,4 hayatından biraz memnun; %26,3 memnun ve %12,9 ise hayatından son derece memnun olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan en düşük puan ortalamasına sahip birey 1,40 düzeyinde puan almıştır. En yüksek hayat memnuniyetine sahip birey ise 6,80 puan almıştır. Örneklemin yaşam memnuniyeti ile ilgili ortalama puanı ise 4,65'tir. Öte yandan bir bireyin en az 5 en fazla 35 puan alabildiği yaşam memnuniyeti ölçeğinde, katılımcıların toplam puan ortalaması ise 23,29'dur. Bu puan da bize katılımcıların hayatlarından az düzeyde memnun olduklarını göstermiştir.

Grafik 4: Yabancı Öğrencilerin Yaşam Memnuniyeti Düzeyleri



### 3.3. Cinsiyet, Kültürleşme, Dini Başa Çıkma, Yaşam Memnuniyeti

Bu araştırmada sosyo-demografik özellikler ile kültürel uyum, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığına yönelik “Katılımcıların cinsiyete göre kültürleşme (kültürel uyum, kültürel karmalık), dini başa çıkma (olumlu dini başa çıkma, olumsuz dini başa çıkma, dini çatışma) ve yaşam memnuniyeti düzeyleri arasında fark var mıdır?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar Tablo 1’de sunulmaktadır.

Tablo 1: Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Puanlarının Cinsiyete Göre T-Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	M	SD	t	p
<i>Kültürel uyum</i>					
Kadın	65	36,69	6,48	-,423	,672
Erkek	159	37,06	5,85		
<i>Kültürel karmalık</i>					
Kadın	65	30,36	5,49	,671	,503
Erkek	159	29,83	5,35		
<i>ODBÇ</i>					
Kadın	65	25,64	2,73	,637	,525
Erkek	159	25,35	3,19		
<i>OzDBÇ</i>					
Kadın	65	7,60	2,97	-2,504	,013*
Erkek	159	8,65	2,81		
<i>Dini çatışma</i>					
Kadın	65	2,40	4,33	1,233	,262
Erkek	159	1,71	3,50		
<i>Yaşam memnuniyeti</i>					
Kadın	65	24,16	4,35	1,746	,082
Erkek	159	22,94	4,92		
<i>*p&lt;.05</i>					

Yukarıdaki tabloda katılımcıların kültürel uyum, kültürel karmalık, olumlu dini başa çıkma, dini çatışma ve yaşam memnuniyeti düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir ( $p>.05$ ). Dolayısıyla, söz konusu değişkenler ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Bununla birlikte, katılımcıların olumsuz dini başa çıkma puanları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermektedir,  $t=-2,504$ ,  $p<.05$ . Kadın katılımcılar ( $M=7.60$ ), erkek katılımcılara ( $M=8,65$ ) göre daha düşük düzeyde olumsuz dini başa çıkma puanına sahiptirler. Bu sonuç, olumsuz dini başa çıkma ile cinsiyet arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

### 3.4. Geldikleri Ülke, Kültürleşme, Dini Başa Çıkma, Yaşam Memnuniyeti

Suriye iç savaşının 2011 yılında patlak vermesi milyonlarca insanı göçe itmiştir. Bu nedenle katılımcıların büyük çoğunluğu (123 kişi) Suriye kökenlidir. Katılımcılar içinde Suriye dışında en çok Nijerya (21 kişi) ve Irak (15 kişi) kökenli yabancı öğrencinin olduğu görülmüştür. Bunların dışında olan öğrencilerin sayısı ülke başına 1-11 kişi arasında değişiklik göstermektedir. Suriye'den gelen yabancı öğrenci sayısının diğer ülkelere göre fazla olması anlaşılır bir durumdur. Çünkü Suriye'den söz konusu iç savaş nedeniyle en çok kendisine komşu ülke olan Türkiye'ye göç yaşanmıştır. Katılımcılar arasında diğer ülkelerden gelenlerin sayılarının çok az olması nedeniyle, daha sağlıklı bir analiz için *Suriye* ve *Diğer* (24 ülke öğrencisi) olarak iki kategori haline getirilmiştir. Bu iki kategori arasında çeşitli değişkenlere göre anlamlı bir farklılığın olup olmadığı incelenmiştir. "Katılımcıların geldikleri ülke açısından kültürleşme (kültürel uyum, kültürel karmalık), dini başa çıkma (olumlu dini başa çıkma, olumsuz dini başa çıkma, dini çatışma) ve yaşam memnuniyeti düzeyleri arasında fark var mıdır?" sorusu sorulmuştur. Katılımcıların kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti puanlarının geldikleri ülkeye göre t-testi sonuçları Tablo 2'de sunulmaktadır.

Tablo 2: Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Puanlarının Geldikleri Ülkeye Göre T-Testi Sonuçları

Ülke	N	M	SD	t	p
<i>Kültürel uyum</i>					
Diğer	101	36,77	6,20	-,421	,674
Suriye	123	37,11	5,91		
<i>Kültürel karmalık</i>					
Diğer	101	30,26	5,26	,695	,488
Suriye	123	29,76	5,49		
ODBÇ					

Diğer	101	24,98	3,63	-1,983	,041*
Suriye	123	25,82	2,44		
<i>OzDBÇ</i>					
Diğer	101	7,34	2,95	-4,868	,000**
Suriye	123	9,17	2,57		
<i>Dini çatışma</i>					
Diğer	101	3,19	4,89	4,510	,000**
Suriye	123	,86	1,95		
<i>Yaşam memnuniyeti</i>					
Diğer	101	23,31	4,93	,050	,960
Suriye	123	23,28	4,68		

\* $p<.05$ , \*\* $p<.01$

Tablo 2'ye bakıldığında ODBÇ ( $t=-1.983$ ,  $p<.05$ ), OzDBÇ ( $t=-4.868$ ,  $p<.01$ ) ve dini çatışma ( $t=-4.510$ ,  $p<.01$ ) puanları ile katılımcıların geldikleri ülke değişkenlerine göre anlamlı bir fark olduğu bulgulanmıştır. Suriyeli öğrenciler ( $M=25,82$ ) diğer ülke öğrencilerine ( $M=24,98$ ) göre daha yüksek olumlu dini başa çıkma puanına sahiptirler. Ayrıca, Suriyeli öğrenciler ( $M=9,17$ ), diğer ülke öğrencilerine ( $M=7,34$ ) göre daha yüksek olumsuz dini başa çıkma puanına sahiptirler. Dini çatışma puan ortalamalarına bakıldığında ise Suriyeli öğrencilerin ( $M=,86$ ), diğer ülke öğrencilerine ( $M=3,19$ ) nazaran daha düşük puana sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgular, ODBÇ, OzDBÇ ve dini çatışma ile katılımcıların buldukları ülke kategorisi arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Ek olarak, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti ile ülke değişkeni arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür ( $p>.05$ ). Kültürleşme ve yaşam memnuniyeti ile katılımcıların geldikleri ülke grubu arasında anlamlı bir ilişki söz konusu değildir.

### 3.5. Yaş, Kalış Süresi, Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti

Katılımcıların yaş ve kalış sürelerine göre kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti düzeylerinde farklılıklar olabileceği düşünülmektedir. Bu durumun test edilmesi için yaş, kalış süresi, kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam

memnuniyeti düzeyleri arasında ikili korelasyon hesaplanmış ve Tablo 3'te sunulmaktadır.

Tablo 3: Yaş, Kalış Süresi, Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki Korelasyon

		1	2	3	4	5	6	7	8
1.Yaş	r	1							
	p								
	N	224							
2. Kalış süresi	r	,026	1						
	p	,702							
	N	224	224						
3.Kültürel Uyum	r	,068	-,144*	1					
	p	,312	,032						
	N	224	224	224					
4.Kültürel Karmalık	r	,031	-	,456**	1				
	p	,642	,201**						
	N	224	224	,000 224	224				
5.ODBÇ	r	,165*	-,006	,156*	,179**	1			
	p	,013	,926	,020	,007				
	N	224	224	224	224	224			
6.OzDBÇ	r	,115	,299**	-,115	-,067	,220**	1		
	p	,085	,000	,085	,322	,001			
	N	224	224	224	224	224	224		
7.Dini Çatışma	r	-,070	-,082	-,102	-,107	-	-,024	1	
	p	,297	,224	,128	,112	,300**	,000	,721	
	N	224	224	224	224	224	224	224	224
8.Yaşam Mem.	r	-,090	-,115	,060	,053	,106	-	-	1
	p	,181	,086	,373	,434	,114	,132 *	,171 *	
	N	224	224	224	224	224	224	224	224

\*p<.05; \*\*p<.01.

Tablo 3'te yer alan bulgulara bakıldığında aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

Kültürel uyum (iki kültürlülüğe uyum) ve kalış süresi arasında negatif ve çok düşük düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır,  $r=-.144$ ,  $p<.05$ . Buna göre bireylerin Türkiye'de bulunma süreleri arttıkça kendi orijinal kültürleriyle Türk kültürünü uyumlu görmelerinde bir azalma olduğu anlaşılmaktadır.

Kültürel karmalık (iki kültürü harmanlama) ve kalış süresi arasında da negatif ve düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür,  $r=-.201$ ,  $p<.01$ . Bireylerin kalış süresi arttıkça kendilerini iki kültürün birleşiminin bir parçası olarak görme düzeylerinde bir düşüş olduğu söylenebilir.

Kültürel karmalık ve kültürel uyum arasında ise pozitif ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=.456$ ,  $p<.01$ . Bu bulgu bize, katılımcıların iki kültürü birbirinden çelişkili olarak görmeme düzeylerindeki artış ile onların kendisini iki kültürlü yapının bir parçası olarak hissetme düzeylerinde de bir artışın olduğunu göstermektedir.

ODBÇ ve yaş arasında pozitif ve çok düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=.165$ ,  $p<.05$ . Yaş arttıkça ODBÇ düzeyi de artmaktadır şeklinde yorumlanabilir.

ODBÇ ve kültürel uyum arasında pozitif ve çok düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu bulgulanmıştır,  $r=.156$ ,  $p<.05$ . Buna göre ODBÇ düzeyi arttıkça kültürel uyum düzeyi de artmaktadır.

ODBÇ ve kültürel karmalık arasında pozitif ve çok düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=.179$ ,  $p<.01$ . ODBÇ düzeyi arttıkça kültürel karmalık düzeyinin de arttığı ifade edilebilir.

OzDBÇ ve kalış süresi arasında pozitif yönde zayıf ve anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır,  $r=.299$ ,  $p<.01$ . Katılımcıların yeni bir kültür ortamında bulunma süreleri arttıkça olumsuz dini başa çıkma düzeylerinin de arttığı görülmüştür.

OzDBÇ ve ODBÇ arasında pozitif yönde zayıf ve anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır,  $r=.220$ ,  $p<.01$ . Bu sonuca göre, katılımcıların OzDBÇ düzeyleri arttıkça ODBÇ düzeyinde de bir artışın olduğu ya da tersi şekilde birinde azalma varsa diğerinde de azalma olduğu anlaşılmıştır.

Dini çatışma ve ODBÇ arasında negatif ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=-.300$ ,  $p<.01$ . Bu bulgu, bireylerin dini çatışma puanları arttıkça ODBÇ düzeyinde bir azalma olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Yaşam memnuniyeti ve ODBÇ arasında negatif yönde düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=-.132$ ,  $p<.05$ . Bu sonuç, bireylerin yaşam memnuniyeti puanlarının artmasıyla onların OzDBÇ düzeyinde bir azalma olduğunu gösterir niteliktedir.

Yaşam memnuniyeti ve dini çatışma arasında negatif yönde düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir,  $r=-.171$ ,  $p<.05$ . Elde edilen bu bulguya göre, bireylerin yaşam memnuniyeti puanlarının artmasıyla onların dini çatışma düzeyinde bir azalma olduğu ya da tam tersi şekilde dini çatışma düzeyleri arttıkça yaşam memnuniyeti düzeylerinde bir azalmanın olduğu şeklinde yorumlanabilir.

### 3.6. Dini Başa Çıkma Üzerinde Etkili Olan Faktörler

Tablo 4: Olumsuz Dini Başa Çıkmanın Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Olumsuz Dini Başa Çıkma	t	p	B	F	df	p	adj.R <sup>2</sup>
Genel Model				5,86	6	.000	.116
Yaş	1,72	,086	,109				
Cinsiyet	2,47	,014	,157				
Kalış süresi	4,29	,000	,278				
Uyum	-1,44	,150	-,103				
Karmalık	,605	,546	,043				
Yaşam mem.	-1,05	,292	-,068				
R= ,374	df=6/217						

Tablo 4 incelendiğinde yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti değişkenlerinin olumsuz dini başa çıkmayı ne kadar yordadığını ortaya koymaya yönelik yapılan regresyon analizi sonucunda



OzDBÇ ile yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişkinin ( $R=.374$ ;  $\text{adj.R}^2=.116$ ), ( $F_{6/217}=5.86$ ,  $p<.01$ ) olduğu tespit edilmiştir.

Bu sonuç, yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyetinin OzDBÇ'deki toplam varyansın %11'ini açıkladığını göstermektedir. Regresyon katsayılarının anlamlılık testleri göz önüne alındığında ise cinsiyetin ( $p<.05$ ) ve kalış süresinin ( $p<.01$ ) OzDBÇ'yi anlamlı olarak yordadığını, diğer değişkenlerin ise önemli bir etkiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 5: Olumlu Dini Başa Çıkmanın Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Olumlu Dini Başa Çıkma	t	p	B	F	df	p	adj.R <sup>2</sup>
Genel Model				3,01	6	.007	.051
Yaş	2,49	,013	,164				
Cinsiyet	-,383	,702	-,025				
Kalış süresi	,630	,530	,042				
Uyum	1,113	,267	,082				
Karmalık	1,856	,065	,138				
Yaşam mem.	1,659	,099	,110				
R=,277	df=6/217						

Yukarıda yer alan tabloya baktığımızda, yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti değişkenlerinin olumlu dini başa çıkmayı ne kadar yordadığını göstermek için yapılan regresyon analizi sonucunda ODBÇ ile yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişkinin ( $R=.277$ ;  $\text{adj.R}^2=.051$ ), ( $F_{6/217}=3,01$ ,  $p<.01$ ) olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen bu sonuca göre, yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyetinin ODBÇ'deki toplam varyansın %5'ini açıkladığını söyleyebiliriz. Regresyon katsayılarının anlamlılık testleri göz önüne alındığında ise yaşın ODBÇ'yi anlamlı olarak yordadığı ( $p<.05$ ), diğer değişkenlerin ise önemli bir etkiye sahip olmadıkları görülmüştür.

Tablo 6: Dini Çatışmanın Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Dini Çatışma	t	p	B	F	df	p	adj.R <sup>2</sup>
Genel Model				2,908	6	.010	.049
Yaş	-1,196	,233	-,079				
Cinsiyet	-1,607	,110	-,106				
Kalış süresi	-1,896	,059	-,127				
Uyum	-,748	,455	-,055				
Karmalık	-1,329	,185	-,099				
Yaşam mem.	-2,953	,003	-,197				
R= ,273	df=6/217						

Tablo 6'da; yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti değişkenlerinin dini çatışmayı ne kadar yordadığını ortaya koymaya yönelik yapılan regresyon analizi sonucunda dini çatışma ile yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişkinin ( $R=.273$ ;  $adj.R^2=.049$ ), ( $F_{6/217}=2,908$ ,  $p<.05$ ) olduğu tespit edilmiştir.

Bu sonuç, yaş, cinsiyet, kalış süresi, kültürel uyum, kültürel karmalık ve yaşam memnuniyetinin dini çatışmadaki toplam varyansın %4'ü kadarını açıkladığını göstermektedir. Regresyon katsayılarının anlamlılık testlerine baktığımızda yaşam memnuniyetinin dini çatışmayı anlamlı olarak yordadığını ( $p<.01$ ), diğer değişkenlerin ise önemli bir etkiye sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.

#### 4. Tartışma ve Sonuç

Kültürleşme, dini başa çıkma ve yaşam memnuniyeti ilişkisini inceleyen bu araştırmanın örneklemini 2019-2020 eğitim öğretim yılında Fırat Üniversitesi TÖMER'de Türkçe öğrenmekte olan 224 yabancı uyruklu öğrenci oluşturmaktadır. Bu öğrenciler, 25 farklı ülkeden gelmiştir.

Kültürleşme konusunda katılımcıların, iki kültürü bir bütün olarak görme durumları ve iki kültür arasında bir çatışma yaşayıp yaşamadıkları incelenmiştir. Kültürel uyum alt boyutu ile ilgili elde edilen verilere bakıldığında, orta düzeyde bir uyumun olduğu görülmektedir. Bu durum öğrencilerin geldikleri ülkeler göz önünde bulundurulduğunda makul görünmektedir. Kaldı ki ortalama bir katılımcının 2 yıl 4 ay gibi bir süredir Türkiye'de bulunduğu düşünülürse zaman

içerisinde yeni kültürü benimseme ve orijinal kültürleriyle bir bütün olarak görme eğiliminde de bir değişme olacağı tahmin edilmektedir. Aynı şekilde kültürel karmalık yani bireyin kendisini iki kültür arasında görmesi ve bu iki kültürü ayırıştırması ile ilgili görüşlerinin de ortalama düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır. Bu da kültürel uyum alt boyutu ile kültürel karmalık alt boyutlarında alınan puanların kendi içlerinde bir çelişki oluşturmadığını gösterir niteliktedir. Kültürleşme sürecinde bütünleşmenin gerçekleşmesinde dini kimliğin kilit bir rolünün olduğu düşünülmektedir. Bu duruma, Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir araştırmadaki şu olay örnek olarak gösterilebilir: Kütüphanede çalışma hakkı elde etmiş Müslüman bir kadının iş başvurusu, başörtülü olduğu anlaşılınca geri çevrilmiştir. Ev sahibi kültür tarafından gerçekleşen ayrımcı tutumu yaşayan kadın, bu durumun sebebinin Türk olmak değil Müslüman olmakla ilgisini kurmuştur.<sup>20</sup> Dolayısıyla dini kimlik, bütünleşmenin oluşmasında bir avantaj ya da dezavantaj olabilir. Kültürleşme sürecini inceleyen ve yeni bir kültürleşme modeli ortaya koymuş Floyd W. Rudmin, bu konuda kültürleşme motivasyonları arasında kimliğin önemli bir fonksiyonun olduğunu belirtir.<sup>21</sup>

Kültürleşme sürecinde olan yabancı öğrencilerin dini başa çıkma puanları araştırılmıştır. Buna göre katılımcıların yüksek düzeyde olumlu dini başa çıkma etkinliklerine başvurdukları görülmüştür. Ayrıca olumsuz dini başa çıkma düzeyleri ise beklenilenden daha yüksektir. Dini çatışma puanları ise oldukça düşük bir düzeydedir. Bu sonuçlar bize, dini başa çıkma konusunda önemli tartışma alanları sunmuştur. Müslüman örneklerde olumlu dini başa çıkma düzeyinin yüksek olduğunu yapılan çeşitli araştırmalarda görmekteyiz. Örneğin, Ayten ve Sağır'ın 2014 yılında yaptıkları çalışmada, savaş mağduru mültecilerin dini başa çıkma etkinliklerine sıklıkla başvurdukları görülmüştür. Söz konusu örneklemin olumlu dini başa çıkma puan ortalamaları 9-28 aralığında 23,98'dir. Olumsuz dini başa çıkma puan ortalamalarının ise 6-24 aralığında 12,83 olduğu tespit edilmiştir.<sup>22</sup> Bu çalışmada, ODBC oldukça yüksekken savaş mağduru mültecilerin OzDBC puanlarının yabancı uyruklu öğrencilere göre nispeten daha düşük olduğunu

<sup>20</sup> İlhan Kaya, "Religion as a Site of Boundary Construction: Islam and the Integration of Turkish Americans in the United States", *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 6/1-2 (2007), s.146.

<sup>21</sup> Rudmin, "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress", 117.

<sup>22</sup> Ali Ayten ve Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma Ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", 47 (2014), s. 11.

söyleyebiliriz. Bu durum, her iki örneklemin farklı motivasyonlarla göç etmelerine ya da kalış sürelerine bağlı olabilir.

Dini başa çıkma konusunda yapılan bir diğer araştırmada da benzer sonuçların olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu çalışma, hemodiyaliz hastalarının hastalığı kabullenmeleri ve dini başa çıkma tarzları arasında bir ilişkinin olup olmadığı konusunu içermektedir. Çalışmanın sonucunda, bireylerin olumlu dini başa çıkma etkinliklerini sıklıkla kullandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca olumlu dini baş etme etkinliklerini daha çok kullananların hastalığı daha çabuk kabullendiği bunun aksine olumsuz dini baş etme etkinliklerini kullananların ise hastalığı kabullenme düzeylerinin düşük olduğu görülmüştür.<sup>23</sup>

Esen Ateş, şehit aileleri ve gazilerin dini başa çıkma durumlarını incelemiştir. Sonuç olarak, travmatik yas yaşayan şehit aileleri ile gazilerin dini telkin, dini teselli ve etkileşime zor zamanlarında ihtiyaç duyduklarını tespit etmiştir.<sup>24</sup> Bu çalışma bize yine dinin birey ile ilişkisinde olumlu işlevini gösterir niteliktedir. Öyle ki farklı durum ve konumda olan katılımcılar üzerine yapılan başka bir çalışma da bu konuyu destekler gözükmektedir. Anılan çalışmada, insanların başlarına gelen bir olayı anlamlandırmasının güç olduğu bir süreç ile ilgilidir. Bu, özel gereksinimli bir çocuğa sahip ebeveynin durumunu olumlu ya da olumsuz nasıl anlamlandırdığı konusundadır. Bakıldığı zaman, söz konusu çocuklara sahip bireylerin durumlarını olumlu ya da olumsuz bir şekilde anlamlandırmalarında dinin önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmüştür. Karagöz, araştırmasında din ve maneviyatın özel gereksinimli çocukların aileleri için başa çıkma kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ek olarak ailelerden bazıları söz konusu çocukları Allah'ın bir hediyesi olarak gördüklerini fakat diğer bazılarının ise bu durumu ceza olarak anlamlandırdıkları tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Bu çalışmada elde edilen sonuç bize bireylerin dini yaşantılarında negatif yaşam olayı öncesinde din ile olumlu bağ kuranların daha çok ODBÇ'ye aksi durumda ise OzDBÇ'nin aktif

---

<sup>23</sup> Ümmü Cansu Ayık ve Elanur Yılmaz Karabulutlu, "Hemodiyaliz Tedavisi Alan Hastaların Hastalığı Kabullenmesi ve Dini Baş Etme Tarzlarının İncelenmesi", *Nefroloji Hemşireliği Dergisi*, 15/2 (2020), s. 49,53.

<sup>24</sup> Nesibe, Esen Ateş, "Sosyal Destek ve Dini Başa Çıkma: Şehit Aileleri ve Gaziler Örneği", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2019), s.94.

<sup>25</sup> Sema Karagöz, "Manevi İçerikli Grup Rehberliğinin Özel Gereksinimli Çocuk Sahibi Annelerin Dini Başa Çıkma Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2020), s.302.

olabileceği sonucunu hatırlatır niteliktedir.<sup>26</sup> Özel gereksinimli çocuklara sahip ebeveynlerin yaşadıkları durumu anlamlandırma süreçlerine benzer bir durum da 2020 yılında vuku bulan pandemiyi bireylerin anlamlandırmaları sırasında görülmüştür. Sözü edilen çalışmada, COVID-19 salgınına maruz kalmış bireylerin salgını anlamlandırırken ya kendi yapıp ettiklerinin bir sonucu olarak gördükleri ya da imanlarını güçlendiren bir durum olarak anlamlandırdıkları bulgusuna ulaşılmıştır.<sup>27</sup>

Yetiştirme yurdunda kalan ve ergenlik döneminde bulunan kız çocukları ile ilgili yapılan bir araştırmada, bu kişilerin en çok ailesel nedenlerden dolayı problem yaşadıkları ve bu problemler arasında, aile içi şiddet, annenin terk etmesi ya da baba ile görüşmeyiş gibi konuların olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu bireylerin dualarında aile birliği, doğru yolu bulmak, yurtları ile ilgili isteklerinin bulunduğu ve sabırlı olmak için Allah'a sığındıkları ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Çalışmada yer alan bireylerin her birinin Allah'a dua ederek, namaz kılarak veya Kur'an okuyarak yardım istediklerini belirtmeleri yine dinin başka bir yaşam alanında başka bir probleme yönelik bireylere destek imkânı sunduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Yukarıda bahsedilen çalışmalarda, insanların karşı karşıya kaldıkları zorlukları namaz kılarak, dua ederek ya da Kur'an okuyarak, sabrederek, yaşanan hadiseleri hayra yorarak aşmaya çalıştıkları ve başa çıkma yöntemlerini dini öğretileri dolayısıyla elde ettikleri söylenebilir. Fakat olumlu dini başa çıkma puanlarının yüksek olması ile ilgili bir tartışma alanı da tutum ve davranış ilişkisi olabilir. Bu makalede, yabancı öğrencilerin olumlu dini başa çıkma etkinliklerini ölçmeye çalışırken esasında onların ilgili konulardaki görüşlerini almış oluyoruz. Dolayısıyla bu konularda olumlu dini başa çıkma davranışlarının derinlemesine incelendiği ileri araştırmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Nitekim Karacoşkun, dini inanç ve dini davranış arasındaki ilişkiyi içeren araştırmasında, bireylerin başına gelen felaketler karşısında sabretmelerinin dini bir gereklilik olarak görüp

<sup>26</sup> Kenneth I Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York: The Guilford Press, 1997, s.284.

<sup>27</sup> Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), s. 96-97.

<sup>28</sup> Asude Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa Ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/2 (2016), s.112-114.

görmediklerini incelemiştir. Araştırmanın sonucunda, sabretmenin dini bir gereklilik olduğuna inandığı konusunda şüpheli olarak değerlendirilen katılımcıların yaklaşık 3/5'inin bu durumu davranış olarak ifade edemeyecekleri tespit edilmiştir. Öte yandan felakete sabretmenin dini bir gereklilik olduğuna mutlak suretle inandıklarını belirten katılımcıların ise %27,3'lük kesiminin söz konusu inanca yönelik bir davranış gerçekleştirmedikleri anlaşılmıştır.<sup>29</sup>

Dini başa çıkmanın kültürleşme sürecinde nasıl yer aldığı ile ilgili bu çalışmanın sonuçlarını destekler nitelikte farklı araştırma sonuçları da bulunmaktadır. Örneğin, dindarlık ve başa çıkma arasındaki ilişki, Suriyeli mülteciler üzerinde bir nicel araştırma yapılarak incelenmiştir. Bu çalışmanın sonuçlarına bakıldığında ise dindarlığın inanç ve ibadet boyutu ile başa çıkma puanları arasında bir ilişkinin olduğu ortaya koyulmuştur. Burada, bireylerin inanç boyutu puanları ile bir başa çıkma yöntemi olan dine yönelme arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür. Ayrıca inanç boyutu ile madde kullanımı ve mizah alt boyutları arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğu belirlenmiştir.<sup>30</sup> Bir diğer çalışma ise 2018 kişiden oluşan Suriyeli örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada da bireylerin öznel dindarlık puanları 1-7'lik skalada 6'ya tekabül ettiği ve olumlu dini başa çıkma etkinliklerine 7-28 aralığında 25,46 gibi puan ortalamasıyla yüksek düzeyde başvurdukları tespit edilmiştir.<sup>31</sup> İşte tüm bu sonuçlar kültürleşme sürecinde bireylerin ODBÇ puanlarının oldukça yüksek olduğu sonucunu desteklemektedir. Ayrıca dini çatışma puanları hem savaş mağduru mültecilerde hem yabancı uyruklu öğrencilerde oldukça düşük düzeydedir. Yine kültürleşme ve dini başa çıkma konusunda, Koç'un, Birleşik Krallık'a göçmüş Türk Müslümanlar üzerine yaptığı nitel araştırmasının hatırlanması gerekmektedir. Çalışmada elde edilen bulguların bu araştırmadaki bulgularla bir paralellik arz ettiği söylenebilir. Koç, 7 kişi ile görüşmeler gerçekleştirmiştir. Yöneltiği sorulardan birisi insanların zor ve sıkıntılı bir durumla başa çıkarken dinsel inançlarının bir rolünün olup olmadığına yöneliktir. Katılımcılardan 6/7'si dua etmek, camiye gitmek, dini vaaz

<sup>29</sup> M. Doğan Karacoşkun, "Dini İnanç-Dini Davranış İlişkinine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2004), s. 34-35.

<sup>30</sup> Mustafa Ulu ve Harun Çelik, "Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri ile Dindarlıkları Arasındaki İlişki", *Bilimname*, 40 (2019), s. 295.

<sup>31</sup> Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, s. 127.

dinlemek gibi çeşitli aktiviteler yaparak sorunlarıyla baş etmeye çalıştıklarını söylemişlerdir.<sup>32</sup>

Dini başa çıkma konusunda son olarak Yapıcı ve Doğanay'ın çalışması kültürleşme ve dini başa çıkma çalışmalarında yapılacak yeni araştırmalara ışık tutabilir. Yapıcı ve Doğanay, insanların negatif yaşam olayı karşısında birbirinden farklı tepkiler verdiğini ortaya koydukları nitel araştırmalarında, Müslüman kültürde yaşayan bireylerin söz konusu olaylar karşısında şaşkın tip, öfkeli tip, kaygılı tip, suskun tip, teslimiyetçi tip gibi farklı kategorilerde yer aldıkları sonucuna ulaşmışlardır. Bireylerin, adı geçen kategorilerden hangisinde yer aldıklarına bağlı olarak yaşadıkları olaylara karşı bir tepki verdiklerini ifade etmişlerdir.<sup>33</sup> Buradan yola çıkarak, yeni kültüre uyum sağlarken yaşanan kültürleşme stresi ile bireylerin söz konusu insan tiplerine göre tepkiler verebileceğini ortaya koymak adına yeni çalışmalar yapılması elzemdir.

Kültürel uyumun cinsiyete göre anlamlı bir fark göstermediği bu çalışmanın sonuçlarından biridir. Bu sonuca benzer bir çalışma da Ankara'da öğrenim gören yabancı öğrenciler üzerine yapılmıştır. Söz konusu araştırmada da cinsiyete göre bireylerin bütünleşme puanlarının anlamlı bir sonuç vermediği görülmüştür.<sup>34</sup> Yani iki kültürü uyumlu hale getirme ya da iki kültürü bütün görme düşüncesi kadın ya da erkek olmak ile değişkenlik arz etmemektedir denilebilir.

Kültürleşme ve uyum konusunda bütünleşmenin gerçekleşmesinde etkili olduğu düşünülen iki husus göçmenlerin yaşı ve kalış süreleridir.<sup>35</sup> Buna göre gençlerin ve daha uzun süre kalanların uyum düzeylerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu bilinmektedir. Ancak bu çalışmada, yaş ile kültürel uyum arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Yine kalış süresi ile ilgili de literatürün aksine kalış zamanı arttıkça kişilerin orijinal kültürleri ile yeni kültür arasında bütünleşme yönündeki eğilim düzeylerinin düştüğü sonucuna varılmıştır. Bu iki sonucu şu

<sup>32</sup> Mustafa Koç, "Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi-VI: Müslüman-Türk Göçmenlerin Kendini Gerçekleştirme-Yaşamı Sürdürme Nedenleri-Dinsel Başa Çıkma Durumları Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Balkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2018), s.188-189.

<sup>33</sup> Asım Yapıcı, ve Süleyman Doğanay, "Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma", *Bilimname*, 40 (2019), s.129.

<sup>34</sup> Ramin Aliyev ve Selahaddin Öğülmüş, "Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Kültürleşme Düzeylerinin İncelenmesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/1 (2016), s.109.

<sup>35</sup> Sezel Saygın ve Derya Hasta, "Göç, Kültürleşme Ve Uyum", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 10/3 (2018), s. 326.

şekilde açıklayabiliriz: Bu çalışma, 18-40 yaş aralığında katılımcılara uygulanmıştır. Bu durum, katılımcıların aynı gelişimsel dönem içinde yer aldığını göstermektedir. Yetişkinlik dönemi içinde yer alan bireylerin görüşleri de benzerlik arz etmektedir. Örneğin çalışmaya daha ileri yaşta bireyler dâhil edilseydi farklı sonuçlar ortaya çıkabilirdi. Kalış süresi ile ilgili sonucu açıklamamızda ise araştırma verileri yeterli görülmemektedir. Bu sonucun nedenlerine ilişkin farklı çalışmaların yapılması gerektiği düşünülmektedir.

Yine kültürleşme ve uyum konusuna yapılan çalışmalar erkeklerin kadınlara göre daha çabuk uyum sağladıklarını ortaya koymuştur.<sup>36</sup> Fakat bu çalışmada sonuç bu şekilde değildir. Kültürel uyum puanları cinsiyete göre istatistiksel açıdan anlamlı bir fark oluşturmamıştır. Diğer çalışmalardaki bu durumu, göçmen erkeklerin kadınlara göre daha çok yeni kültürle ilişki kurmak zorunda kalması, erkeklerin daha çok dışarıda çalışmaları kadınların ise evde vakit geçirmeleri ve kadın göçmenlerin kendi orijinal kültürlerini çocuklara aktarmada daha çok rol almaları gibi nedenlere dayandırabiliriz. Kadın göçmenler tüm bu nedenlerle kültürel uyum sürecinde çeşitli güçlükler yaşamaktadırlar. Bu makalede yer alan araştırmada dikkatten kaçmaması gereken bir husus örneklem içerisinde yer alan hem kadın hem de erkeklerin statü olarak eşit olmalarıdır. Her iki grup da öğrenci olduğu için yeni kültüre yaklaşık olarak aynı düzeyde temas etmektedirler. Dolayısıyla bu sonuç anlaşılır niteliktedir.

Yaşam memnuniyeti ile ilgili elde edilen sonuçlar, örneklemin %52,6'sının yaşamlarından çeşitli derecelerde memnun olduklarını göstermiştir. Bunun haricinde katılımcıların 1/5'inin bu konuda ne memnun ne de memnuniyetsiz olduklarını ifade etmeleri dikkat çekicidir. Sağır, savaş mağduru olan Suriyeliler üzerinde yaptığı çalışmada yaşamlarından çeşitli derecede memnun olanların oranını %40,3 olarak tespit etmiştir.<sup>37</sup> Yabancı öğrencilerin yaşam memnuniyeti puan ortalamalarına bakıldığında onların yaşamlarından daha düşük düzeyde memnun oldukları anlaşılmıştır. Bu sonuç, göçün eğitim gibi gönüllü bir şekilde yapılmasıyla savaş gibi zorunlu nedenlerle yapılması arasında bireylerin psikolojik çıktılarında bir fark olacağını göstermiştir.

---

<sup>36</sup> Saygın, "Göç, Kültürleşme Ve Uyum", 326.

<sup>37</sup> Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, s.125.



Yaşam memnuniyeti düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir fark oluşturmadığı tespit edilmiştir. Bir diğer ifadeyle yabancı uyruklu öğrencilerin, yaşamlarını ideallerindeki yaşama uygun olduğu şeklindeki görüşlerinin kadın ya da erkek olmaya göre istatistiksel açıdan anlamlılık göstermemiştir. Ayten ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmanın, bu çalışma sonuçlarıyla benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Söz konusu çalışmada kadınların yaşam memnuniyeti puan ortalamaları erkeklerinkine göre daha yüksek bulunsada yapılan t-test analizi sonucunda cinsiyete göre anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür.<sup>38</sup> Yabancı uyruklu öğrenciler için de sonuçlar bu yöndedir. Kadınların ortalama yaşam memnuniyeti puanları erkeklere göre yüksek olmasına rağmen t-test analizi sonrası bunun anlamlı olmadığı sonucuna varılmıştır. Fakat tüm bu sonuçların aksine yaşam memnuniyetinin cinsiyete göre fark oluşturduğunu ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Marmara Üniversitesi'nde öğrenim görmekte olan 282 öğrenci üzerinde yapılan bir çalışmada kadınların erkeklere göre hayatlarından daha yüksek düzeyde memnun oldukları tespit edilmiştir.<sup>39</sup>

Yaşam memnuniyeti ile dini başa çıkma arasında ilişki incelenmiş ve ODBÇ ile yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Fakat bununla birlikte yaşam memnuniyeti ile OzDBÇ ve dini çatışma arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Uysal ve arkadaşlarının yaptığı çalışma sonucunda ise ODBÇ ile yaşam memnuniyeti arasında pozitif bir ilişki, OzDBÇ ile negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür.<sup>40</sup> Yaşam memnuniyeti ve dini başa çıkma ilişkisinin incelendiği bir başka çalışma Turan tarafından gerçekleştirilmiştir. Turan, Ordu Üniversitesi'nde çeşitli fakültelerde öğrenim gören 416 öğrenci üzerinde yaptığı çalışmada yaşam memnuniyeti ile ODBÇ arasında pozitif anlamlı bir ilişki bulurken bu durum OzDBÇ ile negatif yönde anlamlı bir ilişki şeklinde sonuçlanmıştır.<sup>41</sup> Söz konusu araştırmaların hepsinde olumsuz dini başa çıkma

<sup>38</sup> Ali Ayten, Gülüşan Göcen, Kenan Sevinç ve Eyyüp E. Öztürk, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2 (2012), s. 61.

<sup>39</sup> Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), s.19.

<sup>40</sup> Veysel Uysal, Ayşe Kaya Göktepe, Sema Karagöz ve Melike İlerisoy, "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2017), s. 151.

<sup>41</sup> Yahya Turan, "Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage". Trans. Ahmet Çekiç. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 22/3 (2018), s. 1735.

etkinliklerini daha fazla kullananların, daha düşük yaşam memnuniyeti düzeyine sahip oldukları anlaşılmıştır.

Son olarak, yaşın, cinsiyetin, kalış süresinin, kültürleşmenin ve yaşam memnuniyetinin OzDBC'yi ne kadar yordadığına ilişkin yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda anlamlı bir ilişki olduğu ve toplam varyansın %11'ini açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Burada dile getirilmesinde yararı olduğu düşünülen bir diğer bulgu ise dini çatışma ile yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkinin negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş olmasıdır. Yani bireylerin dini konularda bir çatışma içerisinde olmaları arttıkça yaşam memnuniyeti düzeylerinin de düştüğü sonucu elde edilmiştir.

### **Kaynakça**

“Yunanistan İnsanlık Suçundan Yargılanmalı”. Son güncelleme 25 Temmuz, 2020. <https://www.trthaber.com/haber/gundem/yunanistan-insanlik-sucundan-yargilanmali-465069.html>.

Abu Raiya, Hisham., Pargament, Kenneth I., Mahoney, Anntte ve Stein, Catherine. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity". *The International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008): 291-315.

Aliyev, Ramin ve Öğülmüş, Selahaddin. “Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/1 (2016): 89-123.

Aljurany, Khalil A. Hussen. “Personality Characteristics, Trauma and Symptoms of PTSD: A Population Study in Iraq”. Diss., Heriot-Watt University, 2013.

Ayık, Ümmü Cansu ve Yılmaz Karabulutlu, Elanur. “Hemodiyaliz Tedavisi Alan Hastaların Hastalığı Kabullenmesi ve Dini Baş Etme Tarzlarının İncelenmesi”. *Nefroloji Hemşireliği Dergisi*. 15/2 (2020): 45-55.

Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013): 7-31.

Ayten, Ali ve Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma Ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". 47 (2014): 5-18.

Ayten, Ali., Göcen, Gülüşan., Sevinç, Kenan ve Öztürk, Eyyüp E. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2 (2012): 45-79.

Benet-Martinez, Veronica. "The Bicultural Identity Integration Scale-Version 1 (BIIS-1): Development and psychometric properties." Vol. Riverside, CA: Department of Psychology, University of California at Riverside, 2003.

Berry, John W. "Bölüm 3", *Contexts of acculturation*. David L. Sam ve John W. Berry. New York: Cambridge University Press, 2006.

Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar Ve Dini Başa Çıkma: Bursa Ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25/2 (2016): 97-124.

Diener, Ed., Emmons, Robert A.; Larsen, Randy J ve Griffin, Sharon. "Satisfaction with life scale (SWLS)." *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985): 71-75.

Esen Ateş, Nesibe. "Sosyal Destek ve Dini Başa Çıkma: Şehit Aileleri ve Gaziler Örneği". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2019): 73-100.

Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (2020): 511-535.

Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki." *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 209-240.

Hökelekli, Hayati. "Türkiye’de Din, Dindarlık Ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016): 311-333.

Karaca, Faruk. "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler/Religion And Alienation: Facilities, Opportunities And Dangers/ الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 3 (2016): 45-54.

Karaca, Faruk. "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine". *Dinî Araştırmalar*, 6/16 (2003): 75-85.

Karacoşkun, M. Doğan. "Dini İnanç-Dini Davranış İlişkinine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 4/2 (2004): 23-36.

Karagöz, Sema. "Manevi İçerikli Grup Rehberliğinin Özel Gereksinimli Çocuk Sahibi Annelerin Dini Başa Çıkma Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2020): 298-317.

Kaya, İlhan. "Religion as a Site of Boundary Construction: Islam and the Integration of Turkish Americans in the United States". *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 6/1-2 (2007): 139-155.

Kıroğlu, Kasım., Kesten, Alper ve Elma, Cevat. "Türkiye'de Öğrenim Gören Yabancı Uyruklu Lisans Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Sorunları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2010): 26-39.

Koç, Mustafa. "Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi-VI: Müslüman-Türk Göçmenlerin Kendini Gerçekleştirme-Yaşamı Sürdürme Nedenleri-Dinsel Başa Çıkma Durumları Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/2 (2018): 163-210.

Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York: The Guilford Press, 1997.

Rudmin, Floyd. "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress". *International Journal of Intercultural Relations*. 33/2 (2009): 106-123.

Sağır, Zeynep. *Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: DEM yayınları, 2018.

Saygın, Sezel ve Hasta, Derya. "Göç, Kültürleşme Ve Uyum". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 10/3 (2018): 312-333.

Takır, Aygıl ve Özerem, Ayşen. "Göçle Gelen Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Okul Ortamında Karşılaştıkları Sorunlar". *Folklor/Edebiyat*. 25/97-1 (2019): 659-678.

Turan, Yahya. "Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage". Trans. Ahmet Çekiç. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 22/3, (2018): 1711-1745.

Ulu, Mustafa ve Çelik, Harun. "Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri ile Dindarlıkları Arasındaki İlişki". *Bilimname*. 40 (2019): 273-311.

Uysal, Veysel., Kaya Göktepe, Ayşe., Karagöz, Sema ve İlerisoy, Melike. "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2017): 139-160.

Yapıcı, Asım ve Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname*, 40 (2019): 105-135.

Yelken, Cansu., Yazıcı, Hikmet ve Altun, Fatma. "YÖS ile Üniversiteye Yerleşen Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Stresle Başa Çıkma Stilleri, Problem Çözme Becerileri ve Yardım Arama Davranışları". *Yükseköğretim Dergisi*. 10/1 (2020): 27-37.

Zavalsız, Y. Sinan ve Gündoğ, Emine. "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 3168-3192.

**Muhammed Mâzî'nin Meâriciü'l-Mukarrabîn İsimli Eseri**  
**Bağlamında "Nefs Cevherinin Saflaştırılmasının"**  
**Vuslattaki Fonksiyonu**  
Mehmet Mansur GÖKCAN\*

**Öz**

*Vuslat, tasavvufun temel hedeflerinden biridir. Allah'a ulaştıran yolların, "yaratılanların sayısınca" olduğu ifade edilse de seyr ü sülûk yoluyla bir mürşit rehberliğinde Allah'a ulaşmak, tasavvufi bir metot olarak öne çıkmaktadır. "Nefs cevherinin saflaştırılması" vuslat yollarından biridir. Vuslatın önündeki en büyük engel olan nefsin, yaratıldığı andaki temizliğine ve saflığına kavuşturulması önem arz etmektedir. Vuslat yolundaki sâlikin, öncelikle vakti iyi değerlendirmesi ve amellerini öncelik sırasına göre yerli yerinde yapması gerekmektedir. Nefs cevherinin, kötü ahlak ve kötü amellerle kirlenerek üzerinin örtülmesi onun Allah'tan uzak kalmasına sebep olmaktadır. Allah'a ulaşmak hem madden hem de manen temiz olmaya bağlıdır.*

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Mâzî, Vuslat, Nefs, Kurb, Sâlik.

*The Function of "Purification of the Essence of the Nafs" in the Meeting in the context of Work of Muhammed Mazi named Meâriciü'l-Mukarrabîn*

**Abstract**

*Reaching Allah is one of the main goals of Sufism. Although it is stated that the ways that enable reaching Allah are in the "number of creatures", reaching Allah under the guidance of a murshid through a spiritual journey (sayr ü sülûk) stands out as a Sufistic method. "Purification of essence of the nafs (literally meaning 'self') is one of the ways of meeting. Since the biggest barrier to the meeting is the nafs, it should be restored to its pureness and purity at the time of its creation. The pilgrim on the way of meeting, first of all, should make use of the time well and should perform his deeds on a regular basis with an order of priority. Covering the essence of the nafs by polluting it with bad ethics and bad deeds causes it to backslide from Allah. Reaching Allah depends on being pure both materially and spiritually.*

**Keywords:** Muhammed Mâzî, Meeting, Nafs, Kurb, Pilgrim.

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, mgokcan37@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9366-7266, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 23.06.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2020.

## Giriş

Tasavvuf yolunda ilerleyen sâlikin en büyük hedefi vuslattır. Allah'a ulaştırın yollar ve bu yollar üzerindeki engeller pek çok mutasavvıf tarafından kaleme alınmış ve açıklanmıştır. Bu çalışmada, Muhammed Mâzî'nin (ö. 1869/1937), *Meâricü'l-mukarrabîn* isimli eseri bağlamında Allah'a ulaşmada nefsin saflaştırılmasının rolüne dair görüşlerine yer verilecektir. Konuyu işlemeye başlamadan önce müellifin hayatı ve mezkûr eseri hakkında kısa bilgiler vermeyi uygun görüyoruz.

Ebü'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî b. Abdillâh Mahecûb b. Ahmed, *Kitâbü usûli'l-vüsûl li ma'ıyyeti'r-Resul* isimli eserinde hayatı ile ilgili geniş bilgi vermektedir. Şâzeliyye tarikatının Azemiyye kolunun kurucusu olan Mısırlı mutasavvıf ve âlim Muhammed Mâzî, 2 Kasım 1869 da Mısır'ın el-Buheyra ilinin Reşid kentinde doğmuştur. Soyu, hem baba, hem de anne tarafından Hz. Hasan'a dayandığı için "Seyyid" olarak kabul edilmiştir. Mâzî nisbesi, büyük dedesinin Fas'taki Ayni-mâzî denen yere nisbet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ebü'l-Azâim lakabı ise, ailenin diğer mensuplarına da verilen genel bir unvandır. Küçük yaşlarda kardeşiyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen Muhammed Mâzî'nin yetişmesinde babasının rolü büyüktür. Muhammed Mâzî, babasının kendilerine her gece *İhyâ'* dan bölümler okuduğunu; hem kendisini hem de kardeşini Ezher'e gönderdiğini ve diğer âlimlerden de ders almalarını sağladığını belirtmiştir. Muhammed Mâzî, Ezher'de, Şeyh Abdurrahman Abdülgaffâr'dan fıkıh, kelâm, nahiv ve hadis; Şeyh Muhammed Kaffâs'tan kelâm ve dil, Şeyh Muhammed Hatîb'den fıkıh dersleri almış, mutasavvıfların sohbetlerine katılmış ve Şâzeliyye şeyhi Haseneyn el-Hisâfî'ye intisap etmiştir. Daha sonra eğitimine Kahire Dârü'l-Ulûmu'nda devam etmiştir. Muhammed Mâzî, Mısır ve Sudan'ın birçok şehrinde görev yapmış ve buralarda fıkıh, kelâm, ahlak gibi dersler vermiştir. Hortum Üniversitesinde de İslâm hukuku dersleri vermiştir. Mısır ve Sudan'da pek çok kişi kendisine intisap etmiştir. Sudan'da ve Mısır'da İngiliz hâkimiyetine karşı mücadele vermiş ve bu sebeple zaman zaman hapse girmiştir. *es-Sa'âdetü'l-ebediyye* ve *el-Medînetü'l-münevvere* dergilerindeki yazıları ve müritleri vasıtasıyla ihya-irşad faaliyetlerini yürüterek tarikatının yayılmasına sebep olmuştur. Muhammed Mâzî'nin kurduğu, Şâzeliyye tarikatının Azemiyye kolu, Mısır'da 1933 tarihinde resmen kabul edilmiştir. 4 Ekim

1937 de Kahire’de vefat eden Muhammed Mâzî, Sultânü’l-Hanefî Camii’nin yanındaki zâviyesine gömülmüştür.

Eserleri Şunlardır: 1. *Meâricü’l-mukarrebîn*. 2. *Kitâbü Usûli’l-vüsûl li-maiyyeti’r-Resûl*. 3. *Siyâmü ehli’l-Medîneti’l-münevvere*. 4. *Ed’iyetü menâsiki’l-hac ve’l-umre ve’z-ziyâre*. 5. *Tafsîlü’n-neşeti’s-sâniye*. 6. *Kitâbü Şarâbi’l-eroâh min fazli’l-Fettâh*. 7. *eş-Şifâ’ min marazi’t-tefrika*. 8. *Risâletü’l-Azâim*. 9. *Müzekkiretü’l-mürşidîn ve’l-müsterşidîn*. 10. *en-Nûrû’l-mübîn li-ulûmi’l-yakîn*. 11. *Esâsü’t-turuk*. 12. *el-İsrâ*. 13. *Mevâcîd-i rabbâniyye*.<sup>1</sup>

Çalışmamıza esas aldığımız *Meâricü’l-mukarrebîn* isimli bu eser beş bölümden ve 205 sayfadan oluşmaktadır. Kitabı oluşturan bölümler şu başlıklardan oluşmaktadır: I. Bölüm; Kitap ve Sünnete Sarılmak. II. Bölüm; İlim ve İman. III. Bölüm; Allah’a Ulaştıran Yollar: 1. Allah’a Ulaşmanın İlk Şartı Nefsin Saflaştırılmasıdır. 2. Allah’a Ulaşmanın İkinci Şartı Yolun Doğru Olmasıdır. IV. Bölüm; İmanın Temelleri: 1. Akide. 2. İbadet. 3. Muamelât ve Ahlak. V. Bölüm; Arif.<sup>2</sup>

Başlangıçta makalemizi, III. Bölümün konusunu oluşturan “Allah’a Ulaştıran Yollar” olarak hazırlamayı düşündük. Fakat çalışmanın bir makale boyutunu aşacağını görünce çalışmamızı iki makale halinde sunmayı uygun bulduk. Bu makalemizi; “Muhammed Mâzî’in *Meâricü’l-Mukarrebîn* İsimli Eseri Bağlamında Nefs Cevherinin Saflaştırılmasının Allah’a Ulaşmadaki Fonksiyonu” ismiyle kaleme aldık. İkinci makalemizi de; “Muhammed Mâzî’nin *Meâricü’l-Mukarrebîn* İsimli Eseri Bağlamında Yolun Doğru Olmasının Allah’a Ulaşmadaki Fonksiyonu” ismiyle yayımlamayı planladık. Öncelikle vuslat kavramını açıklayalım.

<sup>1</sup> Reşad Öngören, “Muhammed Mâzî” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2005, XXX, s. 553, 554, ss. 553-555; bkz. Ebü’l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî b. Abdillâh Mahcûb b. Ahmed, *Kitâbü usûli’l-vüsûl li-maiyyeti’r-Resûl*. <http://mohamedmadyabouelazayem.com/?cat=13> (Erişim 28.05.2020) Bu sitede, Muhammed Mâzî’nin mezkûr eseri yer almaktadır. Burada, “Tercemetü müellifi’l-kitâb” başlığı altında yazarın kendi ifadeleriyle hayatı anlatılmaktadır. Ayrıca müellifin eserleri ilim dallarına göre belirtilmiş ve haklarında bilgi verilmiştir.

<sup>2</sup> Ebü’l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî b. Abdillâh Mahcûb b. Ahmed, *Meâricü’l-mukarrebîn*, Dâru’l-kütübî’s-süfiyye, Kahire, 1998.



## Vuslat/Allah'a Ulaşmak

Vuslat kelimesi lügatte; ayrılığın zıddı, ulaşmak, kavuşmak, bir şeyin diğerine ulaşması, iki şeyin bir araya gelmesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> “Vasl” kelimesi, gaib olana ulaşmak<sup>4</sup> ve bir kimsenin beşerî niteliklerden arınarak Hakk’ın vasıflarıyla muttasıf olması anlamındadır.<sup>5</sup> Burada, Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö. 587/1191), vasl kelimesini “cem” anlamında kullandığı görülmektedir. Bu durum, vuslatın, fenâ sayesinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Beşerî niteliklerden arınmak; iradeden, nefsin süflî isteklerinden fâni olmak; Hakk’ın sıfatlarıyla muttasıf olmak da; Hakk’ın subûti sıfatlarıyla muttasıf olmak ve O’nun iradesine tabi olmak olarak anlaşılabilir. Vuslattan kastedilen şey, Allah’a kavuşmak ve O’nunla birlikte olmaktır. Allah’la birlikte olmak, cem ve bekâ kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Vuslatla aynı kökten gelen ve lügatte, bitişmek, iki şeyin birleşmesi anlamlarına gelen “ittisâl”; kendi iradesini tasfiye ederek Allah’la birlikte olmak, Hakk’ı bulmak,<sup>6</sup> Allah’tan başka şeyle meşgul olmamak, rûhen ve fikren sürekli olarak O’nunla olmak<sup>7</sup> şeklinde ifade edilmiştir. İlk dönem sûfilere, halktan uzaklaşıp Hakk’a kavuşmayı vasl ve vusûl, O’nunla olmayı ittisal, O’ndan ayrılmayı da firkat ve hicran olarak ifade etmişlerdir.<sup>8</sup> Bu’d kelimesinin zıddı olup yakın olmak ve yaklaşmak anlamlarına gelen “kurb”un da<sup>9</sup> vuslat ile yakından ilişkisi vardır. Allah’a ulaşmak için O’na yaklaşmak gerekir. Allah’a yakın olan kimse aynı zamanda O’nunla birlikte olan kimse demektir. Amr b. Osman Mekki’ye (ö. 297/910) göre yaratılış sıralaması; sır, ruh, kalp ve beden şeklindedir. Kalbin makamı kurb, ruhun makamı üns ve sırrın makamı da vuslattır. Allah, sırrı ruha, ruhu kalbe, kalbi de bedene yerleştirmiştir.

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfazî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1423/2002, s. 873; Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-maârif, Kahire, 1979, VI, s. 4850; Ahmed el-Âyid ve Diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Arabîyyi'l-esâsî*, Mektebetü'lârûs, Alesco, 1988, s. 1312, 1313.

<sup>4</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma*, Mektebetü's-seğâfetü'd-diniyye, thk. Ahmed Abdurrahman, Tevfik Ali Vehbe, Kahire, 2009, s. 598.

<sup>5</sup> Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, thk. Dr. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer, Heyetü'l-Masriyye, Kahire, 2008, s. 51; bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, Tercüme ve şerh. Abdürrezzak Tek, Bursa Akedemi, Bursa, 2014, s. 262.

<sup>6</sup> Ebü İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1988, s. 122, 123; bkz. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Tercüme. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2017, s. 353.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, “İttisâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2001, XXIII, s. 284, ss. 284-285; İttisal için bkz. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 378.

<sup>8</sup> Semih Ceyhan, “Vüsûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2013, XXXXIII, s. 143, ss. 143-145.

<sup>9</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 663; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, s. 3566.

Beden namaz kılar, kalp muhabbetle birleşir, ruh kurba, sır da vuslata erer.<sup>10</sup> Bu tespiti göre; “kurb ruhun, vuslat da sırrın Allah’la birlikteliği” şeklinde yorumlanabilir.

Allah’a yaklaşmak ve ulaşmak için aradaki engellerin aşılması gerekir. Tasavvufta, kurbiyetin ve vuslatın önündeki en büyük engel “nefs” olarak kabul edilmiş ve sūfiler bu engelin nasıl aşılabacağı hakkındaki görüş ve tecrübelerini ortaya koymuşlardır. Bu konudaki sūfi görüşlerinden bazı örnekler sunalım:

Ebû Yezid Bistâmî (ö. 234/848), rüyasında gördüğü Rabb’ine, “Ey Rabbim! Sana nasıl ulaşırım?” diye sorduğunda, Rabbi ona, “Nefsini terk et ve öyle gel.” diye cevap verir. Ebû Yezid, bunun üzerine, “Yılanın derisinden sıyrıldığı gibi nefsimden sıyrıldım.” demiştir.<sup>11</sup> Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Allah ile kul arasındaki en kalın perdenin/engelin nefis olduğunu söylemiş; araya nefis girince sadece nefsin görüleceğini ve ona tabi olunacağını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), nefsin terbiyesinin, harama tamah etmeyene kadar ona helali yasaklamakla mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>13</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), “Nefsi ezip küçültmek tasavvufun adaplarından. Kimin nefsi kendisine şerefli görünürse, dini ona küçük görünür.”<sup>14</sup> demiştir. Hucvirî (ö. 465/1072), “Nefsanî isteklerin gerçekleşmesinden başka cehennem kapısını açan bir anahtar mevcut değildir. Nefsin arzularının menedilmesinden başka da cennetin kapsını açan bir anahtar yoktur.”<sup>15</sup> diyerek nefsin, cennetin ve vuslatın önündeki en büyük engel olduğunu ortaya koymuştur.

Sūfilerin zikredilen ifadelerinde; nefis, engel ve düşman olarak tespit edilmiş ve bu engelin ortadan kaldırılması için de mücadele edilmesi gerektiği üzerinde

<sup>10</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbi el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 449; sır konusunda bkz. Mustafa Çağrı, “Sır”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2009, XXXVII, s. 113, ss. 113-115; Necdet Tosun, “Sır”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2009, XXXVII, s. 115, ss. 115-116; Ahmet Ögke, Tasavvuf Düşüncesinde ‘Sır’ Kavramı ve Marmaravî'nin “Keşfü'l-Esrâr” İsimli Risâlesi, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2000, s. 225, ss. 225-262.

<sup>11</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *el-Ceoâhiru'l-Mensûre*, thk. ve tercüme. M. Mansur Gökcan, Harf Yayınları, Ankara, 2017, s. 45, 46.

<sup>12</sup> Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1986, s. 18.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizî, *Riyazetü'n-nefs*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1426/2005, s. 38.

<sup>14</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat. Ankara, 1981, s. 21.

<sup>15</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 77.

durulmuştur. Bu tespitten sonra sûflilerin, Allah'a nasıl yaklaşılacağı ve ulaşılacağı hakkındaki sözlerine yer verelim.

Serî es-Sakatî (ö. 251/865), kurbun itaat olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Allah'ın, kulun kalbine yakınlığının, kulun kalbinin kendisine yakınlığı oranında olacağını söylemiştir. Ebu Yakup es-Sûsî, "Bir kimse Allah'a yaklaştığını görmekten kaybolmadıkça O'na yaklaşamaz. Kurbiyet, kurbiyet halini görmekten kurtulunca gerçekleşir."<sup>17</sup> demiştir. Ruveym (ö. 303/915-16), kurbun, araya giren engelleri kaldırmak olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Sûflilerin ifadelerine göre; Allah'a, itaatla, aradaki engelleri kaldırmakla ve kalben O'na yakın olmakla yaklaşılabileceği ve ulaşılabilceği anlaşılmaktadır. Kur'an'da, "*Secde et ki yaklaşasın*"<sup>19</sup> buyrularak Allah'a ancak mutlak itaat ve teslimiyetle yaklaşılabileceği ifade edilmiştir. Bu durum, "*Kulun Allah'a en yakın olduğu zaman secdede bulunduğu andır*"<sup>20</sup> hadisi ile de ortaya konulmuştur.

Kuşeyrî (ö. 465/1072) vuslatı; "Halktan, iradeden, nefsanî istek ve hevadan fânî olduktan sonra Allah'ın iradesiyle, hükmüyle ve fiiliyle olmak" şeklinde tanımlamıştır. Bir fenâ hali olan vuslata ancak Allah'ın muvaffak kılmasıyla ulaşılabilceğini belirtmiş ve Allah'ın, kendisine ulaşma yolunu her bir kimseye özel olarak bildirdiğini açıklamıştır.<sup>21</sup> Ona göre; kul ancak iman, ibadet, itaat ve teslimiyetle Allah'a yaklaşabilir.<sup>22</sup> Verâ bidayette; tevekkül, teslimiyet ve rıza ise nihayette Hakk'a yaklaştırır. Bir kimseyi uçarak Allah'a ulaştırarak iki kanattan biri,

<sup>16</sup> Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, s. 126.

<sup>17</sup> Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, Dâru'l-meârif, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, ts. s. 306, 307; bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif (Marifet İhsanları)*, Tercüme. Yahya Pakiş, Dilâver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul, 1988, s. 484, 485.

<sup>18</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 126.

<sup>19</sup> Alâk, 96/19.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve Diğerleri, I-L, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1995-2001, II, 421; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki, I-V, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1991, "Salât", 215.

<sup>21</sup> Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, 1605 numaralı mecmuanın içerisinde, vr. 20b; bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, (thk. ve tercüme. M. Mansur Gökcan), s. 69.

<sup>22</sup> Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü'l-Esed, Dimaşk/Şam, 2000, s. 157, 158.

haramları, mübahları ve rahatı terk etmek; diğeri ise, eziyeti, hoşla gitmeyen şeyleri ve azimeti yüklenmektir.<sup>23</sup>

Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-1166), “İki adım atarsan Allah’a ulaşırsın. Dünyadan, ahiretten, nefsinden uzaklaş ve zahirinden kurtul ki batınına eresin. Önce başlangıç, sonra bitiş gelir. Başlamak sana, bitirmek ise Allah’a aittir.”<sup>24</sup> diyerek vuslata nasıl erileceğini belirtmiştir.

Kudsî hadiste, Allah’a “farz ve nâfile ibadetlerle” yaklaşılabileceği ifade edilmektedir.<sup>25</sup> “Farz ibadetlerin sağladığı yakınlığa ‘kurb-ı ferâiz’, nâfilelerin sağladığı yakınlığa da ‘kurb-ı nevâfil’ denilmektedir. Bazıları kurb-ı nevâfile üstünlük tanımışlarsa da mutasavvıfların büyük çoğunluğu kurb-ı ferâizin daha üstün olduğu görüşündedir. Çünkü kurb-ı nevâfile ancak makâm-ı cem’e, kurb-ı ferâize ise makâm-ı cem’u’l-cem’e vâsıl olan sâlik ulaşabilir.”<sup>26</sup>

İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) göre; Allah’a, nazar, ilim ve amel olmak üzere üç yolla yaklaşılabılır. Amelle yaklaşmak; farzları ede ederek, zahîrî ve batınî nâfileleri yaparak yaklaşmaktır. İbadet ve itaat, organların zahîrî ameli olduğu gibi; niyet ve iman da kalbin/nefsin bâtınî amelidir. Günah işleyen bir mü’minin, amelinin “günah” olduğuna inanması da onu Allah’a yaklaştırır.<sup>27</sup> İbnü’l-Arabî’nin vuslat yolu olarak belirttiği nazar; delillerle Allah’ı tanımayı, zikirle ve tefekkürle sadece O’na teveccüh ederek Hakk’ın dışındaki şeylerden uzaklaşmayı öngörmektedir. İlimden kastedilen şey de marifettir. Allah’a ulaşmak için, O’nu yakîn olarak tanımak önem arz etmektedir.

### Nefs cevherinin Saflaştırılmasının Vuslattaki Fonksiyonu

Muhammed Mâzî, Allah’a ulaşmanın birinci şartını, “nefs cevherinin saflaştırılması”; ikinci şartını da, “yolun doğru olması” olarak tespit etmiştir. Vuslata ermek için, vaktin iyi değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş; seyr ü sülûk’un

<sup>23</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *el-Cevâhiru’l-Mensûre* (thk. ve tercüme. M. Mansur Gökcan), s. 134, 136.

<sup>24</sup> Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullâh, *el-Fethu’r-rabbânî ve’l-feyzü’r-rahmânî*, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2012, s. 179.

<sup>25</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ, I-VII, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut, 1993, Rikâk, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 256.

<sup>26</sup> Süleyman Ateş, “Kurb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXVI, s. 432, ss. 432-433.

<sup>27</sup> Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtîmî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I-IX, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 2011, IV, s. 281, 282; bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I-XVIII, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, IX, s. 413.

başlangıcında sâlikin dikkat etmesi gereken hususları ve aşmaması gereken sınırları belirlemiş; nefsin tanımı, yapısı, saflaştırılması ve tezkiyesi konularında bilgiler vermiştir. Şimdi bu konuları detaylarıyla ele alalım.<sup>28</sup>

### 1. Vakti İyi Değerlendirmek

Muhammed Mâzî'ye göre; Allah'a ulaşmada seyr ü sülûk önemli bir yere haizdir ve bu yoldaki sâlikin dikkat etmesi gereken hususlar vardır. Bunların başında da vaktin imarı yani iyi değerlendirilmesi gelmektedir.

Eğer sâlik, bütün vakitlerini imar ederek yani en iyi şekilde değerlendirerek, kalbî ve bedenî amelleri yerine getirirse her nefes alıp vermede kurb miraçlarına intikal eder. Çünkü zaman, Allah'ın huzuruna intikal etme merhaleleri ve ömür de kul ile Allah arasındaki mesafedir. Kişinin ömründen bir nefes geçtiğinde Rabbine bir merhale/basamak daha intikal eder. Eğer sâlik, vaktin gereğini yerine getirirse her nefesinde kendisini güzelleştiren kemâlatlarla bezenir. Eğer onu ihmal ederse, hem vakti, hem de vaktin kazancını kaybeder. Kulun hayat sahifelerine amellerin suretleri çizilir. Bu sahifeler, Allah tarafından ya senâ ve kabul nuruyla süslenir ya da azab ve günah karanlığı ile renklendirilir.<sup>29</sup>

Vakit sadece seyr ü sülûk'ta bulunan mürid için değil tüm insanlar için önemlidir. Sınırlı olan ömür süresi, insan için meçhul, fakat Allah için malumdur. Geçen vakti geri getirmek mümkün olmadığı için yaşanan anı iyi değerlendirmek, dinî naslardaki emir ve nehiylere riayet etmek gerekir. Burada seyr ü sülûk vasıtasıyla kurbiyet kesbetmenin yanında bu yolda bulunmayan diğer insanların da Allah'a yaklaşmasından/ulaşmasından söz edilmiştir. Bu yakınlık, kalbî ve mecazî yakınlık olan kurbiyet değil, reel yakınlıktır. Ömür kitabından çevrilen her sahife, insanı hayatının sonuna ve Rabbine yaklaştırmaktadır. Vakit ya kârla ya da zararlar geçecektir. Zararı sonradan telafi etme imkânı yoktur. Allah'ın huzuruna çıkıldığında hayat sahifelerindeki kâr ve zararlar gözler önüne serilecek ve buna göre muamele görülecektir.

<sup>28</sup> Allah'a vuslat yolu olan tarikata ve Allah'a ulaşma metodu olan seyr u sülûk'a ait tanımlara, "Muhammed Mâzî'nin Meâricü'l-Mukarrabîn İsimli Eseri Bağlamında Yolun Doğru Olmasının Allah'a Ulaşmadaki Fonksiyonu" isimli II. makalemizde yer vereceğimiz için burada bu hususlarla ilgili açıklamalarda bulunmadan konuya girmeyi uygun görüyoruz.

<sup>29</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*, s. 56.

Muhammed Mâzî; “Vakitlerin gereğini, başlangıcını ve sonunu, nefislerin hastalıklarını, ilacını ve nasıl kemâle erdirileceğini bilmeyen mürid bu yolda sayılmaz” demiştir. Müridin günaha masum olmadığını, farkında olmayarak günaha düşebileceğini, belirtmiştir. İyilik, sıla-i rahim, yardım, hasta ziyareti, cihat ve kazanç gibi şeylerin, vaktin gerektirdiği vacipler olabileceğini, bunları terk ederek gece namazına, oruca ve virdlere yönelen müridin farkında olmadan günaha düşebileceğini, bu bakımdan müridin kâmil biriyle (bir müşidle) dostluk kurması gerektiğini açıklamıştır. Müridin, Allah’a, insanlara ve kendisine karşı vacip olan hakları, vakitlerin şartlarını ve hukukunu bilmesi gerektiğini; yoksa şükür vaktini zikirle, maişetini kazanma vaktini de namazla geçirebileceğini ve böylece hataya düşeceğini ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Vaktin gereğini, başlangıcını ve sonunu; nefsin hastalıklarını, tedavisini, nasıl eğitileceğini bilmek ve vacipleri terk edip de nafilerle uğraşarak günaha düşmemek için bir müşide ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Öğrencinin hatasını öğretmen, çırağın hatasını usta, sporcunun hatasını antrenör ve müridin hatasını da müşid daha iyi görür. Vacipleri terk ederek gece namazı ve virdle uğraşmak; şükür vaktini zikirle ve maişet vaktini nafile namazla geçirmek, vakti gerektiği gibi kullanmamak demektir. Böyle yapmakla, hem vakit zayi edilmiş hem de yapılması gereken vecibeler yerine getirilmemiş olacaktır.

Kuşeyrî, farzlar yapılmadan sünnetler ve nafilerle uğraşmanın, sünneti terk edip de nafilerle uğraşmanın beyhude olduğunu; Allah’ın, farz namazı eda edene kadar, nafile namazı kabul etmeyeceğini ifade etmiş<sup>31</sup> ve şu hadisi de delil olarak vermiştir: “Üzerinde farz namaz ifası olup ta nafile namaz kılanın durumu, doğum anı yaklaştığında (çocuğunu) düşüren hamile bir kadın gibidir. Artık o, hamile de değildir, çocuk sahibi de değildir.”<sup>32</sup>

Muhammed Mâzî, seyr ü sülûk’a giren müridin başlangıçta dikkat etmesi gereken hususları ve aşmaması gereken sınırları belirlemiş; bu hususlara dikkat eden müridin, vaktin gerektirdiği şeyleri daha kolay bilebileceğini ifade etmiş ve açıklamalarda bulunmuştur.

<sup>30</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 56, 57.

<sup>31</sup> Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, vr. 53a; Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-Mensûre*, (thk. ve tercüme. M. Mansur Gökcan), s. 134.

<sup>32</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2003, IV, s. 558.

### 1.1. Seyr ü Sülûk'un Başlangıcında Sâlikin Dikkat Edeceği Hususlar

Muhammed Mâzî, seyr ü sülûkun başlangıcında; nefsi, Allah'ı, Allah'ın hükümlerini bilmek gerektiğini söylemiş, ikinci olarak da; amellerde niyetin halis olması ve şeriata göre eda edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre mürid; ameli Allah'ın yardımıyla yaptığına sevinmeli ve kendisini bu amelde kullandığı için de Allah'a şükretmelidir. Mürid, ameline güvenmemeli, bütün amellerini Allah için yapmalı, Allah'a doğru bir şekilde teveccüh etmeli, halvette veya insanların önünde amel etmekten dolayı nefsinde bir sevinç bulundurmamalıdır. Eğer, halkın önünde canlanır ve halvette tembelleşirse, bu durumda iki halde de nefsiyle mücadele etmesi ve halktan uzaklaşması gerekir. Yoksa iki durumda da kendisine menfaat sağlamak için çalışan bir işçi gibi olur. Sâlik ancak, toplum önünde ve halvette yaptığı iş eşit olursa halkı kendisi ile ilgili bir şüpheye düşmekten ve kendi yolunu izleyerek bir harama düşmekten korur.<sup>33</sup>

Mürid, insanların kötülüklerine, kusurlarına ve avretlerine gözünü kapamalı; şeriatın gerektirdiği iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek dışında, farzlardan sonra nafilelerde yarışmalı ve tembellik anında, zor da olsa vacip amelleri vaktinde yerine getirmek için nefsini yenmelidir. Mürid, hikmet surları ve ilim kapıları açılana kadar Allah'a teslimiyet göstermelidir. Öncelikle cidalı terk etmelidir. Çünkü cidal, bu'd uçurumu ve vuslatın kesilme kapısıdır. Müridin, zalimi veya bidat sahibini terk etmesi, onu Hakk'a döndürmek için cidal etmesinden daha hayırlıdır. Çünkü cidal, saptıran bir bidattir. Şerden de hayır gelmez.<sup>34</sup>

Bu durum, "Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa o mu? dediler. Bunu sana ancak tartışma için söylediler. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur."<sup>35</sup> ayetinde ve "Allah bir kavme kızarsa, onlara cidal verir."<sup>36</sup> hadisinde açıkça ortaya konulmuştur.

Müridin öncelikle kendisini, Allah'ı ve hükümlerini tanıması önem arz etmektedir. Kim olduğunu, nereden geldiğini ve nereye gideceğini bilmek, hayat yolculuğuna ve seyr ü sülûka doğru bir başlangıç yapmak demektir. Amellerin şeriata uygun bir şekilde ve ihlasla yapılması da öncelikli konular arasındadır.

<sup>33</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 57.

<sup>34</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 57.

<sup>35</sup> Zuhruf, 43/58.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1417/1996, İctinabü'l-bidâi ve'l-cedel, 7.

Amellerin şeriata uygun bir şekilde yapılması fikhın alanına, ihlasla ve içtenlikle yapılması ise tasavvufun alanına girmektedir.<sup>37</sup> Amellerin makbul olması için her iki hususa da riayet edilmesi gerekmektedir. Ameline güvenmemek ve amelini Allah'ın lütfu sayesinde yaptığının şuuruyla şükretmek de başlangıçta idrak edilmesi gereken hususlardandır. Ameli, halk için veya bir menfaat için değil de, sadece Allah rızasını amaçlayarak yapmak, yalnız bulunduğu yerlerde de halkın içinde de bu amaç doğrultusunda hareket etmek gerekmektedir. Mürid, halkın kusurlarını görmemeli, iyiliği emredip kötülüğü nehyetmeli, fakat asla cidale girmemelidir. Cidalden, kavgacı olmaktan ve münakaşa etmekten kaçınmak, tebliğ metodunda da en öncelikli konulardandır. Münakaşa, tebliğ edilmesi düşünülen kimsenin nefsinin kabarmasına, akılla değil, hisle ve gururla hareket etmesine sebep olacaktır. Böyle davranmanın neticesi, kazanmak değil hasım sahibi olmaktır. *"Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın, şayet kaba ve katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi."*<sup>38</sup> ayetinde belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in tebliğ metodu, cidal/münakaşa ve sertlik değil yumuşak davranmak ve hoşgörülü olmaktır.

## 1.2. Sâlik'in Sınırlarını-Haddini Aşmaması

Muhammed Mâzî, başlangıçta sâlikin dikkat etmesi gereken hususları belirttikten sonra ona şu ifadelerle birtakım sınırlar çizmiştir:

Ey tarikata intisab eden kimse! Seninle, ulaşmak istediğin amacın ve sevdiğin arasındaki mesafe, ne az, ne çok, ne eksik ve ne de fazladır. Bu, mesafeleri belirli ve saniyeleri sayılı olan ömrünün süresidir. Ömür kısa, ulaşılmak istenilen şeyler yücedir. Eğer kendi hazineni korumak ve kendin için biriktirdiğin şeylerin hayrı için bir kimseyi kendi evinin dışındaki bir yere koyarsan, Allah seni kendisinden uzaklaştırmakla, sevabını azaltmakla ve bilmen gerektiğinden cahil olmakla cezalandırır. Zamanı geri getirmek ve hatanı telafi etmek için en değerli şeyi harcarsan da bu mümkün değildir.<sup>39</sup>

Sâlikin ulaşmak istediği uhrevî nimetler ve Rabbi ile kendisi arasındaki mesafe ömrü kadardır. Yaşanmakta olan zaman uzunmuş gibi algılansa da geçen ömre bakıldığında zamanın kısa olduğu anlaşılacaktır. O halde öncelikle vaktin

<sup>37</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâma Giriş*, çev. Camal Aydın, Ankara, 1996, s. 110.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>39</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 58.



kıymetini bilmek ve her anı iyi değerlendirmek gerekmektedir. Dikkat çekilen diğer husus; kendi menfaati için başkasına zarar vermemek ve onun hukukunu çiğnememektir. Aksi davranışlar, sevaptan ve marifetten mahrum kalmanın yanında kurbu engelleyerek Allah'tan uzaklaşmaya yani bu'd'a sebep olacaktır. Bu durumda, "vakti zayi etmemek" ve "başkasının hakkını, hukukunu çiğnememek", Allah'a ulaşmak için gayret gösteren sâlikin dikkat etmesi ve aşmaması gereken sınırlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Muhammed Mâzî, "Ev temel üzerinde inşa edildiği gibi, nefsin özellikleri de birbiri üzerinde sıralanmıştır. Vaktin zayi edilmesi, bundan sonraki vakitlerde bazı amellerin reddedilmesine neden olabilir."<sup>40</sup> demiştir.

Muhammed Mâzî'ye göre; kalp, iki göz, dil, koklamak, tatmak, dokunmak, karın ve ferç, içinde vakitlerin sırlarının bulunduğu hazinelerin anahtarlarıdır. Eğer nefis; hevasıyla, hazlarıyla, tamahla, tûl-i emelle, gururla, dünya süsüyle, dünyada yükselme sevgisiyle ve ahireti unutmakla meşgul olursa bu anahtarlar şer kapılarını açar. Böylece mürid kendi nefsine şer kapılarını açmış olur ve seyri durur. Kendisi ile ulaşmak istediği şey arasındaki mesafe doğduğu günkü gibi olur. Ömür defteri de gurur ve kötülüklerle kararmış olarak kapanır. O da, cahilliğinden dolayı göç çağrısı (ölüm) yapılanaya kadar iyi bir iş/amel yaptığını zanner. Ölüm vakti geldiğinde, dünyadan bu şekilde ayrıldığına pişman olur ve karşılaşacağı şeylerden korkar. Bu da evliyanın yolu değildir."<sup>41</sup>

Kalp ve diğer organlar, içinde vakitlerin sırlarının bulunduğu hazinelerin anahtarları olarak ifade edilmiştir. Nefs, hevasıyla ve dünyevî istekleriyle iştigal ederse, vaktin nefse hizmetle geçirilmiş olacağı ve bu anahtarların şer kapılarını açacağı anlaşılmaktadır. Kalbi ve diğer uzuvları nefse teslim etmenin, vakti nefse hizmetle geçirmenin, vuslatı engelleyeceği ve sâlikin seyrini durduracağı görülmektedir.

Muhammed Mâzî, şu ifadelerle evliyanın yolunun ne olduğunu açıklamıştır:

Allah'ın velisinin maksadı; kasr-ı emel, Allah'ın hükümleri, Allah ve resulü olmalıdır. Bunlar da anacak ilim ve amelle gerçekleşir. Velî, böylece

<sup>40</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 58.

<sup>41</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 58.

bütünüyle Allah'a yönelir, nefsinin Allah'a yaklaşmak, rızasına ulaşmak ve rızasını kazanmakla meşgul eder. Bütün vazifelerinde Allah'ın istediği gibi hareket eder. Davranışlarında, kendisinin ve ailesinin her durumunda Allah'ın iradesini gözetir. Böylece bunların hepsi de Allah'a ibadet olur ve sâlik bunlarla kurb derecelerine yükselir. Allah'ın sevgisini kazanır; kalbinin, Rabbine bağlı olmasından dolayı, aldığı nefes, dünyadaki işleri, yemesi, içmesi, uykusu bile ibadet ve kurbiyet sayılır.<sup>42</sup>

Allah'tan başka maksadı olmamak, Allah'a ve resulüne mutlak itaat, dünyaya bağlanmayarak kasr-ı emel sahibi olmak, nefsinin Allah'a ve rızasına ulaşmakla meşgul etmek, ilim ve amel sahibi olmak, dîni veya dünyevî bütün işlerde Allah'ın iradesine uygun şekilde davranmak, velinin özellikleri ve kurbiyetin şartları olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir anlayış ve yaşayışla yapılan dünyevî işlerin de ibadet sayıldığı ve kurbiyet sebebi olduğu görülmektedir.

Makalemiz, "Nefs cevherinin Saflaştırılmasının Vuslattaki Fonksiyonu" üzerine olduğu için öncelikle nefsi tanımlamayı ve hakkında kısa bilgiler vermeyi uygun görüyoruz.

## 2. Nefs Kavramı

Nefs kelimesi; ruh, öz, can, zât ve hayat anlamlarına geldiği gibi; beden, ceset, kan, akıl, bir şeyin aynısı-kendisi, istek ve arzu gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>43</sup> Sözlüklerde, nefsin hem beden hem de ruh anlamına geldiği görülmektedir.

Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre; kalp, ruh ve nefis farklı anlamlara gelmekle birlikte; "bilen ve idrak eden bir latife" olmaları yönüyle aynı anlamı taşımaktadırlar. Nefs, insandaki şehvet ve öfke kuvvetini kapsayan bir anlam ifade eder. Nefs-i emmare'den kastedilen şey de bu nefis olup kötülenmiştir. Nefs, aynı zamanda; insanın nefsi yani zatı, Allah'ı ve akledilen şeyleri idrak eden hakikat anlamına da gelmektedir ki bu nefis de övülmüştür.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 58, 59.

<sup>43</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 818; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, s. 4500; Ahmed el-Âyid ve Diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Arabîyyi'l-Esasi*, s. 1216; Halil el-Curra, *Lârûs*, s. 1216.

<sup>44</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsi, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967, III, s. 4, 5, 6; nefis ve ruh konusunda bkz. Osman Türer,

Cürçânî (ö. 816/1413), "Nefs, hayat ve his kuvvetleriyle hareket edebilen latif bir cevherdir. Filozoflar buna hayvânî ruh derler."<sup>45</sup> diyerek nefsi tanımlamıştır.

Türker'in naklettiğine göre; "Filozoflar, nefsin bitkilere ve hayvanlara canlılık veren manevi bir cevher olduğunu belirtmişlerdir. Nefsle ruh arasında fark olduğunu söyleyenler olsa da bazı İslam filozofları fark görmemişlerdir. Batılı filozoflardan Eflâtun'a (m. ö 347) göre, nefis manevî bir cevherdir. Aristo'ya (m.ö. 322) göre, nefis 'canlı cismin ilk yetkinliği' ve cisimlerdeki sûrettir. İslam Filozoflarından Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre ise, nefis mahiyeti bakımından manevî bir cevher, cisimle ilişkisi bakımından ise sûrettir."<sup>46</sup>

Uludağ'ın naklettiğine göre; "Bazı kelâm âlimleri, nefsin latif bir cisim; Mutezile'den bazı kimseler, araz; Gazâlî ise manevi bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Bir bedende bir nefis olduğunu kabul edenler olduğu gibi birçok nefis olduğunu kabul edenler de vardır. Emmare, levvâme ve mutmainne, tek olan nefsin sıfatları olarak kabul gördüğü gibi nefsin çeşitleri olarak da kabul görmüştür. İbn Arabî'ye göre insan; beden, nefis ve ruhtan oluşmuştur."<sup>47</sup>

Muhammed Mâzî'ye göre; "Nefs, insanın cevheridir. İnsan denen varlık nefis ve bedenden müteşekkildir. Beden; deri, sinir, damar, kemik, kan ve etten oluşur. Nefs ise, nûranî, ruhanî ve semâvî bir cevherdir. Eğer üzerine cehalet çökmemiş, kötü amellerle kirletilmemiş, bozuk ahlaklarla örtülmemiş ve batıl inançlarla saptırılmamışsa; duyularla, hissedilenlerin görüldüğü gibi letafetiyle melekût nurlarını görür. Nefs cahil olursa, kötü amellerle kirlenirse, düşük ahlaklarla örtülürse, bozuk inançlarla saptırılırsa ruhanî hakikatlerin idrakinden ve Allah'a ulaşmaktan uzak kalır. Ahiret nimetinden de mahrum bırakılır."<sup>48</sup> Nefs, bu sıfatlar üzere olduğu müddetçe özünü göremez, yüce makamları ve kutsî görüntüleri de müşahade edemez.<sup>49</sup>

Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Ataç Yayınları, İstanbul, 2015, s. 130, 131; Vahit Göktaş, Mahmud Sami Efendi Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri, Kalem Neşriyat, Ankara, 2018, s. 204-216.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî el-Hanefî, Mu'cemü't-Ta'rifât, thk. Muhammed Siddik el-Münşâvî, Dâru'l-fazilet, Kahire, ts., s. 97, 98.

<sup>46</sup> Ömer Türker, "Nefs", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2006, XXXII, s. 529-531, ss. 529-531.

<sup>47</sup> Süleyman Uludağ, "Nefs", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2006, XXXII, s. 526-529, ss. 526-529; nefsin mertebeleri konusunda bkz. Kadir Özköse (ed.), Tasavvuf El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 341.

<sup>48</sup> Muhammed Mâzî, Meâricü'l-mukarrabîn. s. 60.

<sup>49</sup> Muhammed Mâzî, Meâricü'l-mukarrabîn. s. 60.

Muhammed Mâzî'ye göre; kâmil akıl, nefsin hakikatini idrak etmekte ve sınırlarını çizmekte aciz kalmıştır. Çünkü o, Allah'ın emrindedir. Nefs, insanlığın başlangıcından beri araştırma konusu olmuştur. Müslüman ve mütekaddim hükemanın çoğu onun bir cisim veya bir âraz olmadığı görüşündedir. Bu bakımdan, nefis ne cisim, ne cisimden bir parça, ne de ârazdır.<sup>50</sup>

Muhammed Mâzî'nin, "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>51</sup> ayetine dayanarak, "Çünkü o (nefs), Allah'ın emrindedir." demesi, onun, nefsi, "ruh" olarak da ifade ettiğini göstermektedir.

Muhammed Mâzî, şu ifadelerle nefsin kalıp ve işlevinin, vücudun kalıp ve işlevinden farklı olduğunu açıklamıştır:

İnsan vücudu, ilmi duyular vasıtasıyla öğrenir. Dokunarak iştihak duymak, intikam sevgisi ve bedenî şehvetler gibi. Nefs, bedenî şehvetlerden uzaklaşıp zatı ile yalnız kaldığında gücü ve kemâli artar, doğru görüşlerle ve gerçek ilimlerle güzelleşir. Böylece nefsin kalıbının ve cevherinin, vücudun kalıbından farklı olduğu ve onun en yüce cevher olduğu anlaşılır. Nefsin, melekût sırlarının keşfolması gibi, duyu organlarından almadığı, kendisine has ilimleri vardır. Çoğu zaman duyu organları ve his, bazı şeyleri hakikati dışında görür ve nefis onları gerçeğe yönetir. Gözün, güneşi küçük görmesi ve suya konulan direği eğri görmesi gibi. Bütün uzuvlar hata yapar, ancak nefis onları hatadan döndürür. Bütün bu bilgiler de histen değil, ancak nefsin ta kendisindedir. Bu sebeplerden dolayı nefsin; cisim, cisimden bir parça veya âraz olmadığına hükmedilmiştir.<sup>52</sup>

Burada, Muhammed Mâzî'nin, nefsi, ruh olarak da ifade ettiği görülmektedir. İnsan vücudu çamurdan, ruhu/nefsi ise Allah'tandır. Vücudun yapısı maddî, ruhun/nefsin yapısı ise manevidir. Ruh/nefs, bir cisim veya araz olmayıp Allah'ın üflediği yani kendisinden kaynaklanan bir cevherdir.<sup>53</sup> Nefsin, duyu organlarını yanlış algılamalardan koruması, cevherini idrak ettiği zaman da uzuvları hevasından ve isyandan koruyacağını ve itaate sevk edeceğini

<sup>50</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 61.

<sup>51</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>52</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 62, 63.

<sup>53</sup> Nisâ, 4/171.

göstermektedir. Nefs cevherinin, kötü ahlakla ve kötü amellerle kirlenerek üzerinin örtülmesi onun Allah'tan uzak kalmasına sebep olmaktadır. Allah'a ulaşmak için, üzerini kapatan günah kirlerinden temizlenmesi, arındırılması ve cevherinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

### 3. Nefsin Güçleri/Kuvvetleri

Muhammed Mâzî, "Nefs birdir ve onun üç gücü/kuvveti vardır." diyerek nefsin kısımları yerine, "nefsin güçleri/kuvvetleri" şeklinde bir isimlendirme yapmış ve nefsin güçlerini de Nefsü'l-melekiyye veya nefsü'n-nâtika, nefsü's-sebeiiyye veya nefsü'l-gazabiyye, nefsü'l-behîmiyye (hayvanî nefis) veya nefsü's-şehvâniyye olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmuştur.<sup>54</sup>

Muhammed Mâzî, nefsin tezkiyesi bölümünde ise; âlimlerin, nefsi, "kudsî, melekî, hayvanî, nebâtî ve cemâdî" olmak üzere beş tür halinde ele aldıklarını belirtmiş, bunların her birini tanıtmış ve nasıl tezkiye edileceklerini açıklamıştır. Buradaki melekî ve hayvanî nefis türlerinin, nefsin güçleri arasında da yer aldığı görülmektedir. Bu tespit, onun diğer tasnifleri de kabul ettiğini ve onlardan istifade ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>55</sup>

Muhammed Mâzî'ye göre; nefsü'l-melekiyye, nefislerin en yücesi ve en kâmilidir. Melekî nefis denildiğinde, nefsten murad nefsü'n-nâtikadır. O, tanıtılmak istediğinde, hakikati değil de hakikatine yakın olan bir şeyle tanıtılır. O, Allah'ın emrinden ruhanî, nuranî ve semavî bir cevherdir. İnsan, gerçek anlamda ancak melekî nefisle kâmil olur. Çünkü kul, onunla meleklerle ortak ve hayvanlardan farklı olur. İnsanların en kâmil ve en şerefli, melekî nefsin kendisinde kâmil olduğu kimsedir. Fakat diğer iki nefsten birinin ona galip gelmesi ise onu insanlık rütbesinden düşürür.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 63, 64.

<sup>55</sup> Kaynaklarda, nefsin türleri ve makamları olarak da tasnifleme yapıldığı görülmektedir. Bu tasnifleme göre nefsin türleri; nefs-i nâtika, nefs-i kudsiyye, nefs-i küllî, nefs-i cemâdî, nefs-i nebâtî, nefs-i hayvanî ve nefs-i insânî'dir. Nefsin makamları ise; emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, marziyye ve kâmilidir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 368, 369; ayrıca nefis konusunda bkz. Kâşânî, *İstilahatü's-Sufiyye*, s. 95, 96; Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, s. 164; Serrâc, *el-Luma fi Tarihi'l-Tasavufi'l-İslami*, (İslam Tasavufu), çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, s. 555, 556; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, s. 309-314; Hayri Kaplan, *İslam Düşünürlerine Göre Nefs*, (Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995), s. 58.

<sup>56</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 64.

Burada, melekî nefsin, “Allah’ın emrinden ruhanî, nuranî ve semavî bir cevher” olduğu tespiti, daha önce nefsin ruh olarak ifade edilmesine açıklık getirmektedir. Bu durum, nefsin bizatihi ruh olmadığını, fakat melekî nefsin ruhânî olduğunu yani Allah’ın emri olan ruha tabi olduğunu göstermektedir. Nefsin ruhanî yönü olduğu gibi gazabî ve şehvânî yönünün de olması bu tespiti teyit etmektedir.

Gazâlî; ruh ve nefsin, ‘bilen ve idrak eden bir latife’ olmaları yönüyle aynı anlamı taşıdıklarını söylemiş; nefsin, hem insandaki şehvet ve öfke kuvvetini kapsayan bir anlam taşıdığını hem de Allah’ı ve akledilen şeyleri idrak eden hakikat anlamına geldiğini açıklamıştır.<sup>57</sup> Burada Gazâlî’nin de, nefis ve ruha aynı anlamı yüklediği, nefsin hem ulvî (ruhanî) yönüne hem de gazabî ve şehvânî yönüne işaret ettiği görülmektedir.

Muhammed Mâzî, nefsin, meleklerin makamları ve hayvanların çeşitleri miktarınca farklı mertebeleri olduğunu söylemiş, iblisten daha şerli ve hayvanlardan daha aşağı seviyede insanlar olduğunu belirtmiştir. Nefsin temizleyen kimsenin vücudunun salih amellerle ve temiz ahlaklarla güzelleşeceğini ve melekût âlemlerinde meleklerin makamına benzer makamlara yüceltileceğini açıklamıştır.<sup>58</sup>

Muhammed Mâzî’ye göre; behimî/gazabî ve şehvânî nefse sahip olanlardan bazıları daha da alçalır. Öyle ki, emelleri sadece yemek, içmek, giymek ve cima gibi şehvetler ile sınırlanır. Behimî nefislerinin güçlü olmasından dolayı şehvetleri onları çeker ve günah işlemekten uzak duramazlar. Fakat onlarda az da olsa melekî nefis kalır. Çirkin işleri ve rezillikleri yaparken utanarak ve gizlenerek yaparlar. Melekî nefis tamamen yok olduğu zaman onlarda hayâ da yok olur ve hayvanların yaptığı gibi çirkin işleri açıkça yaparlar. Allahtan korkmadan ve halktan utanmadan O’nun yasaklarını işlerler.<sup>59</sup>

Muhammed Mâzî’nin, nefsin kısımları veya mertebeleri yerine nefsin güçleri ifadesini kullandığı görülmektedir. Nefsin tek olduğu, güçlerinin ise melekî, gazabî ve şehvânî olmak üzere üç olduğu belirtilmiştir. Melekî nefis, nefsin en kâmil halidir. Gazabî ve şehvânî nefste az da olsa melekî nefsin kalması, bu nefislerin melekî nefse tabi olabileceğini ve dönüşebileceğini göstermektedir. Melekî nefsin de

<sup>57</sup> Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, III, s. 4, 5, 6.

<sup>58</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü’l-mukarrabîn*. s. 64.

<sup>59</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü’l-mukarrabîn*. s. 64.

sabit olmadığı, gazabî veya şehvânî nefsten birinin kendisine galip gelmesi halinde onların seviyesine düşebileceği anlaşılmaktadır.

#### **4. Nefsin Faziletleri ve Rezaletleri**

Muhammed Mâzî, nefsin faziletleri ve rezaletleri olduğunu belirtmiş ve nefsin faziletlerle veya rezaletlerle meşgul eden kimselerin akıbetini şu ifadelerle açıklamıştır:

Her mevcudun kendisine has işi, ulaşacağı bir kemâlât ve Allah'ın kendisine has kıldığı bir menzili vardır. Eğer bulunduğu yerde bir kusur işlerse daha aşağı seviyelere düşer. Allah'ın yardımıyla kendisinden özel ameller sadır olursa Allah onu kemâle erdirir ve böylece iki dünya saadetini de elde eder. Allah'ın dininden ayrılır da kendisinden şehvet, haz ve şehvet için yapılan fiiller sadır olursa, hayvanlar, pis kimseler ve şeytanlar ona ortak olur. Eğer nefs tezkiyesi ile meşgul olursa Allah, onu kurratü'l-ayn (göz nuru) mertebesine yüceltir. Ona, hiçbir beşerin kalbine gelmeyen, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir gözün görmediği bakî nimetleri ve güzel yüzünü görmeyi bahşeder. Kimi, çirkin şehveti, şerefli ve sonsuz mevhabeleri kazanmaktan alıkoyarsa; rezilliklerle ve seviyesiz şeylerle sevinirse, nefsin Allah'ın gazabına hazırlanmış olur.<sup>60</sup>

Allah'ın, ahsen-i takvim üzere yarattığı ve kemâlatlar verdiği insanın, işlediği günahlar ve kusurlar sebebiyle bu ulvî makamından uzaklaşarak hayvanların seviyesinden daha aşağı seviyeye (esfel-i sâfilîn'e) düşeceği görülmektedir. Böyle bir akıbette, insan üzerinde behimî ve şehvânî nefsin hâkim olmasının rolü olduğu âşikardır.

Muhammed Mâzî'ye göre hayır; Allah'ın emrettiği şeyi seçerek onunla amel etmede ve rıza göstermededir. Şer ise; Allah'ın yasakladığı şeyi seçerek ondan lezzet almada ve tövbeden gafil olmadadır. Müslümanların tek bir beden olabilmesi için, her birey diğerlerine yardım etmek ve ortak mutluluğu elde etmek için uğraşmalıdır. Her birey, tüm bedenini iyiliği için çalışan birer uzuv gibidir. Bir uzvun mükemmel ve mutlu olması diğer uzuvların mükemmelliğine ve mutluluğuna bağlı olduğu gibi bir Müslümanın mutlu olması da diğer Müslümanların mutluluğuna bağlıdır. Bu

<sup>60</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 65.

nedenle şeriat, insanları birbirlerini sevmeye zorlamış, nefret etmeyi, düşmanlık ve kötülük yapmayı ise yasaklamıştır.<sup>61</sup>

Allah'ın emirlerine muvafakat ederek yapılan amellerde hayır, muhalefet ederek yapılan amellerde ve tevbeden kaçınmakta şer olduğu görülmektedir. Müslümanların birbirini sevmesi ve birlik olması emredilirken; birbirine düşmanlık etmesi ve tefrikaya düşmesi de yasaklanmıştır. Kur'ân'da, "Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız sarılın, parçalanmayın."<sup>62</sup> "Allah'a ve Resulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider."<sup>63</sup> buyrulurken, müslümanların gücünün birliğe ve kardeşliğe, dağılıp yok olmalarının da düşmanlığa ve tefrikaya bağlı olduğu vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de, bir vücudun organları gibi olan mü'minlerin birbirini koruması<sup>64</sup> ve bir binanın tuğlaları gibi birbirlerine bağlı olmaları<sup>65</sup> gerektiğini belirterek güçlü olmanın birlik ve beraberliğe bağlı olduğunu ifade etmiştir.

#### 4.1. Nefsin Faziletleri

Muhammed Mâzî, nefsin faziletlerinin ve rezaletlerinin akıbetinden genel olarak söz ettikten sonra nefsin güçlerinin özelliklerini ve nefsin faziletlerini açıklamıştır.

Ona göre; nefsü'l-melekiyye veya nefsü'n-nâtıka; kendisiyle hakiki ilimlerin elde edildiği; Allah'ı tefekkür etme ve tanıma arzusunun gerçekleştiği bir güçtür. Nefsü's-sebeiiyye veya nefsü'l-gazabiyye; içerisinde öfke, büyüklük, tahakküm ve tasallut eğilimi bulunan güçtür. Nefsü'l-behîmiyye veya nefsü's-sehevâniyye; içerisinde şehvet, beden hazlarından olan yeme, içme ve cima isteği olan güçtür. Nefsin güçlerinden biri kuvvetlenirse diğerine zarar verir ve onun görevini iptal eder. Bazı kimseler, şehvânî nefsi güçlendiğinde, iğrençliğinden ve suçları açıkça işlemesinden dolayı hayvanlardan daha düşük bir seviyeye düşer. Bazı kimseler, gazabî nefsi güçlendiğinde, zalimliğinden dolayı vahşi hayvanlardan daha zararlı bir

<sup>61</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 65.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 3/103.

<sup>63</sup> Enfâl, 8/46.

<sup>64</sup> Buhâri, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66.

<sup>65</sup> Müslim, Birr, 65.



seviyeye gelir. Bazı kimseler de, melekî nefsi güçlendiğinde ve galip geldiğinde, insan soyundan ayrılır, ahlakı ve davranışları ile meleklere benzer.<sup>66</sup>

Allah'ın ve Peygamber'in emrettiği gibi; "İşlerin en hayırlısı orta halli olanıdır."<sup>67</sup> Melekî nefis, işlerinde "orta yolu" tutar; ahlak, görüş, ibadet ve inanç gibi hususlarda sadece Allah'ın ve Peygamber'in sevdiği şeyleri seçer. Her nefsin, fazilet kaynağı olan ve kendisiyle güzelleştiği bir kemâl noktası vardır. Faziletler; melekî, şehvânî ve gazabî nefsin fazileti olmak üzere üç kısımdır:

Melekî nefsin fazileti, ilim ve hikmettir. Melekî nefsin hareketi mutedil ve kendinden olur, içerisinde cehalet olmayan doğru marifetlere de iştihak duyarsa, kendisinden "ilim ve hikmet" fazileti doğar. Şehvânî nefsin hareketi mutedil olur, melekî nefse yönelir ve hevasına düşkün olmazsa, kendisinden "iffet ve cömertlik" doğar. Gazabî nefsin hareketi mutedil olur ve melekî nefse uyarsa, kendisinden "hilm ve cesaret" fazileti doğar. Nefisler denkleştiği ve melekî nefis güçlendiği zaman bu üç fazilet ortaya çıkar. Durum böyle olunca da, faziletlerin en kâmil ve en yücesi olan dördüncü fazilet ortaya çıkar ki o da "adalet" faziletidir. Buna göre faziletin dört kısım olduğu da söylenebilir. Dördüncü fazilet olan adalet, bütün hayırları kapsar. Onun elde edilmesiyle de kişi mutluluğu elde eder ve başkasıyla değil de onunla övünür.<sup>68</sup>

Bir kimse, atalarıyla, Allah'ın kendisine sunduğu iyilik ve kemâlâtlarla övünürse, bu faziletler gerçek fazilet olmaz. İlim, eğer başkasına fayda verebiliyorsa fazilettir. Cesaret, eğer dini, güçsüzleri, namusu koruyabiliyor ve cezaları uygulayabiliyorsa cesarettir. Cömertlik, eğer mal şeriata göre verilirse, Allah rızası için salih, takva sahibi kimselere ve ilmiyle amel eden âlimlere verilirse cömertlik sayılır.<sup>69</sup>

İlk bakışta melekî nefsin faziletli, gazabî ve şehvânî nefsin ise faziletli olmadığı intibai edinilebilir. Faziletin temelinde, "orta yolu tutmanın ve mutedil olmanın" bulunduğu görülmektedir. Bu özellik, melekî nefsin özelliği olup onu Allah ve Resulünün yolundan ayırmamaktadır. Eğer gazabî ve şehvânî nefis de

<sup>66</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 65, 66.

<sup>67</sup> Bakara, 2/143; Furkan, 67; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, I-VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1409/1988, VII, 179; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VIII, 519; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, I-X, Daru'l-kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1409/1988, II, 286.

<sup>68</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 66.

<sup>69</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 67.

mutedil ulursa, onlar da melekî nefse tabi olacaklar, Allah ve Resulünün yoluna gireceklerdir. Bu durum, orta yolu tutmanın ve mutedil olmanın, nefsin bütün güçlerinin faziletli olmasını sağladığını ortaya koymaktadır. Nefs-i emarenin eğitilerek levvâme, mutmainne, râziyye, marziyye ve kâmile haline yükselebildiği gibi gazabî ve şehvânî nefsin de melekî nefse tabi olması ve onun seviyesine yükselmesi mümkün görülmektedir.

### **Faziletlerin Tanımı**

Muhammed Mâzî, nefsin güçlerinin her birinin faziletleri olduğunu belirttiikten sonra bu faziletlerin tanımlarını da yapmıştır.

1. Hikmet; melekî nefsin faziletidir. Hikmet, ilahî ve insanî işleri bilmek, işleri şeriata ve akla göre yapmaktır.

2. İffet; şehvânî hissin faziletidir. İffet, Allah'ın zatını severek ve hükümlerini yücelterek organları şer'î yasaklardan korumak; küçük ve büyük işlerde tam bir mücadele serdederek Allah'ın emirlerine ters düşmemektir. Böylece nefis fitratına döner ve kişi, şehvetine değil de Allah'ın zatına kulluk yaparak hürriyete kavuşur.

3. Cesaret; gazabî nefsin faziletidir. Bu durumda gazabî nefis; korku anında cesur olmak, büyük işleri yapmaya çalışmak ve büyük günahlara karşı sabretmek gibi şeriatın önemli konularında melekî nefsi önder tutar. Bütün bunları, sabrederek, hiç kimseden korkmayarak Allah'ın zatı ve rızası için yapar.

4. Adalet; bu üç faziletin güzelleşmesinden doğan nefsin faziletidir. Bu durumdaki nefis; Allah'ı sever ve O'nun rızasını arzular; Allah sevgisiyle ve ahlakıyla süslenmiş olması sebebiyle önce kendisine sonra da başkasına karşı insafli olur. Bu zikredilen faziletlerin altında da birçok fazilet vardır.<sup>70</sup>

Mutedil olmanın ve melekî nefse tabi olmanın, gazabî ve şehvânî nefsin, rezillikleri terk ederek fazilet sahibi olmalarına yol açtığı görülmektedir.

---

<sup>70</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 68.

## 4.2. Nefsin Rezaletleri

Muhammed Mâzî, gazabî ve şehvânî nefsin rezaletlerinin nasıl faziletlere dönüştüğünü izah ettikten sonra bu iki nefsin rezillikleri hakkında genel bir değerlendirme yapmıştır.

Ona göre; daha önce de belirtildiği gibi fazilet dört bölüme ayrılır. Rezilliğin temeli; cehalet, aç gözlülük, korkaklık ve zulüm olmak üzere dört tanedir ve bunlar faziletlerin zıtlarıdır. Her türün altında da sayısız rezillik türleri vardır. Bunlar da; korkaklık, hüznün, öfkelenmek, kötü ahlak ve şehvânî aşk türleri gibi kendilerinden birçok illet türeyen nefsanî hastalıklardır.<sup>71</sup>

## 5. Nefsin Hastalıklarının Tedavisi

Muhammed Mâzî, nefsin faziletlerini ve rezaletlerini izah ettikten sonra şu ifadelerle nefsin hastalıklarının nasıl tedavi edileceği üzerinde durmuştur:

Doktorlar vücut hastalıklarından ne kadar çok bahsetmişlerse, ahlak âlimleri de nefsin hastalıklarından ve tedavilerinden o kadar çok bahsetmişlerdir. Nefs, yapısı ve mizacı itibarıyla; ya 'mutedil' ya da 'farklı' dır. Mutedil veya farklı olmak, fazilete ehil olmak veya olmamak bakımındandır. Mizaçları ve yapıları farklı olan nefisler, faziletlere kabiliyetleri olmayan, akıl ve anlama güçlerini kaybetmiş nefislerdir. Bu kişilerin her biri insan suretindedir, fakat zararlı davranışlarıyla ve ahlaklarıyla hayvanlara benzemektedirler. Mizaçları mutedil ve azaları uygun olan nefisler, ilim ve faziletlere ehildir. Onların en mükemmel ilacı; çocukları iyi amellere, faziletli sözlere alıştırarak dinin ruhunu kalplerine yerleştirmek; onları Allah'a Peygamberlere, kitaplara, sevap ve günaha inanan, elde edecekleri iyilik, hayır ve onuru muhafaza eden, şer ve kötülüklerden uzaklaşan kimseler olarak yetiştirmektir.<sup>72</sup> Bu da, ancak Kur'an'ın talimatlarını ve Hz. Peygamber'in vasiyetlerini, okumakla, atalardan, âlimlerden ve hocalardan öğrenmekle mümkün olur. Unutkanlık ve gaflet anında da, çocuk aklının seviyesine göre etkileyici basit ibarelerle bunları hatırlatmak gerekir. Çünkü küçük günahlar büyüdüğünde, rezilliklerden bir rezillik olur. Hakiki deva ise, başkasına ibret olması ve

<sup>71</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 67.

<sup>72</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 68.

fasidin önünü kesmek için şer'î hadleri uygulamaktır. Hakiki şifa ise, Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti ve raşid imamların yoludur.<sup>73</sup>

Nefs, yapısı ve mizacı itibariyle mutedil veya farklıdır. Nefsin mutedil olması, melekî nefse tabi olmaya ehil olması demektir. Bu durum diğer nefislerin de melekî nefis gibi fazilet sahibi olmalarına yol açmaktadır. Bu durumdaki nefislerin tedavi sisteminde çocukların iyi amellere ve güzel sözlere alıştırlarak eğitilmesi önem arz etmektedir. Bu eğitimde, çocukların seviyesine inmek, zorlama ve bıkkınlık vermekten kaçınmak, korkutmamak, isteyerek ve severek öğrenmeye teşvik etmek temel prensipler olarak karşımıza çıkmaktadır. "Ağaç yaşken eğilir" özdeyişinde ifade edildiği gibi, nefis hastalıklarının tedavisine çocukluktan itibaren başlanması, ileride karşılaşılabilecek kronik hastalıkların önüne geçmeye sebep olacaktır. İbret olacağı ve suç işlemenin önünü keseceği için suçluların cezalandırılmasının bir nevi tedavi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Nefis hastalıklarının kesin tedavisinin ise Kur'an'da, hadislerde ve müridlerin öğretilerinde yer aldığı görülmektedir.

## 6. Nefs Tezkiyesi ve Kurtuluş

İnsanın hem maddî hem de manevî yönü vardır. Gerçek kurtuluş, her iki yönün de temiz olmasına bağlıdır. Beden temizliği önemli olduğu gibi, ruhun saf halini korumak ve nefis tezkiyesi de önemlidir. Bedenin kirli olması, bazı ibadetlerin yapılmasına mani olup Allah'ın huzuruna çıkmayı engellediği gibi; kalbin nefis kirine bulanmış olması da Allah'ın huzuruna çıkmayı engellemektedir.

Muhammed Mâzî'ye göre; kurtuluş, kemâlin en yükseğine, sonsuz saadete ve bütün emellere ulaşmaktır. Nefsini temizleyen kimseler kurtulmuş ve Allah'ın lütfu, keremi, yüce melekûtunu görmek, ruhaniyet âlemlerine yükselmek, Rabbanî ahlakla güzelleşmek, O'nun kutsal isimlerinin tecellileriyle süslenmek, yüce zatıyla ve yüce mertebelerle karşılaşmak gibi mevhibelere muhatap olmuşlardır.<sup>74</sup> Zikredilen mevhibelerin, sâlikin emelleri kapsamında olduğunu ifade etmek mümkündür.

Öncelikle nefsin kurtuluşu; kemâle, saadete ve emellere ulaşmak olarak genel bir ifade ile belirtilmiş; daha sonra da Allah'ın, nefsinin arındıran kimselere bu

<sup>73</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 69.

<sup>74</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 73.

nimetlere ilaveten vereceği nimetler tek tek sayılmıştır. Kur'ân'da, "Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir."<sup>75</sup> buyrulurak kurtuluşun günah kirinden temizlenmeye bağlı olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir.

Muhammed Mâzî'ye göre; beden arındırılması temizlikle, nefsin arındırılması ise, Hakk'ın huzuruna yaklaşmaktan alıkoyan engelleri aşmakla mümkündür. Bu engeller, itikatta, halde, amelde ve emelde bulunan engellerdir. Makam ve mertebelerin temeli hakiki itikada dayanır. Muhammed Mâzî'ye göre hakiki itikada; akılla, kâinatları izlemekle ve varlık mertebelerini keşfetmekle değil de Allah'a yakın bir ilimle inanan ve O'nun nuru ile nurlanan kâmil akılla ulaşmak mümkün olur. Akıl; mevcudatı mükemmel bir şekilde var edeni kanıtlamaya yol açabilir. Fakat O'nun kemâlini, cemâlini, celâlini, sevdiği sözleri, halleri ve ilimleri, farz kıldığı emir ve yasakları öğrenmeye yol açamaz.<sup>76</sup>

Muhammed Mâzî'ye göre; mürid, itikadını Allah'ın kitabından, Hz. Peygamber'in sünnetinden ve Allah'ı yakînen tanıyan ariflerden almalı; imanını da, Kur'ân'da geçen ayetleri düşünerek ve anlayarak, kâinatın sırlarını ve Allah'ın görünen-görünmeyen hikmetlerini öğrenerek zenginleştirmelidir.<sup>77</sup>

Kâmil aklın rehberliğinde Kur'ân'dan, hadislerden ve âriflerden alınan hakiki itikadın, imanın lezzetini tatmaya, ilahi nurları ve sırları müşahede etmeye, vuslata ermeye, huzur ve sükûna kavuşmaya sebep olacağı anlaşılmaktadır.

### 6.1. Nefislerin Kısımları ve Tezkiyeleri

Kur'ân'da; nefsinin isteklerini men eden ve nefsini temizleyen kimselerin mükâfatının cennet olduğu;<sup>78</sup> nefsin tezkiye edenlerin kurtuluşa erdiği<sup>79</sup> açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu durum nefis tezkiyesinin önemini ortaya koymaktadır. Muhammed Mâzî, âlimlere göre nefsin; kutsî, melekî, hayvanî, nebâtî ve cemâdî olmak üzere beş kısım olduğunu belirtmiş, bunlar hakkında bilgi vermiş ve her birinin tezkiyesinin nasıl olacağını açıklamıştır.

<sup>75</sup> Şems, 91/9, 10.

<sup>76</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 73; marifete ulaşmada aklın fonksiyonu için bkz. Muhammed Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V, 3, 2016, s. 140-145, ss. 139-161.

<sup>77</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 74.

<sup>78</sup> Tâ-hâ, 20/76.

<sup>79</sup> Nâziât, 79/ 40, 41; A'lâ, 87/14, 15.

### 6.1.1. Kutsî Nefs

Muhammed Mâzî'ye göre kutsî nefis; Hakk'ın, razı olduğu kimsenin yapısına kendi ruhundan üflediği nefistir. O yapı da, içerisinde büyük âlemi barındıran kâmil insanın vücududur. Bu nefis, her türlü işaret, sınır, resim ve ibareden arındırılmıştır. Halkın akli, bunların hakikatini, hikmetini ve sırlarını anlamaktan aciz kalmıştır. Ruh, Allah'ın emrinden olup Hz. Âdem'in yaratıldığı çamura<sup>80</sup> ve Hz. İsa'nın yaratılışında Hz. Meryem'e üflenmiştir.<sup>81</sup> O, tertemizdir ve güneş gibi mülk, melekût ve ceberût âlemlerini aydınlatır.<sup>82</sup>

Muhammed Mâzî, kutsî nefis ve ruh hakkındaki açıklamalardan sonra bu nefsin sahibi olan insan-ı kâmil'in bazı özelliklerini de şu ifadelerle açıklamıştır:

"İnsan-ı kâmil, Ahmedi velayetin mirasçısı ve Muhammedî vasıflarla muttasıf olan bir kimsedir. Bütün âlemler de ona hizmet etmek için yaratılmıştır. O, Allah'a samimi bir şekilde kulluk eden, Kur'ân'a kalpten inanan bir kuldür."<sup>83</sup>

Kutsî nefsin, Hak'tan kaynaklandığı; peygamberlere ve insan-ı kâmil'e has olduğu düşünüldüğü için temiz kabul edildiği, tenzilinden ve tezkiyesinden bahsedilmediği görülmektedir.

### 6.1.2. Melekî Nefs

Muhammed Mâzî, daha önce nefsin güçlerini; melekî, gazabî ve şehvânî nefis olarak tasnif etmiş ve bunlar hakkında da bilgi vermişti. Burada diğer âlimlerin tasnifine yer vermiş, daha önce açıkladığı nefisler hakkında ek bilgi vermiş, kutsî, nebâtî ve cemâdî nefsi de açıklamış ve nefislerin nasıl tezkiye edileceklerini izah etmiştir.

Muhammed Mâzî'ye göre melekî nefis; melekût âlemlerini idrak eden duyuların ufkunu aydınlatan, tecellîlerin sırlarını ve ilimlerin gizemliliğini ortaya çıkararak, güzel ahlak ve kâmil sıfatlarla güzelleştiren bir nurdur. Melekî nefis vücuda hâkim olduğu zaman insan melek gibi mükemmel olur. Çünkü melekler, ona fayda sağlamayı ve ondan zararı uzaklaştırmayı üstlenirler ve ona yüce bir makam

---

<sup>80</sup> Hicr, 15/29.

<sup>81</sup> Nisâ, 4/171.

<sup>82</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 74, 75.

<sup>83</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 75.

hazırlarlar. Melekî nefis, diğer nefislere üstünlük sağladığı zaman onları idare eder ve işlerini üstlenir. Eğer diğer nefisler kendisine üstünlük sağlarsa, o zaman insan hayvandan daha aşağı ve şeytandan daha zararlı hale gelebilir.<sup>84</sup>

Kutsî nefsin “ruh” olarak, melekî nefsin ise “nur” olarak ifade edildiği görülmektedir. Melekî nefsin, diğer nefislerin seviyesine düşebileceğinden; diğer nefislerin de melekî nefsin seviyesine yükselebileceğinden bahsedildiği halde, kutsî nefis için böyle bir durum söz konusu edilmemiştir. Kutsî nefsin tenzilinden söz edilmemesi, Hak'tan kaynaklanması ve bu nefsin tahsis edildiği peygamberlerin, insan-ı kâmil'in makamlarının kalıcılığı olması düşüncesinden olsa gerektir.

### **Melekî Nefsin Tezkiyesi**

Muhammed Mâzî, bu nefsin tezkiyesinin; Allah'ın yardımına, din kardeşliğine, mutedil mizaca, dengeli vücuda, her türlü hastalıktan korunmaya, nefis hastalıklarını bilen mürşid ve ariflerle dostluk kurmaya bağlı olduğunu söylemiştir. Böylece diğer nefislerin engellenerek melekî nefse bağlanacağını ve Hz. Peygamber'in yolunda gitmek, halka iyi davranmak, Allah'a güvenmek, kurbiyet ve zikir gibi hususlarda yarışacaklarını belirtmiştir. Bu durumda melekî nefsin, melekûta yükselmek, kutsî huzuru arzulamak ve Hakk'ı tanımak gibi kendine has ameller yapmak için soyutlanacağını ve vücudun da kendisiyle birlikte hareket ederek emirlerine uyacağını açıklamıştır. “Bu konumdaki kişi, mukarrabînin kaynağına ulaşır, âlemlerin Rabbine kurbiyet mertebesini kazanır, Peygamberlere, sıddiklere, şehitlere, salihlere benzer ve Allah'ın ahlakı ile süslenmeye hak kazanır. O zaman fazlı geniş olan Allah, ona, içerisinde hakiki itikat, güzel ahlak, ibadet ve muamelat bulunan ruhundan üfler.”<sup>85</sup> diyerek melekî nefsin kazanımlarını ortaya koymuştur.

Melekî nefsin, gazabî ve şehvanî nefsin seviyesine düşme ve kirlenme özelliğinin olması, temizlenmesini gündeme getirmiştir. Temizlenmesinin ve makamını korumasının da bir takım şartlara bağlı olduğu belirtilmiştir. Bu şartlar içerisinde; Allah'ın yardımı, mutedil mizaç, her türlü hastalıktan korunmak ve âriflerle dostluk kurmak öne çıkmıştır. Kazanımlar içerisinde de; tevekkül, kurbiyet,

<sup>84</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 75.

<sup>85</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 75, 76.

marifet, Hz. Peygamber'e tabi olmak, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak, itikat, ibadet ve muamelatta kemâle ulaşmak öne çıkmıştır.

### 6.1.3. Hayvanî Nefs

Hayvanî nefis; gazabî ve şehvânî nefis olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Muhammed Mâzî, daha önce nefsin güçlerini; nefsü'l-melekiyye/nâtıka, nefsü's-sebeiiyye/gazabiyye, nefsü'l-behîmiyye/şehvâniyye olarak açıklamıştı. Önceki tasnifte, gazabî nefisle hayvanî nefsin ayrı kategorilerde oldukları halde; buradaki tasnifte, gazabî ve şehvânî nefis, hayvanî nefsin bölümleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Gazabî nefis:** Muhammed Mâzî'ye göre; gazabî nefis eğer melekî nefse tabi olursa, insana fayda sağlar ve onu zarardan uzaklaştırır; cesaret, sabır, nefis yüceliği, hilm, iyi amel işlemek ve hayır işlerinde zorluklara sabır etmek gibi şeyleri içerir. Fakat terbiye ve tezkiyeden uzaklaşır ve melekî nefse tabi olmazsa; korku, şaşkınlık, tedbirsizlik, saldırganlık ve zulüm gibi şeyleri içerir.<sup>86</sup>

**Şehvânî nefis:** Muhammed Mâzî'ye göre; şehvânî nefis, eğer tezkiye edilir ve melekî nefse tabi olursa, onunla, iffet, hayâ, zühd, vera, emanet, haşyet, rehbet, rağbet, recâ ve faziletleri arzulamak gibi davranışlar elde edilir. Fakat terbiye ve tezkiye ihmal edilirse; onunla, şehvetlerde aşırılık, su-i zan, güvensizlik, hıyanet, düşmanlık, açgözlülük, aldatma, dolandırıcılık, zillet, korkaklık, hayâsızlık ve ahlaksızlık gibi kötü davranışlar elde edilir.<sup>87</sup>

Muhammed Mâzî, bu iki nefsin şerde de fazilette de birleşebileceklerini söylemiştir. Eğer bu iki nefis şerde birleşirse; bundan insanı her türlü kötülüğe sevk eden şeytanî bir güç doğacağını, insanın hayvanlardan daha aşağı ve şeytanlardan daha zararlı hale gelebileceğini ifade etmiştir. Eğer bu iki nefis, fazilette birleşir ve melekî nefse yardım etmek için tek bir güç olurlarsa, Allah'a itaat ederek emirlerine riayet edeceklerini, kemâle ulaşana kadar yükseleceklerini, melekî nefis ile birleşeceklerini, Peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle, salihlerle birlikte Firdevs cennetine nail olacaklarını açıklamıştır.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 76.

<sup>87</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 76.

<sup>88</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 76.



#### 6.1.4. Nebâtî ve Cemâdî Nefs

Bu iki nefis, daha önce nefsin güçleri arasında zikredilmemiş ve haklarında açıklama yapılmamıştır.

Muhammed Mâzî'ye göre; nebâtî ve cemâdî nefsin yapısı ve konumu; ziraat, terkip ve analiz, tıp ve veterinerlik ilimlerinde belirtilmiştir. İnsan toplumunun mutluluğu için de bu ilimlerin her biri kişiye özel kılınmıştır. Bu konuda daha fazla söze de gerek yoktur. Allah, “Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz.”<sup>89</sup> diyerek; Hz. Peygamber de “Mide bütün hastalıkların evidir, baş ilacı da perhizdir.”<sup>90</sup> diyerek tıp ilmini en kısa şekilde açıklamıştır. Muhammed Mâzî, bu hadisi anlayan ve uygulayan kimsenin, bedenini hastalıklardan koruyarak sağlıklı bir şekilde yaşayacağını belirtmiş ve Hz. Peygamber'in, Mukavkıs'ın (ö. 21/642)<sup>91</sup> gönderdiği doktora söylediği şu sözlerle de bunu teyit etmiştir: “Biz ancak acıkınca yeriz, yediğimizde de doymayız.”<sup>92</sup> Muhammed Mâzî, “Bu sağlık kuralları; İslam'a göre temizlikle, gece teheccüt namazı kılmakla ve sabah namazına erken kalkmakla birleştiği zaman Müslüman, tabibe ve ilaçlara ihtiyaç duymaz. Müslüman, haramdan uzaklaşır, emredilen orucu tutar, yemek çeşitlerini azaltır, kendi emeğinden yer ve israftan da uzaklaşırsa, sağlıklı ve mutlu bir şekilde yaşar.”<sup>93</sup> diyerek sağlık ve mutluluk konusundaki önerilerini ortaya koymuştur.

Hastalıktan korunmak, tedaviye ihtiyaç duymamanın ön şartıdır. Örnek verilen ayetlere ve hadislere bakıldığında koruyucu hekimliğin temel ilkelerinin verildiği görülecektir. Hz. Peygamber'in, tuvaletten sonra, yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması,<sup>94</sup> dişlerin misvaklanması<sup>95</sup> gibi talimatlarıyla ve temizliğin imanın yarısı olduğu gibi uyarılarıyla da<sup>96</sup> bu ilkeleri desteklemek mümkündür. Modern tıp, mikropların eller vasıtasıyla ağıza ve oradan da mideye ve bağırsaklara ulaşarak tüm

<sup>89</sup> A'raf, 7/31.

<sup>90</sup> Hadis kaynaklarında bulunamadı. Fakat şu kitaplarda yer almaktadır: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubi, *el-İlâm bimâ fi dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm*, thk. Ahmed Hicâzî, Dâru't-türâsî'l-Arabî, Kahire, ts. I, s. 298; Muhammed Rahmetullah b. Halilî'r-Rahmân el-Osmânî el-Hindî el-Hanefî, *İzhârü'l-Hak*, thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkadir, I-IV, er-Risâletü'l-âmme, Riyad, 1989, III, s. 784.

<sup>91</sup> Hz. Peygamber'in İslam'a davet etmek için mektup gönderdiği Mısır genel valisi. Bkz. Nadir Özkuyumcu, “Mukavkıs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2006, XXXI, s. 137, ss. 136-138.

<sup>92</sup> Hadis kaynaklarında bulunamadı. Fakat şu kaynaktan yer almaktadır: Eşrif Mülteka Ehli'l-Hadis, 52, 21 (<http://www.shamela.ws.3>)

<sup>93</sup> Muhammed Mâzî, *Meâricü'l-mukarrabîn*. s. 76, 77.

<sup>94</sup> Buhâri, Vudû, 26; Müslim, Tahare, 87, 88.

<sup>95</sup> Tirmizî, Et'ime, 39, 45.

<sup>96</sup> Müslim, Taharet, 1.

vücuda yayıldığını tespit etmiştir. Perhiz, pek çok hastalık için önerilmekte ve ilaçlardan daha fazla ön almaktadır. İçinde bulunduğumuz günlerde bütün dünyayı etkisi altına alarak pek çok ölüme sebep olan ve henüz ilacı bulunamayan koronavirüs (covid-19) hastalığı için tıp dünyasının önerileri, yukarıdaki önerilerden çok farklı değildir. Hz. Peygamber'in, *"Bir yerde humma varsa oraya girmeyin. Bulduğunuz yerde humma varsa orayı da terk etmeyin."*<sup>97</sup> hadisi de, bu hastalığın önlenmesi için temel prensip olarak önerilen, hatta zorlanan karantina ve izolasyonun önemini ve temel ilkelerini on dört asır önce ortaya koymuştur. Dinde tedavi men edilmemiş, fakat öncelikle vücut ve ruh sağlığını korumak emredilmiştir.

### Sonuç

Allah'a ulaşmak anlamına gelen vuslat her sūfînin amacıdır. İnsanların bilgi, kabiliyet, metot ve mizaçlarının farklı olması, Allah'a ulaşan yolların da çok ve farklı olmasına sebep olmuştur. Muhammed Mâzî'ye göre; Allah'a ulaşmanın birinci şartı "nefs cevherinin saflaştırılması" ve vuslata mani olan engellerin ortadan kaldırılmasıdır.

Nefsin, Allah'a ulaşmaktan engellenmesinin sebebi; Rabbinden, cevherinden ve ahiretten cahil olmasıdır. Nefsin bu cehaleti, amelinin kötülüğünden ve fiilinin çirkinliğinden kaynaklanmaktadır. Nefsin saptırılması da, inancının bozuk ve ahlakının düşük olmasından dolayıdır. Nefs bu sıfatlar üzere olduğu müddetçe özünü göremeyecek ve vuslata eremeyecektir.

Vaktin iyi değerlendirilmesi, vuslat yoluna giren sâlikin önceliklerinden biridir. Farzları ihmal edip nafilelerle ve virdlerle uğraşmak vaktin heba edilmesi demektir. Maişet vaktini ibadetle geçirmek de vakti yerli yerinde kullanmamaktır. Temeli iyi olmayan binanın sağlam olamayacağı gibi, başlangıcı iyi olmayan sâlikin, gidişatı da sonucu da iyi olmayacaktır.

Muhammed Mâzî, âlimlerin yaptığı tasnifleri reddetmese de nefsin kısımları veya çeşitleri gibi bir tasnif yapmak yerine nefsin tek olduğunu benimsemiş; meleki, gazabi ve shevânî olmak üzere de üç gücünün bulunduğunu ortaya koymuştur.

---

<sup>97</sup> Buhâri, Tıb, 19.

Ruh olarak da değerlendirdiği nefsin, melekî yönünün olduğu gibi, gazabî ve şehvânî yönünün de olduğunu savunmuştur.

“Uygun ve mutedil olmak, orta yolu tutmak”, gazabî ve şehvânî nefsi, melekî nefis seviyesine çıkardığı gibi, bu özelliklerin zıddı davranışlar da melekî nefsi diğer nefisler seviyesine indirebilmektedir. Bu durum, nefislerin sabit olmayıp değişebileceğini ortaya koymakta ve en zirvedeki nefsin en aşağıya, en aşağıdaki nefsin de en yukarıya çıkabileceğini göstermektedir.

İnsan vücudunun kalıbı/yapısı ile nefsin/ruhun kalıbı farklıdır. Bedenin kalıbı çamurdan, nefsin kalıbı ise Allah'tan kaynaklanan manevî bir cevherdir. Bu cevher, cisim veya araz değildir. Nefs, cevherini idrak ettiği zaman, duyu organlarını yanlış algılamalardan, hevasına uymaktan ve isyandan koruyarak itaate sevk eder.

Nefsin güçlerinden birinin galip gelmesi diğerlerine zarar verir ve görevini iptal eder. Gazabî nefsi güçlenen kimse, zalimliğinden dolayı vahşi hayvanlardan daha zararlı hale gelir. Şehvânî nefsi güçlenen kimse, iğrençliğinden ve suçları açıkça işlemesinden dolayı hayvanlardan daha aşağı seviyeye düşer. Melekî nefsi güçlenen kimse ise, insan soyundan ayrılarak ahlak ve davranışlarıyla meleklere benzer.

Melekî nefsin fazileti “ilim ve hikmet”, gazabî nefsin fazileti “hilm ve cesaret”, şehvânî nefsin fazileti ise “ıffet ve cömertlik”tir. Gazabî ve şehvânî nefsin bu faziletleri elde edebilmeleri, hareketlerinin “mutedil” olmasına ve melekî nefse uymalarına bağlıdır. Bir kimse, geçmişleriyle ve Allah'ın kendisine verdiği kemâlatlarla öğünürse bu faziletler gerçek fazilet olmaz. Cesaret, dini, güçsüzleri ve namusu koruyabilir ve cezaları uygulayabilirse cesarettir. Cömertlik de, mal şeriata göre verilirse cömertliktir.

Nefsin rezaletlerinin temeli; cehalet, açgözlülük, korkaklık ve zulümdür. Bunların her birinin altında da rezillik türleri vardır. Bunlar da; korkaklık, hüznün, öfke, kötü ahlak ve şehvânî aşk türleri gibi kendilerinden birçok illet türeyen nefsanî hastalıklardır.

Nefs hastalıklarının tedavisinde; çocukların şefkatle, usandırmadan, korkutmadan eğitilmeleri ve Kur'ân'a, hadislere, mürsidlerin öğretilerine göre hareket edilmesi önem arz etmektedir.

Müridin eğitiminde ve kemâle ermesinde, amellere alışmak, itaatsizliğe düşmemek ve zor işleri üstlenmek için nefse mücahede etmek; nefsi, az yiyerek, kaba elbiseler giyerek ve istemediği şeylere zorlayarak kontrol altına almak bir riyazet metodu olarak öne çıkmaktadır.

Hakk'ın huzuruna yaklaşmaya mani olan engeller; itikattaki, haldeki, ameldeki ve emeldeki engellerdir. İtikat sağlam olmazsa diğerlerinin sıhhatinden söz edilemez. Hakiki itikat, ancak Allah'ın kitabından, Hz. Peygamber'in hadislerinden ve Allah'ı yakînen tanıyan ariflerden alınabilir.

Muhammed Mâzî, nefsi tek olarak kabul etmiş ve sınıflara ayırmamıştır. Fakat âlimlerin nefsi; kutsî, melekî, hayvanî (gazabî ve şehvânî), nebâtî ve cemâdî olmak üzere dört sınıfa ayırmalarına da itiraz etmemiştir.

Kutsî nefis, Allah'tan kaynaklandığı, peygamberlere ve insan-ı kâmil'e has olduğu için temiz kabul edilmiş ve tezkiyesinden bahsedilmemiştir. Kutsî nefis "ruh", melekî nefis ise "nur" olarak nitelendirilmiştir. Tezkiye, melekî, gazabî ve şehvânî nefis için söz konusu edilmiştir. Melekî nefsin tezkiyesi; Allah'ın yardımına, mutedil mizaca, dengeli vücuda, her türlü hastalıktan korunmaya, nefis hastalıklarını bilen müridlerle ve ariflerle dostluk kurmaya bağlıdır. Hayvanî nefsin türleri olarak kabul edilen gazabî ve şehvânî nefsin tezkiyesi ise "mutedil" olmaya ve melekî nefse uymaya bağlıdır. Hayvanî nefsin tezkiyesiyle pek çok faziletler elde edilirken, tezkiye edilmemesi sonucunda ise pek çok rezillikler ortaya çıkmaktadır.

Allah'tan başka maksadı olmamak, Allah ve resulüne mutlak itaat, dünyaya bağlanmayarak kasr-ı emel sahibi olmak, nefsi Allah'a ve rızasına ulaşmakla meşgul etmek, ilim ve salih amel sahibi olmak, dinî, dünyevî bütün işlerde Allah'ın iradesine uygun şekilde davranmak, kurbiyet ve vuslat şartları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışla yapılan dünyevî işler de ibadet sayılmakta ve kurbiyet sebebi olmaktadır.

### **Kaynakça**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût ve Diğerleri. I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

Ahmed el-Âyid ve Diğerleri. *el-Mu'cemü'l-Arabîyyi'l-Esâsî*. Mektebetü Lârûs, Alesco, 1988.

Ateş, Süleyman, "Kurb", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXVI, ss. 432-433.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. I-VII, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut, 1993.

Ceyhan, Semih. "Vüsûl". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2013, XXXVIII, ss. 143-145.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Münşâvî. Dâru'l-fazilet, Kahire, ts.

Çağrı, Mustafa. "Sır". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2009, XXXVII, ss. 113-115.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. V, 3, 2016, ss. 139-161.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-İlâm bimâ fi dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm*. thk. Ahmed Hicâzî. Dâru't-türasî'l-Arabî, Kahire, ts.

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*. Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1986.

Ebû Abdirrahmân es-Sülemî. *Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. I-III, Beyrut, 1409/1988.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-Eoliya*. I-X, Daru'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1409/1988.

Ebü'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî b. Abdillâh Mahcûb b. Ahmed. *Meâricü'l-mukarrabîn*. Dâru'l-kütübî's-sûfiyye, Kahire, 1998.

Ebü'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî. *Kitâbü usûli'l-vüsûl li maiyyeti'r-Resûl*. <http://mohamedmadyabouelazayem.com/?cat=13> (Erişim 28.05.2020)

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Otto Yayınları, Ankara, 2017.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. I-V, Müessesetü'l-Halebî, Kahire, 1967.

Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullâh. *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2012.

Göktaş, Vahit. *Mahmud Sami Efendi Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Kalem Neşriyat, Ankara, 2018.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen. *Riyazetü'n-nefs*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1426/2005.

Hasan b. Mevlâ Muhammed. *Münebbihâtu'l-Kulûb*. Eskişehir İl Kütüphanesi, Kayıt no: 138, Tasnif no: 297.7.

Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed b. Ali El-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1988.

Herevî, Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed b. Ali El-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. Tercüme. Abdürrezzak Tek. Emin Yayınları, Bursa, 2017.

Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

İbn Arabî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. I-IX, thk. Ahmed Şemsüddin. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. I-XVIII, çev. Ekrem Demirli. Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm. *Musannef*. I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1988.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. I-VIII, Beyrut, 1379.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1417/1996.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. I-VI, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1979.

Kaplan, Hayri. *İslam Düşünürlerine Göre Nefs*. (Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995).

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzak b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Istîlâhâtu's-Sûfiyye*. thk. Dr. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer. Heyetü'l-Masrıyye, Kahire, 2008.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Istîlâhâtu's-Sûfiyye*. Tercüme ve şerh. Abdürrezzak Tek. Bursa Akedemi, Bursa, 2014.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1993.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülkerim el-Atâ. Mektebetü'l-Esed, Dımaşk/Şam, 2000.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *el-Cevâhiru'l-Mensûre*. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü. 1605 numaralı mecmuanın içerisinde.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *el-Cevâhiru'l-Mensûre*. thk. ve tercüme M. Mansur Gökcan. Harf Yayınları, Ankara, 2017.

Kutluer, İlhan. "İttisâl". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2001, XXIII, ss. 284-285.

Muhammed Hamidullah. *İslâma Giriş*. çev. Camal Aydın. Ankara, 1996.

Muhammed Rahmetullah b. Halilî'r-Rahmân el-Osmânî el-Hindî el-Hanefî. *İzhâru'l-Hak*, thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkadir. I-IV, er-Risâletü'l-âmme, Riyad, 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1991.

Ögke, Ahmet. Tasavvuf Düşüncesinde 'Sır' Kavramı ve Marmaravî'nin "Keşfü'l-Esrâr" İsimli Risâlesi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2000, ss. 225-262.

Öngören, Reşad. "Muhammed Mâzî". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2005, XXX, ss. 553-555.

Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*. Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Özkuyumcu, Nadir. "Mukavkıs". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2006, XXXI, ss. 136-138.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dävûdî. Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1423/2002.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lûma*. Mektebetü's-Segâfetü'd-Diniyye. thk. Ahmed Abdurrahman. Tevfik Ali Vehbe. Kahire, 2009.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Luma fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslami*. (İslam Tasavvufu). çev. H. Kamil Yılmaz. Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî. *Avârifü'l-Meârif*. Dâru'l-Meârif, thk. Abdülhalîm Mahmud. Kahire, ts.

Sühreverdî, Şihâbüddin. *Avârifü'l-Meârif (Marifet İhsanları)*. Tercüme. Yahya Pakiş. Dilâver Selvi. Umran Yayınları, İstanbul, 1988.

Şeyh Abdülhay el-Celvetî el-Edirnevî. *Kaside-i Bürde (Fazileti, Sırları ve Manzum Tercümesi)*. haz. Selami Şimşek. Buhara Yayınları, İstanbul, 2018.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. I-V, Beyrut, ts.

Tosun, Necdet. "Sır". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2009, XXXVII, ss. 115-116.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. Ataç Yayınları, İstanbul, 2015.



Türker, Ömer. "Nefis". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2006, XXXII, ss. 529-531.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Kurb". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara, 2002, XXVI, ss. 432-433.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2006, XXXII, ss. 526-529.

## İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı

Nurdoğan TÜRK\*

### Öz

*İnsanlık, ilk insan Hz. Âdem'den bugüne kadar hiçbir zaman duadan uzak kalamamıştır. Bu bağlamda dua, kul ile Allah arasındaki iletişimi aracsız şekilde sağlayan bir çeşit diyalogdur. İslâm'a göre dua, kulun acziyetini itiraf ederek Allah'tan dünyevî veya uhrevî bir şey dilemesi, istemesi, O'nu yardıma çağırması ve anmasıdır. Dua, müminin silahu, dinin direği ve ibâdetin özüdür. Kulun Allah'a yakın olmak için kurduğu ilişkilerden birisidir. Bu ilişki, İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'da çokça dile getirilmiştir. Hatta Kur'an, bir dua olan Fâtiha suresi ile başlar, yine bir dua olan Nâs suresi ile biter.*

*İnsan, maddî veya mânevî bir şeye ihtiyaç duyduğunda o şeyi istemek için veya korku, üzüntü, güçsüzlük ve çaresizlik anında yardım dilemek için dua eder. Duanın ruh üzerinde hem derin, pozitif bir etkisi ve katkısı, hem de onunla ilgili potansiyel bir bağlantısı vardır. Dindarlığın göstergeleri içinde yer alan dua, bir anlamda insanların ruhsal motivasyonunu ve iç huzurunu temin eden dinsel temelli mükemmel bir psikoterapi veya psikolojik bir tatmin olarak nitelenebilir. Bu açıdan duanın -ilaç tedavisini göz ardı etmeksizin- psikolojik olarak iyileştirici bir yönü olmasının yanı sıra ruhsal gerilimi hafifletici, ruhî hayatı dengeleyici ve tanzim edici bir rolü vardır. Aynı zamanda dua, modern çağın ruhsal hastalığı stresle baş etmede etkin bir faktördür. Dolayısıyla insan, zor, sıkıntılı ve kötü duruma düşmemek veya bu gibi durumlara düştüğünde nefes almak için duaya yönelir. Bu yönden dua, daha da önemli ve fonksiyonel bir durum arz etmektedir.*

*Çalışmanın amacı, duanın Müslümanların ruh sağlığına pozitif katkı sağlamasında ne kadar çok etkin rol oynadığına dikkat çekmek ve onları içtenlikle dua etmeye teşvik etmektir. Bu çalışmada, ana hatlarıyla ibâdetlerde yapılan duaların, korku, üzüntü, güçsüzlük ve çaresizlik hâlinde yapılan duaların ve kişinin içinden gelerek tek başına yaptığı duaların ruh sağlığına katkısı ele alınacaktır. Bunlarla birlikte ibâdetlerdeki duaların katkısına da ayrıca değinilecektir. Böylece çalışmada, duanın ruh sağlığına katkısı tüm yönleriyle ortaya konmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İslâm, Dua, Ruh, Sağlık.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, nurdogan.turk@hbv.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5684-5956, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14.05.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2020.

---

*The Contribution of Prayer to Mental Health in Islam*

**Abstract**

*Humanity has never been able to stay away from prayer since the first man, His holiness Adam. In this context, prayer is a kind of dialogue that provides the communication between the servant and Allah without intermediaries. According to Islam, prayer is the servant's desire and request for something earthly or ethereal from Allah, calling for help and remember Him, by admitting the weakness. Prayer is the weapon of the believer, the pillar of religion and the essence of worship. It is one of the relationships that the servant established to be close to Allah. This relationship has been widely mentioned in the holy book of Islam, the Qur'an. Moreover, the Qur'an starts with the Surah of Al-Fath, which is a prayer, and ends with the Surah of Nas, which is also a prayer.*

*When a person needs something material or spiritual, she/he prays to ask for that thing, or to ask for help in a moment of fear, sadness, weakness, and helplessness. Prayer has both a profound, positive effect and contribution to the soul and has a potential connection to it. Prayer, which is one of the indicators of religiousness, can in a sense be described as an excellent religious-based psychotherapy or psychological satisfaction that provides people's spiritual motivation and inner peace. In this respect, besides having a psychological curative aspect -without ignoring drug treatment-, prayer has a role to relieve spiritual tension, balance and regulate spiritual life. Also, prayer is an effective factor in dealing with stress - the mental illness of the modern age. Therefore, people turn to prayer not to fall into difficult, troubled and bad situations or to take a breath when they fall into such situations. In this respect, prayer presents an even more important and functional situation.*

*The aim of the study is to draw attention to how much prayer plays an effective role in positive contribution to Muslims' mental health and to encourage them to pray sincerely. In this study, the contribution of the prayers in worship, the prayers said in the moment of fear, sadness, weakness and helplessness, and the prayers that a person said alone sincerely to the mental health will be discussed. In addition, the contribution of prayers in worships will also be mentioned. Thus, the contribution of prayer to mental health will be tried to be revealed in all aspects.*

**Keywords:** *Commentary, Islam, Prayer, Spirit, Health.*

**Giriş**

Dua, insanın Allah'la olan ilişkisini ifade eden Kur'an'ın temel kavramlarından biridir. Allah'a yapılan içten yakarıştır. İnsanlık, ilk insan Hz. Âdem'den bugüne kadar hiçbir zaman duadan uzak kalamamıştır. Dua etme davranışını, neredeyse her dinde ve her toplumda görmek mümkündür. İnanç sistemleri, insanın Allah'a nasıl ulaşacağı konusunda yol göstermiştir. Duanın inançlara göre şekilsel biçimlerinde farklılıklar görülse de amaçları bakımından

benzerlikler içerdiği söylenebilir. Bu durum, duanın evrensel, sosyolojik ve psikolojik bir olgu olduğunu göstermektedir.

Dua, insanın fitrî ve vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. Bu yüzden her insanda, dua etme eğilimi vardır. Kul, duygularını dua vasıtasıyla Allah'a ulaştırmak ister. Bu bağlamda dua, kul ile Allah arasındaki en güçlü iletişimi aracısız ve hızlı bir şekilde sağlayan bir çeşit diyalogdur. Âdeta bir köprü vazifesi görür. Zira insan doğası, Allah ile bağ kurmak üzere tasarlanmıştır. Duadan elde edinmek istenen amaç, ya kulun Allah'a sığınarak O'ndan bağışlanma dilemesi ya lütuflarından dolayı O'nu övmesi veya O'na teşekkür etmesi yahut ruhunu huzura kavuşturması şeklinde özetlenebilir. Dua, bir anlamda kulun ruhunu Allah'a yükseltmesidir. Zira kişi dua ederken Allah'la beraber olur. Bir yandan aczini ve zafiyetini itiraf ederken diğer yandan O'na içinden gelen taleplerini iletir. Kendisi için dua ettiği gibi başkaları için de dua eder.

Dua, Türkçede Tanrı'ya yalvarma, yakarış, ibâdet ve yakarma amacıyla din değeri olan metin anlamlarında kullanılır.<sup>1</sup> Dua kelimesi Arapçada, de'ave/de'â kökünden türemiş masdardır. Çoğulu ed'îye şeklindedir.<sup>2</sup> Sözlükte, Allah'a rağbet etmek, O'na yalvarmak, dua etmek, ibâdet etmek, çağırma, birini bir şeye sevk etmek veya bir şey sunmak, birini bir şey içmeye, yemeğe veya ziyafete çağırma,<sup>3</sup> birini ismiyle çağırma, seslenmek, ölünün arkasından ağıt yakmak,<sup>4</sup> yardım istemek<sup>5</sup> ve küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya meydana gelen istek ve niyaz<sup>6</sup> mânalarına gelir.

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın ve Hamza Zülfiyar, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, c. II, s. 639.

<sup>2</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa' ve shâhu'l-arabiyye*, tahk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, Dâru'l-İlm Lilmelâyin, Beyrut, 1979, s. 2337; Cemaleddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzîlî, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., c. II, s. 1386.

<sup>3</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, ss. 2336-2337; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, ss. 1385-1387; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mulhî*, neşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2008, s. 548; Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk. Abdüssabûr Şâhin, (duâ' maddesi), Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 2001, c. XXXVIII, ss. 46-51.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, ss. 1385-1387; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXXVIII, s. 51.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 1385.

<sup>6</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel, Zehraveyn, İstanbul, 2011, c. II, s. 7; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 139.

Zeccâc (ö. 311/923), dua ile tevhidin kastedildiğini söylemiştir.<sup>7</sup> Râğb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), duanın anlam bakımından nidâ gibi olduğunu ve her birinin diğerinin yerine kullanıldığını belirtmiştir.<sup>8</sup> Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre, duanın hakikati, kulun Rabbinden yardım, lütuf ve koruyup gözetmesini istemesi ve sadece O'ndan yardım ummasıdır.<sup>9</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*'da Ebû İshâk'tan<sup>10</sup> naklen; a) Allah'a yapılan duanın Allah'ı birlemek (tevhîd) ve O'nu senâ etmek (Mü'min 40/60), b) Allah'ın affını, rahmetini ve O'na yaklaştıracak şeyleri talep etmek (Bakara 2/286) ve c) Allah'tan dünyevî menfaat istemek şeklinde üç anlamının bulunduğunu söylemiştir. İnsan bu gibi şeyleri isterken sözlerine, "Yâ Allah! Yâ Rabb! Yâ Rahmân!" gibi nidalarla başladığı için tümüne dua denilmiştir. Aynı şekilde tehlîl (Kelime-i tevhid okuyarak zikretmek), tahmîd (Allah'a tekrar tekrar hamd etmek) ve temcîd (Allah'a yapılan dua, tazarru ve münâcaat) da dua ile isimlendirilmiştir.<sup>11</sup> Zebidî (ö. 1205/1791), duayı kişinin Allah'ın kendisine lütufta bulunmasını istemesi ve ihtiyacı olan şeyi isteyerek yalvarıp yakarması<sup>12</sup> şeklinde tanımlamıştır.<sup>13</sup>

Hökekleli'ye göre dua, "İnsanla Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim" olarak tarif edilebilir.<sup>14</sup> Her durumda dua, bir istek ve yöneliş olup bilinmek ve işitilmek isteğinden başka bir şey değildir.<sup>15</sup> Fransız ilim adamı Alexis Carrel, duayı daha ziyâde, "Ruhun iç âleme doğru bir gerilimine" benzetmiştir. Ona göre dua; genellikle bir şikâyetten, bir ızdırıp çılgılığın, bir yardım talebinden ibarettir. Ruhun Allah'a yükselişi şeklinde de tanımlanabilir. Ya da hayat mucizesini yaratan bir varlığa beslenen sevgi ve O'na tapma fiili de denebilir.<sup>16</sup> Dua, "Allah, insanı dinliyormuş ve ona cevap veriyormuş gibi" gerçekleşmektedir.<sup>17</sup>

<sup>7</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, tahk. Abdülcelil Abduh Şelebi, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, c. IV, s. 78.

<sup>8</sup> Râğb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, tahk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Şâmiyye, Dimeşk, Beyrut, 1992, s. 315.

<sup>9</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. V, s. 104.

<sup>10</sup> İbn Manzûr'un eserinde buradaki Ebû İshâk'ın kim olduğu yönünde bir açıklamaya rastlanmamıştır.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 1385.

<sup>12</sup> A'râf 7/55. âyetindeki, "Dua ediniz" bu anlamdadır.

<sup>13</sup> Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXXVIII, s. 46.

<sup>14</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 212.

<sup>15</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 213.

<sup>16</sup> Alexis Carrel, *Yarımlara Doğru, Dua*, çev. Refik Özdek, M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 193.

<sup>17</sup> Carrel, *Yarımlara Doğru, Dua*, s. 203.

Dolayısıyla dua genel ve geniş anlamda, hiçbir şart, şekil ve törene yani formata bağlı kalmaksızın, her zaman ve mekânda kulun aciziyetini itiraf ederek Allah'tan dünyevî veya uhrevî bir şey dilemesi, istemesi, O'nunla konuşması, O'nu yardıma çağırması ve anması şeklinde tanımlanabilir. Bu meyanda zikir, hamd, tesbih, senâ, şükür, istiâze, tövbe, istiğfar vb. sözlerin dua kavramının kapsamına girdiği söylenebilir. Sözlü yapılan dualar, duanın kavli (sözlü) boyutunu içermektedir. Ancak bir de duanın fiili (amelî) boyutu vardır ki bu dua, kişinin elinden gelen gayreti gösterip sebeplere sarılarak yaptığı duadır.<sup>18</sup> Burada dikkat çeken husus, kavli duanın kabulü açısından o duanın gereği olan amelî işlememin ne kadar çok önemli olduğudur.

Dua kelimesi, Kur'ân'da yirmi yerde, türevleriyle birlikte iki yüz küsur yerde geçmektedir.<sup>19</sup> Bunlardan yüzden fazlası, peygamberlerin, sâlih kulların veya toplulukların dualarını içermektedir.<sup>20</sup> Kayıklık, Kur'ân'daki duaların; "a) Zorunlu ve belirli kurallara bağlı olan ve b) Zorunluluğu ve belirli kuralları olmayan" olmak üzere iki şekilde tezâhür ettiği tespitinde bulunmuştur.<sup>21</sup>

İnsanoğlu, ruh ve bedenden meydana gelmiştir. İnsan için beden sağlığı ne kadar önemliyse, ruh sağlığı da en az onun kadar hatta daha fazla önemlidir. Çünkü beden ölümlü, ruh ölümsüzdür. Ruh sağlığı; "Kişinin acıyı acı, sevinci sevinç, mutluluğu mutluluk olarak duyumsaması; güçlerini acı veren etkenleri ortadan kaldırma ve mutlu olmayı gerçekleştirme yolunda verimli biçimde kullanması ve çevresine etkin bir uyum sağlaması durumudur."<sup>22</sup> Sadece kaygı, depresyon, mizaç bozuklukları gibi ruhsal bozukluklara sahip olmamayı kapsamaz, aynı zamanda sevinç, merak, saadet, memnuniyet, anlam, hedef ve ümit gibi olumlu duyguların

<sup>18</sup> Resul Ertuğrul, "Kur'ân'da Fiili Dua", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2015, c. IV, sayı: 4, s. 897.

<sup>19</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 1945, ss. 257-260. Kur'ân'da, "Dua" lafızlarının kaç anlamda kullanıldığına dair geniş bilgi için bkz. Murat Oral, "Kur'ân'a Göre Dua ve Dua'nın Âdâbi: Fâtiha Süresi Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 2017, sayı: 38, ss. 164-165.

<sup>20</sup> Sıtkı Gülle, "Kur'ân-ı Kerim'de Dua Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2004, sayı: 18, s. 118.

<sup>21</sup> Hasan Kayıklık, *Kur'ân'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 1994, s. 94. Ayrıca, "Kur'ân'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme" adlı makalesinde birinci bölüme örnek olarak namaz ibadetini verdikten sonra, "Ancak bunun ne derece dua olduğuna gelince, namaz müminin istediği zaman yapılan bir dua çeşidi değildir. O, dinin talebine göre belirlenmiş ve yapılması gereken bir ibâdetdir" demiştir. Hasan Kayıklık, "Kur'ân'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, 2001, c. I, sayı: 1, ss. 136-137.

<sup>22</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 3231

düzenli bir tecrübesini de içine alır.<sup>23</sup> Ruh sağlığı, bu açıdan kulun Allah'a karşı sorumluluklarını hakkıyla yerine getirebilmesi için büyük önem arz etmektedir. Bu yüzdendir ki Kur'ân, hayatı tanzim eden dinî/ahlâki esasları sunmasının yanı sıra ruh ve beden sağlığını korumaya yönelik prensipler de getirmiştir.<sup>24</sup> Zira Allah'a hakkıyla kul olabilmek için sağlıklı/güçlü/kuvvetli bir bedene ve ruha sahip olmak gerekir. Buradan hareketle beden sağlığı ile ruh sağlığı arasında -birbirlerini olumlu veya olumsuz etkilemeleri açısından- sıkı bir ilişkiden söz etmek mümkündür.

Dua, bir dindarlık göstergesi olmasının yanı sıra psikolojik açıdan manevi bir terapi özelliğini taşır. Bu husus, onun ruh sağlığı için tedavi edici bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu bağlamda dua ile ruh sağlığı arasında sıkı bir ilişkiden söz edilebilir. Bununla birlikte dua, yaşadığımız modern çağda ruh sağlığı için anahtar vazifesi gören bir ön şart olarak görülebilir ve kişinin ruhunu ferahlatıp mutlu olmasını sağlayabilir. Çünkü dua, din duygusu gibi tamamen ruhî bir olaydır.<sup>25</sup> Dua edenin sağlayacağı psikolojik değerler, tamamen o kişinin inancına bağlıdır.<sup>26</sup> Dua genellikle insanın tüm ruhî faaliyetlerine bir güç ve canlılık kazandırmaktadır.<sup>27</sup>

Bundan başka duanın, "Devamlı ve içten olduğu takdirde yalnız ruh değil vücut üzerindeki tesirleri de açık ve parlaktır."<sup>28</sup> Zira organizmanın duaya bağlı özel bir durumu vardır. Dua ile bir hastanın tedavi edildiği gerçeği, bugün kesin olarak kabul edilen bir durumdur. Dokuların kendi kendine teşekkülü tabîi durumda asla görünmüyor. Bu husus, ancak duanın etkisiyle harekete geçen fizyolojik mekanizmaların varlığını göstermektedir.<sup>29</sup> Duanın tesiriyle maddi sonuçların oluşabilmesinin en basit açıklaması, iyi ve çok kudretli bir varlığın duaya verdiği bir cevabı olmasıdır.<sup>30</sup> Duanın doğurduğu huzur, tedavide güçlü bir yardımcıdır.<sup>31</sup> Bununla birlikte sadece, her türlü tedavinin başarısız veya imkânsız olduğu hâllerde,

<sup>23</sup> Adam B. Cohen, Harold G. Koenig, "Din ve Ruh Sağlığı", çev. Mustafa Koç, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Balıkesir, 2016, c. II, sayı: 1, s. 155.

<sup>24</sup> Celal Kırcı, "Kur'ân'da Ruh Sağlığı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2007, c. XLIII, sayı: 2, s. 159.

<sup>25</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 192.

<sup>26</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 227.

<sup>27</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 228.

<sup>28</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 177.

<sup>29</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 63.

<sup>30</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 67.

<sup>31</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 200.

duanın sonuçları, kesin bir şekilde belirlenebilmekte ve tespit edilebilmektedir.<sup>32</sup> Netice itibariyle kesin olarak bilenen bir şey varsa, o da duanın elle dokunulabilir, gözle görülebilir etkiler meydana getirdiğidir.<sup>33</sup>

Duanın ruh sağlığına katkısı konusunda bildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.<sup>34</sup> Bu çalışmanın amacı, duanın Müslümanların ruh sağlığına pozitif katkı sağlamasında ne kadar çok etkin rol oynadığına dikkat çekmek ve onları içtenlikle dua etmeye teşvik etmektir. Çalışmada, ana hatlarıyla ibâdetlerde yapılan duaların, korku, üzüntü, güçsüzlük ve çaresizlik hâlinde yapılan duaların ve kişinin içinden gelerek tek başına yaptığı duaların ruh sağlığına katkısı ele alınacaktır. Bunlarla birlikte ibâdetlerdeki duaların katkısına da ayrıca değinilecektir. Böylece çalışmada, duanın ruh sağlığına katkısı tüm yönleriyle ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1. İslâm'da Duanın Önemi

Dua, İslâm dininde önemli bir konuma sahiptir. İmanın hayata yansıdığı işaretlerden birisidir. Dua edebilmek, Allah'ın kuluna bir lütfudur. Allah'ın katında duadan daha değerlisi yoktur.<sup>35</sup> Bu yüzdendir ki Allah, kullarının yalvara yakara ve gizlice,<sup>36</sup> O'ndan korkarak ve umut taşıyarak<sup>37</sup> dua etmelerini,<sup>38</sup> onu yalnızca kendisine has kılmalarını istemekte<sup>39</sup> ve dua edenlerin duasına icabet edeceğini<sup>40</sup> bildirmektedir. Münafıkların karakter ve davranışlarıyla ilgili tasvirlerin yapıldığı Tevbe 9/67. âyette, "Ellerini sıkı tutarlar" (Tevbe 9/67) yani onlar Allah yolunda infak

<sup>32</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 201.

<sup>33</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 202.

<sup>34</sup> Konumuz bağlamında değerlendirilebilecek bazı çalışmalar ise şunlardır: Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2005, c. IX, sayı: 24, ss. 11-32; Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Çalışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 2004, sayı: 10, ss. 115-158; Mustafa Koç, "Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2005, c. XLI, sayı: 4, ss. 63-90; Ali Yılmaz, "Kur'an'daki Peygamber Dualarının Psiko-sosyal Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2011, sayı: 35, ss. 51-80; Kayıklık, *Kur'an'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar*, ss. 1-104; Kayıklık, "Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme", ss. 135-160; Bedri Katipoğlu ve Muhammet Katipoğlu, "Duanın Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Samsun, 2017, c. X, sayı: 49, ss. 753-759.

<sup>35</sup> "Allah katında duadan daha değerli bir şey yoktur." Tirmizî, De'avât, 1.

<sup>36</sup> En'âm 6/63; A'râf 7/55.

<sup>37</sup> A'râf 7/56; Enbiyâ 19/90.

<sup>38</sup> A'râf 7/180, 205; İsrâ 17/110; Mü'min 40/60.

<sup>39</sup> Mü'min 40/14; Ra'd 13/36; Yûnus 10/106.

<sup>40</sup> Bakara 2/186; Mü'min 40/60. Dua sözlüdür, isticâbe ise sözlü değil fi'lidir. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 184.



etmekten kaçınırlar denilmiştir. Fakat bu âyete, ellerini duaya kaldırmazlar şeklinde bir mana da verilmiştir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber (sav), “Allah, kendisinden bir şey istemeyen (dua etmeyen) kimseye gazap eder”<sup>42</sup> buyurarak duadan yüz çevirmenin tekebbür ve kimseye ihtiyaç duymamak anlamını taşıdığından<sup>43</sup> Allah'ın gazabına uğrama sebebi olduğunu bildirmiştir.

İslâm'a göre dua, ibâdetin özüdür.<sup>44</sup> Müminin silahı, dinin direği, yerin ve göklerin aydınlığıdır.<sup>45</sup> Aynı zamanda kulun hayatın her dönemecinde gerek duyduğu, ondan ayrılmadığı<sup>46</sup> ve Allah'ın huzurunda ihtiyaç sahibi olduğunu ortaya koyduğu<sup>47</sup> dinî bir kavramdır. Ruhsal dünyasındaki durumunu Allah'a arz ettiği hallerden ve O'na yakın olmak için kurduğu ilişkilerden birisidir. Bu ilişki, İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân'da çokça dile getirilmiştir. Hatta Mushaf tertibi bakımından Kur'ân, bir dua olan Fâtiha suresi ile başlar, yine bir dua olan Nâs suresi ile biter.

Dua, insanın varlık sebeplerinden birisi olarak kabul edilir. İnsan, Allah katındaki değerini ancak duası ile kazanır. “(Resulüm!) De ki: Duanız olmaduktan sonra Rabbim sizi ne yapsın?” (Furkân 25/77) âyeti, duanın İslâm'da ne kadar değerli olduğunu ve gerçek kulluğun onsuz olamayacağını göstermektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla dua kavramı ile Allah arasında güçlü bir bağ vardır.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*, neşr. es-Seyyid b. Abdulkasûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Dâru'l-Kütübî's-Sekâfe, Beyrut, ty., c. II, s. 379; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 296.

<sup>42</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, nr. 658, s. 227; Tirmizî, *De'avât*, 3.

<sup>43</sup> Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrahîm el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi Câmi'it-Tirmizî*, neşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Dâru'l-Fikr, ty., yy., nr. 3433, c. IX, s. 313.

<sup>44</sup> “Dua, ibâdetin özüdür.” Tirmizî, *De'avât*, 2.

<sup>45</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, tahk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, nr. 1812, c. I, s. 669; Abdilkavî Abdillâh el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, Kitâbü'z-zikr ve'd-duâ', neşr. İbrâhîm Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. II, s. 315.

<sup>46</sup> Mesut Erdal, “Kur'ân'daki Bazı Dualar Üzerine Mülâhazalar”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 1999, c. I, s. 243.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 300.

<sup>48</sup> İbn Abbâs (ö. 68/687-88), bu âyete geçen duadan kastın iman anlamında olduğunu söylemiştir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire, 2001, c. XVII, s. 536; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, neşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. I, s. 196.

Dua yoluyla Allah'la kurulan iletişim, vasıtasız olup daima canlı, sıcak ve tazedir.<sup>49</sup> Çünkü Allah, insana kendi şah damarından daha yakındır.<sup>50</sup> İnsan, dua ile Allah'a ulaşır ve Allah, onun kalbine girer.<sup>51</sup> "Basit ve sade insanlar, Allah'ı güneşin harareti ve bir çiçeğin kokusu gibi tabîi olarak hissederler. Fakat, sevmesini bilene, çok yakın olan Allah, akli ile anlamak isteyene de o kadar uzaktır, gizlidir."<sup>52</sup> Allah, yalnız iç huzuruna kavuşan insana karşılık verir, onunla konuşur.<sup>53</sup> Allah'la kurulan iletişimin gücü, hak ve hakikatin anlaşılma derecesine bağlıdır. Dua, bir anlamda insanın kendisiyle alakalı hakikati tümünden keşfetmesini mümkün kılan bir, "Şuur genişlemesi"dir.<sup>54</sup> Dua eden, isteklerinin tez zamanda verileceğine dair Allah'tan bir beklenti içerisine girebilir. Bu hal, dua edeni dua ettiği müddetçe moralli ve güçlü tutacak, ona psikolojik dinginlik sağlayacaktır.

Duadaki içtenlik derecesine bağlı olarak kişi, olağanüstü bir hâl içinde zaman sınırlarını aşarak ve kendinden geçerek âdeta somut maddî dünyadan maddî olmayan başka bir âleme geçer. Zihin sadece Allah'a kilitlenir ve odaklanır. O'nun dışındaki her şey (mâsivâ) ve dünyevî istekler zihinden silinir. Sanki şuurun derinliğinde bir alev parıldar. Allah'ın inâyetine giden yol ısınır ve aydınlanır. Âheste âheste bir iç huzuru, sinir ve ruh faaliyetlerinde bir ahenk, dert ve sıkıntılara karşı bir dayanıklılık oluşur.<sup>55</sup> Kalp, Allah'a akıl ve fikir yoluyla değil O'na beslediği sevgi ile bağlanır.<sup>56</sup> Sonra heyecanlanır. Bayağı düşüncelerden ve dünyevî endişelerden arınır. Duygusal gerginlik yerini sükûnete bırakır. Vicdan rahatlar. Kalp, hassaslaşır ve zihin Allah'a açık hâle gelir. Kur'ân'da bu durum, "dini yalnız Allah'a has kılmak"<sup>57</sup> olarak tarif edilmiştir.<sup>58</sup> Bir hadiste, "Allah'a duanızı kabul edeceğine inanarak dua edin"<sup>59</sup> tavsiyesi ile mutlaka kabul edileceğine inanılan coşkunun bir ruh hâlinde yani kesin inanç ve içtenlikle dua edilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

<sup>49</sup> "Ey İnsanlar! Kendinizi yormayınız. Çünkü sizler sağır ve uzaktaki birine değil, her an sizinle olan, her şeyi duyan Allah'a dua ediyorsunuz." Buhârî, Cihâd, 131.

<sup>50</sup> Kâf 50/16.

<sup>51</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 206.

<sup>52</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 193.

<sup>53</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 196.

<sup>54</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 231.

<sup>55</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, ss. 177-178.

<sup>56</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 194.

<sup>57</sup> "Haydi, inkârcıların hoşlarına gitmese de dini yalnız Allah'a has kılarak O'na dua edin." Mü'min 40/14; "O diridir, O'ndan başka tanrı yoktur. Şu hâlde dini yalnız Allah'a has kılarak O'na dua edin. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur." Mü'min 40/65.

<sup>58</sup> Selâhattin Parladır, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998-2013, c. IX, s. 533.

<sup>59</sup> Tirmizî, *De'avât*, 66.

Zira dua, kişinin Allah'a güveninin manevî tomurcuğudur. Mânevî hamlelerin şimşegidir. Ruhun Allah'a yükselişidir.<sup>60</sup> O hâlde insan, hayatta hürsına kapılmamalı, arzularından sıyrılmalıdır. Huzur ve sevinci Allah'tan istemelidir. O'nda bulmalıdır. O, insana kalbinin istediğini verecektir.<sup>61</sup>

Duanın mutlak bir şekli olması icap etmez.<sup>62</sup> Dua, nasıl yapılırsa yapılsın, âdâb gözetilmelidir. Dua, Allah'ın en güzel isimleri (Esmâ-i Hüsnâ) ile yapılmalı,<sup>63</sup> Allah'a yönelik bir hitap ve O'ndan dilenen bir istek olduğundan sözlere ve isteme üslûbuna dikkat edilmelidir. Dolayısıyla âdabına uygun yapılan dua, Allah'ın hoşuna gider<sup>64</sup> ve geri çevrilmez.<sup>65</sup> Duanın âdâblarından bazıları ise şunlardır: Duanın alçak sesle<sup>66</sup> ve gizlice<sup>67</sup> yapılması, kalbin duaya hazır hâle getirilmesi, ciddiyetten uzak ve umursamaz bir kalp ile dua edilmemesi,<sup>68</sup> mübârek vakit ve yerlerin gözetilmesi, ellerin kaldırılması, kıbleye dönülerek Allah'ın adıyla başlanması ve pişmanlık duyularak yapılması.<sup>69</sup>

*“Acele etmedikçe her birinizin duası kabul edilir. Bu sebeple (aceleciliği yüzünden) insan, dua ettim de kabul olunmadı der”*<sup>70</sup> ve *“Hiçbir dua eden yoktur ki, şu üç sonuç arasında olmasın: ‘Ya duası kabul edilerek istediği hemen verilir ya lehine ertelenip saklanır yahut da bir günahına kefâret olur’”*<sup>71</sup> hadislerinde vurgulandığı üzere duanın kabulü konusunda acele edilmemeli ve sonucu Allah'a havale edilmelidir. Zira uygun şartlarda yapılan duayı, her zaman bir netice takip eder. Şayet duada bir verimsizlik veya kısırlık söz konusu ise sebebini, dua edenin egoist, yalancı, kibirli, aşk ve inanç yoksunu iki yüzlü olması gibi hususlarda aramak gerekir.<sup>72</sup>

<sup>60</sup> İlhan Ongun, “Tanrıya Güven ve Dua”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara, 1965, c. IV, sayı: 3-4, s. 52.

<sup>61</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 24.

<sup>62</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 214.

<sup>63</sup> “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin.” A'râf 7/180.

<sup>64</sup> “Çölde devesini kaybedip sonra bulan kimsenin sevinmesinden çok, Allah sizden birinizin töbe etmesine sevinir.” Tirmîzi, De'avât, 105.

<sup>65</sup> “Allah, kulu kendisine ellerini kaldırıp dua ettiğinde, onun ellerini boş çevirmekten haya eder.” Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, nr. 1962, c. I, s. 718.

<sup>66</sup> Meryem 19/3; A'râf 7/55, 205; Lokmân 31/19.

<sup>67</sup> A'râf 7/55.

<sup>68</sup> Kuşeyri, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 298. “Allah'a duamızı kabul edeceğine inanarak dua edin. Şunu bilin ki, Allah kendisinden başka bir şeyle meşgul ve gafil kalbin duasını kabul etmez.” Tirmîzi, De'avât, 66.

<sup>69</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2011, c. II, ss. 377-388.

<sup>70</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dârü't-Türâsî'l-Arabî, 1985), Kur'an, 29 (I/213); Tirmîzi, De'avât, 12.

<sup>71</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, Kur'an, 36 (I/217).

<sup>72</sup> Carrel, *Yarınlara Doğru, Dua*, s. 197.

Bazı hadislerde, bir taraftan günah işlemeye veya akrabalık bağıni koparmaya yönelik dua edilmemesi gerektiği belirtilirken,<sup>73</sup> diğer taraftan duada kafiyeli sözlerden kaçınılması sade bir dil kullanılması, istenilen şeyde ısrarcı olunması<sup>74</sup> ve duanın üç defa tekrar edilmesi<sup>75</sup> tavsiye edilmiştir.<sup>76</sup>

Yeryüzünde bulutlar gibi Allah'a yükselen dualar, sahipleri kadar çeşit çeşittir.<sup>77</sup> Kalitesine (keyfiyetine), şiddet ve kuvvetine, frekansın (tefekürüne) göre hem ruh hem de beden üzerinde tesir yapar.<sup>78</sup> Duanın müessiriyeti için, tantanaya, uzun ve güzel sözlere gerek yoktur. Sonuçları açısından duanın değerine hükmedildiği an, en mütevazî yakarış ve hamd bile, güzel sözlerle yapılan niyazlar kadar Allah'ın katında kabulü mümkün görünmektedir.<sup>79</sup>

Taberî (ö. 310/923), "*Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanıza cevap vereyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler, aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir!*" (Mü'min 40/60) meâlindeki âyette geçen, "*Bana dua edin*" emrini, "*Bana ibâdetinde samimiyetinizi ortaya koyarak benden başkasına, putlara ve başka şeylere tapmaksızın yalnızca bana kulluk edin ki duanıza cevap vereyim. Sonra da sizi bağışlayayım ve size rahmetimle muamele edeyim*" şeklinde açıklamıştır.<sup>80</sup> Bu yorumdan âyetteki duanın, ibâdeti de içine alan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir hadiste, dua ibâdetin merkezine yerleştirilerek, "*Duanın kendisi ibâdettir*"<sup>81</sup> buyrulmuştur. Çünkü dua, inançtan kaynaklanan bir tapınmanın eylemsel ifadesidir. Din duygusu, çoğunlukla dua ile ifade olunur.<sup>82</sup> "Dua, en yüksek ifadesini, zekânın karanlık gecesine doğru atılan bir aşk hamlesinde bulmaktadır."<sup>83</sup> Dua, Allah'ın bir emri olduğu için de taabbudî bir ibâdetdir. İbn Atıyye (ö. 541/1147), âyetteki, "*Duanıza cevap vereyim*" taahhüdü için, "*Her dua edenin duası, kesinlikle kabul edileceği anlamında değildir. Allah'ın dilediği kulun ve özellikle de duada*

<sup>73</sup> "Günah işleme ve silâ-i rahmin kopmasını istememek kaydıyla dua eden hiç kimse yoktur ki, Allah ona dilediğini vermemiş veya ondan onun mîsline bir günahı affetmiş olmasın." Tirmizî, De'avât, 9.

<sup>74</sup> Buhârî, De'avât, 20-22.

<sup>75</sup> Müslim, Cihâd, 107.

<sup>76</sup> Buhârî, De'avât, 20-22. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. II, ss. 382-385.

<sup>77</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 195.

<sup>78</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 199.

<sup>79</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 194.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XX, ss. 351-352.

<sup>81</sup> Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, Kitâbü'z-zikr ve'd-duâ', c. II, s. 313; Tirmizî, De'avât, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî, Mûessetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, c. XVIII, s. 375; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. V, s. 106.

<sup>82</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 192.

<sup>83</sup> Carrel, *Yarınlar Doğru, Dua*, s. 193.

aşırıya kaçan kulun duasına icabeti, O'nun iradesine bağlı kılınmıştır" demiştir. Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778), günahları terk etmenin bile dua olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup>

Kuşeyrî (ö. 465/1072), duanın, ihtiyaç sahiplerinin başvuracağı bir anahtar, fakir ve muhtaçların soluklanacağı bir nefes, dert ve sıkıntı sahiplerinin sığınacağı güvenli bir sığınak, istek ve talepte bulunanların nefes alacağı bir alan olduğunu,<sup>85</sup> içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak edilen duada kişinin o anda isteyeceği şeye mecbur olması<sup>86</sup> ve dua edenin dua esnasında Allah'ın kendisini gördüğünü unutmaması gerektiğini belirtmiştir.<sup>87</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), Bakara 2/186. âyetinin tefsirinde İslâm'da duanın önemini şu sözleriyle dile getirmiştir:

Duanın önemini anlamak için, yalnız konusu üzerinde bulunduğumuz âyeti düşünmek yeterli olacaktır. Çünkü Cenab-ı Allah, kitabının on dört yerinde soru ve cevap zikretmiştir ki bunların bazıları itikatla, bazıları da ibâdetle ilgilidir. Bunların cevapları da üç şekilde gelmiştir: Çoğunda kul (de) yerinde fekul buyurulmuştur ki, bu fâ da cevabın çabukluğuna ve hemen tebliğine tenbih vardır. Üçüncüsü de dua hakkındaki bu âyettir ki burada: "*Kullarım sana benden sordukları zaman...*" âyetinde kul veya fekül diye açıkça söylenmeyerek cevabında doğrudan doğruya, "*Ben yakınım*" buyurulmuş, vasıta kaldırılmış, yakınlık da duaya icabetle açıklanmıştır ki bunda büyük bir incelik vardır. Cenab-ı Allah, duada kulu ile kendisi arasına bir vasıtanın girmesini istemiyor ve sanki diyor ki: 'Kulum, vasıtaya dua vaktinden başkasında muhtaç olabilirse de dua vaktinde benimle onun arsında vasıta yoktur.'<sup>88</sup>

Tüm bu zikredilenler duanın İslâm'da ne kadar kıymetli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira dua, ibâdetin özüdür ve kulun Allah'a yakın olmak için vasıtasız olarak kurduğu ilişkilerden birisidir. O hâlde gerçek kulluk onsuza olamaz.

<sup>84</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. IV, s. 566.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 296.

<sup>86</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 296. "*Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün yöneticileri yapan kim? Allah'tan başka bir tanrı mı? Ne kadar da kıt düşünüyorsunuz!*" Neml 27/62.

<sup>87</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 297.

<sup>88</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, ss. 10-11.

## 2. İnsanı Duaya Sevk Eden Unsurlar

İnsan, niçin dua eder? Niçin böyle bir davranış sergiler? Çünkü insan zayıf yaratılmıştır.<sup>89</sup> Allah'ın ilgisine, korumasına ve bakımına muhtaçtır.<sup>90</sup> İmkânsızlığın ve çaresizliğin başladığı noktada ya da bir nimete mazhar olduğunda, duaya yönelir. Erişemeyeceği veya karşı koyamayacağı her şeyde Allah'ın yardımını ve korumasını ister. Kendisine nimetler bahşedildiğinde Allah'a şükreder. Bu bakımdan dua, insanın yaşamında hayati bir öneme sahiptir. İnsanı dua etmeye sevk eden birtakım unsurlar vardır ki bunları şöylece sıralamak mümkündür:

**2.1. İhtiyaçlar ve İstekler:** Unsurların en başta geleni, insanın dünya ve âhiret hayatı ile ilgili ihtiyaç ve istekleridir.<sup>91</sup> Bu ihtiyaç ve isteklere ulaşma arzusu, insanı duaya sevk eder.<sup>92</sup> *“İnsanlardan öyleleri de vardır ki; ‘Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru’ derler.”*<sup>93</sup>

**2.2. Acizlik ve Çaresizlik:** Korku, endişe, gerginlik, ruhsal yorgunluk, eziyet, üzüntü, hastalık, ağrı, yokluk, geçim darlığı gibi acizlik ve çaresizlik durumları insanı duaya sevk eden unsurlardandır.<sup>94</sup> Bu durumlarda insanın aklına ilk gelecek şey, Allah'a dua etmek olacaktır. Dolayısıyla bu hâl, dua ile acizlik ve çaresizlik arasındaki psikolojik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (sav), bu hususta, *“Dua, başa gelen ve (henüz) başa gelmeyen belâya karşı fayda sağlar. Ey Allah'ın kulları, duaya sarılın!”*<sup>95</sup> buyurarak hayatın her döneminde dua etmenin önemine dikkat çekmiştir.

**2.3. Nimete Mazhar Olmak:** İnsan, Allah kendisine ikramda bulunduğu anda veya onu nimetlere boğduğunda, duaya yönelir ve *“Rabbim bana ikram etti”*<sup>96</sup> der ve

<sup>89</sup> Nisâ 4/28; Rûm 30/54.

<sup>90</sup> Fâtır 35/15.

<sup>91</sup> Kayıklık, *Kur'an'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar*, s. 93; Kayıklık, “Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme”, ss. 138-139.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. II, s. 453.

<sup>93</sup> Bakara 2/201.

<sup>94</sup> A'râf 7/94; Yûnus 10/12. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Dercü'd-dürrer fi tefsîril-âyi ve's-süver*, tahk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn, İyâd Abdüllatif el-Kaysî, Mecelletü'l-Hikme, Biritanya, 2008, s. 786.

<sup>95</sup> Tirmîzî, *De'avât*, 101.

<sup>96</sup> Fecr 89/15.

mutlu olur. Allah, onu imtihan edip rızkını daraltılınca da “*Rabbim bana ihanet etti*”<sup>97</sup> der ve mutsuz olur.

**2.4. İnanç ve Dua Bilinci:** İnsanı duaya sevk eden diğer bir unsur da inanç ve dua bilincidir. İnançlı kişi, dua ettiğinde duasının Rabbi tarafından işitildiğini,<sup>98</sup> duanın Allah ile bir iletişim/konuşma, O’na yakın olma, O’nun rızasını kazanma, O’na şükretme ve hamd etme,<sup>99</sup> O’ndan şefaet ve bağışlanma dilemede bir vasıta olduğunu bilir.<sup>100</sup> İçtenlikle yapılan duanın geri çevrilmeyeceğine inanır.<sup>101</sup> Zira, “Dua, huzura açılan büyük bir kapıdır. Tam bağlanmayı ve ihtiyacın sadece âlemlerin Rabbine arz edilmesini sağlar. Her hâlükârda O’nun huzurunda olma duygusunu verir.”<sup>102</sup> Bu sayede kişi, sürekli ve kalıcı bir yalnızlık, sahipsizlik ve günahkârlık duygusuna kapılmaz.

### 3. İslâm’da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı

Dua, “İnsan kalbinin Allah ile konuşması, O’nun nimetini ve yardımını istemesidir...İnsan duada içinden geleni söyler, söyledikleri, içindeki fikirleridir.”<sup>103</sup> Dua etmek, insanı mutlu etmekle kalmaz aynı zamanda umutsuzluktan da uzaklaştırır.<sup>104</sup> Dünya ile ilişkisini ve dünyaya bakış açısını genel bir tarzda değiştirir.<sup>105</sup> Bu bağlamda duanın ruh üzerinde hem derin, pozitif bir etkisi ve katkısı, hem de onunla ilgili potansiyel bir bağlantısı vardır.

Dua, özünde insanın sığındığı varlığa tam teslimiyetle bel bağlaması, dayanması, güvenmesi ve ondan güç almasıdır. Bu yönüyle dua, kişiye moral, güç, güven ve direnç gibi ruhsal faydalar sağlayacaktır. İnsanın en meşakkatli zamanlarında bile yüksek bir sinerji verecektir.<sup>106</sup> Bir de buna dua ettiğinde eli boş

<sup>97</sup> Fecr 89/16.

<sup>98</sup> “*Şüphesiz Rabbim (kendisine yapılan) duayı işitendir.*” İbrâhîm 14/39.

<sup>99</sup> “*Artık siz beni anın/hatırlayın ki ben de sizi anayım/hatırlayayım. Bana şükredin bana nankörlük etmeyin.*” Bakara 2/152.

<sup>100</sup> Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Yüce Rabbimiz, her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına rahmet nazarıyla bakar ve ‘Bana dua eden yok mu, duasını kabul edeyim! Benden bir şey isteyen yok mu, ona dilediğini vereyim! Benden mağfîret isteyen yok mu, onu bağışlayayım!’*” Buhârî, De’âvât, 14.

<sup>101</sup> Mü’min 40/60.

<sup>102</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-bâliğa -İslâm Düşünce Rehberi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, c. I, s. 285.

<sup>103</sup> İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 139.

<sup>104</sup> “*(İbrâhîm şöyle dedi:) Sizden ve Allah’tan başka taptıklarımızdan kopup ayrılıyorum ve Rabbime dua ediyorum. Umulur ki Rabbime dua etmekle mutsuz olmayacağım.*” Meryem 19/48.

<sup>105</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 229.

<sup>106</sup> Katipoğlu, “*Duanın Psikanalizi*”, s. 759.

dönmeyeceği inancı eklenirse,<sup>107</sup> duanın ruh sağlığına katkısı daha da büyük olacaktır. Nitekim Hz. Zekeriyâ (as), kendisinden sonra Allah'ın dininin idâmesi konusunda endişeye kapılınca, kendisine ve Ya'kûb soyuna mirasçı olması için bir evlat lütfedilmesi için (Meryem 19/3-6), "*Rabbim! Ben sana ettiğim dualarda hiç eli boş dönmedim*" (Meryem 19/4) yani, "Senden bir şey istediğimde beni ondan mahrum etmedin"<sup>108</sup> niyazıyla Allah'a dua etmiştir. Allah da kendisine Yahyâ adında bir evlat bahşederek duasına icabet etmiştir (Meryem 19/7-9). Hz. Zekeriyâ'nın (as) sergilediği bu tavır, duada istenilen şeyin verilmesi hususunda sabredilmesi, ümitsizliğe düşülmemesi ve aceleci davranılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu vakiyadan, duanın -ister kişinin kendisi tarafından isterse başkası tarafından yapılsın<sup>109</sup>- gönlü rahatlattığı ve huzura kavuşturduğu anlaşılmaktadır. Çünkü dua, insanın iç dünyasını güzelleştirir. Önce dili sonra gönlü terbiye eder. Kalbi temizler. Dua şayet tövbe şeklinde ise, tövbesinin kabul edileceği inancını sağlar.<sup>110</sup> İnsanın hayata tutunma azmini ve gayretini artırdığı gibi onu, ümitsizlik ve tükenmişlik sendromundan da kurtarır.

Böylece dua, kişiyi psikolojik açıdan güçlü kılar ve güven duygusunu da takviye ederek, onun sosyal hayatta sağlıklı bir birey olarak davranmasını sağlar.<sup>111</sup> Bir taraftan kişinin ulaşmayı arzuladığı kimliğe sahip olmasında yapıcı ve uyarıcı bir rol oynarken, diğer taraftan pozitif duygularının artmasına ve negatif duygularının azalmasına yardımcı olur. Bunların dışında duanın, kişinin iç dünyasına yönelik, kendisiyle ilgili gerçekleri keşfetmesini sağlaması, şahsiyetin yapılanmasında önemli fonksiyonlar icra etmesi, ferdin yalnızlık hislerini ortadan kaldırması ve güçlülerle mücadele azmini arttırması gibi pozitif etkilerinden de söz etmek mümkündür.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Mü'min 40/60.

<sup>108</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. III, s. 355.

<sup>109</sup> "Kişinin din kardeşi için gıyabında ettiği dua makbuldür. O kişinin başucunda, duasına âmin diyen bir melek bulunur. O kişi kardeşine hayır dua ettikçe melek: 'Âmin (kardeşin için istediğin) hayrın bir misli de senin için olsun' der." İbn Mâce, Menâsik, 5.

<sup>110</sup> Tevbe 9/103; Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vîl*, tahk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, Mektebetu Obekan, Riyad, 1998 c. III, s. 89.

<sup>111</sup> Mehmet Ayas, "Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkisi ve Değerler Eğitime Katkıları", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat, 2013, c. I, sayı: 2, s. 73.

<sup>112</sup> Mebrure Doğan, *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997, ss. 24-25; Mehmet Ayas, *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Dua Anlayışlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2007, ss. 41-47.



Dolayısıyla duanın sağladığı tüm bu katkıların, kişinin ruhen sağlıklı, zinde ve canlı kalmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan helal yeme, içme ve giyinmenin, duanın ruh sağlığına olumlu katkısında önemli rol oynadığı söylenebilir. Zira duanın tesiri, onun kabulü ile alakalıdır. Duanın kabulü, "...Hz. Peygamber (sav), uzun süre yolculuklar yapmış, saç başı dağılmış, üstü başı toz toprak içinde kalmış, ellerini göğe uzatarak, 'Ya Rab, ya Rab!' diye dua eden bir adamdan söz etti ve 'fakat onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haramdı. Haram ile beslenirdi. Peki, böyle birisinin duası nasıl kabul edilsin?' buyurdu"<sup>113</sup> mealindeki hadiste helal yeme, içme ve giyinme ile ilişkilendirilmiştir.

Kur'an'da bildirildiğine göre melekler, müminler için dualar etmekte ve istiğfarda bulunmaktadırlar.<sup>114</sup> Bu bilgi, müminin ruh sağlığına olumlu bir katkı sunmaktadır. Zira mümin, kendisinin yalnız olmadığını ve onun için dua eden ve istiğfarda bulunan meleklerin bulunduğunu bilir. Böylece psikolojik olarak kendisini güçlü ve moralli hisseder. Kendisine öz güveni gelir. Psikolojik açıdan güçlü bir şekilde Allah'a olan kulluğunu yerine getirmeye çalışır.

Dua, canlılık ve süreklilik arz etmektedir. Kur'an'da Allah'ın kullarına bildirdiği veya öğrettiği dualarda bu husus müşâhede edilmektedir.<sup>115</sup> Bu duaların içeriklerinde yer alan beklenti ve isteklere bakıldığında, dünya ve âhiret hayatını -birlikte veya ayrı ayrı- kapsadığı görülmektedir. Duanın süreklilik arz etmesi, Müslümanları hem kendileri ve başkaları için hem de -ruhlarına ithafen- ölülerinin arkasından dua etmeye<sup>116</sup> ve mevtânın affı/bağışlanması talebiyle Kur'an okumaya sevk etmektedir.<sup>117</sup> Çünkü dua, dünyada yaşayan insanların ruhları için pozitif bir enerji kaynağı olabileceği gibi, ölülerin ruhları için de kabir azabında rahatlama<sup>118</sup> veya af ve bağışlanma<sup>119</sup> vesilesi olabilecektir. Dolayısıyla bu durum, duanın ruha olumlu katkısının sadece dünya hayatı ile sınırlı kalmadığını, ölümden sonrasında

<sup>113</sup> Müslim, Zekât, 65.

<sup>114</sup> Mü'min 40/7-9.

<sup>115</sup> Bakara 2/201, 250, 286; Âl-i İmrân 3/8; Furkân 25/74; Haşr 59/10; Mümtehdine 60/4-5 vd.

<sup>116</sup> Haşr 59/10; İbrâhim 14/41; "Ölüye namaz kıldığınız zaman ona gönülden dua edin." Ebû Dâvûd, Cenâiz, 55. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Cenâiz, 55.

<sup>117</sup> "Ölülerinize Yâsîn okuyun." Ebû Dâvûd, Cenâiz, 20. Ölülere dua ve istiğfar niyetiyle Kur'an okuma konusunda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2019, c. III, sayı: 1, ss. 85-106.

<sup>118</sup> "Kabir azabından Allah'a sığınınız." Müslim, Cennet, 2973; "... Onu kabir fitnesinden ve cehennem azabından koru." Ebû Dâvûd, Cenâiz, 55.

<sup>119</sup> Haşr 59/10; İbrâhim 14/41; Müslim Vasâyâ, 1671; Ebû Dâvûd, Vasâyâ, 14; İbn Mâce, Edeb, 1-2.

bile devam ettiğini, ruh sağlığı bakımından ne kadar önemli, değerli ve gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3.1. İbâdetlerde Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Duanın ve ibâdetin önemi konusunda Muhammed İkbal, Amerikalı psikolog William James'in önem arz eden, "Bilim ve teknoloji ne derse desin, bana öyle geliyor ki dünyamız var olduğu sürece insanlar dua ve ibâdet etmeye devam edeceklerdir" şeklindeki sözünü naklettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: "Psikolojik açıdan dua ve ibâdet doğal bir duygunun belirtileridir. Bilgi edinme açısından bakıldığında da bunların mürâkabe ve düşünceye benzediklerini söyleyebiliriz. Fakat dua ve ibâdet en yüksek derecesinde, soyut düşünceden çok üstündür. İbâdet de düşünce gibi belirli bir zaman ve uğraştan sonra elde edilen bir nesnedir...Dua ve ibâdet, tabiat âlemini gözlemlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyeti için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir..."<sup>120</sup>

İbâdetler, genel anlamda Allah'ın rızasını kazandıracak her türlü eylemlerdir ve dinî yaşamda merkezî bir rol oynamaktadır. Hayatın bir bölümüne has olmayıp tümünü kapsamaktadır. İbâdet etmek, insanın karşılaştığı imtihanlarla ve buna bağlı olarak ortaya çıkan stresle başa çıkabilmesinin en etkili yollarından birisidir. Bu bakımdan ibâdetler ve bu ibâdetleri edâ ederken yapılan dualar, çok kıymetlidir. Zira mümin, ibâdetle ve duayla meşgul olduğunda kalbi huzur bulur. Ruhu sekînete erişir.<sup>121</sup> Kendisini sanki ruhu yıkanmış ve negatif enerjiden arınmış gibi hisseder. Psikolojik olarak rahatlar. Bu durum, ibâdetlerde yapılan duaların ruh sağlığı üzerindeki olumlu katkısını düşündürmektedir. Örneğin namaz, oruç ve hac ibâdeti, içinde duanın çokça edildiği ibâdetlerdendir.

İnsan, ibâdet edince ruhen kendisini nasıl huzurlu ve güçlü hissediyorsa, dua edince de ruhen kendisini huzurlu ve güçlü hisseder. İbâdet ve dua, insanın zihnen odaklandığı kötümser düşünce ve kuruntulardan kurtulmasına vesile olacağı gibi, kişide İslâm'ın önemle tavsiye ettiği tevekkül, sabır ve sebat etme gibi ahlaki duyguların pekişmesine de katkıda bulunur. Özellikle üzerine düşen sorumluluğu

<sup>120</sup> Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1984, ss. 125-127.

<sup>121</sup> Ra'd 13/28; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XIX, s. 50; Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, c. II, s. 453.

yerine getirip dua ettikten sonra Allah'a dayanarak sonuç beklemenin tam anlamıyla gerçek bir tevekkül hâline dönüştüğü söylenebilir.

### 3.2. Korku, Üzüntü, Güçsüzlük ve Çaresizlik Hâlinde Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

İnsan, korku, üzüntü, güçsüzlük ve çaresizlik hallerinde psikolojik olarak bunılır ve duaya yönelir.<sup>122</sup> Bu gibi hallerde ya Allah'ın kendisine yardım etmesi için dua eder ya da Allah'ın haksızlık edeni cezalandırması için beddua eder. Kur'ân'da buna dair örnekler çokça yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber (sav), Bedir<sup>123</sup> ve Uhud<sup>124</sup> savaşlarında zafer kazanmak için dua, Hendek savaşı esnasında ise -O'nun ve ashâbının namazdan alıkonmaları sebebiyle- kâfirlere beddua etmiştir.<sup>125</sup> Hz. Nûh (as), birçok çile ve ıstırap çektikten sonra sabrı tükenip gücü kalmadığında inkârcılar için bedduada bulunmuştur.<sup>126</sup> Hz. Lût (as), kavminin sapkınlıklarıyla mücadelede bunalduğunda Allah'ın kendisine yardım etmesi için<sup>127</sup> ve Hz. Ya'kûb (as), oğlu Yûsuf'un başına gelen olaydan ötürü hissettiği üzüntü ve acıya dayanabilmek arzusuyla kendisine sabır verilmesi için dua etmiştir.<sup>128</sup> Hz. Şuayb (as), kavminin ileri gelenleri tarafından kendisi ve ona inananlar dinlerinden dönmeleri halinde ülkelerinden sürülmekle tehdit edilince Allah'a olan güven ve bağlılığını dile

<sup>122</sup> "Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek mutlaka ora halkını, Allah'a yönelip yalvarın diye dert ve sıkıntıya uğratmışızdır." A'râf 7/94; "İnsanın başına zararlı bir şey geldiğinde yan üstü yatarken veya otururken ya da ayakta iken hemen bize dua etmeye koyulur; onu zararlı durumdan kurtardığımızda ise -sanki başına gelen zararı gidermeye bizi çağırıp yalvarmamış gibi- inkârcılığa dönüp yoluna devam eder; haddi aşanlara işte bu şekilde yaptıkları güzel görülmektedir." Yûnus 10/12; "İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır; sonra ona katmızdan bir nimet verdiğimizde, 'Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim' der. Aksine o nimet bir imtihandır ama çokları bunu bilmez." Zümer 39/49.

<sup>123</sup> Enfâl 8/9; "Allah'ım! Bana vaadini gerçekleştir! Allah'ım! Şayet sen şu bir avuç Müslümanı helâk edersen yeryüzünde şirk koşmadan sana ibâdet eden kimse kalmayacak!" Taberî, Câmiu'l-beyân, c. XI, s. 51.

<sup>124</sup> "Allah'ım! Her türlü övgü Sana âittir! Allah'ım! Bolca verdiğine mâni olacak yoktur, kıstığımı da genişletecek yoktur. Sapırdığımı hidâyete erdirecek yoktur, hidâyete erdirdiğimi de sapıracak yoktur. Vermediğini verecek yoktur, verdiğini de engelleyecek yoktur. Uzaklaştırdığımı yakınlatacak yoktur, yakınlataştırdığımı da uzaklaştıracak yoktur. Allah'ım! Bereketlerin, rahmetin, lütfun ve rızkıdan bolca ihsân eyle. Allah'ım! Kıyâmet gününde naîm (cenneti), korku gününde güven istiyorum ..." Hâkim, el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn, nr. 1868, c. I, ss. 686-687.

<sup>125</sup> "Onlar nasıl, güneş batıncaya kadar bizi (meşgul edip) namazdan alıkoysularsa, Allah da onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun." Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, Kitâbü't-tabakâti'l-kebir, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebü'l-Hancı, Kahire, 2001, c. II, s. 68.

<sup>126</sup> "Nûh 'Rabbim! dedi, 'Yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını sapırtırlar; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler. Rabbim! Beni, annemi, babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları başışla, zâlimleri ise daima helâk et.'" Nûh 71/26-28.

<sup>127</sup> "Lût, 'Şu ahlâkı bozuk topluluğa karşı bana yardım et Rabbim!' diye dua etti." Ankebût 29/30.

<sup>128</sup> "Ya'kûb, 'Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, (bana) yardım edecek olan ise Allah'tır' dedi." Yûsuf 12/18. "(Ya'ûb) sonra şunu söyledi: 'Oğullarım! (Şehre) hepimiz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah'tan gelecek hiçbir şeyi sizden savamam. Hükmü Allah'tan başkasının değildir. Ben yalnız O'na güvenip dayandım. Güvenecek olanlar yalnız O'na güvenip dayansınlar.'" Yûsuf 12/67.

getirerek niyazda bulunmuş<sup>129</sup> ve duası kabul edilmiştir.<sup>130</sup> Hz. Eyyûb (as), ailesini, malını, mülkünü ve sağlığını kaybettikten sonra uzunca bir müddet sabır göstererek Allah'ın merhametine sığınmış, *"Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün"* (Enbiyâ 21/83) diye dua etmiş ve duası Allah tarafından kabul edilmiştir.<sup>131</sup> Hz. İsa (as), Havâriilerin gökten bir sofraya indirilmesi talepleri üzerine bunun için Allah'a dua etmiştir.<sup>132</sup> Hz. Yûnus (as), kavminden çok az kimsenin iman ettiğini düşünerek ümitsizliğe kapılmış, kavmine kızarak şehri terk etmiş<sup>133</sup> ve daha sonra bu davranışının hatalı olduğunu anladığında Allah'a dua etmiş, Allah da onun bu duasını kabul etmiştir.<sup>134</sup> Hz. Mûsâ'ya (as) inanan sihirbazlar, Firavun'un öldürmeye kadar varan tehditlerine karşı<sup>135</sup> sabırla ve Müslüman olarak ölmeyi dileyerek Allah'a dua etmişlerdir.<sup>136</sup> Ashâb-ı Kehf (mağara arkadaş grubu), imanlarını açığa vurdukları için putperest bir kavim tarafından öldürülme korkusuyla mağaraya sığınmışlar, mağaranın girişi toprakla kapatılınca mahsur kalmışlar<sup>137</sup> ve bu sıkıntılı durumdan kurtulmak için, *"Rabbimiz! Bize katından rahmet gönder ve bize içinde bulunduğumuz durumdan bir çıkış yolu göster!"* (Kehf 18/10) diye Allah'a niyazda bulunmuşlardır.

Bunların dışında yine örnek vermek gerekirse Kur'an'da "melik" olarak seçildiği bildirilen Tâlût ve İsrâiloğulları'ndan ona inananlar, Câlût ve askerlerine karşı sefere çıkınca morallerini yükseltmek için, *"Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şu kâfir topluluğa karşı bize yardım et"* (Bakara 2/250)

<sup>129</sup> *"(Şuayb şöyle dedi:) Doğrusu Allah bizi ondan kurtarıldıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah hakkında yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmeniz bizim için olacak şey değildir! Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz sadece Allah'a dayanırız. Ey Rabbimiz! Kaomimizle bizim aramızda adaletli hükmünü ver. Sen hüküm verenlerin en hayırlısısın."* A'râf 7/88-89.

<sup>130</sup> A'râf 7/90-92; Hûd 11/94-95.

<sup>131</sup> Enbiyâ 21/83-84. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'ül-azîm*, neşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c. I, s. 315.

<sup>132</sup> *"Meryem oğlu İsa şöyle yalvardı: 'Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofraya indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir bayram ziyafeti ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandırı, sen rızık verenlerin en hayırlısısın.'" Mâide 5/114.*

<sup>133</sup> Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzi el-Beyzâvi, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, tahk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, Dâru'r-Reşid, Beyrut, 2000, c. II, s. 430.

<sup>134</sup> *"Zünnûn'u da (Yûnus) zikret! Hani öfkeli bir halde geçip gitmiş, bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti. Sonunda karanlıklar içinde, 'Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!' diyerek yalvardı." Bunun üzerine duasını kabul ettik ve onu sıkıntından kurtardık. İşte biz iman etmiş olanları böyle kurtarıyoruz."* Enbiyâ 21/87-88.

<sup>135</sup> Firavun, Hz. Mûsâ'ya (as) inanan sihirbazlara, *"Ben size izin vermeden ona inandınız öyle mi?"* diyerek önce sözlü şiddet uygulamış, sonra, *"Ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve sizi hurma dallarına asacağım!"* diyerek fiili şiddet uygulayacağına dair tehditler savurmuştur. Tâhâ 20/71.

<sup>136</sup> *"Ey Rabbimiz! Bize sabırlar ver ve müslüman olarak canımızı al!"* A'râf 7/126.

<sup>137</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 162.

şeklinde dua etmişlerdir.<sup>138</sup> Bu duada, zor şartlarda sabır, sebat ve direnç göstermenin önemine vurgu yapılmıştır.<sup>139</sup>

Kur'ân'da geçen peygamber dualarının çoğunluğunun -yukarıda buna dair bazı örnekler zikredilmiştir- bir arka planı olduğu görülmektedir. Özellikle peygamberlerin gönderildikleri toplumlarıyla münasebetlerinde iç dünyalarına etki eden sosyal olaylar, onların dualarına bir bakıma zemin hazırlamıştır denilebilir. Çünkü bazı olaylar karşısında oluşan beşerî duyguların peygamberlerin dualarına yansması son derece doğal bir durumdur. Dolayısıyla bu bağlamda onların dualarında değindikleri önemli anekdotlardan bazı veriler dikkat çekmektedir.<sup>140</sup>

Öte yandan insan, aceleciliği sebebiyle -özellikle de zor ve sıkıntılı zamanlarda- bazen zaafa düşerek hayrı ister gibi şerri de istemektedir.<sup>141</sup> Halbuki insan, bir sıkıntı veya dert ile karşılaştığında kendi iyiliğini zannederek acelecilikle beddua etmek yerine, öncelikle bu sıkıntı veya dertten kurtulmaya çalışmalı ve iyi şeyler için dua etmelidir.<sup>142</sup> Bu yüzden duada istemek veya ne istediğini bilmek önem arz etmektedir. Zira insan, kendisi için neyin hayırlı neyin zararlı olduğunu bilemez. Bunu en iyi Allah bilir.<sup>143</sup> O halde insan, şerri istemekten kaçınmalı ve İslâm'ın ölçülerine göre karar verip hareket etmelidir. Buna ilaveten insan, sıkıntı ve dertlerden kurtulup kendini güven içinde gördüğü durumlarda bile gaflete düşerek duadan uzak kalmamalı ve bunun bir imtihan olduğu bilerek dua etme konusunda zayıflık göstermemelidir.<sup>144</sup>

### 3.3. Kişinin İçinden Gelerek Tek Başına Yaptığı Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

İnsan, bazen sebepli veya sebepsiz içinden geldiği şekilde dua eder. Bu tarz duaların, iç huzuru, özgüveni, kulluk şuurunu sağlaması gibi ruh sağlığı üzerindeki pozitif katkısından söz edilebilir. Örneğin Hz. Yûsuf (as), Allah'ın kendisine lütfettiği

<sup>138</sup> Bakara 2/247-250.

<sup>139</sup> Mehmet Nurullah Aktaş, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Diyarbakır, 2018, c. X, sayı: 3, s. 1127.

<sup>140</sup> Yılmaz, "Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-sosyal Analizi", ss. 53-54.

<sup>141</sup> "İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir!" İsrâ 17/11.

<sup>142</sup> Yûnus 10/12; Lokmân 31/32; Mü'min 40/60; Fussilet 41/49.

<sup>143</sup> "... Hoşlanmadığınız bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir: Allah bilir, ama siz bilmezsiniz." Bakara 2/216.

<sup>144</sup> İsrâ 17/67; Lokmân 31/32; Zümer 39/8, 49; Fussilet 41/51. "Her kim sıkıntılı ve ıstıraplı anlarda duasının Allah tarafından kabul edilmesine sevinecekse, bolluk ve ferahlık zamanlarında duasını çoğaltsın." Tirmîzî, De'avât, 9.

Mısır hükümlerliği ve rüyada görülen olayları yorumlama ilminden<sup>145</sup> dolayı O'na şükürünü arz ettikten sonra dünyada ve âhirette sahibinin O olduğunu ikrar etmiş, Allah'ın kendisini sâlih kulları arasına katması ve müslüman olarak canını alması için dua etmiştir.<sup>146</sup> Hz. İbrâhim (as), yaşadığı Mekke şehrinin güvenli kılınması, orada ikâmet eden müminlerin rızıklandırılması, oğlu İsmâil'le birlikte Ka'be'yi inşa etmekle yaptıkları hayrın kabul edilmesi, kendisinin, oğlu İsmâil'in ve soylarından gelecek ümmetin hâlis kullar olması, tövbesinin kabul edilmesi ve kendi soyundan bir elçi göndermesi için Allah'a niyazda bulunmuştur.<sup>147</sup> Hz. Mûsâ (as), Tûr dağına gelip Allah kendisiyle konuştuğunda O'nu görmek arzusuyla,<sup>148</sup> "*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*" dedikten sonra bu isteğinin imkânsız bir şey olduğunu anlayınca, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmiş ve ardından tövbe etmiştir.<sup>149</sup> Hz. Süleymân (as), kendisini bağışlaması ve ona has bir hükümlerlik vermesi<sup>150</sup> ve Hz. Zekeriyâ (as), kendisine temiz bir neslin lütfedilmesi için Allah'a dua etmiştir.<sup>151</sup>

Kur'ân'da zikredilen dualar, kulların içlerinden gelerek yapabilecekleri dualara örneklik teşkil etmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekenleri şunlardır:

*"(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi dosdoğru yola ilet. Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da doğrudan sapmışların yoluna da deşil!"*<sup>152</sup>

<sup>145</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIII, s. 364.

<sup>146</sup> "*Ey Rabbim! Bana iktidar verdin ve bana rüyaların yorumunu da öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada da âhirette de beni yönetip himaye eden sensin. Müslüman olarak canımı al ve beni iyi kulların arasına kat!*" Yûsuf 12/101. İbn Abbâs, "Hz. Yûsuf'dan (as) önce hiçbir nebi ölümü temenni etmemiştir" demiştir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIII, s. 365; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, c. IV, s. 354.

<sup>147</sup> "İbrâhim, 'Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve âhiret gününe inanları da çeşitli ürünlerle rızıklandır' diye dua etmişti. Allah buyurdu ki: 'İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda onu cehennem azabına sürerim. O ne kötü bir sonudur!' İbrâhim İsmâil'le birlikte beytin temellerini yükseltiyordu: 'Ey Rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin. Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar. Bize ibâdet usullerimizi göster, tövremizi kabul et. Şüphesiz tövbeleri kabul eden, merhametli bol olan yalnız sensiz. Soyumuz içinden, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi çıkar Rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi.'" Bakara 2/126-129.

<sup>148</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. X, ss. 420-421.

<sup>149</sup> "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbim, 'Sen beni asla görmezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.' A'râf 7/143.

<sup>150</sup> "Rabbim! dedi. 'Beni bağışla; benden sonra hiç kimsenin ulaşamayacağı bir hükümlerlik ver bana.'" Sâd 38/35.

<sup>151</sup> "Orada Zekeriyâ Rabbine dua edip dedi ki: 'Rabbim! Bana tarafından temiz bir nesil ihsân eyle! Kuşkusuz sen duayı işitmekteisin.'" Âl-i İmrân 3/38. Ayrıca bkz. Meryem 19/5-6; Enbiyâ 21/89.

<sup>152</sup> Fâtıha 1-7.

*"Rabbimiz! Bizi doğru yola erİştirdikten sonra kalplerimizi eğriltme, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lütfu en bol olan yalnız sensin."*<sup>153</sup>

*"De ki: 'Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların Rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mabuduna sığınırım!"*<sup>154</sup>

*"Rabbimiz! Unutur veya yanılırsak bizi cezalandırma! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme! Üstesinden gelemeyeceğimiz şeyleri üzerimize yükleme! Bizi bağışla, ayıplarımızı ört ve bize rahmetinle muamele buyur! Sen bizim sahibimiz ve yardımcımızsın; artık inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!"*<sup>155</sup>

*"Onlar, 'Ey Rabbimiz!' derler, 'Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahattan sakınanlara öncü yap!"*<sup>156</sup>

*"Biz ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin."*<sup>157</sup>

*"Rabbimiz! Sadece sana dayanıp güvendik, sana yöneldik; dönüş de ancak sanadır. Rabbimiz! Bizi, inkâr edenler için bir sınama konusu yapma. Bizi bağışla ey rabbimiz! Çünkü kudret ve hikmet sahibi olan sensin."*<sup>158</sup>

*"İnsanlardan öyleleri de vardır ki; 'Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru' derler."*<sup>159</sup>

*"Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla!"*<sup>160</sup>

Burada verilen dua örneklerinde görüldüğü gibi Kur'an'daki duaların içeriğine bakıldığında bunların âhiret hayatına dokunmasının yanı sıra neredeyse dünya hayatının tüm alanına temas ettiği ve Kur'an'ın sunduğu içerikle uyumluluk arz ettiği anlaşılmaktadır.<sup>161</sup>

<sup>153</sup> Âl-i İmrân 3/8.

<sup>154</sup> Nâs 114/1-6.

<sup>155</sup> Bakara 2/286.

<sup>156</sup> Furkân 25/74.

<sup>157</sup> Haşr 59/10.

<sup>158</sup> Mümtetine 60/4-5.

<sup>159</sup> Bakara 2/201.

<sup>160</sup> İbrâhim 14/41.

<sup>161</sup> Aktaş, "Kur'an Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü", s. 1118.

## 4. İbâdetlerdeki Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

### 4.1. Namazda Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Namaz, tamamı Allah'ı ta'zîm, O'na sığınma ve teslimiyetin bedensel söz ve davranışlarla gösterilip ruhen yaşanan bir ibâdetdir.<sup>162</sup> Kul-Allah ilişkisi bağlamında ele alındığında namaz, kul ile Allah arasında kurulan veya kuldan Yaraticısına doğru yükselen ruhsal iletişimin belirli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmesinin ifadesidir.<sup>163</sup> Namaz, hakkıyla kılındığında insanın ruhunu dinlendiren, kalbine huzur veren, onu yalnızlık ve sahipsizlik duygusundan kurtaran bir ibâdetdir. Edâ edilirken yapılan birtakım fiiller ve sarf edilen sözler, Allah'ı hatırlatan birer işarettir. Aynı zamanda bu fiiller ve sözler, kişiyi Allah'ın razı olmayacağı edepsizlik, kötülük, hayasızlık gibi olumsuz davranışlardan alıkoyan bir uyarıcı, nasihatçi gibidir.<sup>164</sup>

Namaz öncesi alınan abdest, insanı hem maddî ve manevî kirlere arındırarak hem de ruhen dünyevî düşünce ve duygulardan soyutlayarak namaz ibâdetine hazırlar. Kişi, abdestle ve abdestte yaptığı dualarla<sup>165</sup> ruhen ve bedenlenerek Allah'ın huzuruna çıkmaya hazır hâle gelir.

Namazın içinde okunanlara bakıldığında, neredeyse tümünün baştan sona duadan ibaret olduğu görülmektedir. Kur'ân âyetlerinde geçen *salât* kelimesinin bir anlamı da duadır.<sup>166</sup> İçinde bu kadar çok duayı barındıran namaz ibâdetinin *dua* ile isimlendirilmesi, bir şeyin bünyesinde bulundurduğu bazı unsurların ismiyle adlandırılmasına benzemektedir.<sup>167</sup>

Namaza, Allah'ın her şeyden daha yüce olduğunu ilan eden tekbir (Allâhüekber) ile başlanır. Sonra Allah'ı överek takdis etmeyi beyan eden *Sübhâneke* duası<sup>168</sup> ve en güzel duaları ihtiva eden Fâtiha sûresi okunur. Namazın her rekâtında okunan Fâtiha sûresi, Allah'ı hamd, kulluğu yalnız O'na has kılama, yardımı sadece

<sup>162</sup> Hüseyin Certel, "Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiili Şart ve Rükûnlarıyla Namaz", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1997, sayı: 13, s. 339.

<sup>163</sup> Certel, "Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiili Şart ve Rükûnlarıyla Namaz", s. 331.

<sup>164</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dârü't-Tûnisîyye, Tunus, 1984, c. XX, s. 259.

<sup>165</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Kitâbü'd-du'â'*, tahk. Muhammed Saïd b. Muhammed Hasen el-Buhârî, Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, ss. 968-977.

<sup>166</sup> Ahzâb 33/43, 56; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. IV, s. 410, 421.

<sup>167</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 491.

<sup>168</sup> "Ey Allahım, seni tesbih eder ve sana hamd ederim. Senin adın mübârek. Senin şânın yücedir. Senden başka ilah yoktur." Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdisi seyîdî'l-ahyâr*, neşr. İsmâdüddin es-Sabâbetî, Dârü'l-hadis, Kahire, 1993, nr. 683, c. II, ss. 226-227.



O'ndan talep etme, hidâyeti ve imanda sebatı O'ndan istemeye dair niyazları içermektedir.<sup>169</sup> Namazda Fâtiha sûresinin peşinden bir sûre veya buna eşit bir veya birkaç âyet okunur ki, bunların bir kısmı dua âyetleri olabilir. Rükuda, Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzih içeren *Sübhâne rabbiye'l-azîm*<sup>170</sup> duası, rükudan kalkıp doğrulunca Allah'a hamdı dile getiren *Rabbenâ leke'l-hamd*<sup>171</sup> duası ve secdede Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzih içeren *Sübhâne rabbiye'l-a'lâ*<sup>172</sup> duası okunur. Oturunca; sırasıyla Allah'a en güzel senâları, Hz. Peygamber'e (sav) selâm, rahmet ve bereketi, sâlih kullara selâmı ifade eden *Tahiyât*<sup>173</sup> duası, Hz. Peygamber'e (sav) ve ümmet-i Muhammed'e rahmet ve bereketi beyan eden *Allahümme salli* ve *Allahümme bârik*,<sup>174</sup> dünya ve âhiret için güzel dilekleri, hesap gününde bağışlanmayı içinde barındıran *Rabbenâ âtinâ*<sup>175</sup> ve *Rabbenâğfirli*<sup>176</sup> duaları okunur. Dua ile başlayan namaz yine güzel övgülerle yani, *Allahümme ente's-selâmü ve minke's-selâm tebârekte yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm*<sup>177</sup> duası ile bitirilir.<sup>178</sup> Namaz bitince söylenen *Âmîn* (duamı kabul et)<sup>179</sup> niyazı ise, tüm bu duaların kabulü için yapılan son bir sesleniştir. Namaz ibâdetinde yapılan tüm bu dualar, bilinçli bir şekilde okunduğunda kişiyi huşû'ya eriştirir, ruhen mutlu ve tarif edilemez güzel duygular yaşatır. Bu durum, namazda okunan duaların ruh sağlığına pozitif katkısını tefekkür ettirmektedir.

Öte yandan namazda özellikle secde hâlinde ve samimiyetle yapılan duaların ruh sağlığına ciddi anlamda olumlu katkısından söz edilebilir. "*Allah'a secde et ve (yalnızca O'na) yaklaş!*" (Alak 96/19) âyetinde buyurulduğu üzere secde hâli, Allah'la kurulan iletişimin en samimisi, yakını ve sıcağıdır.<sup>180</sup> O anda duaların kabul

<sup>169</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâi'ü'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâmî mine'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2019, c. I, s. 16.

<sup>170</sup> "Büyük ve yüce olan Rabbimi her türlü noksandan tenzih ederim." Tirmîzî, Salât, 79.

<sup>171</sup> "Rabbimiz, hamd sana mahsustur." Müslim, Salât, 28.

<sup>172</sup> "En yüce olan Rabbimi her türlü noksandan tenzih ederim." Tirmîzî, Salât, 79.

<sup>173</sup> "Bütün dualar, senâlar ve iyilikler Allah'a mahsustur. Ey Nebî! Selâm sana. Allah'ın rahmet ve bereketi senin üzerine olsun. Selâm, bizim ve Allah'ın sâlih kullarının üzerine olsun. Şehâdet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. Ve yine şehâdet ederim ki, Muhammed (sav) O'nun kulu ve elçisidir." Ebû Dâvud, Salât, 182.

<sup>174</sup> "Allahım! Hz. İbrâhim'a (as) ve ailesine salât ettiğin gibi, Muhammed'e (sav) ve onun ailesine de salât et. Şüphesiz sen Hamûdsin, Mecîdsin. Allahım! Hz. İbrâhim'i (as) ve ailesini mübârek kıldığın gibi, Muhammed'i (sav) ve onun ailesini de mübârek kıl. Şüphesiz sen Hamûdsin, Mecîdsin." Müslim, Salât, 66.

<sup>175</sup> Bakara 2/201.

<sup>176</sup> İbrâhim 14/41.

<sup>177</sup> "Allahım, sen selâmsın. Selâmet de sendendir. Ey celâl ve ikrâm sâhibi, sen çok yücesin, hayrın ve bereketin sınırsızdır." Müslim, Mesâcid, 135; Tirmîzî, Salât, 108.

<sup>178</sup> Namazın kalınışı için bkz. Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *İlmihâl, I (İman ve İbadetler)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1999, ss. 262-264.

<sup>179</sup> "İmam, 'Gayri'l-mağdûbi aleyhim vela'd-dâllîn' dediğinde, sizler 'âmîn' deyiniz. Kimin (âmîn) sözü, meleklerin (âmîn) sözüne rastlarsa geçmiş günahları bağışlanır." Buhârî, Tefsîr, 2.

<sup>180</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. VI, s. 309; Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, c. II, s. 379. "Kulun Rabbine en yakın olduğu an secde anıdır. Orada çok dua ediniz." Müslim, Salât, 215.

olma ihtimali çok daha yüksektir.<sup>181</sup> Ayrıca vitir namazının üçüncü rekatında okunan *Allahümme innâ neste'înüke*<sup>182</sup> ve *Allahümme iyyâke na'büdü*<sup>183</sup> dualarının da - manasını bilip düşünen için- ruh sağlığına olumlu katkısı yadsınamaz. Zira bu duaların içinde, Allah'tan yardım, bağışlanma ve hidâyet isteme, tövbe etme, tevekkül, tüm hayırları dileme, şükür, yalnızca O'na kulluk ve secde etme, rahmetini umma ve azabından korkma dilekleri vardır. Ayrıca bu dualarda ve özellikle Fâtîha sûresinin 5. âyetinde (iyyâke na'büdü...) sadece Allah'a kul olunacağına ve O'ndan yardım isteneceğine dair sözleşme vardır. Dualarda yer alan tüm bu dilekler, kişiyi imtihan edildiği dünya hayatında ruhen güçlü, mutlu ve umutlu kılar.

#### 4.2. Oruçlu İken Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Oruç ibâdeti, psikolojik açıdan ruh sağlığı üzerinde birçok önemli yararlar sağlar. Orucun gayesi ve ruhu takvâdır.<sup>184</sup> Oruç ibâdeti, nefsi terbiye eder ve gönüllü zenginleştirir. Sıkıntı ve zorluklara karşı tahammül becerisi kazandırır. Yardımlaşma, iletişim kurma ve anlayış göstermeyi hatırlatır. İnsanı sabır, alçak gönüllülük, sevgi, merhamet, şefkat gibi kıymetli duygularla donatır. Takvâ ruhunun yaygınlaşmasını sağlar. Bir süreliğine de olsa, kişinin dünyevî tatlılara açılan pencerelerini kapatıp, emsalsiz zevklere açılan fizik ötesi âleme kapılarını açar. Sahurdan iftara kadar Allah'la birlikteliğini ve iletişimini temin eder. Bu birliktelik ve iletişim yakınlığı, Kur'an'da Allah'ın kuluna şah damarından daha yakın olması<sup>185</sup> ve kul ile kalbi arasına girmesiyle<sup>186</sup> ifade edilmiştir.

Oruçlu, oruç süresince ibâdet ve dua ile iç içedir. Örneğin iftarda orucunu dua ile açar.<sup>187</sup> Bir hadiste Hz. Peygamber'in (sav) orucunu, "*Allahım! Senin rızan için oruç tuttum. Senin rızıklarla orucumu açtım*" duası ile açtığı bildirilmiştir.<sup>188</sup> Aynı şekilde

<sup>181</sup> "Rukû da Allah'tı ta'zîm edin, secdede ise dua etmeye çalışın! Zira secde hâlinde duanızın kabul olma ihtimali pek yüksektir." Müslim, Salât, 207. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. II, s. 379.

<sup>182</sup> "Allahım! Senden yardım, senden bağışlanma, senden hidâyet dileriz. Sana iman ederiz, sana teobe ederiz ve sana dayanıp güveniriz. Bütün iyiliklerin için sana senâ ederiz. (Nimetlerin için) sana şükrederiz. Sana karşı nankörlük etmeyiz. Sana isyan edenlerle ilişkimizi keseriz." Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) kunut yaptığına dair hadis için bkz. Buhârî, Vitir, 7.

<sup>183</sup> "Allahım! Yalnız sana ibâdet eder, senin (rızanı kazanmak) için namaz kılar, yalnız sana secde ederiz. Senin (rızana uygun) çalışır, sana koşarsın. Senin rahmetini umar, senin azabından korkarız. Muhakkak ki senin azabın kâfirlere erişir."

<sup>184</sup> "Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Umulur ki takvâyaya erersiniz." Bakara 2/183.

<sup>185</sup> Kâf 50/16; Vâkıa 56/85.

<sup>186</sup> Enfâl 8/24.

<sup>187</sup> İftarda orucu dua ile açmak sünnettir. Karaman ve Arkadaşları, *İlmihâl, I (İman ve İbadetler)*, s. 403.

<sup>188</sup> Ebû Dâvud, Savm, 22.

oruçlu, Hz. Peygamber'in (sav) Kadir gecesinde okunmasını tavsiye ettiği, "Allahım! Sen çok affedicisin, affetmeyi seversin. Beni bağışla!"<sup>189</sup> duasını Ramazan ayı boyunca sık sık tekrar eder. Oruç ayı Ramazan'da itikâfa giren, itikâf boyunca Kur'an tilâveti, dua, zikir ve tefekkür gibi ibâdet ve tâatlarla veya sohbetlerle meşgul olur.<sup>190</sup>

Dolayısıyla oruç ibâdeti ve onda yapılan dualar, insanı psikolojik açıdan daha güçlü kılar ve mutlu eder. Allah'ın hoşnutluğunu kazanma ve bağışlanma ümidini besler. Allah'la iletişimine mâni olabilecek yeme, içme, cinsel ilişki gibi dünyevî istek ve zevklere rağbetini frenler.

### 4.3. Zekât Verirken Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Zekât kelimesinin kökünde artma ve arınma manası vardır. Zekât, fakirin hakkını vererek malı temizleme eylemidir. Zekât sayesinde malının temizlendiğini ve bereketlendiğini hisseden kişi hem vicdanen arınır hem de fakirin de duasını alarak Allah'ın kendisini ve malını koruyacağına itimatı ve güven duygusu artar.<sup>191</sup> Zekât, aynı zamanda sosyal yapıyı güçlendiren ve fakirle zengin arasındaki dengeyi sağlayan sosyal bir ibâdetdir. Kulun Allah'a olan itaat ve bağlılığının, O'na karşı beslediği sevgi, saygı ve şükran duygularının bir ifadesidir. Dua, nasıl Allah'la kurulan samimi bir ilişimse, zekât da kul ile Allah arasında kurulan bir bağıdır.

Tevbe sûresi 103. âyette Hz. Peygamber'e (sav) hitaben, "Onları arındırmak ve temiz çıkarmak üzere mallarından sadaka (zekât) al! Bir de onlar için dua et"<sup>192</sup> emrinde zekâtın hemen peşinden duanın zikredilmesi, zekât ile dua arasındaki sıkı bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Ayrıca âyet-i kerimeden, ehline vermek üzere zekâtı alanın veya zekâtı toplayanların, zekât verenlere dua etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber (sav), kendisine birisi veya bir topluluk sadaka/zekât getirdiğinde onlar için dua etmiştir. Bir keresinde Abdullâh b. Ebî Evfâ'nın (ra) (ö. 86/705) babası, Hz. Peygamber'e (sav) sadaka getirmiş, Hz. Peygamber (sav) de bunun üzerine onun için, "Allahım! Ebû Evfâ'nın ailesine salât (rahmet) et!" diye duada bulunmuştur.<sup>193</sup>

İnsan 76/8-10. âyetlerinde zekâtı, sadakayı sırf Allah rızası için verme, sevdiği şeylerden vererek doyurduğu fakirden teşekkür bile beklememe onu

<sup>189</sup> Tirmîzi, De'avât, 84.

<sup>190</sup> Karaman ve Arkadaşları, İlmihâl, I (İman ve İbadetler), ss. 404-405.

<sup>191</sup> "Sen onların mallarından sadaka (zekât) al ki bu sayede onları (günahlardan) temizle ve arındır." Tevbe 9/103.

<sup>192</sup> Mâverdi, en-Nüket ve'l-'uyûn, c. II, s. 398.

<sup>193</sup> İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm, c. IV, ss. 181-182; İbn Mâce, Zekât, 8.

incitmeme, zekâti verirken de kabul olur mu diye Allah korkusu ile titremeye vurgu vardır.<sup>194</sup> Bir hadiste, zekât verenin zekâtını verirken sevap umarak dua etmesi tavsiye edilmiştir.<sup>195</sup> Çünkü zekât veren, verdiği zekâtın Allah tarafından kabul edilmesini ister. Zekât alan ise, kendisine zekâti verene dua ettiği gibi Allah'a da şükreder. Bu açıdan zekât ibâdetinde yapılan duaların, ruh sağlığına olumlu katkısından söz etmek mümkündür. Öyle ki bu dualar, zekâti verenle zekâti alanı birbirine yakınlaştırır. Aradaki kardeşlik ve güven duygusunu geliştirir. Mümin olmanın zevkini tattırır.

Zekât, günahları temizler, amelleri tezkiye eder,<sup>196</sup> Allah'ın dostluğunu<sup>197</sup> ve rahmetini<sup>198</sup> kazanma ümidini pekiştirir. Dua ise, insanın merhamet duygularını kabartır ve kalbi yumuşatır. Nefsi terbiye eder. Zihni kötü düşüncelerden ve kalbi olumsuz duygulardan arındırır. Zekât ibâdeti ve dua birlikte, cimrilik hissini daraltıp yardımlaşma, paylaşma, dayanışma, hayırseverlik, cömertlik ve iyilik duygusunu genişletir. Kişiyi Rabbine yaklaştırır ve O'nun hoşnutluğunu kazandırır. Böylece kişi, dünya malına geçici gözle bakar. Mal sevgisini makul seviyede tutar. Maddenin esaretinden kurtulur. Dünyevî ve uhrevî hedeflerini hatırlar. Açların hâlini anlar. Gerçek mülk sâhibinin Allah olduğunu<sup>199</sup> idrak eder.

#### 4.4. Hacta Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Hac ibâdeti hem mâlî ve hem de bedenî bir ibâdetdir. Haccın özünde takvâ ve iyilik vardır.<sup>200</sup> Menâsikindeki her bir eylem, insanı adım adım takvâya ulaştırır. Bu yüzden hac ibâdetinde kalbi boyut yani samimiyet çok önemlidir. Hakkıyla edâ edilen, "Makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir."<sup>201</sup>

İnsanı âdeta fizikî âlemden ruhanî âleme taşıyan hac ibâdeti, tıpkı namaz gibi içinde duanın çokça edildiği ibâdetlerdendir. Öyle ki, daha henüz hac ibâdetine başlamadan, önce evlerde dualar edilir ve hacca niyet edilir. Hac, ihrama girmekle

<sup>194</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dârü'ş-Şurûk, Kahire, 2003, c. III, ss. 3781-3782.

<sup>195</sup> "Zekât verdiğiniz zaman, 'Allahım! Bu zekâti büyük bir sevaba vesile kıl, (hak sahibine ödenip sevap beklenmeyen) bir borç kılma' demek suretiyle sevabını istemeyi unutmayınız." İbn Mâce, Zekât, 8.

<sup>196</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. II, s. 398.

<sup>197</sup> Mâide 5/55.

<sup>198</sup> A'râf 7/156.

<sup>199</sup> Âl-i İmrân 3/189; Hadid 57/10.

<sup>200</sup> Bakara 2/197.

<sup>201</sup> Buhârî, Umre, 1; Tirmizî, Hac, 2.

başlar. İhrama ise telbiye yani *Lebbeyk* (Buyur Allahım buyur!)<sup>202</sup> duasıyla girilir. Hac süresince tekbîr ve tehlîl duaları sürekli tekrarlanır, dilden düşürülmez. Mekke'ye varıp Beytullâh ilk görüldüğünde, tavaf ve sa'y yaparken, Arafat<sup>203</sup> ve Müzdelife vakfesinde, Mina'da şeytan taşlarken ve bayram günlerinde konaklarken, kurban keserken, tıraş olurken ve kısacası haccın her aşamasında dua edilir. Buradan hareketle hac yolculuğuna, bir anlamda hac mevsiminde yapılan bir dua yolcuğu demek mümkündür.

Hz. Peygamber (sav), tavaf ederken, "Allahım! Senden dünyada ve âhirette af ve âfiyet istiyorum. Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver; bizi cehennem azabından koru"<sup>204</sup> diye dua etmeyi ve "Şânu yüce Allah'ı tesbih ve tenzih ederim. O, bütün noksan sıfatlardan uzaktır. Hamd, Allah'a mahsûstur. Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Allah, en büyüktür. (Emirlerine uymak, yasaklardan kaçınmak için gereken) güç ve kuvvet ancak Allah'tandır"<sup>205</sup> tesbihatını okumayı tavsiye etmiştir.

Hac ibâdeti ve onda yapılan dualar, insanı kendine getirir, içini ferahlatır ve mutlu eder. Gönül yorgunluğunu alır. Erdemli ve kişilik sahibi olmasını sağlar. Sınır sistemini rahatlatır. Bedenen ve ruhen güçlendirir. Teslimiyet duygusunu besler. Günahları yok eder.<sup>206</sup> Bu sayede kişi, kendisini annesinden doğduğu gibi günahlardan arınmış hisseder. Kıyâmet günü atmosferini teneffüs ederek âhîret hayatına yönelik amellere yönelir. Dolayısıyla bu durum hac ibâdetinin ve onda yapılan duaların, ruh sağlığına ciddi anlamda pozitif katkı sağladığını düşündürmektedir.

"Hac ve Umre için Beytullâh'a gidenler, Müslümanların Allah'a gönderilmiş temsilcileridir. Kendisine dua ederlerse dualarını kabul eder, başışlanma dilerlerse onları başışlar"<sup>207</sup> meâlindeki hadis, hacda yapılan duaların ne kadar kıymetli olduğunu

<sup>202</sup> "Buyur Allahım buyur! Davetini duydum, sana yöneldim. Şerikin yok Allahım! Emrine uydum, kapıma geldim. Hamd sanadır; nimet senin, mülk senindir. Şerikin yok Allahım!" Buhârî, Hac, 26.

<sup>203</sup> "Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden (Arafat) siz de ilerleyin. Allah'tan başışlanmanızı dileyin. Kuşkusuz Allah çok başışlayandır, çok merhamettidir." Bakara 2/199.

<sup>204</sup> İbn Mâce, Menâsik, 32.

<sup>205</sup> İbn Mâce, Menâsik, 32.

<sup>206</sup> "Hac ile umreyi peş peşe yapınız. Çünkü bu ikisi, körüğün demir, gümüş ve altınındaki pası yok ettiği gibi, fakirliği ve günahları yok eder. Makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir." Tirmizî, Hac, 2.

<sup>207</sup> İbn Mâce, Menâsik, 5.

ortaya koymaktadır. Benzer bir hadiste ise, hacıların ve umre yapanların Allah'tan bir şey istediklerinde o şeyin kendilerine verileceği müjdelenmektedir.<sup>208</sup>

### Sonuç

Her insanda, dua etme eğilimi vardır. Dua, insanın fıtrî ve vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. İncanın davranışa dönüşmüş biçimidir. İbâdetin özüdür. Kulun aciziyetini itiraf ederek hâlini Allah'a arz etmesi ve ruhunu O'na yükseltmesidir. Kul ile Allah arasındaki en güçlü iletişimi aracısız ve hızlı bir şekilde sağlayan bir çeşit diyalogdur. Allah'la kurulan iletişimin gücü, hak ve hakikatin anlaşılma derecesine bağlıdır. Secde hâli, Allah'la kurulan iletişimin en samimisi, yakını ve sıcağıdır.

Duanın, kavli ve fiilî olmak üzere iki boyutu vardır. Kavli duanın kabulü açısından gereği olan ameli yerine getirmek önem arz etmektedir. Özellikle üzerine düşen sorumluluğu yerine getirip dua ettikten sonra Allah'a dayanarak sonuç beklemenin tam anlamıyla gerçek bir tevekkül hâline dönüştüğü söylenebilir.

Duanın kabulü konusunda acele edilmemeli ve sonucu Allah'a havale edilmelidir. Zor ve sıkıntılı zamanlarda dua edildiğinde, şerri istemekten kaçınmalı ve İslâm'ın ölçülerine göre karar verip hareket edilmelidir. Diğer taraftan helal yeme, içme ve giyinmenin, duanın ruh sağlığına olumlu katkısında önemli rol oynadığı unutulmamalıdır. Zira bir hadiste, duanın kabulü, helal yeme, içme ve giyinme ile ilişkilendirilmiştir. Şayet duada bir verimsizlik veya kısırlık söz konusu ise sebebi, dua edenin sahip olduğu kusurlar veya hatalarda aranmalıdır.

İnsanı dua etmeye sevk eden birtakım unsurlar vardır ki bunlar; ihtiyaçlar ve istekler, acizlik ve çaresizlik, nimete mazhar olmak, inanç ve dua bilincidir. İbâdetler ve dualar, insanı ruhen huzurlu ve güçlü hissettiren, ahlaki duyguların pekişmesine katkıda bulunan eylemlerdir. Özellikle namazda, oruçlu iken, zekâtı verirken ve hacta yapılan duaların, ruh sağlığına ciddi anlamda pozitif katkı sağladığını düşündürmektedir.

Kur'an'da kulların içlerinden gelerek yapabilecekleri dualara örnekler bulunmaktadır. Bu duaların, âhîret hayatına ve neredeyse dünya hayatının tüm

---

<sup>208</sup> İbn Mâce, Menâsik, 5.

alanına temas ettiği ve Kur'ân'ın sunduğu içerikle uyumluluk arz ettiği müşahede edilmektedir.

Bu çalışma bize, duanın insan hayatında ne kadar önemli rol oynadığını ve değerli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Ruh sağlığı, en az beden sağlığı kadar önemlidir. Duanın ruh üzerinde hem derin, pozitif bir etkisi ve katkısı, hem de onunla ilgili potansiyel bir bağlantısı bulunmaktadır. Zira dua, ruhun ihtiyacını karşılayabilecek evrensel, sosyolojik ve psikolojik bir olgudur. Psikolojik açıdan, manevi bir terapi özelliğini taşır, dinginlik sağlar ve güven duygusunu güçlendirerek sağlıklı birey olarak davranmasını temin eder. Ruh sağlığı için tedavi edici bir öneme sahiptir. Duanın ruh sağlığına katkısı, kişiyi Allah'la buluşturmak, ruhî sekînete kavuşturmak, kendini iyi hissettirmek, günlük keder, üzüntü ve olumsuz düşüncelerden uzaklaştırmak, kişinin deşarj olmasını sağlamak, bencillik, aşırı tüketim, stres, depresyon ve bunalımdan uzak kalmak, modern yaşamla birlikte karşılaştığı psiko-sosyal problemlerin üstesinden gelmek gibi şekillerde kendini göstermektedir. Aynı zamanda bu katkı, kişinin psikolojik ve psikiyatrik yönden ruhsal hastalıklardan ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkabilecek psikosomatik (psikolojik kökenli fiziksel) hastalıklardan korunmasına yardımcı olacaktır. Dolayısıyla duanın ruh sağlığına sağladığı pozitif katkının, dua edenin inancına ve içtenlik derecesine bağlı olduğu söylenebilir. Duanın süreklilik arz etmesi bakımından ruha olumlu katkısının sadece dünya hayatı ile sınırlı kalmayıp ölümden sonrasında bile devam ettiği anlaşılmaktadır.

Dindarlığın göstergeleri içinde yer alan dua, bir anlamda insanların ruhsal motivasyonunu, mutluluğunu ve iç huzurunu temin eden dinsel temelli mükemmel bir psikoterapi veya psikolojik bir tatmin olarak nitelenebilir. Bu açıdan duanın -ilaç tedavisini göz ardı etmeksizin- psikolojik olarak iyileştirici bir yönü olmakla birlikte, ruhsal gerilimi hafifletici, ruhî hayatı dengeleyici ve tanzim edici, sinir sistemini dengeleyici veya güçlendirici bir rolü vardır.

Bundan başka duanın vücut üzerindeki etkisinden ve vücuda sağladığı pozitif katkısından söz etmek mümkündür. Zira duanın tesiri, fizyolojik mekanizmaları harekete geçirebilmekte ve doğurduğu huzur tedaviye yardımcı olabilmektedir. Dolayısıyla duanın sağladığı tüm bu katkıların, kişinin hem ruhen

hem de bedenen sağlıklı, zinde ve canlı kalmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Ayrıca dua, modern çağın ruhsal hastalığı stresle baş etmede etkin bir faktördür. Buna karşın kişinin duadan uzak kalması, onu ruhî ve bedeni hastalıklara maruz bırakabilir. Gerçekten insan, zor, sıkıntılı ve kötü duruma düşmemek veya bu gibi durumlara düştüğünde nefes almak için duaya yönelir. Bu yönden dua, daha da önemli ve fonksiyonel bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla yaşamlarında alışkanlık hâline getirdikleri duaya daha çok başvuranların, diğerlerine göre ruhsal açıdan daha sağlıklı oldukları, hayata ve olaylara daha iyimser baktıkları söylenebilir.

İnsan, ruhen huzurlu ve mutlu olmak istiyorsa duasız kalmamalıdır. İnsan, Allah katındaki değerini ancak duası ile kazanır. Gerçek kulluk onsuz olamaz.

### **Kaynakça**

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1945.

Aktaş, Mehmet Nurullah, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü". Diyarbakır: *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. X, sayı: 3, ss. 1116-1134.

Ayas, Mehmet, "Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkisi ve Değerler Eğitimine Katkıları". Tokat: *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. I, sayı: 2, ss. 73-96.

Ayas, Mehmet, *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Dua Anlayışlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Basılmamış Doktora Tezi. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. neşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.



Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. tahk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Edebü'l-müfred*. tahk. Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Suud: Dâru's-Siddîk, 2000.

Carrel, Alexis, *Yarınlara Doğru, Dua*. çev. Refik Özdek, M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1977.

Certel, Hüseyin, "Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiili Şart ve Rükûnlarıyla Namaz". Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, ss. 329-345.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'luga' ve sıhâhu'l-arabiyye*. tahk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1979.

Cohen, Adam B., Harold G. Koenig, "Din ve Ruh Sağlığı". çev. Mustafa Koç. Balıkesir: *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, c. II, sayı: 1, ss. 153-160.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Dercü'd-dürer fi tefsîril-âyi ve's-süver*. tahk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn, İyâd Abdüllatif el-Kaysî. Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008.

Dihlevî, Şah Veliyyullâh, *Hüccetullâhi'l-bâliğa -İslâm Düşünce Rehberi-*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Doğan, Mevrure, *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ty.

Erdal, Mesut, "Kur'ân'daki Bazı Dualar Üzerine Mülâhazalar". Diyarbakır: *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. I, ss. 231-245.

Ertuğrul, Resul, "Kur'ân'da Fiili Dua". İstanbul: *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. IV, sayı: 4, ss. 896-921.

Fîrûzâbâdi, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*. neşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.

Gülle, Sitki, "Kur'ân-ı Kerim'de Dua Kavramı". Erzurum: *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, sayı: 18, ss. 115-130.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. tahk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. tahk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. neşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*. tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Dârü İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiyye, 1918.

İbn Manzûr, Cemaeddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*. tahk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzilî. Kahire: Dârü'l-Meârif, ty.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Men' ez-Zühri, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. tahk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebü'l-Hancı, 2001.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1984.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.

Karaman, Hayrettin ve Arkadaşları, *İlmihâl, I (İman ve İbadetler)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, 1999.

Katipoğlu, Bedri ve Muhammet Katipoğlu, "Duanın Psikanalizi". Samsun: *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, c. X, sayı: 49, ss. 753-759.

Kayıklık, Hasan, *Kur'ân'ın Işığında İnanan İnsanın Duasına Psikolojik Yaklaşımlar*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Kayıklık, Hasan, "Kur'ân'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme". Adana: *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. I, sayı: 1, ss. 135-160.

Kırca, Celal, "Kur'ân'da Ruh Sağlığı". Ankara: *Diyanet İlmî Dergi*, 2007, c. XLIII, sayı: 2, ss. 159-172.

Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". Erzurum: *EKEV Akademi Dergisi*, 2005, c. IX, sayı: 24, ss. 11-32.

Koç, Mustafa, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Çalışması". Sakarya: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 10, ss. 115-158.

Koç, Mustafa, "Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". Ankara: *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. XLI, sayı: 4, ss. 63-90.

Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. tahk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Turkî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2003.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*. neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*. neşr. es-Seyyid b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Dâru'l-Kütübî's-Sekâfe, ty.

Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'it-Tirmizî*. neşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Dâru'l-Fikr, ty., yy.

Münzirî, Abdilkavî Abdillâh, *et-Tergîb ve't-terhîb*. neşr. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*. tahk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmât. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2014.

Ongun, İlhan, "Tanrıya Güven ve Dua". Ankara: *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1965, c. IV, sayı: 3-4, s. 52.

Oral, Murat, "Kur'ân'a Göre Dua ve Dua'nın Âdâbı: Fâtiha Sûresi Örneği". Şanlıurfa: *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 38, ss. 161-186.

Öztürk, Mustafa, "Ölümlere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'ân Okuma Meselesi". İstanbul: *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2019, c. III, sayı: 1, ss. 85-106.

Parladır, Selâhattin, "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998-2013, c. IX, s. 533.

Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. tahk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâruş-Ş-Şâmiyye, 1992.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2019.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdisi seyiyidi'l-ahyâr*. neşr. İsamüddîn es-Sabâbetî. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Kitâbü'd-du'â'*. tahk. Muhammed Saïd b. Muhammed Hasen el-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. tahk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-kebîr*. tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*. haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın ve Hamza Zülfikar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel. İstanbul: Zehraveyn, 2011.

Yılmaz, Ali, "Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-sosyal Analizi". Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 35, ss. 51-80.

Zebîdî, Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. tahk. Abdüssabûr Şâhîn. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. tahk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vil*. tahk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved. Riyad: Mektebetu Obekan, 1998.

## Arap Dilinde Okuma Kavramı

İbrahim KOCABIYIK\*

### Öz

*Bu makalenin konusu Arapçada okuma kavramını irdelemektir. Arap dilinde okuma kavramı bilgi ve tecrübenin kapısı sayılır. Bu kavram genelde (تَلُو), (دَرَسَ), (رَتَلَّ) ve (قَرَأَ) lafızlarından türeyen mastarlarla ifade edilir. (تَلُو) kök itibarıyla ittibâ etti (uydu); (دَرَسَ) tekrarladi; رَتَلَّ düzenli oldu, güzel telaffuz etti ve (قَرَأَ) topladı anlamındadır. Okuma kavramı yazma, dinleme ve konuşma becerilerini de kapsar. Okumanın önemi dili kullanma becerisi ile ilgilidir. Dili kullanma becerisi ise dinleme, konuşma, okuma ve yazma eğitimi ile gelişir. Okuma, okuyucunun aklen ve manen gelişmesine katkı yapması, ilmin önemini kavratması, bilgi mirasını aktarması ve böylece kişinin kendini geliştirmesini mümkün kılacaktır. Okumayı teşvik edici yöntemlerin okuyucunun okumayı seomesinde, okuduğunu kavramasında ve okuduklarını hayata geçirmesinde önemli bir yeri vardır. Okuma becerisini kazanan okuyucu tahlili ve senteze dayalı metotlarla fikren ve aklen belirli bir seviyeye ulaşabilir. Okumanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesine engel olan okuma bozuklukları da öğretmene, kitaplara ve öğrenci kusurlarına bağlı olabilir. Okuma hayatımız içinde sürekli ve disiplinli bir çabayı gerektiren bir dikkattir.*

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Beceri, Metot, Okuma, Teşvik.

### *The Concept of Reading in Arabic Language*

#### **Abstract**

*To examine the concept of reading in Arabic is the title of this study. The concept of reading in Arabic language is the entry to knowledge and experience. This concept is usually expressed by the infinitives which derive from (تَلُو), (دَرَسَ), (رَتَلَّ) and (قَرَأَ) words. By root, (تَلُو) means he/she/it obeyed, (دَرَسَ) means he/she/it repeated, رَتَلَّ means he/she/it was tidy and he/she/it pronounced well and (قَرَأَ) means he/she/it collected. Reading also includes writing, listening and speaking skills. The importance of reading is about the skills to use language. The skills to use language develops through listening, speaking, reading and writing education. Reading contributes readers to develop mentally and spiritually, it makes the significance of science to be recognized, it transfers the knowledge heritage and*

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, [ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr](mailto:ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr), [orcid.org/0000-0002-0941-6980](https://orcid.org/0000-0002-0941-6980), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 09.05.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2020.

therefore, it enables individuals to improve themselves. The methods that encourage reading are important for the readers' love to read, to comprehend what they read and to realize what they read. The readers who gain reading skill, can reach a certain mental level by means of analysis and synthesis methods. Reading disorders, which prevent healthy reading, may also be due to mistakes of teachers, books and students. Reading is a notice that requires a constant and disciplined effort in our lives.

**Keywords:** Arabic Language, Reading, Skill, Method, Encourage.

## Giriş

İnsanların bir kısmı, yeterince vakit bulamadıklarından dolayı kitap okuyamadıklarını, günlük iş sürelerinin uzun ve yorucu olması sebebiyle dinlenmeye dahi zamanlarının olmadığını, şayet biraz boşluk bulabilirlerse bunu da çocuklarının eğitimine ve dinlenmeye ayırdıklarını söylerler.

Hemen ifade edelim ki Allah (cc)'in ilk emir olan okuma, insanlığı cehalet, sapıklık ve karanlıktan kurtarıp aydınlığa çıkardığı gibi aklın gıdası, zihinsel kabiliyetlerin, bilimsel ve kültürel gelişimlerin, icat ve keşiflerin en önemli yoludur. O, milletlerin ilerlemesinde, bilinçlenmesinde halkların yükselmesinde köşe taşı mesabesinde dir.<sup>1</sup>

Okuma, kişinin özel ve genel hayatında başarılı bir fert olabilmesi için ona gerekli olan becerileri kazandıran bir eylemdir. Yirminci asrın başlarında yetişkin öğrencilerin paragraf okumada yaptıkları hatalarla alakalı yapılan bir dizi araştırmalarda, okumanın tanıma ve söyleyle sınırlı otomatik bir eylem olmadığı; anlama, bağlantı kurma, sonuç çıkarmayı gerektiren sportif aktivitelere benzeyen kompleks bir işlev olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>2</sup>

Okuma, dil öğrenimi araçlarından biri olup dilin unsurlarını anlama, kavrama ve kullanmada önemli eğitim faktörlerindedir. Bu faktör ancak öğretmenlerin dil öğreniminde lafızları doğru telaffuz etme, harfleri mahreçlerinden çıkarmaya özen gösterme, kelime ve cümle yapılarına riayet etme gibi okumanın ana

<sup>1</sup> Hamza Halid es-Sa'îd, *Su'ûbâtu te'allumi'l-kırâa*, Mektebetu'l-Fellâh, Kuveyt, 2009, s. 15.

<sup>2</sup> Kaçar, Halil İbrahim, "Arapça Öğretiminde İdeal Bir Okuma-Anlama Becerisi Üzerine", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), 167-184; Selim Muhammed Şerif-Ebû Riyâşî Hüseyin Muhammed-e's-Sâfi Abdülhakim, *Te'allumu'l-kırâati's-serî'a dâru's-sekâfe*, Amman, 2009, s. 20-21; Muhyiddîn Fevâz el-'Alî, *Fâ'liyetu bernâmeçi tedribî fi tahsîni'l-kırâati'l-cehriye ledâ't-telâmîzi zevî's-su'ûbâti te'allumi'l-kırâa fi dav-i nazariyeti'z-zekââti'l-mute'addide* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dimeşk Eğitim Fakültesi, Dimeşk, 2015, s. 19.

prensiplerine önem vermeleri, okumayı ana eylem olarak edinmeleri sonucunda tamamlanır.<sup>3</sup>

Okuma, öğrenci ile kitap arasındaki bağı güçlendirir, kişiliğini, fikrini, becerilerini geliştirir ve yeni bilgiler sağlar.<sup>4</sup>

Okuma işlevini geliştirmek için sihirli bir çözüm sistemine sahip değiliz. Bu, zorunlu olarak bir daimilik gereken ve yavaş yavaş biriken bir tecrübedir. Okumak, bütün güzel sabır niteliklerine sahip olmayı ve insanın hayatı boyunca devam edecek bir süreci kapsayan çabayı elzem kılar. Bunlara ilaveten öğrencilerin okuma, yazma ve dinleme seviyelerini yükseltmek için milli ve özel kütüphanelerin rolünü de göz ardı etmemek gerekir. Çünkü kişi, kitapların ve eğitim programlarının çoğuna sahip olabilir ama bazı kaynaklara ulaşmada yetersiz kalabilir.<sup>5</sup>

Yapılan kısa bir girişten sonra dil ve becerileri, okuma kavramı, okumanın önemi, okuma eğitiminin hedefleri, öğrencileri okumaya teşvik önerileri, okuma becerisi, okuma metodu, okuma çeşitleri, okuma bozukluğu, okuma bozukluğunun belirtileri ve okuma alışkanlığı üzerinde durulacaktır.

## 1. Dil ve Dil Becerileri (اللغة ومهاراتها)

### 1.1. Dil (اللغة)

Allah'ın insanlığa verdiği nimetlerden birisi de dildir. Şayet böyle bir nimet olmasaydı belki de kendini ifade etmekten aciz kalacaktı.

Arap dil bilimcilerinin dil olgusunu ele aldıklarında bunun için genelde kullandıkları terim “el-luga” lafzıdır.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Muhammed Ramazan Zeyd Mîra, *Esbâbu tedennî mustevâ'l-kirâati ve mukterihâti 'ilâcihe fi'l-medârisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Filistin Nablus Üniversitesi, Nablus, 2016, s. 3.

<sup>4</sup> Arûş Lâmiye-Azîz Gültome, *Eseru 'usri'l-kirâati 'alâ tahsilil-lugavî ledâ't-tıftil'-Cezâirî dirâsetun meydâniye li-ba'dil-ibtidâiye* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir Abdurrahman Mîrâ Becâye Üniversitesi, Cezayir, 2017, s. 3.

<sup>5</sup> Latife Hüseyin el-Kanderî, *Teşci'ü'l-kirâe*, el-Merkezu'l-İklîmiyeli't-Tuftüleve'l-Umûme, Kuveyt, 2004, s. 142.

<sup>6</sup> Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1952, c.1, s. 220.



Arap filologlarından olan İbn Cinnî (ö. 392/1001) dili; (أصوات يعبر بها كل قوم عن ) “Dil, her toplumun arzu ve isteklerini, maksat ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden oluşan konuşma düzenidir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>7</sup>

İbn Cinnî'nin tarifine benzer bir tarif de el-Münâvî (ö. 1031/1622) yapmıştır. Ona göre dil, bir mana ve değere sahip sembol ve işaretlere göre kişinin zihninde dolaşan şeylerin ifade edilmesi olup insanın arzu ve isteklerini gerçekleştirmek için toplumsal bir görevi yerine getiren bir kavramdır.<sup>8</sup>

İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) dili; ( اللغة: كل لفظ وُضِعَ لمعنى ) “Dil, mânâ için konulmuş her lafızdır”<sup>9</sup> şeklinde tarif etmiştir. Buna göre insan pek çok alanda ihtiyaçlarını, görüşlerini ve hislerini ifade etmek için dil yeteneğini kullanır.

İbnu'l-Hâcib'in tarifine benzer bir tarifi de İsnevî (ö. 772/1370) yapmıştır. Ona göre, ( عبارة عن الألفاظ الموضوعه للمعاني ) “Dil, manalar için konulmuş lafızlardan ibarettir.”<sup>10</sup>

İbn Haldun (ö. 808/1406 )'a göre de dil, “Konuşan kimsenin maksadını ifade etmesinden ibarettir.”<sup>11</sup>

Yapılan bu tarifler ışığında dil; manalı, insanın maksadını ifade eden, toplumsal bir işlevi olan, insan düşüncesini sembollerle ifade eden ve belirli bir yetenekle ortaya çıkan olgular bütünüdür.

Öğrenci, dil öğrenimini dilin dört ana unsuru olan dinleme, okuma, konuşma ve yazma temel becerilerini elde etmesiyle gerçekleştirecektir.<sup>12</sup> Zira bu dil becerileri, bir birine derç olmuş olup birini diğerlerinden ayırmak mümkün değildir.

<sup>7</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 33; Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008, s. 33.

<sup>8</sup> Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ muhimmâti't-teârîf*, tahk. Muhammed Rıdvânudâye, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1989, s. 621.

<sup>9</sup> Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarı munteha's-su'l-ve'l-emel fî 'ilmiyyi'l-usûlve'l-cedel*, tahk. Nezîr Hamâdû, Beyrut, 2006, c.1, s. 220; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ih*, tahk. Fuad Ali Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c. 1, s. 11.

<sup>10</sup> es-Suyûtî, *el-Muzhir*, c. 1, s. 11.

<sup>11</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, tahk. Derviş el-Cuveydî, Beyrut, 1996, s. 545; Demir, Ramazan, “Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi”, *Uslûl*, 2009, sayı: 11, ss. 95-116.

<sup>12</sup> Lâmiye, *Eserü 'usri'l-kırâe*, 3.

## 1.2. Dil Becerileri (مهارات اللغة)

### 1.2.1. Dinleme Becerisi (مهارة الاستماع)

Dinleme, diğer dil becerilerinin anahtarı konumundadır.<sup>13</sup> Ebû Hayyân'a (ö. 745/1345) göre, âyette geçen(السَّمْع) "işitmek" lafzını diğer becerilere takdim<sup>14</sup> etmiş olması dinlemenin üstünlüğünün delilidir. "﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ﴾" Allah sizi analarınızın karınlarından, hiçbir şey bilmediğiniz halde çıkardı. Size kulak, göz ve kalpler verdi."<sup>15</sup> Lisânu'l-'Arab ve Müncid adlı sözlüklerde, "سمع" fiilinin mastarı "السَّمْع" ile aynı fiilin "اِفْتِغَال" babından olan "الاستماع" lafzı, terim manası yönünden farklı anlamlar taşırlar. Buna göre السَّمْع; zihnin çalışmasına ve sesin kaynağına dikkat etmeksizin kulağın duyması anlamına gelirken; "الاستماع" ise duyma ile beraber anlama ve analiz etme maksadıyla sese kulak verme anlamı da vardır.<sup>16</sup>

### 1.2.2. Konuşma Becerisi (مهارة التحدث)

Konuşma, başkalarıyla iletişime geçmenin temel rüknü olup insan hayatında yeme ve içme kadar önemli bir davranış aracıdır. Konuşma, sözlük anlamı olarak Lisânu'l-'Arab' ta, "(وعبر عما في نفسه) kişinin kendisini ifade etmesidir."<sup>17</sup> Şeklinde

<sup>13</sup> Ali Ahmed Medkûr, *Tedrisu funûni'l-luğati'l-'Arabiye*, Dâru'l-Fikir el-'Arabi, Kahire, 2006, s. 83-84.

<sup>14</sup> Arapçada, cümle öğelerinin aslı anlamlarının dışında yan anlamlar da kazanabilmesi maksadıyla, anlam kargaşasına sebebiyet vermeden bu öğelerin yerleri değişebilmektedir. Diğer dillerde var olan vurgu ile Arapçadaki vurgu arasındaki en önemli fark, devrik yapılı değil, kurallı cümlelerin kurulmasıdır. Cümle öğeleri ile bu öğeleri oluşturan kelimeler arasındaki diziliş sırasının değişmesi veya cümle öğelerinin arasına bağlantılı bir cümlecikğin dâhil olması şeklinde gerçekleşen bu üslup takdim-tehir olarak adlandırılmaktadır. Belâgat konusuna giren bu takdimler manevî ve zikrî olmak üzere iki kısma ayrılır. Manevî takdim genel olarak eylemde öncelik, tahsis, takviye, daha önemli olma gibi manalar ihtiva ederken, zikrî takdim ise çoktan aza, daha çok dikkat çekiciden daha az dikkat çekiciye, övgü sıfatlarında aşağıdan yukarıya gibi değerlendirmelere tabi tutulmaktadır bkz. İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013, s.110; Halil İbrahim Kocabıyık, *Belâgat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2018, s. 267.

<sup>15</sup> Nahl, 16/78.

<sup>16</sup> Ali İbn Hâdiye, *el-Kâmûsu'l-cedîdli't-tullâb*, Cezayir, 1979, s. 485.

<sup>17</sup> Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, c.XIV, s. 104.

geçmektedir. Terim anlamı ise kişinin hislerini, ictimâî ve kültürel tutumlarını güzelce ifade edebilmesi ve düzgün konuşabilme gücüdür.<sup>18</sup>

Yapılan bu açıklamalardan hareketle her hangi bir kimsenin genel şekliyle, öğrencinin ise eğitimin tüm aşamalarında konuşma becerisini kazanması ve geliştirmesi zorunlu bir ihtiyaçtır, denilebilir.

### 1.2.3. Okuma Becerisi (مهارة القراءة)

Dilin dört (okuma, yazma, konuşma ve dinleme) sanatından biri olan okuma, büyük bir önemi haizdir. Öğrencinin hayatında okumaya, uygulanan bir alışkanlık haline gelene kadar ve okuma sevgisi oluşuncaya kadar devam edilmelidir. Bütün ilmi araştırmalar, okuma gücüyle eğitimde ilerleme arasında sıkı bir irtibat olduğunu ortaya koymuştur. Okul gibi eğitim kurumları bu temel görevi yerine getirmede başarısız olduklarında ulaşmak istedikleri hedeflerinden en önemlisi çökmüş olur. Buna bağlı olarak da öğrenciler diğer derslerde arzulanan başarıyı elde edemezler.<sup>19</sup>

Elde edilmesi gereken becerilerden biri sayılan okuma işlevinden, kişinin hayatında ve eğitiminin çeşitli aşamalarında uzak kalması mümkün değildir. O, ilim elde etmenin, kültürle tanışmanın ve tecrübe kazanmanın araçlarından biridir. Çünkü kişinin şahsiyetinin oluşumunda, akli gelişiminde ya da hayatında kullandığı bilgi ve kültürün gelişiminde okumanın önemi tartışılmaz.<sup>20</sup>

### 1.2.4. Yazma Becerisi (مهارة الكتابة)

İnsani aklın hâsılası ve neticesi olan yazı, düşünce ve bilgileri metne dönüştürme ve onları koruma imkânı veren dört dil becerisinden biridir. Bunun öğrenimi, ancak dinleme ve konuşma becerileri elde edildikten sonra mümkün olmaktadır. Yazı, öğrenciye öne çıkan anlayış ve hissiyatlarını çeşitli olay ve hadiseler hakkında görüşlerini ifade etmesi imkânını veren bir iletişim aracıdır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Medkâr, *Tedrîsu funûni'l-luga*, s. 151.

<sup>19</sup> Fetha Ali Yunus, *el-Kıraa mehâratu heve'l-vesâilu'l-musâ'ade 'alâ te'allumihe*; Musa, Mustafa, İsmail ve aherun, *Esâlibu ve ittîcâhâtu hadîse fi tedrîsi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Matbaatü Besti Brant, y.y., 2002, s. 27.

<sup>20</sup> Lâmiye -Gültome, *Eseru 'usri'l-kirâe*, s. 7.

<sup>21</sup> Hasen Şuhâta, *Edebu't-tifli'l-'Arabi*, Dâru'l-Misriyeti'l-Lubnâniye, Kahire, 1991, s. 315.

Bazı öğrenciler ezber yapmak ya da zihinlerine daha fazla yerleştirmek için yazıyı kullanırlar. Çünkü bir şeyi yazıya dökmek, zihinde kalıcılığı artırabilmektedir. Bunun en büyük delili, ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ “ Nun, kaleme ve yazdıklarına yemin olsun ki”<sup>22</sup> âyetidir.

Dil öğrenimi, bileşik ve kompleks beceriler bütününden oluşmaktadır. Bundan dolayı farklı ve daha gelişmiş becerilere sahip oluna bilinmesi için zorunlu ve yapıcı aşamalardan geçme ihtiyacı duyulmaktadır. Dil eğitimi karmaşık bir durum arz ettiğinden dolayı sağlıklı bir öğrenim için gerekli imkânların sağlanması, gayret ve çabaların katlanması gerekmektedir. Bundan önce de bir dil üzerinde çalışan kimsenin kavramları ve bu kavramların oluşumunu, yapısını ve dil becerilerini idrak etmesi ve bunun önemini kavraması gerekmektedir. İlmi talep etmek için onu sadece bir ders olarak görmemeli ve ona ihtiyacının olduğunun farkında olmalıdır.<sup>23</sup>

## 2. Okuma Kavramı (مفهوم القراءة)

Bazı sözlükler okumayı; yazılı sözcüklere bakarak bunları seslendirmek ya da anlama işlevi olarak, bir yazıyı, sözcükleri, cümleleri, noktalama işaretlerini ve öteki öğelerle bağını algılama ve görme süreci<sup>24</sup> şeklinde tarif eder.

Okumak, yazıya geçirilmiş bir metne bakarak bunu sessizce çözümleyip anlamak veya aynı zamanda seslere çevirmektir.<sup>25</sup>

Arapçada okuma anlamına gelen birçok lafız bulunmaktadır. Bunlardan bazıları üzerinde durulacaktır.

**2.1. (تلو) fiili mazisinin mastarı olan (تلوة)/tilavet, ittibâ (uymak) anlamına gelmektedir. Daha sonra anlam gelişmesiyle okumak manasında da kullanılmıştır. Çünkü okuma işinde, okunan cümlelerin bir birini izlemesi söz konusudur.<sup>26</sup>**

<sup>22</sup> Kalem, 68/1.

<sup>23</sup> Şuhâta, *Edebu't-tıflî'l-'Arabî*, 3.

<sup>24</sup> Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük*, 3. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 724.

<sup>25</sup> Dil Derneği (Sevgi Özel, Afet Kutlu, Sedat Yaşayan, Hülya Küçükaras.), *Türkçe Sözlük*, 3. Baskı, Dil Derneği Yayınları, Ankara, 2012, s. 1296.

<sup>26</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, tahk. Abdusselam Muhammed Harun Dâru'l-Fıkr, Dimesşk, 1979, c. 1, s. 351; Ali Akpınar, “Kur'an'ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 2, ss. 199-235.

Uymak anlamına gelen tilâvet kelimesinin, okuma anlamına gelmesi hususunda bazı ihtilaflar söz konusudur. Râğıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) ve bazı dilbilimcilere göre tilâvet, Allah'ın kitaplarına ittibâ etmek (izlemek) demektir. İttibâ, bazen Kur'ân âyetlerini okuma, bazen emir, yasak, terğîb, terhib gibi hususları kapsamaktadır.<sup>27</sup>

Bazı dilbilimcilere göre tilâvet, Kur'ân okumanın yanında her çeşit kitabı okuma anlamında da kullanılmıştır. Sa'leb'in (ö. 291/904) şu beytini de delil olarak getirmişlerdir.

يَكَاذُ مَنْ يُتْلَى عَلَيْهِ يُجْتَأَفُ/وَامْتَمَعُوا قَوْلًا بِهِ يُكْوَى النَّطِيفُ

Çirkinliği örten sözü duydular / Neredeyse okunanı yere serecekti<sup>28</sup>

**2.2.** Okuma anlamına gelen diğer bir kelime, (درس) fiilinin mastarıdır. ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) *Esâsu'l-Belâga* adlı eserinde bu kelimenin hakiki manasının “tekrarlamak” olduğunu, şayet bunun dışında kullanılırsa mecaz ifade ettiğini söyleyerek hangi manalarda kullanıldığını örneklerle açıklamıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. دَرَسَ الدابةَ anlamında evcilleştirmek, eğitmek, terbiye etmek. Örnek: دَرَسَ الدابةَ “Hayvanı evcilleştirdi, eğitti.” 2. نِكَاحَ nikâh yapmak. Örnek: دَرَسَ المرأةَ “Kadını nikâhladı.” 3. حَاضَ hayız görmek. Örnek: دَرَسَتِ المرأةَ “Kadın hayız gördü.” 4. عَفَا silinmek. Örnek: دَرَسَ الرَسْمَ أَلْخَلْقَ “Resim silindi.” 5. جَرَبَ uyuz olmak. Örnek: دَرَسَ البعيرُ “Deve uyuz oldu.” 6. دَرَسَ الحِنطَةَ eskitmek. Örnek: دَرَسَ النُّوبَ “Elbiseyi eskitti.” 7. دَاسَ öğütme, ezme. Örnek: دَرَسَ الحِنطَةَ “Harmanda buğdayı dövüdü.” 8. أَثَرَ etkinin kalması. Örnek: دَرَسَ الدارَ “Evin etkisi devam etti.” 9. قَرَأَ okumak. Örnek: دَرَسَ الكِتَابَ “Kitabı okudu.”

Verilen örneklerde, semantik olarak “tekrar” temel manadır. Bunun dışına çıkılacak olursa mecaz ifade etmektedir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dârul-Kalem, Beyrut, 1991, c. 1, s. 167. Metnin orijinali şöyledir: تَارَةً وَالتَّلَاوَةَ تَخْتَصُّ بِاتِّبَاعِ كِتَابِ اللَّهِ الْمَنْزِلَةِ، تَارَةً وَتَرْغِيبٍ وَتَرْهِيْبٍ. أَوْ مَا يَتَوَهَّمُ فِيهِ ذَلِكَ، وَهُوَ أَحْصَى مِنَ الْقِرَاءَةِ، فَكُلُّ تِلَاوَةٍ قِرَاءَةٌ، وَلَيْسَ كُلُّ قِرَاءَةٍ تِلَاوَةً، لَا بِالْقِرَاءَةِ، وَتَارَةً بِالِاتِّسَامِ لِمَا فِيهَا مِنْ أَمْرِ وَنَهْيٍ، وَتَرْغِيبٍ وَتَرْهِيْبٍ. وَإِنَّمَا يُقَالُ فِي الْقُرْآنِ فِي شَيْءٍ إِذَا قَرَأْتَهُ وَجِبَ عَلَيْكَ اتِّبَاعُهُ. هُنَالِكَ تَتَلَوُا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 14, s. 104.

Asmaî (ö. 216/831), ذَرَمَ الطَّعَامَ dendiğinde (ذَرَمَ) fiilinin (ذَامَ) “öğütme, dövme, çiğneme, ezme” yani “Kişi, yemeği çiğneye çiğneye öğüte öğüte yedi.” anlamına geldiğini söylemiştir. Okuma manası da bundan alınmıştır ki okuyan kimse kelime ve cümleleri diliyle ezip-öğütmektedir. Ebu'l-Heysen (ö. 20/641) ise ذَرَمْتُ التُّوبَ cümlesinde (ذَرَمَ) fiilinin (أَخْلَقَ) “eskitmek” anlamında da kullanıldığını ifade ederek, elbisenin giyildikçe eskimesini bu mana ile ilişkisini gösterir. Ayrıca kelime ve cümleler okundukça bunların dilde eskidiklerini göz ardı etmemek gerektiğini hissettirir.<sup>30</sup>

Ebyârî (ö. 1414/1993), okuma anlamına gelen “dirâsetin”, bu kelimenin kökünde bulunan “etkinin devam etmesi” manasından alındığını ve sanki okuyucunun okudukça etkilendiğini ve bu etkinin hemen kaybolmayıp bir süre devam ettiğini ifade eder.<sup>31</sup>

İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre, peygamberlerden asıl adı (أَخْنُوْحُ) “Ehnûh” olan peygamber, Allah'ın kitabını çok okuduğundan dolayı okuyan anlamına gelen “İdrîs” ismiyle isimlendirilmiştir.<sup>32</sup>

**2.3. رَتَلٌ “ratile”, düzenli olmak, güzel telaffuz etmek, okumak gibi manalara gelir.** Örneğin, (رَتَلُ الشَّيْءِ) dendiğinde “Bir şeyin, güzel ve düzenli olması” demektir. Diğer bir ifade, (رَتَلُ الْأَسْنَانِ) “Dişlerin bir biri üzerinde olmaksızın sayılabilir şekilde düzgün sıralanması ve çok beyaz olması.” şeklindedir. Şayet te'îl babına nakledilirse, (رَتَلُ الْكَلَامِ) “Sözün harflerini ve kelimelerini birbirine katmadan düzgün, itinalı ve güzel bir şekilde ifade edilmesi” anlamlarına gelir. Yine (رَتَلُ الشَّيْءِ) denildiği zaman “Bir şeyi sıralı ve düzenli yapmak” manasına gelir. Kur'ân'da geçen (رَتَلٌ) fiili,

<sup>29</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğa*, tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c.1, s. 132, 284; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VI, s. 79-80.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umer b. el-Hasen b. el-Huseyn Fahreddîn er-Râzî, *Mefââtihü'l-gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1999, c. 13, s.106.

<sup>31</sup> İbrahim b. İsmail el-Ebyârî, *el-Mevsû'atu'l-Kur'ân*, Müessisetü Sicli'l-'Arab, Mısır, 1984, c. 8, s. 188.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 6, s. 79.

(رَزَّ الْقُرْآنَ) şeklindeki cümle ile “Kur’ân’ın harflerini ve kelimelerini bir biriyle karıştırmaksızın tane tane yavaş yavaş düzgün bir şekilde okumak” anlamındadır.<sup>33</sup>

Râzî’ye (ö. 313/925) göre kıraat’taki tertil, aşırıya kaçmaksızın, acelesiz, yavaş yavaş ilerlemek, tek tek, açık açık telaffuz etmektir.<sup>34</sup>

2.4. (قرأ) “karae” lafzı da okuma anlamının yanı sıra şu anlamlara gelmektedir: 1. (وَلَدَتْ) “Doğurdu.” Örneğin, (قَرَأَتْ النَّاقَةُ) “Deve doğurdu.” burada karae kelimesi, doğurdu anlamında zikredilmiştir.<sup>35</sup> 2. (جمعه, ضمه) “toplamak, bir araya getirmek.” Örneğin, (مَا قَرَأَتِ النَّاقَةُ سَلَى قَطًّا) “Deve karnında hiç yavru toplamadı yani gebe olmadı.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>36</sup> 3. (قَرَأَ الشَّيْءَ) “Bir şeyi okumak” dendiğinde söz konusu olan şeyi bir araya toplamak ve eklemek demektir. Kur’ân da sureleri bir araya getirip birbirine kattığından dolayı bu ismi almıştır.<sup>37</sup>

İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239), (قرأ) kelimesinin hakiki manasının toplama anlamında olduğunu ve her türlü toplanacak şeyler için bu lafzın kullanıla bilineceği görüşündedir. Ayrıca Hz. Peygambere (sav) gelen ilahi kitabın “Kur’ân” diye isimlendirilmesinin sebebinin kıssaları, emir ve yasakları, va’d ve va’idleri, âyet ve sûreleri birbirine ekleyip toplamasından dolayı bu ad ile adlandırıldığı tezini savunmaktadır.<sup>38</sup>

Okuma, bir asır önce yazılı sembolleri görsel bir şekilde idrak etme, tanıma ve bunları doğru telaffuz etme olarak bilinirken, son zamanlarda yapılan pek çok

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-cerâsîm*, tahk. Muhammed Câsim el-Hamîdî, Dimeşk, 1996, s. 352; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. 1, s. 159; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 11, s. 265; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûsmin ceoâhiri'l-kâmûs*, tahk. Mecmûatun mine'l-Muhakkikîn, Dâru'l-Hidâye, Kuveyt, 2008, c. 1, s. 7085.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ebî Bekrin b. Abdulkâdir er-Râzî,, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1995, s. 267; Fırat Yavuz, “Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2002, sayı: 13, ss. 257-273.

<sup>35</sup> el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs*, c.1, s. 371.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 1, s. 128; el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs*, c. 1, s. 190.

<sup>37</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 1, s. 129.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 1, s. 129; el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs*, c. 1, s. 190.

araştırma sonucunda anlamayı hedefleyen akli ve fikri bir eylem olduğu şeklinde değişti.<sup>39</sup>

### 3. Okumanın Önemi (أهمية القراءة)

Okuma, kişinin çeşitli ilim dallarına onun vasıtasıyla girdiği bir anahtardır. Kişinin okuma bilmemesi ya da okumada zayıf olması, ilimleri elde etmesindeki başarısızlığına sebep olur. O da kişinin hayatta başarısızlığına yol açabilir.<sup>40</sup>

İnsanın bilgisini, ilmini ve kültürünü artıran televizyon, radyo gibi araç ve gereçler çağımızda çoğalmasına rağmen kişi daima okumaya ihtiyaç duymaktadır.<sup>41</sup>

Okuma, eğitim-öğretim gayelerinden bir gaye olup haber ve kültürlerin, insanlığa dair bilgi mirasının en önemli ve en büyük nakil aracıdır. Bununla birlikte Rasûlullah'a (sav) inen ilk âyetin bu kelimeyle başlaması da kıra (kıraat) kelimesine ayrı bir şeref katmaktadır. Bedir savaşında alınan esirlerin bir kısmı fidye karşılığında serbest bırakılmışlardır. Fidye ödeyemeyecek durumda olanlar da on Medineli çocuğa okuma-yazma öğretmekle hür olmuşlardır. Vahiy kâtibi olan ve daha sonra Kur'ân'ı cemetmiş bulunan Zeyd b. Sâbit de okumayı onlardan öğrenmiştir.<sup>42</sup>

Mısırlılarda eski meşhur ibarelerin birinde okumanın önemi ile ilgili şöyle ifade geçmektedir: "Saadet ancak kalbin gün içerisinde kitaplara yönelmesi ve geceleyn de onları okumak ile mümkün olur."<sup>43</sup> Başka bir ibarede de şöyle zikredilmektedir: "Temenni edip durmakla vaktini boşa harcarsan sonun hüsrana olur. Elinde bulunan kitabı ağzınla oku. İlim yönünden üstün olan kimselerden nasihat al."<sup>44</sup>

Okumanın faydasının ve öneminin dünya ile sınırlı olmadığı, ahirette de karşılığının görüleceği hadisi şeriflerden öğrenilmektedir. Hz. Peygamber (sav) şöyle

<sup>39</sup> Ahmed Sûmân, *Esâlibu tadrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*, Dâru Zehrân, y.y., t.y., s. 73; Aîşe Şendâd, Rabîa E'bûde, *Te'sîru'l-iddirâbâti'l-lugaviye fi mahârâti'l-kirâaledâ telâmîzi't-tavri'l-ibtidâi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-İfrîkiya Ahmed Dirâye Edrâr Üniversitesi, Cezayir, 2018, s. 29.

<sup>40</sup> Semîh Ebû Muğlî, *el-Esâlibu'l-hadîse li-tadrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*, Dâru Mücdelâvî, Amman, 1996, s. 16.

<sup>41</sup> Hasan Hüseyin'Übâbede, *el-Kirâatu mde'l-etfâli fi dav-i'l-menâhici'l-'ilmîyeti'l-hadîse*, Dâru Safâ, Amman, 2008, s. 19.

<sup>42</sup> Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul, 1995, c. 11, s. 382-389.

<sup>43</sup> el-Kanderî, *Teşci'ü'l-kirâe*, s. 49.

<sup>44</sup> el-Kanderî, *Teşci'ü'l-kirâe*, s. 50.



buyurmuştur: *يُقَالُ لِصَاحِبِ الْقُرْآنِ إِذَا دَخَلَ الْجَنَّةَ: أَقْرَأُ وَاصْعَدُ، فَيَقْرَأُ وَيَصْعَدُ بِكُلِّ آيَةٍ دَرَجَةً، حَتَّى يَقْرَأَ آخِرَ شَيْءٍ* buyurmuştur: Kur'an ehline; cennete girince şöyle denilir: Kur'an'ı oku ve yüksel. Kur'an'ı tıpkı dünyada okuduğun gibi tane tane tertil üzere oku, zira senin rütben, okuyacağın son âyetin yakınındadır.<sup>45</sup> denilecektir.

Okumanın önemi şöyle özetlenebilir:

Okuyucunun dünyaya açılan penceresi sayılır.

Öğrenciyi temel yeteneklerle donatmaktadır.<sup>46</sup>

Okuyucu, okuma sebebiyle birçok yazarın yazılarından hayata dair bilgiler edinir. Bunun sonucunda farklı durumlara çeşitli açılardan bakma tecrübesini elde eder ve ileri görüş yeteneği kazanır.<sup>47</sup>

Okuma, okuyucuya sığ ve sathî düşüncenin üstesinden gelebilme gücünü kazandırmaktadır.<sup>48</sup>

Dışımızdaki kimselerin yazıya döktükleri fikirleri insana öğrenme imkânı veren en önemli metot okumadır.<sup>49</sup>

Okuma, zihinsel kabiliyetlerin genişlemesi, yeteneklerin iyileşmesi, ruhun ve aklın yükselmesi için geniş bir kapıdır.<sup>50</sup>

Bilgi, beceri ve ustalık kazanma aracıdır.

Eğitimin temeli, zevk alma ve faydalanma aracı sayılır.

Kişinin bütün ilim alanlarına girdiği bir anahtar sayılır.

Okuma, kişinin duyarlı olmasının ve akli gelişim âmillerinden bir âmildir.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce*, tahk. Şu'ayb el-Erneût, Adil Mürşid, Muhammed Kâmil Kara Beleli, Abdullatif Harzullah, Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiye, Beyrut, 2009, c. 4, s. 699; Mahmut Ahmed es-Seyyid, *fî Tarâiki tederîsi'l-lugati'l-'Arabiye*, Menşûrâtu Câmi'ati Dimeşk, Dimeşk, 1996, s. 331-332.

<sup>46</sup> Su'âd Abdülkerim Abbâs el-Vâili, *Tarâiku tederîsi'l-edebe'l-belâgave't-ta'bir beyne'n-nazariye ve't-tadbîk*, Dâru'ş-Şurûk, Amman, 2004, s. 32.

<sup>47</sup> Şuhâta, *Edebu't-tifli'l-'Arabî*, s. 11.

<sup>48</sup> Serciyü Sîti, *et-Terbiyetu'l-lugaviyeli't-tifli*, ter. Fevzi İsâ-Abdulfettah Hasen, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 2001, s. 130.

<sup>49</sup> Abdülhamid Fâyid, *Râidu't-terbiyeti'l-'âmme usûlu't-tederîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut, 1981, s. 129.

<sup>50</sup> Abdülkerim Bekâr, *Tiflun yekrau*, Dâru'l-İslâm, Kahire, 2011, c. 10.

<sup>51</sup> Hasen Abdül Celil Yusuf, *'Ilmu kırâati'l-lugati'l-'Arabiyeti'l-usûliye'l-kavâ'id ve't-turuk*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2004, s. 6; li-'Abid Hüdâ, *Devru'l-mutâle'a el-muvecceheti fi halli muşkilâti'l-kırâati 'inde mute'allimî*

#### 4. Okumanın Hedefleri (أهداف تعلم القراءة)

Okuma eğitiminin hedeflerinden bazıları şunlardır:

Okuma, öğrencinin anlama ve kavrama kabiliyetlerini yükseltir. Okuduklarını irdeleyerek düşünmesini sağlar ve hayatının tüm alanlarında yaratıcılık gücünü ve zihinsel faaliyetlerini geliştirir.

Okuyucu, süregelen bilgi, fikir ve incelemelerle beşeriyetin sahip olduğu bu mirasla donanır.

Okuyucuya satırlar arasındaki manayı, lafızların gerisindeki maksatları idrak etmesini sağlar ve bunlardan fikirler çıkarması için uygun hızla bilinçli bir şekilde okuma kapasite gücü kazandırır.

Okuyucuya kitaplar, dergiler ve gazetelerin ihtiva ettiklerinden kazandırdığı şeylerle bilimsel ve kültürel tecrübesini güçlendirir.

Okuyucuya bilgi kazanımında okumayı kendisine bir görev bilmeyi ve bunda çeşitli temel kaynaklara, araştırmalara, vesikalara ve çalışmalara müracaat etmeyi öğretir.

Okuyucuya görevini eda sürecinde daha az zamanda ve daha az bir gayretle en iyi şekilde ve daha çok miktarda amacını gerçekleştirme imkânını verir ve okuma becerisinin kendisinde sağladığı bu imkân sonucunda gayret ve vakit darlığında kaliteli bir performansla görevini yerine getirme becerisini kazandırır.

Okuyucunun Allah'ın kitabıyla ve sünneti nebevi ile olan bağına pekiştirir ve ecdadımızın bizim için miras bıraktığı fikri, ilmî, edebî ve lugavî değerleri bildirir.

Öğrenciye eğitim aşamalarının tümünde ve çeşitli derslerin eğitiminde yardımcı olmasını sağlar. Çünkü okumak, temel eğitim aracıdır. İnsanla kendini çevreleyen dünya arasında bağlantı kuran bir köprüdür. Herhangi bir şekilde bu beceriye sahip olmadaki başarısızlık öğrenciyi önce okulda, peşinden de hayatta başarısız olmaya sevk edecektir.

Öğrencilerin okumaya olan meyillerini geliştirir ve okuma adabını gözeterek bu hususta onlara yapısal alışkanlıklar kazandırır.

Öğrencilerde okuma tutkunluğu, okuduğundan zevk alma, elde ettiklerini belleklerinde şekil ve üslup bakımından iyi bir şekilde koruma gibi eğilimler oluşturur.

Farklı okuma yöntemleri hususunda öğrencilerin tecrübeler edinmelerini gerçekleştirir.

Eğitimlerini sürdürebilmeleri ve müşkülatlarını çözmeleri için öğrencilerde okuma prensipleri oluşturur.

Boş vakitlerini faydalı şeyler okuyarak değerlendirmesine yardımcı olur. Bir Arap atasözünde *الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك* "Vakit, kılıç gibidir sen onu kesmezsen o seni keser." şeklinde vakitleri iyi değerlendirilmesi vurgulanmaktadır.<sup>52</sup>

Bunların yanı sıra okuma, öğrencilere kelimeleri şekil ve yapısal yönden tanıtmak gibi görsel alışkanlıklar kazandırır. Eğitimde görsellik, öğrenmede oldukça önemlidir. Nitekim Hz. Peygamberin vecize şeklindeki bir hadisinde *"Haber almak/duymak görmek gibi değildir"*<sup>53</sup> buyurur. Burada görme okumayı da kapsayan bir fiildir. Zira görmek ve gözlemlenmek konuyu soyut olmaktan çıkarıp somut hale getirmektedir. Bu da öğrenmenin kolaylaşmasını ve kalıcı olmasına önemli bir katkı sağlamaktadır.<sup>54</sup>

Sıraladığımız bu maddelerden anlıyoruz ki öğrencinin en büyük hedefi başarıya ulaşmaktır. Bu da ancak okuma sayesinde olmaktadır. Çünkü okuma, öğrencinin düsturu yani anayasası ve tüzüğü mesabesindedir. Öğrenci, şayet ondan sapacak ya da onda kısıtlamaya gidecek olursa, hedefinden sapmış ve başarısız olmuş olacaktır.

<sup>52</sup> Abdullatif Sûfi, *Fennu'l-kırâa*, Dâru'l-Fikir, Dimeşk, 2007, s. 39-42; el-'Umârane 'Imâd b. Fâruk Muhammed-el-Kahtânî, 'Adil b. Abdullah, "Tetavvuru mehârâtî'l-kırâa fi kutubîni lugatî li-sufûfî'l-merhaletî'l-ibtidâiyetî'l-evleviyye fi'l-memleketî'l-'Arabiyyetî's-Su'ûdiyye dirâsetun vasfiyyetun tahlîliyye", *Eğitim dergisi*, 2018, sayı: 53, ss. 239-240; Muhammed Faruk, "Tetavvuru mehârâtî'l-kırâa", *el-Mecelletu't-terbeviyye*, 2018, sayı: 53, ss. 228-262.

<sup>53</sup> Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbu'z-zuhdi'l-kebîr*, Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1996, c. II, s. 359; Muhammed b. Hasen İbn Dureyd, *el-Muctenâ*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1952, s. 26.

<sup>54</sup> Ramazan Kazan, *Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebi Özellikleri*, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, s. 74.

## 5. Öğrencileri Okumaya Teşvik Önerileri (ارشادات حول القراءة للأطفال)

Okuma işlevinin öğrencide bir alışkanlık haline dönüşerek devamlılık sağlaması için bazı teşviklerin devreye girmesi gerekmektedir. Onlardan bazıları şunlardır:

Okutulması istenen kitap seçilmeden önce en önemli nokta, öğrencinin hobileri bilinmelidir.

Öğrencinin görebileceği ve rahatlıkla ulaşabileceği yerlere kitaplar, dergiler ve benzeri ilgisini çekici neşriyatlar bırakılmalıdır.

Öğrenciler, eğitimcilerin bol bol ve zevkle kitap okuduklarını görmeleri ve okuma samimiyetini hissetmeleri sağlanmalıdır.

Öğrencileri düzenli olarak kütüphaneye götürüp istedikleri konuda araştırma yapmaları ve bu sayede pek çok kitapla tanışmaları sağlanmalıdır.

Okuma, oyun ve müsabakalarla irtibatlandırılarak cazip hale getirilmelidir.

Okuma işlevi, fitri bir sanat ve aynı zamanda kesbi bir beceri olduğundan öğrencilerin okuma metotlarında yerli ve yabancı meşhur fikir adamlarını, yazarları ve edebiyatçıları tanıyarak etkinlik seviyelerinin yükselmesi, okuduklarını anlama, kavrama ve seçici olma bilincinin gelişmesi hedeflenmelidir.

Öğrencinin okuduğu konuyla alakalı kelimeler yazması, resimler çizmesi, fotoğraflar toplaması gibi okumasına katkı sağlayacak ve tecrübelerini genişletecek etkinlikler yapılmalıdır.

Öğrencilerin huzurunda okumaya dair olumlu sözleri ve bu husustaki başarılı projeleri çokça zikrederek hislerini harekete geçirmeli, okuma tutkunluğu ve kitaplara özlem oluşturulmalıdır.

Öğrencilerin okunacak kitap seçiminde ve elde edilmesi hususunda başta kütüphane memuru olmak üzere ilgili kişilerle zaman zaman istişare etmelerini sağlanmalıdır.

Okuma sevgisi ve dil becerilerini geliştirmenin bazı bilgileri ezberlemekten daha önemli olduğu göz önüne alınmalıdır.<sup>55</sup> Batılı yazarlardan Koninck'e göre okuma, ferdi ve içtimai tecrübelerin finansıyla kazanılan temel bir beceridir. Bu temel becerinin kişide yerleşmesi ancak rağbetle mümkün olur. Rağbetin olması için de lezzet ve sürurun olması gerekir ki ancak zekâ sevinçli olduğu durumda büyür ve meyve verir.<sup>56</sup>

Okumayı teşvik edici şiirlere de zaman zaman yer verilmelidir.<sup>57</sup>

أنا فتى ذو أدب أقرأ خير الكتب

إن غابت الأصحاب فصاحبى الكتاب

فيه حديث السمر مزينا بالصور

كم قص لي حكاية لطيفة للغاية

يروى لي الأشعارا والأدب للمختارا

فالعلم في السطور يسرى إلى الصدور

Ben edepli bir gencim	En iyi kitapları okurum
Arkadaşlar olmayınca	Kitap bana dostluk/arkadaşlık eder
Onda gece sohbeti var	Bizi şekillerle bezer
Bana kissa hikâyeler var	Onlar son derece hoşturlar
Şiirler bana anlatır	Ve edebiyat seçkinler için
İlim satırlardadır	O göğüslere akar gider.

<sup>55</sup> Bedruddin Muhammed İbn Cemâ'a, *Tezkiratu's-sâmi' ve'l-mute'allim fi edebi'l-âlimi ve'l-mute'allim*, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke, t.y., s. 82; Alâu Abdülhâlik es-Sabhî, *Mektebâtu'l-etfâl fi'l-hadâiki'l-âmmi nazratun mustekbeliye fi 'mâratî's-şârika nemûzeca*, Dâiratu'l-Me'ârifve'l-lâm, Şârika, 2001, s. 71; Abdü'l-Emir Şemsüddin, *el-Fikru't-terbevi' inde İbn Cemâ'a*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Âli, Beyrut, 1990, s. 130-135; Cemal Muhammed Muhammed el-Huneydi, *el-l'dâdu't-terbevilî'l-fikihî 'inde'l-muslimîne*, Mektebetu'r-Ruşdi, Riyad, 2002, s. 231; el-Kanderî, *Teşci'ul-kirâe*, s.142-146.

<sup>56</sup> De Tehomas, *el-Cehlu'l-Cedîd ve Muşkiletu's-Sekâfe Koninck*, ter. Mansur el-Kâdi, Beyrut, 2004, s. 42.

<sup>57</sup> el-Kanderî, *Teşci'ul-kirâe*, s. 147.

## 6. Okuma Becerisi (مهارة القراءة)

Okuma becerisi, başarılı bir okuma için gerekli olan yeteneğe denir. Bu yetenek, sözcüklerin anlamlarını kavrama, sözcükleri tanıma ve sözcükleri düzenleme gibi becerilerle ortaya konulur.<sup>58</sup>

Okuma, eğitimi gerçekleştirmek ve zorluklarını gidermekten sorumlu yetkililer tarafından harcanan çabalara rağmen en önemli becerilerinden biri sayılır. Bununla birlikte hala sorunlar bulunmaktadır. Eğitim önünde duran en önemli sıkıntı, okuma zayıflığı olarak sayılmaktadır. Bu bağlamda okuma ve çeşitleri ile okuma zayıflığı ve belirtileri üzerinde duracağız.

İfade edelim ki, okuma hakkında pek çok araştırma ve çalışmalar yapılmıştır. Çünkü o sadece sembol ve harflerden ibaret değildir. O eğitime, kazanmaya ve çaba harcamaya ihtiyaç duyan kompleks bir işlev olup kişinin elde ettiği tecrübe ve bilgilerin en önemlilerinden biridir. Okuma becerisi, usta okuyucunun iyi bir okuma yapabilmesi için sahip olması gereken yetenekler kümesidir. Bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir:<sup>59</sup>

Yoğunlaşma ve dikkat üzerine güç yetirme.

Günlük hayatta kullandığımız dilin manalarını anlamaya güç yetirme.

Analiz etme yeteneği kazanmak.

Dilin mantığını anlaması.

İstifham, emir, taaccüp gibi manaya göre ses tonunu değiştirme.

Okunanın tamamını kavramaya güç yetirme.

En önemli yeteneklerden birisi hızlı okuma yeteneğidir.

Ana fikirleri belirleme ve anlamaya güç yetirme.

<sup>58</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 893.

<sup>59</sup> İbrahim Muhammed Atâ, *el-Merci'u fi tedrisi'l-lugati'l-'Arabiye*, Merkezi'l-Kutub, Kahire, 2005, s. 175; Nebil Ömer Nasrullah Abdulhâdi, *But-u't-ta'allumi ve su'ûbâtihî*, Dâru Vâil, Amman, 2000, s. 165; Semâher Fethî Ebu'l-'Anîn, *Mustevâ itkâni talebeti'l-lugati'l-'Arabiye li-mehârâti't-ta'biri'l-kitâbi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Filistin Gazze Üniversitesi, Gazze, 2003, s. 37; Ahmed Reşâd Mustafa el-Estal, *Mustevâ'l-kirâti'l-mehârâti'l-kirâiyeve'l-kitâbiye ledâ et-talebeti's-saffi's-sâdîsi ve 'alâkatuhubi-tilâvetin ve hıfzı'l-Kur'ân*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Filistin Gazze Üniversitesi, Gazze, 2010, s. 24; Hüdâ, *Devru'l-mutâle'a*, s. 29.

Birden fazla anlama gelen kelimelerin manalarına hâkim olmaya güç yetirmek.

## 7. Okuma Metodu (عادة القراءة)

Okuma metodunda öğrencilere belli kalıplar içerisinde bir sistem uygulamak onları başarıya ulaştırmayabilir. Nitekim İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), şayet doktor bütün hastalara aynı tedaviyi uygulayacak hepsine tek tip ilaç verecek olursa, onların çoğu ölebilir. Eğitimi de her öğrencisine aynı tarz eğitimi uygularsa çoğunun kalbini öldürmüş ve eğitimden uzaklaştırmış olabilir,<sup>60</sup> görüşündedir.

Okuma metodu; terkîbî/yapısal metot, tahlîlî/analitik metot ve tevlîfî/sentez metot olmak üzere üçe ayrılır.

### 7.1. Terkîbî/Yapısal Metot (الطريقة التركيبية)

Terkîbî metot, kelimelerden önce harflerin eğitimiyle başlanan bir metottur.<sup>61</sup> Bu da iki çeşittir:

#### 7.1.1. Ebcedî Metot (الطريقة الأبجدية)

Ebcedî metot, alfabede bulunan harflerin baştan sona yani (الألف) “elif” harfinden (الياء) “yâ” harfine kadar isimlerinin söylenmesidir. Akabinde harfler fetha, zamme ve kesra hareketleriyle harekelendirilir ve okunur.<sup>62</sup>

Bu metotta, öğretmen harfleri sesli olarak söyler ve öğrenciler arkasından tekrar eder ve bütün hareke şekilleri ile harekelendirilip okunduktan sonra öğrenciden okuduğu bu harfleri yazması istenir. Harflerin öğretilmesinde aşamalı bir uygulama yapılması öğretmenin işini kolaylaştırdığı gibi öğrenciye de sırasına göre harflere hâkim olmasını ve ileride sözlük kullanımında yardımcı olması bakımından bu metodun avantajlarındanır.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> el-Kanderî, *Teşci' u'l-kırâe*, s. 109.

<sup>61</sup> Esmâ Bûharîsa, *ed-Da'fu'l-kırâi leda telâmîzi'l-medreseti'l-ibtidâiye esbâbuhu ve mezâhiruhu ve 'ilâcuhu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir Kâsîdî Murabbah ve Rakle Üniversitesi, Cezayir, 2013, s. 9.

<sup>62</sup> Muhammed Salih Semek, *Fennu't-tedris li-terbiyeti'l-lugaviye ve intibâ'âtihe'l-meslekiye ve enmâtihe'l-ameliye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1998, s. 192.

<sup>63</sup> Fahd Halil Zâyd, *Esâlibu tedrisi'l-lugati'l-'Arabiye beyne'l-mehârâte's-su'ûbâti*, Dâru'l-Bâzûriyyi'l-'İlmiye, Ürdün, 2006, s. 69.

Öğrencilerin zindeliklerini ve gayretlerini gidermeye sebebiyet verip bıkkınlığa yol açabileceğinden dolayı bu metot dezavantajlı olabilmektedir.<sup>64</sup>

### 7.1.2. Harfin Fonetigi (الطريقة الصوتية للحرف)

Harfin fonetigi metodu, kelimedeki harflerin seslerinin öğrenilmesi üzerine bina edilmiştir. Bu usulde önce kelimenin harfleri teker teker söylenir sonrada kelime içerisinde bütün olarak hepsi bir defada okunur.<sup>65</sup>

Bu metotta öğrenciler, farklı sesler üzerinde egzersiz yapmalarına ilaveten yazılı simgelerle fonetik arasında doğrudan bağlantı kurma avantajına sahip olmaktadır. Diğer taraftan (باب, ناب, غاب) lafızlarında olduğu gibi şekil yönünden birbirine benzeyen kelimelerde bir takım sıkıntıların isabet etmesi, uzatılması istenilen harfin daha fazla uzatılması ya da uzatılacak harfle uzatılmayacak harfin birbirinden ayırt edilememesi gibi bazı kötü alışkanlıklar bırakması bu metodun dezavantajı olarak görülebilir.<sup>66</sup>

### 7.2. Tahlili/Analitik Metot (الطريقة التحليلية)

Analitik metoda bütünsel metot da denmektedir. Çünkü bu metot, bütünün öğrenilmesiyle başlar yani öğrenci önce kelimeyi bir bütün olarak öğrenir daha sonra analizini yaparak cüzlerine gider.<sup>67</sup>

Bu metot, harflerden önce kelimelerin eğitimiyle başlar ileride kısa ve basit cümleler kurulabilecek kelimeler seçilip öğrencilere arz edilir akabinde de bu kelimeleri harflere ayırır. Yani öğretmen, öğrencilerine kelimelerden bir kelimeyi arz edip tekrar tekrar okumalarını ister. İyi okuduklarından emin olduktan sonra ikinci, üçüncü, dördüncü...kelimeleri vermeye devam eder.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> İbrahim Abdulalim, *el-Muveccehu'l-fenni li-muderrisi'l-lugati'l-'Arabiye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1991, s. 79.

<sup>65</sup> Semek, *Fennu't-tedris*, s. 192.

<sup>66</sup> Zâ'id, *Esâlibu tedrisi'l-luga*, s. 72.

<sup>67</sup> Muhammed Ayd Zühdi, *Medhal ilâ tedrisi'l-lugati'l-'Arabiye*, Dâru Safa, Amman, 2011, s. 79.

<sup>68</sup> Fuad Hasen Ebu'l-Heycâ, *Esâlibu ve turuku tedrisi'l-lugati'l-'Arabiye*, Dâru'l-Menâhiç, Ürdün, 2007, s. 92.



Bu metotta öğrenim bütünsel olarak başlayıp sonra cüzlere ayrılması insanın fıtratına daha uygun olmaktadır. Öğrenci bu çeşit okuma sayesinde zengin bir lügat serveti elde eder.<sup>69</sup>

Öğrencinin kelimeyi okumasından sonra bunu harflerin tahlili izlemesi sonucunda okuma bozukluğu oluşması, نباتات، نبات gibi bir birine benzeyen kelimelerin karışmasına sebebiyet vermesi ve iyi bir okuma elde edebilmek için büyük bir gayrete hayli uzun bir zamana ihtiyaç duyulması bu metodun dezavantajlarından sayılabilir.<sup>70</sup>

### 7.3. Tevlifi/Sentez Metot (الطريقة التوليفية)

Sentez metotta, cümleler verilir ve bu cümleler kelimelere, kelimeler hecelere, heceler de harflere ayrılmaktadır. Yapılan bu işlemlerden sonra geriye dönüş yapılır, yani harflerden heceler, hecelerden kelimeler ve kelimelerden de cümleler yapılmaktadır.<sup>71</sup>

Her bir öğrencinin kendine uygun bir okuma metodu olduğu gibi her öğretmenin de takip etmek istediği kendine has bir okutma sistemi vardır.

## 8. Okuma Çeşitleri (أنواع القراءة)

### 8.1. Performans Yönünden Okuma

Okuma, performans/eda yönünden sessiz ve cehri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

#### 8.1.1. Sessiz Okuma (القراءة الصامتة)

Sessiz okuma, okuyucunun sesini açığa çıkarmaksızın, mırıldanmadan ve dudaklarını hareket ettirmeksizin önünde yazılı olan harf ya da kelimeleri zihninde idrak ederek ve yorumlayarak okumasıdır.<sup>72</sup> Bu okuma şekli, sadece okunan

<sup>69</sup> Zühdi, *Medhal ilâ tadrîsi'l-lugati*, s. 80.

<sup>70</sup> Semek, *Fennu't-tedris*, s. 132.

<sup>71</sup> Ebu'l-Heycâ, *Esâlibu ve turuku tadrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*, s. 94.

<sup>72</sup> Medkûr, *Tedrisu funûni'l-lugati'l-'Arabiye*, s. 140; Abdullah Tahir 'Ulvi, *Tedrisu'l-lugati'l-'Arabiye vefkanli'l-ehdâsi't-tarâiki't-terbeviye*, Dâru'l-Mesîra, Amman, 2010, s. 29.

sembollere bakılması ve bu sembollere bakılmasıyla etkilenen zihinsel aktivite olmak üzere iki temel unsur üzerine kurulmuştur.<sup>73</sup>

Bu okuma çeşidinde yazılı sembolle çözülmesi veya bunların manalarının anlaşılması için sesin dâhil olmadığı bir okuma çeşidi olarak söylenmesi mümkündür.

Bilgiyi elde etmenin ve bu uğurda zevk almanın doğal bir metodu olan sessiz okuma hayatın genelinde izlenen bir metot olması<sup>74</sup> ve cehri okumaktan çekinen, utanan ve konuşma özrü olanlar için ideal bir metot olması<sup>75</sup> ve okuyucu okuduklarını daha hızlı bir şekilde algılayıp kavrayabilmesi<sup>76</sup> sessiz okumanın avantajlarından biridir.

### 8.1.2. Cehri Okuma (القراءة الجهرية)

Cehri okuma, sembolleri görme, anlama gibi sessiz okumanın gerektirdiği şeyleri kapsamakla beraber okumaya sesin ilave edilmesi şeklindedir.<sup>77</sup>Gözle sembollerin görülmesi, sembollerin manalarının algılanması için zihnin aktif olması ve bu sembollere delalet eden yorumları sesle telaffuz etmek gibi üç temel unsuru ihtiva etmektedir.<sup>78</sup>

Bu okuma çeşidinde yazılı sembollerin çözülmesi veya bunların manalarının anlaşılması için sesin de dâhil olmasıyla öğrenci sesli okumada sessiz okumaya göre daha fazla çaba harcadığından dolayı daha yorucu bir olduğu söylenebilir. Bu okuma şeklinde okuyucuyu rahatlatan ve okumasını güzelleştiren bazı beceriler vardır:<sup>79</sup>

Yapı ve îrab bakımından kelimeleri doğru telaffuz etmek.

<sup>73</sup> Râtib Kâsım' Âşûr, Muhammed Fahri Mikdâdi, *el-Mehârâtu'l-kırâiyye'l-kitâbiye*, Dâru'l-Mesira, Amman, 2009, s. 20.

<sup>74</sup> Semek, *Fennu't-Tedrîs*, s. 192.

<sup>75</sup> Firâs es-Selîti, *Funûnu'l-lugati'l-mefhûmi'l-ehemmiyeti'l-mu'avoikâti'l-berâmîci't-te'lîmiye*, 'Alemlü'l-Hadis, Ürdün, 2008, s. 9.

<sup>76</sup> Zâyid, *Esâlîbu tedrîsi'l-luga*, s. 54.

<sup>77</sup> Abdulalim, *el-Muwoecceh*, s. 69.

<sup>78</sup> Abdulfettah el-Becce, *Ta'lîmu'l-etfâli'l-mehârâti'l-kırâiyye'l-kitâbiye*, Dâru'l-Fikir, Kahire, 2003, s. 217.

<sup>79</sup> Selva Muhammed Ahmed el-'Azâzi, *Fâ'iliyeti'l-mesrahu't-ta'lîmî fi tenmiyeti'l-mehârâti'l-kırâati'l-cehriye leda telâmîzi'l-halkati's-sâniyemine't-ta'lîmî'l-esâsi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mısır Zekâzik Üniversitesi, Zekâzik, 2000, s. 55-58; 'Ali, *Fâ'iliyeti bernâmeçi tedrîbi fi tahsîni'l-kırâa*, s. 31.

Hemzeyi vasıl gibi geçildiğinde söylenmemesi daha iyi olan şeylerden kaçınarak, okunan nesir yazısı ve şiirin manalarını kapsayan fonetik tabirlere ve harflerin çıkış mahreçlerine dikkat ederek okumak.

Lafız ve cümlelerin vurgu ve aksanları gözetmek.

Durulacak uygun yerleri gözeterek, dinleyicilere konuyu uygun bir okuma akışında sunmak.

Okunan harf ve kelimeleri kendi aralarında karışıklığa sebebiyet vermeden okumak.

Kişinin cehri okumakla utanma, çekinme gibi kendisini engelleyen durumlardan kurtulması ve öğretmenin okuma ve konuşma hatalarını daha kolay keşfetmesi bakımından bu okuyuş çeşidinin avantajlarındandır.<sup>80</sup>

Tanıma, doğru telaffuz, okuyucunun performansı ve akıcılık cehri okuma becerisinin daha iyi olmasına yardım eden bazı etkenlerdir. Bunlar üzerinde kısaca durulabilir:<sup>81</sup>

Tanıma becerisi, okuma eğitiminde hareket noktası sayılır. Okuyucunun okuma görevini doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu en önemli becerilerdendir ki bununla semboller ve sesler arasında bağlantı kurmaya güç yetirebilmektedir. Tanıma becerisi olarak kabul edilen etkenlerden bazıları şöyledir:<sup>82</sup>

Kelimeyi ve cümleyi tanımak.

Harflerin telaffuzundaki fonetik ayırımını bilmek.

Harflerin şekilleri arasındaki görsel ayırımı bilmek.

Yazılı sembollerle fonetik sembollerin zahmetsiz ve kolayca bağlantısını bilmek.

Alfabenin farklı durumlarını bilmek.

<sup>80</sup> Zâyid, *Esâlibutedrisi'l-luga*, s. 61.

<sup>81</sup> el-'Azâzi, *Fâ'iliyetu'l-mesrahi't-ta'limi*, s. 55-58.

<sup>82</sup> Fevvazul'ali Muhyiddin, *Fâ'iliyetun bernâmecu tadrîbi fî tahsîni'l-kırâeti'l-cehriye ledâ't-telâmîz zevî su'ûbâti te'allumu'l-kırâe* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dimeşk Üniversitesi, Dimeşk, 2015, s. 22; Hudâ Lî'ubeyd., *Devru'l-mutâle'ati'l-muveccehe fî halli müşkilâti'l-kırâe 'inde mu'allimî merhaleti'l-mutevassıt*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir Hama Üniversitesi , Hama, 2015, s. 29.

Doğru telaffuz, seslerin sıfatları gözetilerek doğru mahreçlerden çıkarılmasıdır. Telaffuz, kişinin şahsiyetini ve kültürünü yansıtan bir ayna mesabesindedir. Okuyucunun elde etmesi gerektiği cehri okumada doğru telaffuz etme becerilerinin bazıları şöyledir:<sup>83</sup>

Sert ve yumuşak harfleri telaffuz edebilmek.

Sert ve yumuşak harfler arasındaki ayrımı yapabilmek.

Tonlu ve tonsuz sesler arasındaki ayrımı yapabilmek.

Sert ve yumuşak seslerle ve bunlar arasındaki sesler ayrımını yapabilmek.

İfade performansı, okuma esnasında manayı anlamaya yardım eden fiziksel tabirleri kullanmak ve farklı üslupların fonetik tabakalardaki çeşitliliğini ve performansını göstermektir. Bu performans için dikkat edilmesi gereken hususlardan bazıları:<sup>84</sup>

Mananın anlaşılmasına yardım eden fiziksel ifadeleri ve işaretleri kullanmak.

İstifham, taaccüp gibi çeşitli üslupları fonetik performansla temsil etmek.

Fonetik katmanlardaki çeşitliliği kullanmak.

Dilbilgisi ve imla telaffuzunun tam yapmak.

Akıcılık, okuyucunun zaruri bir durum olmadığı müddetçe durmaksızın okumasını sürdürme performansdır. Bu becerilerden bazıları:<sup>85</sup>

Cümleleri tam bir şekilde telaffuz etmek.

Tekrara düşmeden okumayı sürdürmek.

Utanma ve korkmaya yer vermeksizin kendine güvenmek.

Kelimeye bir veya birden fazla harf ilave etmekten kaçınmak.

İbdal, hazf ve tekrardan kaçınmak.

---

<sup>83</sup> Muhyiddin, *Fâ'iliyetun bernâmecu tedribi*, s.23; Li'ubeyd, *Devru'l-mutâle'a*, s. 29.

<sup>84</sup> Muhyiddin, *Fâ'iliyetun bernâmecu tedribi*, s. 23-24; Li'ubeyd, *Devru'l-mutâle'a*, s. 29.

<sup>85</sup> Muhyiddin, *Fâ'iliyetun bernâmecu tedribi*, s. 23-24; Li'ubeyd, *Devru'l-mutâle'a*, s. 29.

Mana tamamlandığında uygun bir vakıf yapmak.<sup>86</sup>

Okumada akıcılığın tam manasıyla gerçekleşmesi için okuyucunun dikkatli, özenli, gayretli ve en önemlisi kendine güvenli olması gerekmektedir.

## 8.2. Amaç Yönünden Okuma

Eğitimciler amaç yönünden okumayı birkaç bölüme ayırmaktadırlar. Onlardan bazıları şunlardır:

### 8.2.1.Hızlı okuma

Hızlı okuma, içindekiler, katalog, isim ve manşet listeleri gibi şeyleri belirli bir gayeye hızlıca ulaşma kastıyla yapılır. Bu çeşit okumaya araştırmacı ve bunun gibi kimseler birçok durumda ihtiyaç duyarlar.<sup>87</sup>

### 8.2.2. Büyük Bir Konuda Genel Bir Fikir Edinmek

Bu neviden okumanın zamanımızda büyük bir önemi vardır. Çünkü insan, seri ve otomatik bir üretimin olduğu bir dönemde büyük bir kitabı ya da raporu hassasiyetle okuma fırsatı yakalayamayabilir. Bu sebepten dolayı durum hakkında genel bir bilgi sahibi olmak için böyle bir yöntemle başvurmaktadır.<sup>88</sup>

### 8.2.3. Bilgi Toplama

Bilgi toplama gayesiyle yapılan bu çeşit okumada okuyucu, ihtiyaç duyduğu bilgileri elde etmek için birçok kaynağa müracaat eder. Araştırmacıların, âlimlerin ve benzer kimselerin ihtiyaç duyduğu bu çeşit okuma, öğrencinin daha çabuk kaynakları incelemesi ve özet bilgiler elde etmesinde hız becerisine sahip olmasını gerekli kılar.<sup>89</sup>

## 9. Okuma Bozukluğu (الضعف القرائي)

Okuma bozukluğu, zekâ düzeyinin normal ya da normalin üstünde olmasına karşın söylemek, yazmak, okumak ve okunanı anlamak için gerekli

<sup>86</sup> Li'ubeyd, *Devru'l-mutâle'a*, s. 29.

<sup>87</sup> Şendâd, E'bûde, *Te'sîru'l-iddirâbâti'l-lugaviye*, s. 34.

<sup>88</sup> Râtib Kâsım ve Aherun'Âşûr, *Funûnu'l-lugati'l-'Arabiye ve esâlîbu tadrîsihebeyne'n-nazariye ve't-tatbîk, Âlemu'l-Kutubi'l-Hadis*, Erbed, 2009, s.98.

<sup>89</sup> el-Becce, *Ta'lîmu'l-etfâl*, s. 200; Şendâd, E'bûde, *Te'sîru'l-iddirâbâti'l-lugaviye*, s. 34.

sözcükleri tanıma, çözme, sıralama gibi yetilerin yitirilmesi ya da bu yetilerin gelişmemiş olmasına denir.<sup>90</sup>

Okuma hususu bazı öğrencilerin seviyelerinin olması gereken düzeyde olmayıp daha düşük seviyelerde olduğu durumu gözlenmektedir. Bu durum genelde öğrencinin kendisinden, hocasından ve okuduğu kitaplardan kaynaklanır.

### 9.1. Öğrenciden Kaynaklı Sebepler (ما يرجع إلى التلميذ)

Öğrencilerde konuşma özü, görme ve işitme zayıflığı gibi genel manada vücut sağlığı ile bağlantılı olan fiziksel yönlerinden kaynaklanan sebepler olabilir.

Öğrencinin şekilleri ve kelimeleri ayırt edebilme ve bunlar arasındaki ilişkiyi idrak edebilme kabiliyetinin yetersizliği, akli güç zayıflığından kaynaklanan sebeplerden olabilir.<sup>91</sup> Akli bir kusuru olan okuyucunun olması durumunda ona uygun bir okuma tarzı seçilmesi gerekmektedir.<sup>92</sup>

Öğrencinin duygusal, ailevi ve kişisel sorunları gibi okumasına engel olan sosyal durumlarından kaynaklanan sebeplerden olabilir.<sup>93</sup>

### 9.2. Öğretmenden Kaynaklı Sebepler

Öğretmenin sergilediği performansındaki sıkıntılar; öğrenciler arasında bireysel farklılıkları gözlemlememesi, öğrencinin okumasına yazmasına ve ev ödevlerini takip etmemesi, öğrencinin eğitim araçlarını ihmal etmesini denetlememesi, öğretmenin yapması gereken açıklamalara özen göstermemesi ve yine öğretmenin okuma dersiyle bağlantılı aktivitelere önem vermemesi okuma bozukluğunda hocadan kaynaklı sebeplerdir.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim*, s. 893.

<sup>91</sup> Zâyd, *Esâlibutedrîsi'l-luga*, s. 90.

<sup>92</sup> Semek, *Fennu't-tedris*, s. 245.

<sup>93</sup> Mustafa Fehim, *el-Kırâatu mehâratu ve muşkilâtuhu fi'l-medreseti'l-ibtidâiye*, ed-Dâru'l-'Arabiye, Kahire, 1998, s. 148.

<sup>94</sup> Bûharîsa, Esmâ, *ed-Da'fu'l-Kıraî*, s. 19.

### 9.3. Kitaplardan Kaynaklanan Sebepler

Okunan kitapların önemli bir kısmının muhteva yönüyle öğrencilerin seviyelerine uygun olmaması ya da kitabın fiziksel açıdan öğrencinin beklentisine uymaması doğru okumayı engelleyen unsurlardandır.<sup>95</sup>

#### Sonuç

Okumanın önemi dili kullanma becerisi ile ilgilidir. Dili kullanma becerisi ise dinleme, konuşma, okuma ve yazma eğitimi ile gerçekleşir. Okuma, kişinin hayatında belirli ve sürekli bir disiplin ve dikkati gerektiren bir çabadır. Okuma sayesinde okuyucu aklen ve manen gelişir, ilmin önemini kavrar, bilgi mirasını alır. Doğru okumayla gerçekleşen anlama ve kavramanın geliştirilmesi bireyin kendini gerçekleştirmesine katkı yapacaktır.

Okumanın hem bireyi hem de toplumu eğiten, yönlendiren, şekillendiren, terbiye eden ve yetiştiren pek çok olumlu yönü vardır. Toplumun varlığını ortaya koymasında, sosyolojik problemlerini çözmesinde doğru okumanın önemli bir katkısı vardır.

Okumanın hedeflerinin bilinmesi ve gerçekleşmesi kitapların okuyucunun beklentisine ve ihtiyaçlarına uygun olarak hazırlanmasına bağlıdır. Toplumsal manada her türlü okumayı engelleyen, kısıtlayan çeldiricilerin bertaraf edilmesi doğru okumak için gereklidir.

Öğrencinin hayatında okuma sevgisi oluşuncaya ve alışkanlık haline gelene kadar okuma işlevi tüm yönleriyle bireysel ve toplumsal manada sürdürülmelidir. Okuma, kişiyi ilim sahibi yapmasının yanında bireyin psikolojik ve sosyal fonksiyonlarının gelişmesinde de katkı sağlamalıdır.

Öğrencinin en büyük hedefi başarıya ulaşmaktır. Bu da ancak okuma sayesinde olmaktadır. Her bir öğrencinin kendine uygun bir okuma metodu olduğu gibi her öğretmenin de takip etmek istediği kendine has bir okutma sistemi vardır. Okumanın amacının birey ve toplum üzerinde en verimli şekilde gerçekleşmesi öğretmen, kitap ve öğrenci bütünleşmesinin sağlanması ile kolaylaşacaktır.

<sup>95</sup> Abdulalim, *el-Muveccehu'l-fennî*, s. 163.

Okuma işlevi, fitri bir sanat ve aynı zamanda kesbi bir beceri olduğundan dolayı öğrencilerin okuma metotlarında yerli ve yabancı meşhur fikir adamlarını, yazarları ve edebiyatçıları tanınmasıyla gelişir. Kişinin okuma ve yazma etkinlik seviyesinin yükselmesi ise okuduklarını anlamasına ve kavramasına katkı yapacaktır. Okunacakların belirlenmesi hususunda seçici olma bilincinin geliştirilmesi de okuma meselesi üzerinde ayrıca durulması gereken bir başka durumdur.

### Kaynakça

Abdulalim, İbrahim. *el-Muveccehu'l-fennî li-muderrisî'l-lugati'l-'Arabiye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1991.

Abdülhâdi, Nebil Ömer Nasrullah. *But-u't-ta'allumi ve su'ûbâtihî*. Amman: Dâru Vâil, 2000.

Abdü'l-Emir Şemsüddîn. *el-Fikru't-terbevî 'inde İbn Cemâ'a*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Âli, 1990.

Şendâd, Aişe-E'bûde, Rabîa. *Te'sîru'l-iddirâbâtî'l-lugaviye fî mahârâtî'l-kırâledâ telâmîzi't-tavri'l-ibtidâi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cezayir el-İfrîkiya Ahmed Dirâye Edrâr Üniversitesi, 2018.

'Alî, Muhyiddîn Fevâz. *Fâ'iliyetu bernâmeci tedribî fî tahsîni'l-kırâti'l-cehriye ledâ't-telâmîzi zevî's-su'ûbâtî te'allumi'l-kırâa fî dav-i nazariyeti'z-zekââtî'l-mute'addide*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dimeşk Üniversitesi, 2015.

Akpınar, Ali. "Kur'ân'ı Kerîmde Okuma (Kıraat) Lafızları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998), 55-79.

'Âşûr, Râtib Kâsım-Mikdâdi, Muhammed Fahri. *el-Mehârâtu'l-kırâiyeve'l-kitâbiye*. Amman: Dâru'l-Mesîra, 2009.

'Âşûr, Râtib Kâsım ve Aherun. *Funûnu'l-lugati'l-'Arabiye ve esâlîbu tadrîsihebeyne'n-nazariye ve't-tatbîk*. Erbed: Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, 2009.

Atâ, İbrahim Muhammed. *el-Merci'u fî tadrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. Kahire: Merkezi'l-Kutub, 2005.



'Azâzî, Selva Muhammed Ahmed. *Fâ'iliyetu'l-mesrahu't-ta'lîmî fî tenmiyeti'l-mehârâti'l-kirâati'l-cehriye leda telâmîzi'l-halkati's-sâniyemine't-ta'lîmi'l-esâsî*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mısır Zekâzık Üniversitesi, 2000.

Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Bayer, İsmail. *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2013.

Beatrice S. Miculecky. *Linda Jaffries, More Reading Power. Reading forpleasure-comprehension-skills-thinkingskills-readingfaster*. New York: Pearson Education Inc. 2004.

el-Beyhakî, Huseyn b. Ali. *Kitâbu'z-zuhdi'l-kebîr*. Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1996.

İbn Dureyd, Muhammed b. Hasen. *el-Muctenâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1952.

el-Becce, Abdulfettah. *Ta'lîmu'l-etfâli'l-mehârâti'l-kirâiyye'l-kitâbiye*. Kahire: Dâru'l-Fikir, 2003.

Bekâr, Abdülkerîm. *Tıflun yekrau*. Kahire: Dâru'l-İslâm, 2011.

Bûharîsa, Esmâ. *ed-Da'fu'l-kirâi leda telâmîzi'l-medreseti'l-ibtidâiye esbâbuhu ve mezâhiruhu ve 'ilâcuhu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cezayir: Kâsîdî Murabbah ve Rakle Üniversitesi, 2013.

Delîmî, Taha Ali Hasan. el-Vâilî, Su'âd Abdülkerim Abbâs. *el-lugatu'l-'Arabiye menâhicu ve tarâiku tadrîsihe*. Amman: Dâru's-Şurûk, 2005.

Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2008.

Demir, Ramazan. "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi", *Usûl*, 11 (2009/1), 95-116.

Demiray, Kemal. *Temel Türkçe Sözlük*, 3. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.

Dil Derneği (Özel, Sevgi-Kutlu, Afet-Yaşayan, Sedat-Küçükaras, Hülya-Özdemir, Kamil). *Türkçe Sözlük*. 3. Baskı. Ankara: Dil Derneği Yayınları, 2012.

Ebu'l-Anîn, Semâher Fethî. *Mustevâ itkâni talebeti'l-lugati'l-'Arabiye li-mehârâti't-ta'biri'l-kitâbi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Filistin Gazze Üniversitesi, 2003.

Ebu'l-Heycâ, Fuad Hasen. *Esâlîbu ve turuku tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. Ürdün: Dâru'l-Menâhiç, 2007.

Ebû Muğlî, Semîh. *el-Esâlîbu'l-hadîse li-tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. Amman: Dâru Mücdelâvî, 1996.

el-Ebyârî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsû'atu'l-Kur'ân*. Mısır: Müessisetü Siclî'l-'Arab, 1984.

el-Estal, Ahmed Reşâd Mustafa. *Mustevâ'l-kirâti'l-mehârâti'l-kirâiyeve'l-kitâbiye ledâ et-talebeti's-saffi's-sâdisi ve 'alâkatuhubi-tilâvetin ve hıfzı'l-Kur'ân*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Filistin Gazze Üniversitesi, 2010.

Fahreddîn er-Râzî, EbûAbdillah Muhammed b. 'Umer b. el-Hasen b. el-Huseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999.

Fâruk, Muhammed. "Tetavvuru mehârâti'l-kirâa". *el-Mecelletu't-terbeviye*. sy. 53 (2018).

Fâyd, Abdülhamid. *Râidu't-terbiyeti'l-'âmme usûlu't-tedrîs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lubnânî, 1981.

Fehim, Mustafa. *el-Kirâatu mehârâtuhe ve muşkilâtuhefi'l-medreseti'l-ibtidâiye*. Kahire: ed-Dâru'l-'Arabiye, 1998.

İbn Hâdiye, Ali. *el-Kâmûsu'l-cedîdi't-tullâb*. Cezair: 1979.

İbn Cemâ'a, Bedruddîn Muhammed. *Tezkiratu's-sâmi' ve'l-mute'allim fi edebi'l-âlimi ve'l-mute'allim*. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, ty.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. tahk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1952.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriya. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. tahk. Abdusselam Muhammed Harun. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime*. tahk. Dervîş el-Cuveydî. Beyrut: 1996.

el-Huneydî, Cemal Muhammed Muhammed. *el-İ'dâdu't-terbevîli'l-fikîh 'inde'l-muslimîne*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşdi, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Kitâbu'l-cerâsîm*. tahk. Muhammed Câsim el-Hamîdî. Dimeşk: 1996.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Suneni İbn Mâce*. Thk. Şu'ayb el-Erneût-Adil Mürşid-Muhammed Kâmil Kara Beleli-Abdullatif Harzullah. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiye, 2009.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasaru munteha's-su'l-ve'l-emel fi 'ilmiyyi'l-usûlve'l-cedel*. Thk. NezîrHamâdû. Beyrut: 2006.

Kaçar, Halil İbrahim, "Arapça Öğretiminde İdeal Bir Okuma-Anlama Becerisi Üzerine", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), 167-184.

Kanderî, Latife Hüseyin. *Teşci'ü'l-kirâe*, Kuveyt: el-Merkezu'l-İklîmiyelî't-Tufûleve'l-Umûme, 2004.

Kazan, Ramazan. *Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.

Kocabıyık, Halil İbrahim. *Belâgat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi. 2018.

Koninck, De Tehomas. *el-Cehlu'l-Cedîd ve Muşkiyetu's-Sekâfe*. ter. Mansur el-Kâdî. Beyrut: 2004.

Lâmiye, Arûş-Gültome, Azîz. *Eeru 'usri'l-kirâati 'alâ mahsîli'l-lugavî ledâ't-tifli'l-Cezâirî dirâsetun meydâniye li-ba'di'l-ibtidâiye*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cezayir Abdurrahman Mîrâ Becâye Üniversitesi. 2017.

Medkûr, Ali Ahmed. *Tedrîsu Funûni'l-lugati'l-'Arabiye*. Kahire: Dâru'l-Fikir el-'Arabî, 2006.

M.J. Owen, *Getting Ready to Teach Reading fort he new teacher*, Michigan: Mc Grew Hill Children Publ. 2004.

Mîra, Muhammed Ramazan Zeyd. *Esbâbu tedennî mustevâ'l-kirâati ve mukterihâti 'ilâcihe fi'l-medârisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Filistin Nablus Üniversitesi. 2016.

Muhyiddîn, Fevvazul'alî. *Fâ'iliyetun bernâmecü tedrîbî fi tahsîni'l-kirâeti'l-cehriye ledâ't-telâmîz zevî Su'ûbâti te'allumu'l-kirâe*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dimeşk Üniversitesi. 2015.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Tevkîf 'alâ muhimmâti't-teârîf*. tahk. Muhammed Rıdvânudâye. Beyrut: Dâru'l-Fikir,1989.

Özel, Ahmet. "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları. 1995.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed. *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*. tahk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekrin b. Abdulkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lübnan,1995.

Sabhî, Alâu Abdülhâlik. *Mektebâtu'l-etfâl fi'l-hadâiki'l-âmmе nazratun mustekbeliye fi 'imârati's-şârika nemûzeca*. Şârika: Dâiratu'l-Me'ârifve'l-'lâm, 2001.

Sa'id, Hamza Halid. *Su'ûbâtu te'allumi'l-kirâa*. Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, 2009.

Selîti, Firâs. *Funûnu'l-lugati'l-mefhûmi'l-ehemmiyeti'l-mu'avviki'l-berâmici't-te'lîmiye*. Ürdün: 'Aleml-Hadis, 2008.

Semek, Muhammed Salih. *Fennu't-tedrîs li-terbiyeti'l-lugaviye ve intibâ'âtihe'l-meslekiye ve enmâtihe'l-ameliye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.

Sûmân, Ahmed. *Esâlîbu tadrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. yy: Dâru Zehrân, ty.

es-Seyyid, Mahmut Ahmed. *fî Tarâiki tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. Dimeşk: Menşûrâtu Câmi'ati Dimeşk, 1996.

Sîti, Serciyû. *et-Terbiyetu'l-lugaviyeli't-tfli*, Ter. Fevzi İsâ-Abdulfettah Hasen. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2001.

Sûfi, Abdullatif. *Fennu'l-kirâa*. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 2007.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ih*. tahk. Fuad Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiye, 1998.

Şerif, Selim Muhammed-Ebü Riyâşî Hüseyin Muhammed-e's-Sâfi Abdulkhakim. *Te'allumu'l-kirâati's-serî'a*. Amman: Dâru's-Sekâfe, 2009.

'Ubâbede, Hasen Hüseyin. *el-Kirâatu inde'l-etfâli fî dav-i'l-menâhici'l-'ilmiyeti'l-hadîse*. Amman: Dâru Safâ, 2008.

'Ulvî, Abdullah Tahir. *Tedrîsu'l-lugati'l-'Arabiye vefkanli'l-ehdâsi't-tarâiki't-terbeviye*. Amman: Dâru'l-Mesîra, 2010.

Vâilî, Su'âd Abdulkirim Abbâs. *Tarâiku tedrîsi'l-edebve'l-belâgave't-ta'bir beyne'n-nazariye ve't-tadbîk*. Amman: Dâru'ş-Şurûk, 2004.

Yavuz, Fırat, "Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 13 (2002), 257-273.

Yunus, Fetha Ali. *el-Kirâa mehâratu heve'l-vesâilu'l-musâ'ade 'alâ te'allumihe; Musa, Mustafa, İsmail ve aherun, Esâlîbu ve İtticâhâtuHadîse fî Tedrîsi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. yy: Matbaatü Besti Brant, 2002.

Yusuf, Hasen Abdül Celil. *'Ilmu kirâati'l-lugati'l-'Arabiyeti'l-usûlive'l-kavâ'idve't-turuk*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2004.

Zâhir, Kahtân Ahmed. *Su'ûbâtu't-te'allum*. Amman: Dâru Vâil, 2004.

Zâyid, Fahd Halil. *Esâlîbu Tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiye beyne'l-mehârativ'e's-su'ûbâti*. Ürdün: Dâru'l-Bâzûriyi'l-'Ilmiye, 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-KâsımMahmud b. 'Amr b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiye, 1998.

Zühdi, Muhammed Ayd. *Medhal ilâ tedrîsi'l-lugati'l-'Arabiye*. Amman: Dâru Safa, 2011.

## الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية، دراسة وصفية تحليلية

Mohamad Anas SARMINI\*

### *Nebevi Sünnete Yaklaşımında Modernite ve Ondan Etkilenen Eğilimler, Betimsel ve Analitik Bir Çalışma*

#### Öz

Bu çalışma, modernizmin Müslümanların dünyasında getirdiği problemi tasvir etmeyi ve bununla birlikte dini metinlere, özellikle de hadislerle yönelik ortaya çıkan ilmi yaklaşımları tahlil etmeyi hedeflemektedir. Bunun için de sadece geleneksel veya modern yaklaşımlardan bahsedilmemiş, aynı zamanda bu ikisinin arasındaki mesafeyi kapatmayı hedefleyen diğer uzlaşmacı yaklaşımlar ele alınmıştır. Araştırmalar neticesinde modernizmden etkilenen ve ortaya çıkan ilmi yaklaşımları dört grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi; Muhammed Abduh'un (ö.1905) temsil ettiği akılcı ve yenilikçi yaklaşımdır. İkincisi; ilmi selefi eğilimin doğduğu ve mezhebe bağlılığı reddeden hukuki yaklaşımdır. Bu yönelimi el-Elbânî'nin çalışmalarının (ö.1999) gölgesinde tahlil etmiştik. Üçüncüsü; nasların makasidini araştıran, zannî hadisleri reddeden veya makasida ters düşmeleri durumunda bunları te'vil eden amaçsal yaklaşımdır. Bu eğilimi temsilen Taha Cabir el-Alvani (ö.2016) tercih edilmiştir. Dördüncüsü; değerleri önceleyen ve nasları anlamada bu çerçeveden bakan ahlaki değerler yaklaşımdır. Bunu temsilen de Fazlurrahman (ö.1988) tercih edilmiştir. Çalışmada, modernizmin söz konusu alimler üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışılmıştır. Ayrıca onların sünnetin hüccet değeri, hadislerin tashîh ve tad'ifi, hadisle amel etme veya etmeme, hadislerin zahir anlamlarıyla kabul edilmesi veya tevil edilmesi gibi konularında modernizme karşı verdikleri cevapları ve geliştirdikleri metotları ortaya koymaya özen gösterilmiştir. Sonuç kısmında ise bu yaklaşımlara yönelik genel değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Modernite, Akılcılık, Selefilik, Makâsîd, Değerler

### *Modernity and the Affected Tendencies in Approach to Sunnah, A Descriptive and Analytical Study*

#### Abstract

This study aims to depict the dilemma that modernity has brought to the Muslim scholars, and to analyze the scientific trends that have emerged influenced by modernity through the issue of dealing

\* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, asarmini@29mayis.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6396-374X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 17.07.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.09.2020.

with the religious texts, especially the Sunnah. It is not concerned with pure modernist or traditional trends; it is interested in the reconciliatory trends that wanted to bridge the gap between modernity and traditions. The study shows that the reconciliatory trends can be classified into four types, the first is the rational reform trend, which is linked to the school of Muhammad Abdo. The second is the non-sectarian legislative trend, which is the Salafi scientific trend has been derived from, Albanian as an example. The third is Maqasid trends that searches for the purposes of the religious texts, then rejects Sunnah or interprets it if it violates those purposes, Taha Jaber Al-Alwani will be an example. The fourth is the ethical value trend that examines the values and proposes ways of understanding according to the deductive values FazluRahman is studied as an example. The study focused on the following issues: authenticity of Sunnah, correcting and weakening hadith and acceptance of its apparent meanings or interpreting it. Then presented in the conclusion a normative evaluation of these trends.

**Keywords:** Hadith, Modernity, Rationality, Salafism, Maqasid, Values

### المكجس

تهدف هذه الدراسة إلى تصوير المآزق الذي جلبته الحداثة إلى المسلمين، وإلى تحليل الاتجاهات العلمية التي نشأت متأثرة بالحداثة عند المسلمين من خلال مسألة التعامل مع النص الديني وبالأخص الأحاديث النبوية. وهي لا تُعنى بالاتجاهات الحداثية أو التراثية الصرفة، وإنما تهتم بالاتجاهات التوفيقية التي أرادت تجسير المسافة بين الحداثة والتراث والتوفيق بينهما. أظهرت الدراسة أن الاتجاهات العلمية التي تأثرت بالحداثة يمكن تصنيفها في أربعة أنواع، الأول هو الاتجاه الإصلاحية العقلانية والذي يرتبط بمدرسة محمد عبده (ت1905م). والثاني الاتجاه التشريعي اللامذهبي والذي تفرع عنه الاتجاه السلفي العلمي ومثلت الدراسة له بالألباني (ت1999م) المحرّث. والثالث هو الاتجاه المقصدي الذي يبحث في مقاصد النصوص، ثم يرد السنن الظنية أو يؤولها إذا كانت تخالف تلك المقاصد، ومثلت الدراسة له بطه جابر العلواني (ت2016م). والرابع الاتجاه القيمي الأخلاقي الذي يبحث في القيم وسبل فهم النصوص من خلالها، ومثلت الدراسة له بفضل الرحمن (ت1988م). واهتمت الدراسة ببيان تأثير الحداثة في علماء هذه الاتجاهات وفي شكل استجابتهم لها، خصوصاً في المسائل الآتية: حجية السنة، وتصحيح الحديث وتضعيفه، والعمل بالحديث أو تركه، والقبول بمعانيه الظاهرة أو تأويله، ثم قُدمت في الخاتمة تعويماً معيارياً لتلك الاتجاهات.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الحداثة، العقلانية، السلفية، المقاصد، القيم

### المقدمة

تتجه هذه الدراسة إلى تصوير الحداثة والمآزق الكبير الذي تعيشه أمة المسلمين بسببها، وتحليل الاتجاهات الكبرى التي نشأت متأثر من الحداثة فيما يتصل بالتعامل مع النص الديني وبالأخص النصوص النبوية. فالدراسة تقترض بأن الحداثة قد تغلغت في منهجيات البحث والدرس الحديثي، حتى ولو لم يتم التصريح بذلك أو لم يظهر بجلاء، وتهدف



الدراسة إلى استقراء هذه الملامح الحداثية الكامنة في الدراسات الإسلامية الحديثة الصادرة في القرن الماضي لدى الشخصيات الأئمة التي تم اختيارها، كمحمد عبده من مصر، وجمال الدين القاسمي والألباني من الشام، وطه جابر العلواني من العراق، وفضل الرحمن من باكستان. ومن ثم الانتقال من الاستقراء إلى التحليل والوصف بجمع هذه الخصائص في أنساق تعبر عن اتجاهات فكرية متأثرة بالحداثة، وصولاً إلى تحديد نقاط التأثير تلك وإخضاعها إلى النقد وإعادة النظر بغرض تقويم هذه الحالات، خصوصاً أنها عند كثير من الباحثين ليست من أنماط الحداثة التي يسלט عليها الدرس والنقد، ولا ريب أن فهم مجريات الأمور السابقة مفيد في اتخاذ الاتجاهات الصحيحة لاحقاً.

وهذا يعني أن الدراسة تستبعد الاتجاهات الحداثية الصريحة أو العقلانية المباشرة، وذلك لأن هناك العديد من الدراسات التي ناقشت هذه المسائل، وناقشت موقف الحداثة من السنة، وآراء الحداثيين بحجية السنة وتأويلها ونقدها، ومن ذلك دراسة صالح الفوزان، *موقف العقلانيين من سنة الرسول*<sup>1</sup> ودراسة محمد أبو الليث الخير آبادي، *السنة وموقف العصرانيين والعقلانيين منها*<sup>2</sup> ودراسة بلخير رايح، *الأخطاء المنهجية في كتابات العقلانيين المعاصرين في السنة النبوية*<sup>3</sup> ودراسة سعيد بن صالح الرقيب، *منهج المدرسة العقلانية الحديثة في دراسة الأحاديث المشككة*<sup>4</sup>، والملاحظ في هذه الدراسات أنها تتجه إلى النظر الحداثي الصرف أو أنها تخلطه بكل ما يتصل بالحداثة.

ويمكن أن تُعدَّ هذه الدراسة امتداداً لتلك الدراسات، ولكن في مجال آخر تخصصت فيه، وهو الاتجاهات المتأثرة بالحداثة والتي يغلب على تسميتها أسماء أخرى كالإصلاح والسلفية والمقاصد، أي أنها آراء توفيقية صادرة عن علماء من المسلمين ارتأت تقديم تنازلات معينة فيما يتصل بالسنة أمام فلسفة الحداثة، وليست بصادرة عن خصوم الأمة وأعدائها. والحديث فيها ما زال بكراً لم يشتغل فيه كثير من الباحثين، وأهميته لا تقل عن تحليل الاتجاهات الحداثية الصرفة.

تتعلق هذه الدراسة من عدة اعتبارات تاريخية فكرية، ألا وهي وجود منظومة فكرية فلسفية تشريعية يطلق عليها منظومة الحداثة، وهي تقابل منظومة التقليد السابقة عليها، وأنه تولد عن التقائهما في بلاد المسلمين أواخر القرن التاسع عشر مازالت آثاره قائمة لم تُحل، وأنَّ هذا المأزق قد نتجت عنه عدة مراجعات فكرية قامت بها منظومة التقليد وأن هذه المراجعات قد اتخذت أشكالاً واتجاهات متعددة، فالأشكال والأنساق المذكورة هي ميدان هذه الدراسة.

<sup>1</sup> نشرت هذه الدراسة في دار الحرس الوطني، جهاز الإرشاد والتوجيه.

<sup>2</sup> نشرت هذه الدراسة في الجامعة الإسلامية العالمية، 2006م.

<sup>3</sup> نشرت هذه الدراسة في مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد 19، 2018م، ص 123-152.

<sup>4</sup> نشرت هذه الدراسة كبحث في مؤتمر السنة النبوية الدولي، ماليزيا، جامعة ملايا، 2011م.

ولمزيد من الدقة اتجهت الدراسة إلى تحليل الاتجاهات المدروسة من جهة مناهجها في استقبال النص النبوي أولاً ثم تأويله وتأويلاً جديداً في سياق إعادة قراءة التراث بتأثير من الحداثة والشعور بمأزق مواجهتها في البلاد الإسلامية، باعتبار أن المشترك بين هذه القراءات المختارة هو محاولة الاستجابة للحرج الحضاري الذي سببته المواجهة بين ميراث المنظومة التقليدية وفلسفة الحداثة، التي أحدثت فيها شرخاً مختلفاً تماماً عن أنواع الهزات التي كانت تصيب المنظومة التقليدية عند تعرضها لقيم أو فلسفات آتية من خارج المنظومة،<sup>5</sup> والفارق الأهم بين المرحلتين المذكورتين أن الفلسفات قديماً كانت ترد إلى أرضية إسلامية فتتم عملية تنقيتها وأسلمتها بجهود متطاولة عبر الزمن، أما اليوم فإن الحداثة قد فرضت على معظم بلاد المسلمين بالاستعمار العسكري سابقاً وبالاستعمار الفكري والاجتماعي والاقتصادي لاحقاً، وهو الأمر الذي جلب معه شعوراً بالانغلاق أمامه مع شعور بضرورة البحث عن فضاءات جديدة للنص ومخارج لا تتطابق والمناهج التقليدية.

وقد نهجت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، فكان أن انتظمت على مبحثين رئيسيين، الأول يناقش خصائص الحداثة وخصوصية المأزق الذي جلبته معها، والثاني يناقش أهم الاتجاهات الكلية وآلية عملها ونمط استجابتها للحداثة في سياق التعامل مع السنة النبوية، ثم اختلفت بقراءة نقدية تقييمية للاتجاهات كلها، ونقاط اتفاقها واقتراحها.

### المبحث الأول: في مأزق الحداثة

ويتضمن مناقشة الأفكار الآتية: أسس الحداثة وأبعادها الفلسفية والتشريعية، الحداثة وعلاقتها مع مفهوم القطيعة، وعمق المأزق الذي جلبته الحداثة معها إلى المسلمين، وأهمية التعامل معه.

#### أولاً: مفهوم الحداثة وأبعادها

يبدو أن الكلام عن بدايات الحداثة فيه أكثر من رأي، أرجحها ما يربطها بعصر النهضة في 1453م، وبعصر الأنوار على يد ثلة من الأدباء والكتاب وفلاسفة العقل والنقد الذين كرسوا إنتاجهم الفلسفي والأدبي لنقد الكنيسة والأنظمة آنذاك من جهة، وفلاسفة العلم التجريبي الذين أعادوا النظر في منطق أرسطو، وشككوا في قدرته على كشف أسرار الكون الطبيعية، وأسهموا في إرساء المناهج التجريبية القائمة على الاختبار والملاحظة من جهة ثانية.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> من المصطلحات التي استخدمت في الأزمنة السابقة للتعبير عن هذه الهزات مصطلح النوازل، ومن هنا ينتقد استحضر مفهوم النوازل إلى أزمنتنا الحديثة، ويرجع عليه مصطلح المأزق، لتغاير الحالتين تماماً كما سيأتي.

<sup>6</sup> انظر دور شخصيات من فلاسفة العلم الشهيرين أمثال بيكون 1622م، وغاليليو 1642م.

ويتوارد الباحثون على تأكيد صعوبة تحديد مدلول الحداثة وضبط مفهومها، وذلك لمالها من امتدادات وعلائق بالعلوم والمناهج والفلسفات، الأمر الذي يؤثر في تصورنا لها، أو لأنه يرد لها أن تكون كذلك. ولعله يصح القول بأنها: رؤية فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد، جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطيعة عن العقل الوسيط والأنظمة التقليدية. فهي فلسفة نقد للمناهج التقليدية التي يشترك فيها المادي والروحاني، وإرساء لمناهج مادية بديلة، تمثل المستقبل والدقة والصحة العلمية، والنتيجة هي انقطاع مع الذات والله، وتحول اليقين والإيمان إلى شك، وظهور مفهوم التقدم لإعلاء الجديد مقابل التقليدي القديم.<sup>7</sup>

ويمكن إرجاع هذه الفلسفة إلى أسس ثلاثة، هي العقلانية والذاتية والحرية، فالعقلانية كما سبق هي عقلنة القول العلمي والإنساني في التعامل مع الدين والحياة واستبعاد القول الغيبي. ثم الذاتية أو الفردانية هي استعادة الإنسان ثقته بنفسه وبعقلانيته، وشعوره بالاستقلال عن الإله. ثم الحرية الناجمة عن الأسس السابقة، والتي أكسبت المقولات الفلسفية الحداثية البُعدَ التشريعي والقانوني، وذلك عبر مخارج عدة أهمها إعلان حقوق الإنسان، التعتين ومدونة نابليون، وتمكين مفهوم الليبرالية بشقيه الديمقراطية السياسية والرأسمالية الاقتصادية.<sup>8</sup>

وبذلك امتلكت الحداثة الأبعاد اللازمة لتحول الأفكار والفلسفات إلى نظام حياة شامل، البعد التنظيري الفلسفي، والبعد التطبيقي التشريعي، أي أنها فلسفة وتشريع، ونظام فكري وقانوني متماسك،<sup>9</sup> مع قفزة هائلة تقنية، الأمر الذي حمل فلاسفة الحداثة عندما أدركوا هذا التكامل واستغنوا به أن يعلنوا نهاية التاريخ.<sup>10</sup> وبما أن الإسلام دائما يصرح بامتلاكه هاتين المنظومتين، فكانت نتيجة تلاقيه مع الحداثة أن سببت ما رجحنا تسميته بالمأزق أو الحرج الحضاري.

<sup>7</sup> انظر للتوسع: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001م، 822/2. الطيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لغيف من المفكرين العرب، عمان: منشورات جامعة فيلانديا، 2000م، ص35. نيكولاس رزبج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص108.

<sup>8</sup> مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م، ص223. ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص270. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992م، ص69.

<sup>9</sup> لابد من توضيح نقطتين في هذا السياق، إن تماسك النظام وانتظامه لا يعني بالضرورة أحقيته. وإن الدراسة تدعي أنه كلما تلاقى المنظومة الفلسفية والتشريعية لنظام ما، فاليهودية والمسيحية والبوذية والقوانين الرومانية والفارسية والشيوعية إلى حد كبير تتميز بمنظومة واحدة فقط، ويمكن لنا القول إن الإسلام والحداثة فحسب اليوم تمتلك هاتين المنظومتين.

<sup>10</sup> لعل هذا من أسباب ما ذكره عبد الرحمن طه -رجحت اعتماده اسم هذه الصورة احتراماً لما صرح به بنفسه في الملحق الذي كتبه لوائل حلاق، واعتمدت اسم طه اسم عائلته كما بيّن- عن حجم التهويل الذي رافق الحداثة وكأنها أتت بإنسانية وبتاريخ آخر، في حين أنها فعل حضاري تتداعى له كل الأمم بالسوية. وفكرته تعتمد على تحرير مصطلح الحداثة من أمحاله الدلالية المرتبطة بالفلسفة والتشريع الغربي، وتحمله دلالات جديدة هي أشبه بالنضج العقلاني والريادة الحضارية للأمم. عبد الرحمن طه، الحداثة والمقاومة، المغرب: معهد المعارف الحكمية، 2007م، ص19-26.

## ثانياً: الحداثة وعلاقتها بالقطيعة الفكرية

العلاقة بين الحداثة ومفهوم القطيعة الفكرية، علاقة بحاجة إلى بعض التحرير، لأن النصوص التي ناقشت الحداثة ترجعها إلى كونها قطيعة مع الماضي وكونها بعثاً جديداً، ولكن أي قطيعة؟ فهذا مما تفاوتت فيه آراء الدارسين وتقييماتهم،<sup>11</sup> فبعضهم يوسع القطيعة إلى الانفصال التام والنهائي عن كل ما هو من العصور الكلاسيكية والتقليدية من أدوات ومناهج وقيم وأعراف، وبعضهم يحددها بالانقطاع عن قيم التراث فحسب، وبعضهم يحصرها بالقطيعة مع المقدس الديني أو الدنيوي، أو مع الأنماط والمناهج التقليدية في فهم الواقع، وبعض المؤلجين يحددها بالقطيعة عن الإسلام دون غيره من الأديان والفلسفات.<sup>12</sup>

والذي يمكن لنا قوله إن دعوى الانفصال التام ليست ممكنة ولا تقوم على وقائع ثابتة، باعتبار انتساب الحداثة إلى نماذج معينة من التقليد الإنساني والإسلامي أيضاً، كانتسابها إلى مقولات من الفلسفة اليونانية ومقولات لابن رشد من الفلاسفة المسلمين، وإلى فلاسفتهم أنفسهم في العصور الوسيطة، فالقطيعة إذن انتقائية وذاتية، تتسع وتتضاءل بحسب الموقف الشخصي الأيديولوجي للمفكر، بما يرجح مصطلح الانتقائية على القطيعة، ولكنها انتقائية تتجه إلى اتجاه واحد من التراث، ألا وهو الاتجاه المادي ذو البعد العقلاني الدهراني الإنساني، المنكر للعلوي والمفارق الإلهي الروحاني، ومن هنا تأتي خطورة الدعوى الحداثية فلسفياً ومفارقتها للمبادئ الإسلامية.<sup>13</sup>

والإشكال هنا أنه عندما جرى إقرار بعض صيغ التوليف بين الحداثة والإسلام، تم عرض الأمر من جهة جزئية فحسب، كالاستفادة من المناهج الفكرية أو التقنية أو هياكل الإدارة السياسية، لم يجر التنبيه إلى ما تحمله من فلسفة وقيم كامنة فيها إلا عند القلة.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> وهو ما تنبه إليه الأخ الباحث محمد كنفودي فقال: (قطيعة) محمد أركون تختلف عن (قطيعة) محمد عابد الجابري، و(قطيعة) الجابري تختلف عن (قطيعة) محمد شحرور، و(قطيعة) محمد شحرور تختلف عن (قطيعة) أبي يعرب المرزوقي، وكذا عن (قطيعة) طه عبد الرحمن وهكذا. انظر مقاله *القراءات الحداثية للقرآن (1-3)*، الرابط:

<https://tafsir.net/interview/20/al-qra-aaat-al-hdathayt-ilqr-aaan-1-3>

<sup>12</sup> انظر كنفودي في المقال السابق، طه، *الحداثة والمقاومة*، ص 26.

<sup>13</sup> إن هذه الانتقائية نجدها في دعاة الحداثة من المسلمين، فإنهم يبقون على صلتهم بالتراث الذي يتناسب والبعيد الذي يدعون إليه، ويرفضون ما تبقى من التراث على أنه من التقليد الذي تجب القطيعة معه والثورة عليه، وهذا الانتقاء يجعل من الدعوة الحداثية دعوة "إصلاحية" لأن مفهوم الإصلاح المعاصر يمكن تفسيره بالانتقاء أيضاً، وعليه فإن كل "قطيعة" من هذا النوع لها أثر حداثي، كالدعوة السلفية التي تنتكر التقليد بمفهومه، وتتصل بالأسول الأولى وبشخصيات معينة من التراث تشترك معها، ويمكن لي أن نقول بأن الحداثة والإصلاح والسلفية عندنا مصطلحات تتوافق في حيزات معينة، وتتشارك فيما بينها رغم التباعد الظاهري بينها.

<sup>14</sup> وأذكر منهم خير الدين التونسي 1888م، الذي صرح بأنه يستورد مؤسسات وفلسفة معاً، فقال في خطبة كتابه *أقوم المسالك* في معرفة أحوال الممالك: "بأن هناك ضرورة لكسب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولي"، ثم أعقب ذلك بباب في التنظيمات يستشهد فيه بفكرة المصالح وبنماذج تراثية عن الأخذ من الفرس والروم والهند والحضارات الأخرى. انظر *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م، ص 3 وما بعدها.

## المبحث الثاني: اتجاهات التعامل مع النص النبوي استجابة للحداثة

تتجه الدراسة في هذا المبحث إلى دراسة الاتجاهات الحداثية الكبرى من خلال موقفها من النص الديني وبالأخص النص النبوي، ولكن قبل الولوج في ذلك لابد من توضيح بعض الأمور، كل استجابة صدرت عقب الاشتباك الحداثي التراثي في بلاد المسلمين، واتخذت مسلك التأليف والتوفيق بين الطرفين هي استجابة حداثية ولو لم تصرح بذلك، وهي داخلة في حدود الدراسة، وكل موقف ينم عن تمثل التراث فحسب أو الحداثة فقط بدون عملية تقريب فهو خارج عن حدود الدراسة لأنها تمثل لجهة واحدة. كما أنه ليست كل استجابة للحداثة هي خطيئة كبرى أو عملية منتقدة كلياً، بل إن في كثير من تلك الاستجابات نقاط تفوق ودقة، وهذا يعني أن الدراسة لا تستيق كما معيارياً في المسألة بل تترك الأمر إلى ما بعد ذكر الاتجاهات. وتفتقر الدراسة أربعة اتجاهات كلية هي الآتية:

## الأول: الاتجاه الإصلاحية العقلاني

وهو الاتجاه الأقدم والأهم، باعتباره أول استجابة للحداثة، وباعتباره الاتجاه المؤسس لما جاء بعده من اتجاهات. ويمكن تحديد بدايات ظهوره بحملة نابليون إلى مصر 1798م، ورحلات شُبانها إلى الغرب كرحلة رفاعة الطهطاوي (ت: 1873م)<sup>15</sup> والذي تجلّى بعد ذلك في إصدار قانون التنظيمات في الدولة العثمانية 1839م، والمشروطية "الدستورية" الأولى في 1876م والثانية في 1908م، في عهد عبد الحميد الثاني (ت: 1918م)<sup>16</sup> وهو الاتجاه الذي حصل فيه بداية تحوّل المرجعية من الشريعة والتقليد التراثي إلى الحداثة والفلسفة الغربية.<sup>17</sup> كما أنه الاتجاه الأكثر ثراءً بالأفكار والأطروحات التأسيسية لصياغة تولىفات عصرية بين التراث والحداثة ومن هنا يصح تشبيهه بالإصلاح المسيحي كما سلف،<sup>18</sup> بل إن جميع الأفكار الأساسية التي طرحت في هذه الفترة الحافلة قد تطورت إلى اتجاهات مستقلة لاحقاً كما سيأتي.

<sup>15</sup> تجدر الإشارة إلى أن رحلة رفاعة (1827م-1831م) قد عاصرت رحلة دوستوفسكي إلى الغرب (أربعينيات القرن نفسه)، فأما رفاعة فسلج ملاحظاته عن هذه الرحلة في تلخيص "الإبريز" وصور فيه المناحي الإيجابية والمتقدمة فحسب من فرنسا، بلغة تشييرية منبهة بالغرب كقيم وتقدم ومدنية، رغم أنه لم يتكلم عن فصل الدين عن الحياة في الكتاب. وسجل دوستوفسكي ملاحظاته عن الرحلة في رواية قصيرة بعنوان تكريرات شتاء عن مشاعر صيف، صور فيها فرنسا بطريقة كاريكاتورية ساخرة تهكمية قاسية جداً، أراد من خلال ذلك أن يرفع الشعور بالقومية المحلية لدى الشعب الروسي آنذاك، وأن يتصدى لطوفان الاستغراب في بلاده، وهما موقفان يستحقان مزيداً من التأمل.

<sup>16</sup> انظر للتوسع محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، المحقق: إحسان حقي، بيروت: دار النقا، 1981م. جيم أوزون، النزاعات التاريخية الرسمية، نشر جامعة الحربية، 2005م.

<sup>17</sup> وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م، فصل تحديات الحداثة، ص 269 وما بعدها.

<sup>18</sup> انظر محاضرة لمحمد جبرون بعنوان الإصلاح الديني بالعالم الإسلامي في الفترة الحديثة، الرباط:

<https://www.youtube.com/watch?v=yzOSyC4V0mg>

ولقد استمر الاتجاه الإصلاحى طيلة الفترة المذكورة، وانتهى بإعلان سقوط الخلافة وسقوط البلاد العربية تحت نير الاحتلال العسكرى الأجنبى المباشر للبلدان العربية، لتبتدئ عقب ذلك مرحلة الاتجاهات الأكثر وضوحاً وتخصصاً.<sup>19</sup>

ويمكن التمثيل على هذه المرحلة بمدرسة محمد عبده (ت:1905م) في مصر وجمال الدين القاسمى (ت: 1914م) في الشام. الفكرة المركزية في تعامل أصحاب هذا الاتجاه مع مآزق الحداثة هي الإقرار بأن التأويل التراثى للنصوص الدينية لم يعد كافياً، وأنه لابد من أمرين: إعادة قراءته، وتقبُّل الجديد النافع من الحداثة وإدخاله في منظومة توليفية مقترحة.

وقد تجلت هذه الاستجابة في مظاهر كثيرة، يهمننا منها اثنان:

الأول: إصلاح حال المسلمين عبر إعادة النظر بالأصول التي أدت إلى فرقتهم، والبحث في مصادر جديدة للتشريع تؤدي إلى الإصلاح وتنتفي الخلاف، وتظهر هذه الغاية بوضوح لدى القاسمى الذي كرر كثيراً وجوب العمل بالصحيح فقط، وترك المذهبية والخلاف المبني على ما لا يصح.<sup>20</sup> وتقسم تمثلات هذه الاستجابة إلى مرحلتين، الأولى محمد عبده، الثانية تلامذته.

فأما المرحلة الأولى المتمثلة بمحمد عبده فالمعهود عنه عدم إيلاء السنة المكانة المعهودة لها في الحجية والتشريع، فصُرح برد الخبر الأحاد في العقائد والأخبار والغيبيات إذا ما عارض القرآن أو العقل، واختار أن نشأة الاختراع في الرواية والتأويل تعود إلى انصداع بناء الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة،<sup>21</sup> كما أنه ردُّ عدداً من الأحاديث الصحيحة في ذلك، أي أنه كان يجد في بعض السنن عائناً عن الإصلاح الذي ينشد إليه، وينتقد الإسرائيلية التي داخلت كتب التفسير. يقول محمد عبده: "وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يلمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي صلى الله عليه وسلم، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الأحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم: 28] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا".<sup>22</sup> وكذلك

<sup>19</sup> انظر محمد أنس سرميني، جمال الدين القاسمى وجهوده الحديثية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م، ص 209-216، 226-231. وما قرره أيضاً محمد جبرون في محاضراته المذكورة.

<sup>20</sup> ظهر هذا في كتبه عموماً ومن أظهر نماذجها: قواعد التحديث، وإصلاح المساجد، والاستئناس لتصحيح أئحة الناس. انظر للتوسع سرميني، جمال الدين القاسمى وجهوده الحديثية، المواضع السابقة.

<sup>21</sup> محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1994م، ص 22.

<sup>22</sup> نقله محمد رشيد رضا في تفسير المنار، مصر: دار المنار، 1967م، 3/392.

تعرض إلى حديث السحر ورفضه رفضاً قطعياً وقال "علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبديل العقل".<sup>23</sup> والإشكال أن الأحاديث التي أشار إليها بكلامه هي كلها مما صحَّ في البخاري ومسلم، وهو لا يقدم في ردّها أي نقاش علمي حديثي سوى ردها بأنها ظنية وتخالف العقل أو ظاهر الكتاب.

وقد ظهر عن هذا الفرع من الاتجاه الإصلاحية العقلانية من ينكر حجية السنة تماماً، مثل توفيق صدقي الذي أصدر في المنار مقالين تحت عنوان "الإسلام هو القرآن وحده"، جاء فيهما: "وخلص القول في هذا الموضوع أننا يجب علينا الإقتصار على كتاب الله تعالى مع استعمال العقل والتصرف، أو بعبارة أخرى "الكتاب والقياس"، أما السنة فما زاد منها على الكتاب، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه".<sup>24</sup> وكذلك محمود أبو رية صاحب أضواء على السنة المحمدية، والذي أصر على بيان نسبته لمحمد عبده في الكتاب فقال: "ورحم الله أستاذنا الإمام محمد عبده حيث قال: في رجل.. قد حفظ متن البخاري كله، لقد زادت نسخة في البلد" حقاً والله ما قال الإمام - أي أن قيمة هذا الرجل - الذي أعجب الناس جميعاً به لأنه حفظ البخاري لا تزيد عن قيمة نسخة من كتاب البخاري، لا تتحرك ولا تعي".<sup>25</sup>

وأما المرحلة الثانية فهي متمثلة بتلامذة مدرسة عبده، فقد ظهر فيها عكس النظر السابق، وهو إعادة الاعتبار للسنة النبوية والتمسك بمقولة إن سبيل توحيد الأمة وتأكيد هويتها أمام مد الحدائثة هو بالتمسك بالحديث الصحيح وإعلاء مكانته، وجمع الأمة عليه، وإخراج الحديث الضعيف عن دائرة الحجية، فالالتزام بالحديث الصحيح وترك الضعيف سيوفر معياراً ثابتاً في إصلاح الدين والفقه والشريعة، وسيغني عنها اختلافات الفقهاء التي لا دليل نصي لها، فالحديث الضعيف سبب للفرقة وللغفم الخاطئ للدين، كما أن اعتماده سيجعل كثيراً من المتغيرات في دائرة الثوابت، والهدف الإصلاحية يريد التوسع من دائرة المتغير، ويمكن عد القاسمي ورشيد رضا من رجالات هذه المرحلة وأصحاب هذا الفكر.<sup>26</sup>

الثاني: إصلاح قراءة النص الديني، وإصلاح التعليم الشرعي والدنيوي والتربوي، وإعلاء قيمة العقل والنقد، وتفضيل كتابات المتقدمين على المتأخرين، وانعكس هذا على مسألة سلطة الحديث بإخراج الحديث غير الصحيح من دائرة الحجية، وعلى مسألة التأويل بتفضيل التأويل العقلاني للنصوص على التأويلات الغيبية التراثية.

<sup>23</sup> محمد عبده، تفسير جزء عم، ص183-184. وانظر عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائثة، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م، ص94-95.

<sup>24</sup> توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مصر: مجلة المنار، العددان (7-12)، السنة التاسعة.

<sup>25</sup> محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مصر: مطبعة التاليف، 1377هـ-1958م، ص329. وقد خصص له الشيخ مصطفى السباعي في السنة ومكانتها في التشريع الإسلام، مباحث كثيرة لنقده. وأشار الشرفي إلى العلاقة بين أبي رية ومحمد عبده في الإسلام والحدائثة، ص94.

<sup>26</sup> انظر الباب العاشر المعنون بفتح الحديث، في جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ص269. وانظر سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية.

وتجلى هذا الأمر في البحث الأولي في نظرية المصلحة والمقاصد، وقد تجلى هذا باهتمام عبده بكتاب الموافقات، واستدعائه إلى الأزهر، وتوجيه تلامذته لطباعته وشرحه وتدريبه. فالمصلحة كانت مفهوماً يؤدي دوراً ضئيلاً في الفقه التراثي، ولكن عبده جعل منه محورا لفكره الشرعي وأدار عليه الأحكام، وعبره جادل بأنه من الجائز تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات.<sup>27</sup> كما تجلى أيضاً باهتمام القاسمي بنظرية المصلحة عند الطوفي (ت: 716هـ)، ونشره لها منفصلة عن شرح الأربعين النووية.<sup>28</sup> وبأخذ بحديث المسح على الجوربين وفتواه بجواز المسح عليهما ولو كانا رقيقين مراعاة للمصلحة والتيسير.<sup>29</sup>

ومن تمثّلات هذه الاستجابة، محاولة عقلنة المعجزات النبوية أو إعادة النظر في الأحاديث الصحيحة بعرضها على نتائج العلوم المادية الحديثة، كتأويل الطير الأبايل وحجارة السجيل، بالبعوض التي تحمل وباء الجدري عند عبده،<sup>30</sup> وأيضاً بإنكار محمد عبده لحديث سحر النبي، وإنكار رجم الزاني المحصن.<sup>31</sup> ولم أر فرقا في هذا الجانب بين محمد عبده وتلامذته، فالقاسمي ورشيد رضا تكلموا في عقلنة الكثير من الأحاديث، وقد أثبت القاسمي في تفسيره رأيه في رد حديث سحر النبي.<sup>32</sup>

وهذا يعني أن الاتجاه الإصلاحية في مسألة حجية السنة والعمل بها على رأيين بين منكر أو مضيق، وبين متوسع ومثبت، وفي مسألة إخضاعها للعقل ومناقشة المتون فهم على رأي واحد.

<sup>27</sup> انظر للتوسع جوناثان براون، *الفتاح على السنة*، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020م، ص 234.

<sup>28</sup> انظر للتوسع رضوان السيد، *مقاصد الشريعة والمدخل القيمي*، الرابط:

<http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/e03c62db43e14c1c9d5c35130de664c4.pdf>

<sup>29</sup> جمال الدين القاسمي، *المسح على الجوربين*، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.هـ، 1971م، ص 53. وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، *جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثة*، ص 173-184، ص 528-538.

<sup>30</sup> محمد عبده، *تفسير جزء عم*، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط3، 1341هـ، ص 157-158. وتأويله متجه إلى تأويل الطير بالبعوض والسجيل بميكروب الجدري، وأما القول بأنه قد انتشر فيهم الجدري وتسبب بقتلهم جميعاً فهو منقول في كتب التفسير عن عكرمة ومقاتل. انظر الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، 799/4. وابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، دار الفكر، 1994م، 675/4.

<sup>31</sup> انظر في هذا دراسة مختصة لمحمد الهادي عفيفي، محمد عبده بين النقد والتأصيل، *المنهج الفقهي للإمام محمد عبده*، مصر: دار هلا للنشر والتوزيع، 2007م.

<sup>32</sup> جمال الدين القاسمي، *محاسن التأويل*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م، تفسير سورة الفلق، 17/ 305. وقال عقبه: "ولا غرابة في ألا يقبل هذا الخبر، لما برهن عليه، وإن كان مخرجاً في الصحاح، وذلك لأن ليس كل مخرج فيها سالماً من النقد سنداً أو معنًى، كما يعرفه الراسخون". وابتدأ بدليل آخر، فقال: "على أن المناقشة في خبر الأحاد معروفة من عهد الصحابة". وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، *جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثة*، ص 539-546.



## الثاني: الاتجاه التشريعي والسلفي العلمي

تعود امتدادات هذا الاتجاه إلى تاريخ العمل في مجلة الأحكام العدلية التي شرعت الدولة العثمانية بتقنينها عام 1839م، وصدرت عام 1876م، وذلك بأثر مما قام به نابليون (ت:1821م) في فرنسا الذي عهد إلى أربعة مختصين لتقنين القوانين وضبطها بين سنتي 1804 و1810م.<sup>33</sup> كما أسهم بهذا الاتجاه ما صرح به الاتجاه الإصلاحية من نقد دعوى غلق باب الاجتهاد -على افتراض صحة الدعوى- ومن أن الاجتهاد المذهبي في ضوء أصول مذهب واحد لم يعد كافياً للوفاء بحاجات عصر الحداثة، وأن الحل يكون في الرجوع إلى المذاهب الإسلامية جميعها دون تقييد بأحد هذه المذاهب في الاجتهاد، ولكن دون خروج عنها إلى الأقوال الشاذة أو المنفردة في التراث.

فاتجهت اهتمامات الفقهاء إلى العمل على إعادة صياغة الفقه منهجياً على ضوء المناهج الحديثة والقانون الغربي المعاصر كما في المجلة، وبعد ذلك قام فقهاء السلطنة بشرحها والتعليق عليها إلى أن قام الشيخ مصطفى الزرقا (ت:2000م) -الذي كان يجيد الفرنسية- بأهم تصنيف فقهي في العصر الحديث، ألبس فيه الفقه الإسلامي ثوباً جديداً، وبنى من قواعده ومبادئه نظريات عامة على غرار النظريات الحقوقية الغربية، فأصل لنظرية الالتزام العامة، ونظرية الملكية، والارتباط التعاقدية، والشروط العقدية، والمؤيدات التشريعية، والأهلية والضمان.<sup>34</sup>

وفي المقابل ظهر اتجاه آخر يدعي أن التقليد مذمة مطلقاً، وأن العودة يجب أن تكون إلى النصوص التشريعية الأولى الكتاب والسنة، في الاجتهاد والتشريع والعمل، وأكد أن الاختلاف ليس برحمة بل هو نقيصة سببها غلبة الرأي في الفقه على الخبر والحديث، فظهر من رحم هذا الاتجاه دعاة السلفية العلمية الذين أصلوا لتشريع وفقه إسلامي قائم على القرآن والحديث النبوي،<sup>35</sup> وباعتبار أن القرآن يتعامل مع الكليات والمسائل العمومية وأن السنة هي من تعاملت مع النصوص الجزئية والمسائل الخاصة، فارتفعت بذلك قيمة السنة في هذا الاتجاه وصار الفقه هو فقه السنة فحسب،<sup>36</sup>

<sup>33</sup> ولا يهمننا البحث في أسباب ميل أوربية إلى التقنين بقدر ما يهمننا الكلام عن أثر ذلك في المسلمين، ولا يخفى أن السلطان والفقهاء حوله قد أبدوا إعجابهم بهذا المنجز القانوني الفرنسي عندما اطلعوا عليه، وقرروا الإتيان بمثله، وتأتي أهمية هذا القرار من جهة أنهم كانوا قد أنجزوا مؤخراً مجموعة (الفتاوى الهندية) التي تمثل نمط التقنين الوفي للتقليد الإسلامي في الترتيب والتبويب، بناء على أمر الإمبراطور الهندي أورنگ زيب عالمكير ت:1707م، الذي أمر بكتابتها سنة 1662م. انظر أمير ناشر النعم، الأثر الفرنسي في تقنين الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر، الرابط:

<https://www.syria.tv/TDQ>

<sup>34</sup> انظر مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 2004م.

<sup>35</sup> الحديث عن النهضة الحديثة التي قام بها الاتجاه السلفي، ولا شك أن فيها خير كبير وخدمة عظيمة لسنة..

<sup>36</sup> لا تخفى الإشارة هنا إلى كتب سيد سابق فقه السنة" وكتب الألباني وفتاواه الحديثية، في قضايا المرأة وفي اللباس والعبادات وغيرها، انظر مسألة التزين بالذهب المحلق التي خالف فيها ما استقر عليه فتوى الفقهاء في المسألة على سبيل المثال.

والتشريع متصل بما صح من حديث فحسب،<sup>37</sup> على أن عملية التصحيح هي مرتبطة بظواهر الأسانيد وبالقواعد التي أرساها المتأخرون من المحدثين، وعملية التنزيل على الواقع مرتبطة بظواهر النصوص ومعانيها المباشرة دون عللها ومقاصدها. لذلك تم التركيز كثيرا على عملية التخریح والتصحیح والتضعیف في الحديث بحيث تكون بوصلة عمل للمشتغلين في الفقه،<sup>38</sup> وكذلك ظهرت في الدراسات الأكاديمية أقسام الحديث الموضوعي التي تقيم المسائل على أساس حديثي فحسب سواء أكانت في التشريع أم في التربية أم في الاقتصاد والاجتماع وغيره.<sup>39</sup> وساعد في ذلك دخول الطباعة وانتشار الكتب الشخصية فاشتغلوا على تحقيق كتب الحديث وموسوعات السنة ونشرها بين المسلمين.

على أن العلاقة بين الاتجاه القانوني السابق والحدائثة جلية، ولكن العلاقة بين السلفية العلمية والحدائثة تحتاج مزيد تفصيل، وهي في ظني تعود إلى نقاط أهمها اثنان، أما الأول فهو ما يتصل بالقطعية مع الأزمنة التقليدية التي سبق ذكرها، والسلفية الصلبة تقوم بقطعية مع المذاهب الإسلامية والفهوم التي استقرت عليها المذاهب، فمخالفة ذلك أمر يسير، ولذلك عنوا كثيرا برد الإجماعات التي ادعيت في المذاهب واشتغلوا على إثبات أنها لم تكن إجماعا صريحا، ولا يخفى أنهم اعتمدوا على شخصيات تناسب هذا التوجه من التراث، فكما ذكرت الدراسة القطعية كانت قطعية انتقائية.<sup>40</sup> وأما الثاني فهو أن غايتها هي مزيد من التمركز على الهوية الإسلامية في مقابل الهوية الغربية الحدائثة، ولذلك عني هذا الاتجاه بمسائل الولاء والبراء والتكفير، وهذا وارد في سياق رد الفعل، والمحافظة على الشخصية أمام المد المقابل. فتوحيد الأمة وجمعها خلف الحديث النبوي، ورد أسباب الفرقة والاختلاف يهيئ أسباب الانتصار في الجولة مع الحدائثة.

<sup>37</sup> للتمثيل على هذه الفكرة يمكن أن نخضع كتاب الأبياني في تحريم آلات الطرب للتحليل، فمن خلال عنوانه الثاني يقول: الرد بالوحيين وأقوال أئمتها على ابن حزم ومقلديه وعلى الصوفيين، فمصادره هي الوحيين الكتاب والسنة فقط، مع استعانة انتقائية صرح بها بقوله "أئمتنا" لأقوال الأئمة الذين يقولون بقوله، ولكن لو دخلنا في الكتاب وتتبعنا فصوله، لوجدناه أنه قد أقامه على الحديث فقط، قسمه على الأحاديث الصحيحة في تحريم الغناء والمعازف، وفي شرحها وتوجيه الاستدلال بها دون حضور للنص القرآن في العناوين وفي الفروع إلا عرضا. أي أن الكتاب هو من فروع فقه السنة، بل إن الملاحظ أن هذا المنهج قد انعكس على العلماء خارج الاتجاه السلفي، فالشيخ عبد الله بن يوسف الجديع عندما ألف في حل الموسيقى فإنه ابتداءً ذلك بكتاب سماه أحاديث ذم الغناء في الميزان فعادت المسألة لديه أيضا حديثية، على أن مصنفه الثاني اللاحق في المسألة قد صنفه على النظر الفقهي العام وليس الحديثي. انظر الجديع، عبد الله بن يوسف، أحاديث ذم الغناء في الميزان، الطبعة الأولى، الكويت: دار الأقصى، 1406هـ، 1986م. محمد ناصر الدين الأبياني، تحريم آلات الطرب، مكتبة الدليل، ط2، 1418هـ، 1997م.

<sup>38</sup> حجم الكتب التي قام الاتجاه السلفي بتخريجها وبيان درجة الصحيح من الضعيف فيها كبير جدا، فقد اشتهروا بذلك ولا شك في مدى الخدمة الكبيرة التي أودها للأمة في ذلك، ولكن لابد من التنبيه إلى أن الغاية كانت دفع العلماء والخاصة والعامية إلى ترك العمل بالحديث الضعيف وتوحيد الفقه والتشريع خلف الحديث الصحيح، وهذا ما يفسر قيام الأبياني نفسه بتخريج أحاديث كتب الفرضاوي والغزالي وغيرهما.

<sup>39</sup> لا ينكر أحد أهمية البحث في الحديث الموضوعي لأنه يوضح المنهج النبوي في التعامل مع القضايا العامة، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، ولكن أيضا لابد من التنبيه إلى أن تلك الدراسات دخلت في العملية الاجتهادية والتشريعية، وأطلقت ترجيحاً بين أقوال العلماء وقدمت فهوماً على فهم أخرى بناء على الحديث فقط، دون تعلق إلى المصادر التشريعية المتكاملة التي لدى الفقيه المنتسب لواحد من المذاهب الفقهية الإسلامية المعتمدة.

<sup>40</sup> للتوسع في علاقة فكر السلفية بفلسفة الحدائثة انظر توماس باور، ثقافة الائتلاف نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، 2017م، ص145. معتز الخطيب، العنف المستباح الشرعية في مواجهة الأمة والنولة، القاهرة: دار المشرق، 2017م.

وأما الاتجاه القانوني التشريعي السابق الذكر فكانت علاقته بالسنة من جهة ميراثه العقلاني الإصلاحية التي من الاتجاه الأول المذكور سلفا والمنفتح على القيم والنظم الغربية، بالإضافة إلى اطلاعهم الخاص والجديد على منجز الحداثة الغربية، جعلهم يعيدون النظر في أحاديث معينة من جهة عقلانية، فشاخ بينهم مصطلح نقد المتن والبحث عن مقاييس جديدة غير مقاييس المحدثين في نقد السنة، وفي هذا السياق يمكن أن يقرأ كتاب محمد الغزالي "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث"، فالكتاب يناقش مسائل فقهية تشريعية، ولكن يحمل عقلانية حداثية في التعامل مع نصوص السنة المذكورة، ويحاول أن يجد لها أصولا لدى أهل الفقه ومراده أهل الرأي من فقهاء، والأمر نفسه أيضا يلاحظ لدى مصطفى الزرقا الذي اختار في إحدى فتاواه أن يقول بنسخ حديث الرجم بآية الجلد، وترك القول بوجود رجم الزاني المحصن والعدول عن العمل بظاهر السنة فيها، مستشهدا في ذلك بمناهج أهل الرأي في التعارض بين الحديث والقرآن، ولا يهم تقييم فكرته ومدى انطباقها على أصول مدرسة الرأي بقدر ما يهم التركيز على منهجه العقلاني في التعامل مع السنة مع حضور البعد الحداثي وقيم حقوق الإنسان التي تستهجن عقوبة كالرجم اليوم.<sup>41</sup>

### الثالث: الاتجاه المقصدي التعليقي

المقاصد الشرعية فرع عظيم من أصول الفقه، استقل بنفسه على يد الشاطبي (ت: 790هـ)، يُرجع كثيرون علم المقاصد إلى الشافعية، خصوصا الجويني (ت: 478هـ)، فالغزالي (ت: 505هـ)، فالأمدي (ت: 631هـ)، فالعز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، وصولا إلى الشاطبي، ثم انتقالا إلى محمد عبده الذي اهتم كثيرا بالموافقات للشاطبي وأمر بشرحه وتدرسه في الأزهر كما سلف.<sup>42</sup> والذي يهمننا هنا الموازنة بين منهج المقاصد قبل مازق الحداثة وبعده، فأول ما يتبادر للذهن عن المقاصد في العصور التقليدية أنها كانت صادرة عن فقهاء وأصوليين أفذاذ، أرادوا منها أن يديروا أصول الفقه وفروعه على ما يشبه فلسفة التشريع وتعليقاته الكبرى، والتي تعرف من خلالها مقاصد الشارع من التشريع، وتعرف بها مقاصد الأعمال المطلوبة من المكلف، بحيث يجتهد في أن يطابق مقصده المقصد الشرعي فيفوز بالدارين، كما أنها يمكن

<sup>41</sup> فتاوى الزرقا، ص 430. بل إن المنهج العقلاني في التعامل مع النصوص النبوية قد امتد خارج الجزء التشريعي إلى العقدي وغيره، فللشيخ الزرقا أيضا دراسة في تأويل حديث "من رأني في المنام ففقط رأني"، رجح تخصيصه بمن رأى النبي في المنام على صورته فحسب. انظر مصطفى الزرقا، *العقل والفقه في فهم الحديث النبوي*، دمشق: دار القلم، ط2، 2002م، ص 17-36.

<sup>42</sup> ولا يتوقف كثير من الباحثين عند تحليل أسباب ظهور علم المقاصد عند الشافعية وهم المدرسة الأقرب إلى ظواهر النصوص من مدرستي المالكية والحنفية، ولا عند تحليل موقع المقاصد في التراث الفقهي قبل الجويني، ولا عند أسباب تأخر التطوير المعمق له على يد الشاطبي في القرن الثامن، ولا عند أسباب انقطاع العمل المقصدي عقب الشاطبي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ولا عن تأخر تقديم تعريف صريح للمقاصد حتى صدور تعريف ابن عاشور، وهي بمجملها تساؤلات مهمة ومشروعة في الدرس المقصدي.

أن تفهم في سياق المحاجبة بين الشافعية وأهل الرأي، خصوصاً لدى الجويني الذي أنكر الاستحسان والاستصلاح بأنه غير منضبط، فتكلم في المقاصد ليكون أداة منضبطة في هذا.<sup>43</sup>

وأما عن معرفة المقاصد الشرعية الكلية فقد بين الشاطبي أن منهج ذلك يكون من خلال ما نص عليه الشارع على كونه مقصداً له، وكذلك ما عرف من خلال اعتبار علل الأمر والنهي، ولم يصرح بالاستقراء منهجاً رغم أنه اعتمده وسيلة في مواطن كثيرة من كتابه،<sup>44</sup> ولكن صرح به ابن عاشور فقال: واستقراء الأحكام المعروفة عليها، أو الأحكام التي اشتركت في علة.<sup>45</sup>

أما المقاصد التي انتقل الحديث إليها في العصور الحديثة فإنها تهدف إلى إعادة النظر في الميراث التأويلي للنصوص النبوية، مع إعادة البحث في حجية الحديث وسلطة السنة، وذلك في سبيل الاستجابة لأسئلة الحداثة، بحيث تقوم بواجبين اثنين، إعادة النظر في حجية السنة والميل مع الشاطبي الذي يتبع مدرسة الرأي في المسألة والتي تنص على تأخير اعتبار السنة أمام القرآن، ووجوب عرضها عليه فلا تخالفه، وأن ذلك ليس لمجرد قطع ثبوت القرآن وظنية الأحاديث الأحاد بل إن ذلك عائد لكون القرآن المصدر الأول وعنه تصدر حجية المصادر الأخرى.<sup>46</sup> استخراج المقاصد الكلية للشرعية من خلال استقراء جزئياتها القطعية، ثم عرض النصوص الظنية على هذه المقاصد الكلية واستبعاد ما يثبت مخالفته لها. وأما النصوص القطعية من الكتاب ومتواتر السنة فالاتجاه المقصدي هنا يبحث في الحكم والمقاصد الثابتة فيها، ويجتهد في تصوير فلسفة مبنية على المقاصد القطعية ملائمة للقيم والفلسفة الحديثة.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> انظر عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بالأصول، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م، ص 48 وما بعدها.

<sup>44</sup> انظر إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 157/3.

<sup>45</sup> انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، ص 56. ومن أهم المواطن التي تستدعي فيها المقاصد ثلاثاً: حيث لا نصوص، وحيث يوجد عموم يحتاج إلى إخراج بعض مضمولاته، وحيث يوجد نصوص لكن تطبيقها يخالف أصلاً أو قاعدة، وحيث يحتاج المجمع إلى بيان، وحيث نعدل عن الظاهر بدلالة المقصد، وفي الترجيح بين النصوص، وفي تمييز قول الصحابي مما يحمل على الرفع أو على الرأي، وفي الذرائع والمآلات، وفي تخصيص الحكم بالنبي، وفي مفهوم المخالفة، والموافقة وتقييد المطلق ووضع الأسباب والاستصحاب، والاستحسان والترجيح. انظر عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بالأصول، ص 99 وما بعدها.

<sup>46</sup> ينص الشاطبي بأن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، خلافاً للقائلين بالتساوي بين المنزلتين بحسب نظرية الوحي المتلو وغير المتلو، أو بتقدم الحديث على القرآن، "الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب" والسنة قاضية على الكتاب" وهكذا. ويستدل على قوله بعدة أدلة أهمها أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون؛ فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة. انظر الشاطبي، الموافقات، 294/4. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص 30. ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 305/13. عبد الفتحي عبد الخالق، حجية السنة، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ - 1987م، ص 488 وما بعدها.

<sup>47</sup> يمكن عد دراسات الشيخ طه جابر العلواني وخصوصاً ما كان منها في تصعيد مبدأ الحرية وإعلانه على جميع المقاصد الأخرى في الشريعة محاولة توفيقية بين النصوص والحداثة. انظر مقدمته لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م. وانظر لتوسيع محمد المرابي، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل، مجلة الأخلاق الإسلامية في بزل، المجلد 3، عدد 1-2، ص 9-29.

وعليه فإن الاتجاه المقصدي انتهى إلى اعتبار النص القرآني مترفعا على النص النبوي باعتبار ثبوته وباعتبار رتبته، وخلص إلى تغليب الجانب الاجتهادي من السنة النبوية على ما كان من وحي،<sup>48</sup> وفي كتابه الأخير "إشكالية التعامل مع السنة" ينص العلواني على عدد من الأصول في التعامل مع السنة بحسب الاتجاه المقصدي، وتتخلص في تخصيص الوحي بالقرآن، والتمييز بين مقامي الرسالة والنبوة بجعل التبليغ والأمر بالطاعة مخصوصا بالأول دون الثاني الذي صدر باعتبارات زمانية تاريخانية، تخصيص سلطة الفرض والتحريم بالله،<sup>49</sup>

ومن هذا السياق يمكن أن تفهم أسباب تأييد الحداثيين "تماما" للمقاصد، ولماذا أدلى نصر حامد أبو زيد ومحمد شرور (ت:2019م) وآخرون بدلائهم فيها، وكيف أنها استخدمت في مخالفة ظواهر النصوص والمجمع عليه من الأفهام، وجاءت بشرعية جديدة، كرد عقوبة قطع يد السارق بالمقاصد، وتغيير قانون الميراث والنكاح والطلاق بها، إلى ما سوى ذلك،<sup>50</sup> وزاد الأمر غرابة أن أخذوا على الاتجاه المقصدي المنضبط تشبته بالنص وعدم تجاوز سقته.

وعلى أي حال فإنه لا بد من الإقرار بأن الاجتهاد المقصدي المنضبط قد أسهم في عقلنة الشريعة، ووسع مساحة البشري في العملية الاجتهادية، واشتغل على هدف تقديم إسلام مقبول من الحداثة وقيمها ومعاييرها الكونية، وذلك عندما أثبت أن لدى المسلمين نظاما دينيا قيميا قانونيا مستقلا ومتكاملا، له فلسفة خاصة تتلاقى مع النظام العالمي في جزئيات وتفصيل دون أخرى. لكنه أثبت أيضا أنه نظام قائم على الاستخلاف والتكليف والحاكمية، وأن له أثرا في تنظيم الأولويات، والتمييز بين القطعي والظني والمصلحي.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> ناقش الأصوليون مسألة السنة التشريعية وغير التشريعية، وتوسع الحنفية في السنن التي صدرت عن النبي سياسة لا تشريعا، إلى أن أتى القرآني وتكلم في الأوصاف النبوية التي تصدر عنها الأوامر والنواهي، وكذلك الشاطبي الذي نفى استقلال السنة بالتشريع، وأعاد كل السنن المستقلة إلى دائرة السنن البيانية. إلا أن المقاصد بنويها الجديد توسعت عن هذا الطرح إلى أطروحات أبعد في تضييق دائرة السنة التشريعية. انظر القرآني، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م، 207/1-208. وابن القيم، زاد المعاد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1415هـ، 1994م، 428/3. والدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، 1426هـ - 2005م، 240/1. سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول بالإمامة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018م. وللتوسع انظر محمد أنس سرميني، الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: 7، العدد: 13، ص9-46. والسنة المستقلة بالتشريع، حجيتها واتجاهات التعامل معها، من أعمال مؤتمر مرجعية السنة عن كلية الإلهيات في جامعة صفاريا في تركيا.

<sup>49</sup> انظر طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2014م، ص16، 32، 133، ويقول أيضا: "وهذا التفريق بين مقام النبوة والرسالة، يوصلنا إلى أن مقام النبوة مرتبط بشخص النبي نفسه، ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي"، وقال "فتبوة محمد للعرب، ورسالته للناس جميعا"، ص31-32.

<sup>50</sup> انظر في ذلك دراستين متصلتين بهذا السياق: أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، الرياض: دار ابن حزم، 1428هـ. وأنس سرميني، اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق، كتاب مؤتمر الإسلام والتأويل2، منشورات جامعة إينونو، 2018م، ص7-34.

<sup>51</sup> انظر في ذلك دراستين متصلتين بهذا السياق: رضوان السيد، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي. وأحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، وكلاهما مصدر سابق.

### الرابع: الاتجاه القيمي الأخلاقي

تعود أصول البحث الفلسفي في القيمة والسلوك إلى الفلاسفة اليونان، ويذهب كثيرون إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تأت بأ نموذج مبتكر في الفلسفة الأخلاقية النظرية، وإنما اهتمت بالجانب المعياري والتطبيقي، وتبنت نموذج النفس والجسد الأفلاطوني، وتهذيب النفس وتمكين القوة العاقلة على الغضب والشهوانية فيها، وتوزعت علوم الفلسفة والفقه والكلام مباحث الأخلاق بالتصريح أحياناً وبالتضمين في أحيان أخرى.<sup>52</sup>

وقد اكتسب السؤال الأخلاقي في الغرب في العصور الحديثة مزيد أهمية لعدة أهداف، منها: إرساء قيم الحداثة وتعزيزها بديلاً عن القيم التقليدية، وذلك عبر نقد هذه القيم وإثبات نقصها وتعارضها الداخلي، إعادة النظر في فلسفة الحداثة وألياتها نفسها من منظور أخلاقي بحيث تنتقد ذاتها وتطورها.

ويمكن إرجاع حالات الدرس الأخلاقي إلى أزمنة غلبة الدهرانية على الدين، باعتبار أن الأديان تمتلك منظومة أخلاقية متماسكة ومنسجمة مع ذاتها، فإذا ما تخلى الإنسان عن الدين اهتم بالدرس الأخلاقي ليعوض الخلل الذي يطراً على منظومة القيم لديه بتسويغات الذرائعية والنفعية، والحداثة كفلسفة هي حداثة غلبت المادي على الروحي كما أسلفنا، فهذا أحد تفسيرات الدرس الأخلاقي فيها، ولأهمية هذا الدرس وتأثيره، فإن الحداثة انتقلت إلى نقد منظومة القيم في الأديان، من خلال أمرين: خلوها من التنظير الأخلاقي، أو وجود تطبيقات معينة فيها تعارض قيم الحداثة.

ولعل هذا النقد اتجه إلى الإسلام مبكراً، ففي كتاب غولد تسيهر (ت:1921م) عن الإسلام نراه يفرد في بدايته صفحات متتالية في إثبات تماسك منظومة القيم في الإسلام وما لفكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير فيه، ولعله يعدُّ من أوائل من دافع عن الأخلاق والقيم في الإسلام أمام الحداثة، فنقل قول من يعتبر القيم ليس ركناً أساسياً من الدين مستدلين بأنه لا يوجد كلمة ضمير في اللسان العربي، ويبيِّن أن عدم الكلمة لا يعني عدم الشعور القلبي،<sup>53</sup> ثم انتقل إلى الإثبات ونقل حديثاً عن صحيح مسلم "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس"،<sup>54</sup> وأثبت

<sup>52</sup> انظر معتز الخطيب، مدخل لدراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة، تبين للدراسات الفكرية، مجلد 7، عدد 26، 2018م، ص85-109.

<sup>53</sup> استدل بأمور أخرى أيضاً، فنقل عن الجاحظ الذي رفض اتهام الروم بالخل لعدم وجود كلمة الكرم لديهم، ورفض اتهام شعراء الفيدا بعدم الامتثال لعدم وجود كلمة شكر عندهم.

<sup>54</sup> أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، 6/8، رقم 2553، ويلاحظ أن غولد تسيهر خرج من الأربعة النووية، ولعله لم يتبته إلى كونه في مسلم، أو أراد التنبه على اشتهاره بين جميع المسلمين لاشتهار الأربعة.

به معنى الضمير.<sup>55</sup> والذي يهمننا هو إثبات النقد الحداثي القديم الموجه للإسلام في القيم، ومدى أهميته الذي استدعى غولد تسيهر أن يناقش المسألة.

وباعتبار أهمية المسألة في الغرب، وأن غولد تسيهر كان من أوائل من استحضرها إلى الدرس الإسلامي، فإن المسألة بقيت في الدراسات الأكاديمية الغربية حيناً من الزمن ولم تنتقل إلى بلاد المسلمين طيلة النصف الأول من القرن الماضي، ولعل محمد عبد الله دراز (ت:1958م)، كان ثاني أهم شخصية تناقش المسألة الأخلاقية في الإسلام من خلاق القرآن، وقد قدمها كأطروحة دكتوراه في فرنسا، ولم تترجم وتنتشر بالعربية إلا بعد وفاته، وهي على العموم كانت محاولة بحثية أكاديمية لقراءة القرآن من منظور فلسفة أخلاق الواجب الكانطية، فهي من أنواع الاستجابة لسؤال الحداثة بالبحث عن الهوية والقيم الإسلامية بأكثر من كونها محاولة تأويلية للنص على ضوء الحداثة.<sup>56</sup>

وأما الشخصية المؤسسة لاتجاه القيم في تأويل النصوص فهو فضل الرحمن مالك الباكستاني (ت:1988م) وأعماله يمكن عدّها جزءاً من الأكاديميا الغربية أيضاً، فإنه نظراً لاستخراج القيم الأخلاقية الثابتة من النص، ومن ثم العودة إليها عند التنزيل، وإعادة تأويل الشريعة اليوم بما يتفق مع تلك القيم الأخلاقية الكبرى، وطلب صياغة قيم إسلامية معتمدة على القرآن وحده، ومن ثم فصل القيمي عن التشريعي في الفقه التراثي، بحيث يحافظ على الأول ويخضع الثاني للتحديث والتبديل، وهذا يعني بالضرورة ترقية السنة عن إطار الدرس القيمي إلا فيما كان موافقاً ومؤيداً لمخرجات المنهج الذي اقترحه فضل الرحمن.<sup>57</sup> مع التنبيه أن هذا ليس بلازم للمذهب بل هو اختيار الممارس له، فيمكن البحث في القيم الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة معاً وصولاً إلى قيم تنطبق عليهما، ولا تخالف ما ثبت في السنن.

وعلى أي حال فإنه قد نجم عن الجدل الأخلاقي بين الحداثة والإسلام عدة أمور، أذكر منها اثنين:

- ظهور دراسات أخلاقية إسلامية نظرية جادة في الميدان الأكاديمي، ويتجلى هذا بقسم الدراسات الأخلاقية في جامعة حمد، والمؤتمرات والدوريات والمحاضرات الأكاديمية التي تصدرها، وقد أقام مؤخرًا مؤتمراً عن الأخلاق والسنة لم

<sup>55</sup> غولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م، ص29.

<sup>56</sup> انظر محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط10، 1998م.

<sup>57</sup> فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، ص391.

تصدر أعماله بعد، وكذلك في أعمال عبد الرحمن طه ووائل حلاق على وجه الخصوص كما سيأتي، وهي تهدف لفهم منظومة القيم الإسلامية التراثية.<sup>58</sup>

-ظهور انتقادات ومراجعات جديدة من داخل المنظومة الإسلامية، لأحكام ثابتة لم تتعرض للنقد والمراجعة طيلة الأزمنة التقليدية، والسبب هو مصادمتها للقيم الحداثية الجديدة، وهو الأمر الذي يفسر النزعة الاعتدالية والتوفيقية والمتحرّجة أحيانا في تقديم الدين والتي شاعت في القرن الماضي.

ومن نماذج هذا الدراسات إعادة النظر بقتل المرتد وهو عقوبة ثابتة بالسنة النبوية، بدعوى أنه عقوبة مرتبطة تقليديا بقيمة إجبار الناس على الحق وتأطيرهم عليه تأطيرا، وهي القيمة التي اندثرت وحل محلها قيمة الحرية واختيار الناس لأديانهم ومعتقداتهم، فحصل التراجع عن قتل المرتد وإعادة تأويله أخلاقيا.<sup>59</sup> وهذا متصل بالموقف من العقوبات البدنية للمجرمين، كان مرتبطا بقيمة ردع الجاني وحفظ أمن المجتمع، ويتأثر من الفلسفة الإيطالية في العقوبات وكانط وبنّام وآخرين، تغلبت قيمة إصلاح الجاني على ردعه، ولم تعد تقبل العقوبات البدنية بوصفها عقوبات ردعية، وتم تفضيل العقوبات الإصلاحية في الحبس الإصلاحية.<sup>60</sup>

ومن محاذير هذا الاتجاه التي لا بد من التبصّر بها ونصّبها أمام الأعين أثناء الدرس الأخلاقي الإسلامي ما

يأتي:

- القناعة المسبقة التي تستبطن قيم الحداثة وعلوها بله انتصارها على قيم العصور الكلاسيكية، باعتبار أن التاريخ يمضي متقدما إلى الأمام فالحديث هو الأفضل والقديم هو الأدنى، وهو خطاب يخلط سيرورة القيم بسيرورة التقنية والتكنولوجيا، فليس كل قديم أعلى وأفضل. ويتصل بهذا النظرة الدونية في التعامل مع التاريخ والتراث الإسلامي

<sup>58</sup> وفي مجال فهم منظومة القيم الإسلامية التقليدية ظهرت دراسات معمقة تعيد قراءة التاريخ من منظور قيمي، يقول رضوان السيد مفسرا الخلاف بين أهل السنة والاعتزال: قدم المعتزلة مقولة التنزيه، وقيمة العدل، وقدم السنة مقولة التوحيد والرحمة. كذلك تكلم عن قيم الماوردي والجويني في النظر السياسي والحضاري. انظر مقاله المذكور سابقا: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي.

<sup>59</sup> انظر معتز الخطيب، الحرية الدينية وقتل المرتد، فصل من كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، تحرير مراد ديان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018م، ص369-406. محمد أنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م، ص122-203.

<sup>60</sup> محمد أنس سرميني، اتجاهات تأويل حد السرقة في الإسلام، مقال سابق، ص11-12.



والسنة النبوية، من خلال دراستها من منظور القيم الغربية، دون مراعاة لسلم القيم العالمية آنذاك ولا لسلم القيم الإسلامية الخاصة.<sup>61</sup>

- النسبية والاختلاف في سلم الأوليات في القيم، ومدى الإشكال الكبير الذي ينجم عن ذلك في تأويل النصوص وتنزيلها على الوقائع، مع ادعاء جميع الأطراف بالتمسك بالدين والأخلاق.<sup>62</sup> فعملية استخراج القيم من النصوص عملية اجتهادية تتفاوت فيها العقول من جهة، وتتأثر بالدوافع الذاتية والسياقات الاجتماعية الظرفية تأثراً لا ينكر.
- علو السقف التأويلي لهذا الاتجاه، بحيث يختلط الثابت بالمتغير والقطعي بالظني، ويمكن إعادة تأويل النصوص كلها وتأويل بروستانتيا ثورياً، يعيد صياغة الدين أو يأتي بدين هجين، فإنه مدخل يمتلك هذه الإمكانية، ولا نكار في أن القيم الإنسانية يمكن ردها إلى سلمين على الأقل، سلم القيم الروحانية وسلم القيم المادية، وبينهما مسافات مشتركة، ولكن تتازعها في المسافات الأخرى أمر ممكن.

### الخاتمة والنتائج

في نهاية الدراسة يمكن لنا الوقوف عند هذه المسائل:

المشترك بين الاتجاهات هو الإحساس بالمأزق أمام الحداثة، ومحاولة إعادة النظر في النص الديني عموماً والنبوي خصوصاً استجابة لهذا المأزق، ولكي تتحقق هذه المحاولة لابد من نقد القواعد التراثية الضابطة لحجية السنة وقواعد التعامل معها، واختلوا في ذلك بين مدرسة سلفية أقامت الدين على السنة، ومدرسة ضيقت من السنة التشريعية ومن سلطتها، وتكلموا جميعاً في قواعد تنزيل السنة على الواقع، فالسلفية أقرب إلى النظر الظاهري في تنزيل السنن على ظواهرها على الواقع إن صحت ظواهر أسانيدِها، والآخرين أدخلوا عنصر التأويل والقبول والرد من خلال المتن ودلالات الأحاديث. ونتج عن هذا توسيع المتغير التاريخاني على حساب الثابت اللازمي.

تميزت الأمة دائماً باستيعاب الفلسفات الغربية ومن ثم تفحصها، باستبعاد ما لا يلائم الأصول الإسلامية، وقبول ما يلائم معها، أي أن عملية التوفيق والتواصل الثقافي كانت وما زالت من مزاي هذه الأمة، ولكن على ألا تتهاون في ذلك فتتخلى عن بعض سماتها وأصولها، وعملية التقييم والنقد المتواصلة لتلك التوفيقات هي الحامي لهوية الأمة، ولا

<sup>61</sup> وهو الأمر الذي يحذر منه وائل حلاق خشية الانجرار إلى جلد الذات أو التبني الأعمى لسائر القيم الغربية. انظر وائل حلاق، *الدولة المستحيلة*، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م، المقدمات، ص29-56. وانظر أنس سمريني، *الدولة المستحيلة لحلاق* مراجعة نقدية، مجلة البحوث الفقهية، مجلد17، عدد34، 2019م، ص515-521.

<sup>62</sup> رفعا للحرج أكتفي هنا بالتمثيل بين تعارض قيمتي العدل والإنصاف، والسلم والاستقرار، وما حمله هذا التعارض من انقسام كبير بين علماء الأمة اليوم.

يختلف الأمر حالياً عن الماضي، فما ذكر من اتجاهات توفيقية متأثرة بالحدائثة يصب في هذا المنهج، وعملية توضيحه ونقده لا تقل أهمية عن التوفيق.

التفاعل بين الاتجاهات، وله عدة أشكال منها تفرع أحد الاتجاهات عن اتجاه سابق له كما لاحظنا بين الاتجاه الإصلاحي وما جاء بعده أي التشريعي والسلفي والمقصدي والقيمي، ومنها تنقل شخصيات مؤثرة تنقلت بين الاتجاهات بأن كان لها حضور في أكثر من اتجاه، كرشيد رضا (ت:1935م) انتقل من الإصلاحي إلى السلفي العلمي، وطه جابر العلواني (ت:2016م) من التراثي إلى المقصدي، أو عبر الشخصيات المحسوبة على التيار الحدائثة والتي أيدت المقاصد أو القيم في مواضع معينة، مثل حسن حنفي وعابد الجابري (ت: 2010م)، ومحمد أركون (ت:2010م).

أن الاستجابات بمجملها شكلت نواحي إيجابية وأخرى سلبية، بحيث لا يمكن تعميم حكم معياري عليها، فلا أحد ينكر آثار النهضة الإصلاحية والحديثية وكذلك الفقهية التشريعية، والمقصدية والأخلاقية وإسهامها في إغناء الفكر الإسلامي المعاصر مع التحفظات التي ذكرها الباحثون<sup>63</sup> -والتي يجب مراعاتها والتنبه لها سواء من حيث النظر الكلي كما سيأتي أو من حيث النظر الجزئي-، وأهمها في ظني أنها لم تتمكن من تجاوز مأزق الحدائثة إلى الآن، بما يحملنا على القول بأنها ما زالت حلولاً جزئية لا كلية، والكلام هذا يستدعي معياراً في التمييز بين الجوانب الإيجابية والمنتقدة داخل تلك الاستجابات.

وختاماً فإن التقييم الكلي للاتجاهات المذكورة فيما يتصل بالسنة، يمكن أن يتحدد في نقطتين، أولاً منزلة السنة ومكانتها من التشريع، فلا يقبل أن يكون هذا الأمر مثاراً للنقاش لأن الإسلام قائم على الوحيين الكتاب والسنة، والسنة شارحة للكتاب ومفصلة له، والعلاقة بينهما علاقة الجسد والروح، وأما تفاصيل هذه العلاقة وتنزيلها على الواقع هو عمل الأصولي والفقيه. ثانياً قصر التأويل في السنن على ما لم يقطع بدلالته من أحكام وتشريعات، فالمتواتر والمتلقى بالقبول والمجمع عليه من السنن ليست ميداناً للتأويل وإعادة النظر، وإلا فسينتج عن ذلك إسلام مختلف لا يمت إلى الإسلام الذي نعرفه بأي صلة.

#### المصادر

ابن بية، عبد الله، *علاقة المقاصد بالأصول*، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م.

<sup>63</sup> أضع في هذا السياق دراسات عبد الرحمن طه معظمها وبالأخص تجديد المنهج في تقويم التراث، وروح الحدائثة، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، وسؤال الأخلاق.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.
- أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، مصر: مطبعة التأليف، ط1، 1377هـ-1958م.
- باور، توماس، ثقافة الالتباس نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2017م.
- براون، جوناثان، النزاع على السنة، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020م.
- البغادي، الخطيب، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية.
- تورين، ألان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م.
- الجوزية، ابن قيم، زاد المعاد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ، 1994م.
- الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- حلاق، وائل، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م.
- حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م.
- الخطيب، معتز، "مدخل لدراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة"، تبين للدراسات الفكرية، مجلد 7، عدد 26، 2018م، ص85-109.
- دراز، محمد بن عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط10، 1998م.
- الدلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، ط1، 1426هـ-2005م.

- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، مصر: دار المنار، 1967م.
- الزرقا، مصطفى، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دمشق: دار القلم، ط2، 2002م.
- الزمرخري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.
- سرميني، محمد أنس، "اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق"، كتاب مؤتمر الإسلام والتأويل 2، منشورات جامعة إينونو، 2018م، ص7-34.
- سرميني، محمد أنس، "الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة"، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: 7، العدد: 13، ص9-46.
- سرميني، محمد أنس، "الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية"، مجلة البحوث الفقهية، مجلد17، عدد34، 2019م، ص515-521.
- سرميني، محمد أنس، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعيها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017م.
- سرميني، محمد أنس، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 2010م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م.
- الطعان، أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، الرياض: دار ابن حزم، 1428هـ.
- عبد الخالق، عبد الغني، حجية السنة، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ - 1987م.
- عبد الرحمن، طه، الحداثة والمقاومة، المغرب: معهد المعارف الحكمية، ط1، 2007م.
- عبد، محمد، تفسير جزء عم، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط3، 1341هـ.
- عبد، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1994م.
- العثماني، سعد الدين، تصرفات الرسول بالإمامة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018م.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

عفيفي، محمد الهادي، محمد عبده بين النقد والتأصيل، المنهج الفقهي للإمام محمد عبده، مصر: دار هلا للنشر والتوزيع، 2007م.

العواني، طه جابر، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م.

غولد تسيهر، إينغناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م.

فريد بك، محمد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، المحقق: إحسان حقي، بيروت: دار النفائس، ط1، 1981م.

فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2017م.

القاسمي، جمال الدين، المسح على الجوربين، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، دط، 1971م.

القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1998م

المراكبي، محمد، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل"، مجلة الأخلاق الإسلامية في برل، المجلد 3، عدد 1-2، ص9-29.

### Kaynakça

Abduh, Muhammed. *Amme Cüzü Tefsiri*. 3. Baskı. Kahire: el-Cem'yye el-İslamiyye, 1341.

Abdülhalik, Abdülganî. *Hücciyetü's-Sünne*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1987.

Abdurrahman, Taha. *el-Hadese ve'l-Mukavame*. Fas: Ma'hedü'l-Ma'arif, 2007.

Alvânî, Taha Cabir. *İşkeliyyet't-Tea'muli Ma'e's-Sünne*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

Cedî', Abdüllah. *Ahadisu Zemmi'l-Ğinai Fi'l-Mizen*. Kuvet: Dâru'l-Aksa, 1986/1406.

Dehlevî, Şah Veliyullah İbn Abdürrahim. *Hüccetullahi'l-baliga*. Thk. Seyyid Sabık. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, ts.

Draz, Muhammed Abdullah. *Düsturu'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed. 10. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.

el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Tehrimü Âlâtı't-Tarab*. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'd-Delil, 1418-1997.

Fazlurrahman. *Islam*. çev. Hassun Saray. Beyrut: eş-Şebekettü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2017.

Ferid Bey, Muhammed. *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*. Thk. İhsan Hakkî. Beyrut: Dâru'n-Nefeis, 1981.

Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Musa, Abdülazîz Abdülhak, Ali Hasan Abdülkadir. Kahire: Dârü'l-Kitabı'l-Misri, 2013.

Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabi lil Abhâs, 2014.

Hallaq, Wael B. *Tarihü'n-nazariyyet'l-Fihhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Medar, 2007.

Hatîb el-Bagdâdî, Ahmed b. Alî. *el-KİFÂYE*. Thk. İbrahim el-Medeni. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Makasidü's-şeriatı'l-İslâmiyye*. Katar: Vizeratü'l-Evkaf, 2004.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 2. Baskı. el-Medînetü'l-Münevvere: Dâru't-Taybe, 1420/1999.

İbnu Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. 27. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Karafî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *el-Furuk = Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk*. Thk. Halil Mensur. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Kavaidü't-tahdis min fînuni mustalahi'l-hadis*. Beyrut: Darul'l-Kitebi'l-İlmiyye, ts.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehasini't-Tavil*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Nakdu'l-Hadese*. Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1971.

Kenfudi, Muhammed. "el-Kira'etü'l-Hadesiyye Lilkura'n". tafsir.net. Erişim 25 Eylül 2019. <https://tafsir.net/interview/20/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-1-3>

Merakibî, Muhammed. "Nehve Fıkıh Seil". *Journal of Islamic Ethics* 3/1-2 (2018), 9-29. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340028>

Osmânî, Saadeddin. *Teserrüfet'r-Rasuli bi'l-İmame*. Kahire: Dâru'l-Kalime, 2018.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l- Menâr, 1967.

Sarmini, Mohamad Anas, "İtticâhâtü tevli ukûbâti Kat'i Yedi's-Serik". *İslam ve Yorum II*. ed. Fikret Karaman. 7-34. Malatya: İnönü İlahiyat Fakültesi, 2018.

Sarmini, Mohamad Anas. "Şâtıbî'nin Sünnetin Bağımsızlığı -Teşrideki Konumu- ile İlgili Görüşü". *Hadis Dergisi* 7/13 (2017), 9-46.

Sarmini, Mohamad Anas. "Wael B. Hallaq, İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir? / Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 515-521.

Sarmini, Mohamad Anas. *el- ukûbâtu'l-leti istekallet bi teşriiha sünnetü'n-nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2017/1438.

Sarmini, Mohamad Anas. *eş-Şeyh Muhammed Cemaleddin el-Kasımı ve cühudühü'l-hadisiyye*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010/1431.

Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî. *el-Muvâfêkât*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Seyyid, Ridvan. “Makasîdü'ş-şeria ve el-Medhal'l-Kiyemi”.  
Ridwanalsayyid.com. Erişim 28 Eylül 2019.  
<http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/e03c62db43e14c1c9d5c35130de664c4.pdf>

Sıdkî, Tefvik. “el-İslam Hüve el-Kuranu Vehdehu” *Menâr* Dergisi, ts, sayı: 7-12, s. 27-51.

Touraine, Alain. *Nakdu'l-Hadese*. Kahire: Vizerattü'l-Evkaf, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sakafe, 1997.

Tunuslu, Hayreddin Paşa. *Akvemü'l-Mesalik fi Ma'rifetu Ahvali'l-Memalik*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Misri, 2012.

Zâmâhşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaika gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vüculhi't-te'vil*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1407.



## الإدراك والتمييز والعاطفة والحواس عند النباتات والجمادات في ضوء الكتاب والسنة

Enes SALİH\*

*Kur'an ve Sünnete Göre Bitkiler ve Cansız Varlıklarda İdrak, Hisler ve Duyular*

## Öz

Çağdaş dönemde bilimsel yaşamın gelişim kaydetmesiyle birlikte dış dünyadaki varlıklarla ilişkili kavramlar farklılaşmıştır. Bunun sonucunda insanın dünyaya bakışı değişmiş ve iletişim araçlarının insan bilgisi üzerindeki etkisi artmıştır. Geçmiş dönemlerde (insanlar arası) iletişim araçları işitme, görme ve konuşma ile sınırlıydı. Fakat günümüzde iletişim araçlarında meydana gelen değişiklik, amaçlanan iletinin ikinci veya üçüncü şahıslara gönderimini ve alınımı sağladı. İnsanlar alemi ve diğer alemler (melekler, cinler vs.) arasındaki iletişim araçları/yöntemleri farklı olduğu için insanoğlu ve diğer varlıklar arasında iletişim söz konusu değildir. Çünkü –ister insanlar alemi olsun isterse melekler veya cinler alemi olsun– her bir alemin (aleme ait varlıkların) kendine özgü iletişim yöntemi vardır. Bu sebeple insanlar alemi ile diğer alemler arasındaki iletişim imkansız durumdadır. Aynı şekilde bitkiler ve cansız varlıklar aleminin de kendine özgü iletişim yöntemi vardır. Sem'i (Kur'an ve sünnet) ve ilmi (bilimsel araştırmalarla ilgili) delillerin bu âlemlerin varlığına dair beyanlarına rağmen iletişim yöntemlerindeki farklılık insanların bitkiler ve cansız varlıklarla sözselsel ve işitsel irtibat (iletişim) kurmasını imkansızlaştırmıştır. Bitkiler ve cansız varlıkların yaşamı (idrak, işitme ve konuşma alanları) önceki asırlarda tasavvur edilmemesine rağmen günümüzde algılanabilen bir olgudur. Örneğin elektrik, enerji gibi güçler, gözle görülür olmamasına rağmen cansız varlıklarda mevcut olan etkin (hareket ettirici) güçlerdir. Bitkiler ve diğer cansız varlıklardaki yaşam biçimleri ve iletişim yöntemleri de görülmezlik ve etkinlik (hareket ettirici güç olma) bakımından bunlara benzemektedir. Cansız varlıklarda yaşamın olduğuna dair [kesinlik niteliği taşıyan] sem'i delillerde (ayetler ve hadisler) pek çok beyan yer almaktadır. Ancak bu deliller delalet açısından zanni [delâlet-i zannî] nitelik taşımaktadır. Klasik dönemde âlimler bu delillerin anlamları konusunda (iki farklı) görüşe ayrılmışlardır. Bir kısmı cansız varlıklardaki hayata dair beyanları hakikat olarak değil mecazi olarak yorumlamış ve görüşlerini bu düşünce üzerine inşa etmişlerdir. Bazı âlimler de bu delilleri hakikat olarak anlamlandırmışlar ve ilk mezhebe aksi yönde görüş beyan etmişlerdir. Bu âlimlere göre cansız varlıklar yaşam, işitme, konuşma ve idrak gibi varlıksal koşullara sahiptir. Nitekim modern bilim de cansız varlıklarda ve bitkilerde bu gerçeği

\* Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, enes.salih.gop@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0810-7550, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 13.07.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2020.

teyit etmektedir. Bu çalışmada, çağdaş bilimde iletişim kavramını ve farklı iletişim araçlarını, insan-dışı âlemdaki imkânını delillerle ve mantiki sonuçlarla birlikte açıklamaya çalıştık. Sonrasında âlimlerin bu konudaki görüşlerini ve esas aldıkları yöntemleri beyan ettik. Nihayet zaruri delilleri temel alarak bitkilerde ve cansız varlıklarda hayat, hisler ve idraki kabul eden görüşü tercih ettik. Bunun yanı sıra Kur'an ve sahih sünnetten pek çok sem'î delili, âlimlerin bu delilleri değerlendirme biçimini ve kanaatlerini aktarma yolunu dile getirdikten sonra çağdaş bilimin bu meseleye yaklaşımını ele aldık. Son olarak bitkilerde ve cansız varlıklarda hayatın, idrakin, duyguların, hafızanın ve özgürlüğün sınırlarını açıkladık. Böylece bitkilerde ve cansız varlıklarda işitme, konuşma ve görme gibi duyuvarın sınırlarını delilleriyle birlikte ortaya koyduk.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cansız varlıklar, Bitkiler, İdrak, Hisler.

**Perception, distinction, emotion and senses in plants and inanimities in light of what was mentioned in the Quran and the Sunnah**

#### **Abstract**

Scientific life has evolved in the modern period, and concepts related to many things have developed with it, and the human outlook has changed in many matters. And from that the mechanism of communication, in previous times the mechanism of the communication ways was limited to the sense of hearing, sight and speech, but in this time that concept changed. And expanded to become a communication based on transmission and reception, regardless of the diversity of their mechanisms and means, and the difference in the system of transmission and reception mechanisms between the human world and other worlds, the lack of communication between them. For each of the worlds has its system of communication, whether human beings have known it as communication between the human world, or his ignorance as communication in the world of angels or the world of the jinn, and for not standing on him there is no communication between him and those worlds, and the world of plants and inanimate objects also has its system for communication , And it is from a system that the human being is still unaware of, even though auditory and scientific evidence has proven it. And life in plants and inanimities (including their perception, hearing, and pronunciations), though unimaginable in the pre-modern times. But it was found in this time some things that can be imagined, just like electricity and energy, it can be control of the inanimate objects, and yet it cannot be seen, However, what we mean by life in inanimate objects and plants is other than these powers, even if they are similar in terms of being present, acted and invisible. A lot of definitive auditory evidence has been established, whether from the Quran or hadiths in proving life when inanimate objects, but the evidence was not conclusive. This is because the scholars were divided in the meanings of this evidence on two doctrines: Some of them see that this life and what is attached to it are metaphorical and not real, and they built their doctrine based on adherence to it. And some of them see that the evidence is true, and they did not recognize the original principle upon which the first doctrine was built. And the researcher in this research sought to clarify the concept of communication and its various mechanisms in modern science, and the possibility of that in other worlds

other than the human world with a statement of evidence for that and its logic, then he mentioned the doctrines of scholars in that and the principles on which they were built, and after that the correct doctrine established for life and senses and distinction in inanimate objects and plants Evidence necessary for that. The researcher then presented several auditory evidences from the Qur'an and the correct Sunnah, and how the scholars approached it, discussed their opinions on it and achieved it, then presented the vision of modern science to this issue. After that, the researcher explained the limits of life when inanimate objects and plants, and he talked about it about the limits of discrimination, perception, emotion, memory, and good choice, as well as between the boundaries of the senses, such as hearing, speaking, and sight at them according to the evidence.

**Keywords:** Hadith, Inanimate objects, Plants, Perception, Senses.

### كجس:

تطورت الحياة العلمية في العصر الحديث، وتطورت عنها المفاهيم المتعلقة بكثير من الأشياء، بل وتغيرت النظرة الإنسانية في كثير من الأمور، ومن ذلك آلية التواصل، ففي العصور السابقة كانت آلية التواصل محصورة في حاسة السمع والبصر والنطق، ولكن في هذا العصر تغير ذلك المفهوم واتسع ليصبح التواصل قائما على الإرسال والاستقبال مهما تنوعت آليتهما ووسائلهما، واختلاف نظام آليات الإرسال والاستقبال بين عالم الإنسان وغيره من العوالم انعدم التواصل بينها، إذ لكل عالم من العوالم نظام خاص به في التواصل، سواء أعلمه الإنسان كالتواصل فيما بين عالم الإنس، أم جهله كالتواصل في عالم الملائكة أو عالم الجن، ولعدم وقوفه عليه انعدم التواصل بينه وبين تلك العوالم، وعالم النباتات والجمادات أيضا لها نظام خاص بها في التواصل، وهو من النظام الذي ما زال الإنسان يجهله مع أن الأدلة السمعية والعلمية أثبتته. والحياة عند النباتات والجمادات (بما في ذلك إدراكها وسمعتها ونطقها) وإن كان لا يمكن تصورها في العصور السابقة لعصر الحداثة، ولكنها في هذا العصر من الأمور التي يمكن تصورها، تماما كالكهرباء والطاقة، فإنها هي القوة المتصرفة في الجمادات ومع ذلك لا يمكن رؤيتها، على أن ما نقصده من الحياة في الجمادات والنباتات هو غير هذه القوى، وإن كانت تشبهها من حيث كونها موجودة ومتصرفة وغير مرئية. وقد ورد كثير من الأدلة السمعية القطعية الثبوت سواء من الآيات أم الأحاديث الصحيحة في إثبات الحياة عند الجمادات، ولكن الأدلة لم تكن قطعية الدلالة، وذلك لأن العلماء انقسموا في معاني هذه الأدلة على مذهبين: منهم من يرى أن هذه الحياة وما يلحق بها مجازية وليست حقيقية، وبنوا مذهبهم على أصل يلتزمون به، ومنهم من يرى أن الأدلة على حقيقتها، ولم يسلموا بالأصل الذي بني عليه المذهب الأول، فهم يرون للجمادات حياة وسمع ونطق وإدراك وإن كان بقدرها، والعلم الحديث أكد على وجود نحو ذلك عند الجمادات والنباتات. والباحث في هذا البحث سعى لبيان مفهوم التواصل وآلياته المختلفة في العلم الحديث، وإمكانية ذلك في العوالم الأخرى غير عالم الإنسان مع بيان أدلة ذلك ومنطقيته، ثم تكرر مذاهب العلماء في ذلك والأصول التي بنوا عليها، وبعد ذلك رجح المذهب المثبت للحياة والحواس والتمييز عند الجمادات والنباتات مستدلا بالأدلة اللازمة لذلك. كما قدم الباحث بعدها العديد من الأدلة السمعية من القرآن والسنة الصحيحة، وكيف تناولها العلماء، وناقش آراءهم فيها، وحققها، ثم قدم رؤية العلم الحديث لهذه المسألة.

بعد ذلك بين الباحث حدود الحياة عند الجماد والنبات فتحدث فيه عن حدود التمييز والإدراك والعاطفة والذاكرة وحسن الاختيار، وكذلك بين حدود الحواس، كالسمع والنطق والبصر عندها بحسب ما ورد من الأدلة.

**على بحثه تخلصت بحمد الله من الحديث، الجمادات، النباتات، الإدراك، الحواس.**

## مدخل

تتغير الخلفية العلمية عند الإنسان بحسب ما يملكه من علوم وفهوم وحقائق وتجارب، فكلما اتسع علمه وتوسعت معلوماته أصبحت آلية تفكيره أوسع، ونظره أدق، وأصبحت رؤيته للقضايا العلمية تأخذ جانبا معيناً مبنياً على الأساسيات التي يملكها من الثوابت والحقائق العلمية، غير تلك الجوانب التي كان يستند عليها قبل إحاطته بهذه الثوابت، أو قبل معرفته بها أو اطلاعه عليها.

وعلى ذلك فالخلفية العلمية أو العقلية العلمية مختلفة من إنسان إلى آخر، بحسب ما يملكه المرء من العلم ومعرفة، ولكنها متقاربة غير متباعدة على الصعيد الإجمالي الاجتماعي بشكل عام، وذلك بسبب الاشتراك العلمي الموجود في المجتمعات، وخاصة في هذا العصر، إذ إن العلم لم يعد حكراً على الكتب، إنما أصبح بكل فروع ومجالاته في متناول اليد لمن يريد الاستسقاء منه، وبذلك أصبحت المناهج العلمية الدراسية تتطور من سنة إلى سنة بسبب توسع الخلفية العلمية التي من خلالها تتوسع رؤية الإنسان للأشياء.

ومن هذا الباب يظهر في كل حين وأن تفسير جديد وتأويل معاصر لبعض الآيات والأحاديث، لنجد أن هذه الأدلة السمعية قد تحدثت في مجال هذه الاكتشافات منذ قرون عديدة، ولكن لم تتجلى على العلماء من قبل لغياب أساسياتها العلمية في زمانهم، فلما اتضحت هذه الأساسيات في زماننا تجلت أسرار تلك الآيات أو الأحاديث على علمائنا اليوم.

من خلال ما ذكرته وما مهدهه أراني أريد القول إنه أصبح لزاماً على علماء الشريعة في العصر الحديث أن يطلعوا بشكل مكثف على هذه الوسائل العلمية الجديدة والاكتشافات الحديثة ليوظفوها في استخراج الدلائل العلمية الموجودة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولا يعني ذلك رد ما جاء به علماءنا الكرام جزاهم الله كل خير في مسألة من المسائل، إنما إضافة جديدة على ما أفادوا به، وإن كانت هذه الإضافة قد تخالف بعض آراءهم أو حتى غالبها.

ومن هذا القبيل الذي قدمت له عالم النبات وعالم الجماد، فإن الخلفية العلمية المعاصرة المتعلقة بعالم الجمادات والنباتات اختلفت عما كان في السابق بفضل تطور العلم، وأصبحت المعلومات التي تخص خصائصها وميزاتها وفاعليتها توصلنا إلى الحياة الباطنية عند هذين العالمين.

فعالم الجماد الذي هو أوسع عوالمنا الأربع ويليه عالم النبات يختلف عما يقع في الأذهان من أنه عالم مجرد من الإدراك أو التمييز أو الحواس، والأدلة السمعية أقرت بشكل صريح وبكل وضوح أن هذين العالمين فيهما من الإدراك والتمييز وبعض الحواس ما يشبه تلك التي عند الإنسان في بعض خصائصها ولو جزئياً، ولكن كثيراً من العلماء السابقين كانوا يحرفون النظر عن ذلك، ويصرفون الأدلة عن ظاهرها لعدم مصداقية ذلك في منطق الحياة العلمية في زمانهم، أما في زماننا فأصبح تصديق ذلك أو قبوله أمراً ممكناً وليس مستبعداً.

ومثل هذه القضايا يستسيغها العقل البشري إن جاءت من طريق علمي أو ظهر فيه اكتشاف وتجربة جديدة، أما أن يأتي من طريق ديني فهو مما يضيء عليه العقل لغة الشك، وهذا من عجائب الأمور، لأن باطن هذين العالمين من الغيب، والاطلاع عليهما من الأدلة السمعية هو وقوف على حقائقها الصحيحة، لأن المصدر في ذلك إنما هو الخالق الذي يعرف حقيقة من خلق، "أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (الملك/67).

وعلى سبيل المثال: ورد في صحيح البخاري حادثة رجم القروذ للفرد الزاني، فقامت الدنيا ولم تقعد لأجل هذه الحادثة، أما في العصور السابقة فما بين منكر وجودها في بعض نسخ البخاري، وما بين اعتبارهم من اليهود الممسوخين، أو من الجن، أو هو تمثيل، إلى غير ذلك من التأويلات التي اتفقت على صرف المسألة عن ظاهرها، وأما في الزمن الحديث فإضافة على ما سبق من التأويلات تسببت القصة في الطعن في صحيح البخاري، أو حتى في الحديث الشريف والسنة بشكل عام.

وفي المقابل في زماننا الحالي اكتشف بعض العلماء عن عالم الغريان ما يدل على ذكائهم، وحتى قيام محكمة وقضاء وعقوبة في واقعة من وقائعهم، ولم يكن لذلك أي غرابة علمية أو استهجان لتقبل ذلك، بل على العكس قامت الدنيا ولم تقعد في مشاركة ذلك في وسائل التواصل الاجتماعي، ولو ورد مثل هذه الحادثة في الأدلة السمعية لذهب بها إلى التأويل أو الإنكار أو لكانت سببا في الطعن بالصحيح أو السنة والآثار.

وعلى ذلك فالنظر في أي قضية سمعية يجب أن تؤخذ بكامل حقائقها دون تشكيك فيها أو تأويل ودون انتظار الاكتشافات أو التجارب العلمية لتوقع على صحة ذلك.

ونحن في هذا البحث سنحاول أن نجمع من الأدلة السمعية ما يثبت وجود التمييز والإدراك والاحساس والنطق والسمع في عالم النبات وعالم الجماد ولو بشكل جزئي ومختلف عما عليه الحال في عالم الإنسان، وسنؤكد أن العلماء الذين ذهبوا إلى أن هذه الأدلة على حقيقتها كانوا أقرب إلى الصواب، وسندعم ذلك بالاكتشافات العلمية التي تؤكد ذلك، وسنقف في مدخل البحث على آلية التواصل ومعناه، وما يحتاج هذا البحث من مقدمات.

وعلى ذلك فخطوة البحث أصبحت واضحة، وهي عبارة عن مفهوم آلية الفهم والتواصل، ثم بيان مذاهب العلماء في ذلك والأصول التي بنوا عليها مذاهبهم، ثم بيان الأدلة السمعية ومناقشتها ورأي العلماء فيها وتحقيق أقوالهم، ثم الاكتشافات العلمية، وقيل الخاتمة حدود التمييز والإدراك والحواس عندها.

ولم أقف على أحد بحث هذا البحث أو كتب فيه، والله هو الموفق.

## 1. آلية الفهم والتواصل

إن استغراب البعض وإنكاره الحياة الباطنية الموجودة في عالمي النبات والجماد من تمييز وإدراك وسمع ونطق يرجع إلى ثلاثة أسباب:

عدم الإحاطة بمفهوم التمييز والتواصل، كما عليه العلم الحديث.

قياس تلك العوالم على عالم الإنس وخصائصه.

عدم وجود التواصل السمعي مع تلك العوالم ليعرف ما هي عليه.

### 1.1. مفهوم آلية التواصل:

الله سبحانه وتعالى في بديع صنعه، خلق الإنسان وجعل له جوارح يتواصل بواسطتها مع العالم الخارجي، فاللسان في الحقيقة هو المعبر عما في عقل الإنسان من مفاهيم، وليس هو المتكلم إنما هو الواسطة الذي يترجم المعاني التي يريد الإنسان إخراجها وتبليغها لغيره، والعين في الحقيقة ليست الرائية، ولا الأذن هي التي تسمع، إنما الذي يرى ويسمع هو الإنسان، وما هذه الجوارح إلا أدوات استقطاب للإنسان، والدليل على ذلك أن النائم لا يسمع الحديث مع وجود جارحة الأذن، ولا يرى ولو فتحت له عينه، وذلك لأن الإنسان السامع الرائي في الحقيقة نائم، فكيف لم يسمع ولم ير مع وجود تلك الجوارح! وكذلك الأمر عند الشارد الذي يشرد بعقله وهو أمامك ينظر إليك!! وهذا يفسر أن الجوارح ليست

السامعة ولا الرائية إنما هي آلات استقطاب للإنسان لا اعتبار لها إن لم يكن الإنسان بعقله وقلبه موجوداً، فالأذن والعين الخارجيتان إنما هما أدوات استقطاب للإنسان، توصلان إليه إشارات مترجمة عنده إلى مفهومات.

والعلم الحديث استثمر ذلك وأدركه، وصنع أجهزة قادرة على استقطاب الإرساليات وتحويلها إلى أصوات مفهومة أو صور مرئية أو غير ذلك، فالفاتق النقال أو الحاسوب أو غيره يستقطب الذبذبات المرسلة من مئات الأميال، ويحولها إلى مفهومات عند الإنسان، بل تجاوز العلم ذلك وأصبح يستطيع أن يرسل ما هو أعظم من الصوت، فأرسل الصور بأجهزة واستقبلها، ثم تجاوز ذلك فأرسل الصورة الحية والبث المباشر، وأصبح من كان في شرق الأرض يستطيع أن يرى من في غرب الأرض بنفس الوقت، ولغة الإرسال والاستقبال لم تقم على أساس إرسال الصوت أو الصورة، بل قامت على إرساليات أخرى تترجمها الآلات إلى أصوات وصور وفيديو.

وحتى فيما يخص الإنسان في عالمه؛ فمثلاً آلة السمع الموجودة عند الإنسان [الأذن] لا تستطيع أن تستقطب جميع الأصوات، فلها حد أدنى تسمعه، وكذلك لها الحد الأعلى الذي تستطيع سماعه، وخارج هذين الحدين لا يمكن للأذن أن تسمع شيئاً، والآلة التي هي من صنع الإنسان يمكن أن تستقطب من الأصوات ما لا تستطيعه الأذن، وذلك لاختلاف الخصائص والميزات، فعلى سبيل المثال سماعة الطبيب تستطيع سماع دقات القلب مثلاً، في حين أنه لا يمكنك أن تسمع ذلك بواسطة الأذن، وآلة المجهر يستطيع بواسطتها أن يرى من الحشرات والمخلوقات والخلايا ما لا يستطيع الإنسان ذلك بالعين المجردة.

والإشارات والخصائص تختلف من عالم إلى عالم فالإنسان بخصائصه الموجودة مثلاً لا يستطيع أن يرى أو يسمع أو يشعر بعالم الجن أو بعالم الملائكة، مع أن عالم الملائكة والجن يرى الإنسان ويسمعه، وذلك لأن الخصائص الموجودة عند الإنسان لا تخوله استقطاب الإرساليات الموجودة في ذلك العالمين، بينما الخصائص المخلوقة في ذلك العالمين تخولهما لاستقطاب إرساليات الإنسان وفهماها.

وكذلك الأمر في بقية العوالم، فالاختلاف الموجود في خصائصها وميزاتها لا تخولها في استقطاب إرساليات العوالم الأخرى.

وعلى ذلك لا يجوز قياس العوالم الأخرى على الإنسان، فإن الله سبحانه وتعالى الذي خلق في الإنسان أعضاء قادرة على التمييز والإدراك والإرسال والاستقطاب لهو قادر على خلق عملية التمييز والاستقطاب والإرسال في أعضاء غير تلك التي يعرفها الإنسان أو الذي خصه، أي أن الله قادر على خلق نظام آخر غير النظام الموجود عند الإنسان.

وإذا كنا في هذا العصر الحديث موقنين أن الأنظمة الموجودة في عوالم الكون مختلفة في ميزاتها وخصائصها، وموقنين أن الخالق قدرته مطلقة غير مقيدة، فنحن بالإيمان بأنه يمكن عقلا وتصورا أن لعالمي الجماد والنبات من التمييز والإدراك وبعض الحواس ما يشبه خصائص عالم الإنس إن ثبت الدليل السمعي على ذلك، فإن أيده العلم الحديث فهو أثبت وأوقع في النفس.

## 2. مذاهب العلماء في هذه المسألة:

للعلماء في هذه المسألة مذهبين:

المذهب الأول: ينفون عن الجمادات والنباتات أي نوع من أنواع الحياة أو خصائصها كالسمع والبصر والنطق والتمييز والإدراك والعواطف وما شابه ذلك، بل ويقولون باستحالة ذلك، ويخرجون الأدلة الواردة في هذا الشأن من الحقيقة إلى المجاز، فيؤولون الأدلة بما يتناسب مع ما ذهبوا إليه، ويصرفون كل دليل يعترض عليهم عن ظاهره.

والمذهب الثاني: يرون إمكانية ذلك في النباتات والجمادات بصفة لم يطلعها الله ولم يبينها لأحد، ويأخذون الأدلة على ظاهرها وحقيقتها، ويعتبرون أن ذلك غير مستحيل لا عقلا ولا شرعا.

هذا ملخص مذاهب العلماء، أما تفصيله فإنه في شرحهم للأدلة المتعلقة في هذه المسألة قد فصلوا أقوالهم وأصلوا مذاهبهم، وأكثر آية وقفوا عندها أو لنقل أول آية ودليل اعترض المفسرين هي آيات التسبيح، ولذلك أراني مضطرا لذكر أول دليل على إدراك وتمييز البهائم وهو التسبيح، حيث في هذا الدليل سأفصل مذاهبهم وأوصلها.

فقد تعددت الآيات القرآنية في إثبات وبيان تسبيح العوالم لله سبحانه وتعالى من قبل الملائكة والسماوات والأرض وكل من فيهن (ومن للعاقل) وما فيهن (ما لغير العاقل) وكذلك الطير وغير ذلك، وجاءت بعض هذه الآيات بصيغة الماضي، وبعضها بصيغة المضارع، ومن ذلك قوله تعالى: "سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" وهذه الآية جاءت في مطلع سورة الحديد (1/57) والصف (1/61) والحشر (1/59)، وختمت بها سورة الحشر أيضا، ولكن بصيغة المضارع: "يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (الحشر 59/24)، وكذلك استفتح الله سبحانه سورة الجمعة بالتسبيح بصيغة المضارع: "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" (الجمعة 1/62) وكذلك سورة التغابن: "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (التغابن 1/64).



وما ورد في الآيات السابقة كان التسبيح ب(ما)، وجاء بعضها بصيغة (من) كقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ" (النور 24/ 41)، وقوله تعالى: "سُبِّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّنْبُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا" (الإسراء 17/ 44)، وورد تسبيح الرد في قوله تعالى: "وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ" (الردع 13/ 13)، وبالجملة فهذه الآيات التي ورد فيها تسبيح السموات والأرض وما فيهن ومن فيهن وكذلك الرد والطير والجبال وكل شيء.

وما ورد من الآيات السابقة لهي أدلة واضحة على تسبيح الجماد والنبات وكل شيء لله سبحانه وتعالى، على أن العلماء اختلفوا في تسبيح الجمادات والأشياء على قولين رئيسين، وكلا القولين مبني على أصل معين، وكلا الرأيين يؤول أصحابهما ما يرد عليهم من أدلة معارضة لما رجحوه:

## 2.1. المذهب الأول:

قالوا: إن التسبيح هنا تسبيح دلالة لا تسبيح لفظ وقول، فعظيم صنع الخالق في الأشياء يدل على تقديسه وعزته، وهذا هو التسبيح في رأيهم، وبنوا رأيهم على أن التسبيح بالنطق واللسان لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والإدراك والنطق وكل ذلك محال في الجماد، فيتعين التسبيح في حق من لا يعقل بالدلالة، وهذا الرأي ما ذهب إليه الرازي ودافع عنه بشدة<sup>1</sup>، والزمخشري<sup>2</sup>، والبيضاوي<sup>3</sup>، والواحدي<sup>4</sup>، وغيرهم من المفسرين.

وهذا المذهب أيضا مذهب المعتزلة فيما نقله الرازي عنهم فإنهم أولوا تسبيح الجبال مع نبي الله داود عليه السلام على معنى السباحة أي سيرى وتصرفي بأمره، وعلى معنى إن لك في النهار سبحا طويلا، والذي ألجأهم إلى هذا التأويل الأصل الذي بنوا عليه، وهو استحالة التسبيح الحقيقي من الجماد واستحالة أن الناطق فيها هو الله أيضا، وذلك لأن الجبال جماد غير قابل للحياة فستحيل عليه النطق، واعتبروا أن نسبة الكلام إلى الله غير صحيحة، لأن المتكلم هو الفاعل وليس محل الفعل، فلو أن الله هو الناطق في الجبال لكان نسبة التسبيح إلى الجبال غير صحيحة، فلذلك ألجأهم هذا الأصل الذي هو أصل المذهب السابق إلى تأويل بعيد للآية، والعجيب أن الرازي بعد أن ساق كلامهم السابق رد عليهم قولهم، وهو بذلك يرجع عن الأصل الذي التزمه ودافع عنه من قبل في آية التسبيح كما بينا فقال: "واعلم أن مدار هذا

<sup>1</sup> محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، مغنايح الغيب "التفسير الكبير"، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 347/20.

<sup>2</sup> محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 669/2.

<sup>3</sup> عبد الله بن عمر بن محمد، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 257/3.

<sup>4</sup> علي بن أحمد بن محمد بن علي، الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (دمشق: دار القلم، 1415)، 635.

القول على أن بنية الجبل لا تقبل الحياة، وهذا ممنوع، وعلى أن التكلم من فعل الله وهو أيضا ممنوع<sup>5</sup>، والزمخشري أيضا الذي هو من أصحاب هذا الرأي خالف الأصل الذي اعتمد عليه في آية الإسراء التي ذكرناه فقال: "فإن قلت: لم قدمت الجبال على الطير؟ قلت: لأن تسخيرها وتسيبها أعجب وأدل على القدرة وأدخل في الإعجاز، لأنها جماد والطير حيوان، إلا أنه غير ناطق"<sup>6</sup>، فهو يثبت التسبيح القولي لها ولكنه يقع فيما احترز منه المعتزلة فقال: "فإن قلت: كيف تنطق الجبال وتتسبح؟ قلت: بأن يخلق الله فيها الكلام كما خلقه في الشجرة حين كلم موسى"<sup>7</sup>، وهذا يعارضه نسبة التسبيح إلى الجبال كما ذكرت المعتزلة، ثم قال: "وجواب آخر: وهو أن يسبح من رآها تسير بتسيير الله، فلما حملت على التسبيح وصفت به"<sup>8</sup>، وهذا أيضا تأويل بعيد لا اضطرار إليه.

وأما من ذهب إلى هذا المذهب من العلماء من غير المفسرين فسيأتي في بعض الأدلة التي استدللنا بها من الأحاديث.

## 2.2. المذهب الثاني:

قالوا: إن التسبيح حقيقة، وبنوا أصلهم على ظاهر الآية، وإلى هذا الرأي ذهب القرطبي<sup>9</sup>، وابن كثير<sup>10</sup>، والشوكاني<sup>11</sup> وغيرهم، وكذلك اختاره البيهقي وقال: إن هذا الرأي هو المنقول عن السلف<sup>12</sup>، وقال الثعالبي: "والصواب أنه حقيقة، ولولا خشية الإطالة، لأتينا من الدلائل على ذلك بما يثلج له الصدر"<sup>13</sup>، وكذلك ذهب إلى هذا القول كثير من العلماء منهم: ابن عبد البر وقال: "فأما فهم الجماد والموات فلا يدرك كيفيته ذلك إلا الله"، واستشهد على ذلك بعدة أدلة<sup>14</sup>،

<sup>5</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 168/22.

<sup>6</sup> الزمخشري، الكشاف، 129/3.

<sup>7</sup> الزمخشري، الكشاف، 129/3.

<sup>8</sup> الزمخشري، الكشاف، 129/3.

<sup>9</sup> محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، القرطبي، تفسير القرطبي، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 266/10.

<sup>10</sup> إسماعيل بن عمر، ابن كثير، تفسير ابن كثير، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1999)، 78/5.

<sup>11</sup> محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414)، 274/3.

<sup>12</sup> الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، البيهقي، تفسير البيهقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 136/3.

<sup>13</sup> عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الثعالبي، تفسير الثعالبي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 477/3.

<sup>14</sup> يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، أبو عمر ابن عبد البر، الاستنكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 386/1.

وكذلك النووي<sup>15</sup>، وقال البغوي: "وهذا مذهب أهل السنة"<sup>16</sup>، وقال ابن رجب أن عليه جمهور السلف<sup>17</sup> واختاره محمد أشرف العظيم آبادي<sup>18</sup>، وغيرهم.

### 2.3. الترجيح بين المذهبين:

وبالجملة فإن الباحث يرى أن القول الصحيح هو القول الثاني، لأن الآيات بالأدلة الأخرى التي سنستدل بها لا تحتمل هذا التأويل الذي ذهبوا إليه لعدة أسباب:

#### 2.3.1. الأول: الأصل الذي بنوا عليه رأيهم، والذي أخرجوا الآية عن ظاهرها بسببه وهو استحالة التمييز

والإدراك عند الجماد هو أصل غير مسلم به، وهذا البحث لإثبات عكس هذا الأصل الذي ذهبوا إليه بالأدلة السمعية والأدلة العلمية، بل إن الإمام الرازي الذي دافع عن المذهب الأول والتزمه وأثبت أدلته، ذهب إلى المذهب الثاني كما مر وكما سيأتي في أكثر في بعض الأدلة، وأثبت حقيقة التسبيح، واعتبر إمكانية الحياة في الجمادات في تفسيره لآية تسبيح الرعد فقال: "وأعلم أن هذا القول غير مستبعد وذلك لأن عند أهل السنة البنية ليست شرطاً لحصول الحياة فلا يبعد من الله تعالى أن يخلق الحياة والعلم والقدرة والنطق في أجزاء السحاب، فيكون هذا الصوت المسموع فعلاً له، وأيضاً فإذا لم يبعد تسبيح الجبال في زمن داود عليه السلام، ولا تسبيح الحصى في زمان محمد صلى الله عليه وسلم، فكيف يستبعد تسبيح السحاب"<sup>19</sup>.

والحقيقة أنه لا يوجد من الأدلة ما يدل على استحالة ذلك شرعاً مما يضطرنا إلى إحالة وصرف الأدلة عن حقيقتها، واعتبار ذلك مستحيل عقلاً ممتنع أيضاً، قال ابن بزيمة: "وغير ممتنع عقلاً أن الله يخلق فيها الحياة والكلام"<sup>20</sup>، وقال العيني: "والله تعالى يخلق لها إدراكاً وعقلاً، وهو غير ممتنع عقلاً ولا شرعاً"<sup>21</sup>، وأجاب أبو بكر بن العربي عن الاستحالة عقلاً فقال: "مما يجب أن تعلموه من أصول الدين وتفهموه من الفرق بين كفره الأطباء والمؤمنين أن الكلام ليس

<sup>15</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 139/9.

<sup>16</sup> العظيم آبادي، عون المعبود، 148/2.

<sup>17</sup> ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 227/5.

<sup>18</sup> العظيم آبادي، عون المعبود، 148/2.

<sup>19</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 22/19.

<sup>20</sup> محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي، عون المعبود، ط. 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 148/2.

<sup>21</sup> محمود بن أحمد بن موسى، العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 115/5.

بالهيئة، ولا العلم موقوف على البينة، ولا هو مرتبط بالرطوبة والبلبة، وإنما الباري تعالى يخلقه متى شاء، في أي شيء شاء من جماد أو حيوان، ألا ترى المرء في حالة نموه لا يعلم ولا يتكلم حتى يهبه الله تعالى بإذنه ويخلق له ما شاء من علمه"<sup>22</sup> ، وضرب لذلك عدة أمثال أخرى.

ورد ابن رجب قولهم وقال: "وأما من قال: تسبيحها: دلالاتها على صانعها بلسان الحال، فقول ضعيف جدا، والأدلة الكثيرة تبطله"<sup>23</sup>.

وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن ما ورد في هذا الشأن يؤخذ على الحقيقة وليس على المجاز: منهم: ابن عبد البر وقال: "فأما فهم الجماد والموات فلا يدرك كفيته ذلك إلا الله"، واستشهد على ذلك بعدة أدلة<sup>24</sup> ، وكذلك النووي<sup>25</sup> ، وقال البغوي: "وهذا مذهب أهل السنة"<sup>26</sup> ، وقال ابن رجب أن عليه جمهور السلف<sup>27</sup> واختاره محمد أشرف العظيم آبادي<sup>28</sup> ، قال الإثيوبي الولوي: "الحاصل أن الصواب في هذه الشهادة، أنه على ظاهر النص، وأن التأويل غير صحيح؛ لما ثبت في هذا المعنى من النصوص الصريحة الصحيحة في كون الله تعالى يفعل ما يشاء، فلا يختص الإدراك والنطق ونحوهما بالعقل، ولا ينكر ذلك إلا من أعمى الله بصيرته، فلا يصدق إلا ما يدركه عقله السخيف"<sup>29</sup> ، والكثير غيرهم.

### 2.3.2. الثاني: تسبيح الجبال مع نبي الله داود عليه السلام في قوله تعالى: "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ

يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ" (الأنبياء 79 / 21)، وقوله تعالى: "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ"

(ص18/38)، وهذا دليل على أن التسبيح حاصل، أما القول بأن ذلك معجزة، فهو صحيح لا شك فيه، ولكن الإعجاز هو سماع هذا التسبيح وليس أصل التسبيح، فإن كل الكائنات تسبح، وسيأتي تفصيل ذلك في تسبيح الحصى. قال ابن عجيبة في شرح الآية: "مسيحات ينزهن الله تعالى بلسان المقال، كما سبح الحصا في كف نبينا عليه الصلاة والسلام"<sup>30</sup> ،

<sup>22</sup> محمد بن عبد الله المعافري الأشميلي، القاضي أبو بكر بن العربي، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، 191.

<sup>23</sup> عبد الرحمن بن أحمد السلامي، ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (المدينة المنورة: مكتبة الغرياء الأثرية، 1996)، 227/5.

<sup>24</sup> يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، أبو عمر ابن عبد البر، الاستكثار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 386/1.

<sup>25</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 9/139.

<sup>26</sup> العظيم آبادي، عون المعبود، 2/148.

<sup>27</sup> ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 5/227.

<sup>28</sup> العظيم آبادي، عون المعبود، 2/148.

<sup>29</sup> محمد بن علي بن آدم بن موسى، الإثيوبي الولوي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (دمشق: دار المعراج، 2003)، 8/110.

<sup>30</sup> أحمد بن محمد بن المهدي، ابن عجيبة الحسني، البحر المنيد في تفسير القرآن المجيد، (القاهرة: د. ن.، 1419)، 3/483.

وقال ابن عاشور: "كان إذا سبح بين الجبال سمع الجبال تسبح مثل تسبيحه، وهذا معنى التأويب في قوله في الآية الأخرى: "يا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ" (سبأ/34/10)، إذ التأويب الترجيع، مشتق من الأوب وهو الرجوع"<sup>31</sup>، وربط ابن كثير بين طيب صوت داود عليه السلام بتلاوته الزبور وبين ترنم الطير في الهواء ومجابتها لها، وكذلك تأويب الجبال معه<sup>32</sup>، وهو تثبيت جميل ولفتة كريمة منه رحمه الله.

### 2.3.3. التثنية: التعداد الموجود في الآيات من المسبحين (السموات والأرض ومن فيهن وما فيهن والطير

وكل شيء) يدل على أن التسبيح من جميع ما ذكر يحمل معنى واحداً، فحمل التسبيح من الجمادات على الدلالة وعلى (من فيهن) على النطق في كلمة واحدة بعيد.

### 2.3.4. الرابع: قوله تعالى: "وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" (الإسراء/17/44)، يدل على أن هذا التسبيح

الموجود في الكائنات هو منطوق ولكن غير مفهوم عند البشر، وأجاب البيضاوي وكذلك الرازي من أصحاب الرأي الأول عن ذلك، واعتبروا أن الخطاب في "لا تفقهون" موجه للكافرين، قال البيضاوي: "لا تفقهون أيها المشركون لإخلاككم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم"<sup>33</sup>، وإنما اضطربهم إلى هذا التأويل ذلك الأصل السابق الذي بنوا عليه، والحقيقة أن في هذا الجواب تكلف لا يحتاج إليه، خصوصاً مع ما سنسوقه من الأدلة الأخرى.

### 2.3.5. الخامس: وردت الأدلة الصحيحة في إثبات التمييز والإدراك عند الجمادات والنباتات كما سيأتي

تفصيله في هذا البحث في الأدلة القادمة، والأخذ بهذا الرأي أي ثبوت ذلك حقيقة يعني الأخذ بكافة الأدلة الأخرى، والأخذ بالرأي الآخر يعني تأويل كل الأدلة التي تثبت عكس ذلك، وهو تكلف لا اضطراب إليه لا سيما وأنه مبني على أصل غير مسلم به.

### 2.3.6. السادس: جاء في الأدلة الصحيحة سماع هذا التسبيح من قبل الصحابة:

منها: ما جاء في صحيح البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "لقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل"<sup>34</sup>، في رواية الترمذي: "لقد كنا نأكل الطعام مع النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نسمع تسبيح الطعام"<sup>35</sup>، وفي

<sup>31</sup> محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984)، 119/17.

<sup>32</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 358/5.

<sup>33</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 257/3.

<sup>34</sup> محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري، الجامع الصحيح "صحيح البخاري"، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام"، 194/4 (3579).

رواية ابن حبان: "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فدعا بالطعام، وكان الطعام يسيح"<sup>36</sup>، قال يحيى بن هبيرة: "قوله (نسمع) يدل على أن الطعام كان ينطق نطقاً يسمعون، وليس هذا من باب أنهم يفهمون من خلق الله تعالى للطعام ما يشبه تسبيحهم هم، كما قال بعض المفسرين في قوله، وقوله تعالى: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**" (الإسراء/ 44)، بل هذا دليل صريح أن الطعام كان يسيح تسبيحاً يعلمونه"<sup>37</sup>.

ومنها تسبيح الحصى: أخرج البزار وغيره عن أبي ذر حديثاً طويلاً وفيه: "فتناول النبي صلى الله عليه وسلم سبع حصيات أو تسع حصيات فسبحن في يده حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النحل، ثم وضعهن فخرسن، ثم وضعن في يدي بكر فسبحن في يده حتى سمع لهن حنيناً كحنين النحل، ثم تناولهن فوضعن فخرسن، ثم تناولهن فوضعن في يدي عمر فسبحن في يده حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النحل، ثم وضعن فخرسن، ثم تناولهن فوضعن في يدي عثمان فسبحن في يده حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النحل، ثم وضعن فخرسن"<sup>38</sup>.

وفي هذين الحديثين يتبين أن التسبيح مسموع لمن كان حاضراً، فقول ابن مسعود رضي الله عنه في الحديث الأول "نسمع"، وقول أبي ذر رضي الله عنه في الحديث الثاني "سمعت" يدل دلالة غير قابلة للتأويل أن التسبيح كان مسموعاً عندهما وعند من حضر من الصحابة في الواقعتين، وبذلك نعلم أن التسبيح الوارد في الآيات إنما هو على الحقيقة وليس على المجاز كما ذهب إليه جماعة من المفسرين.

وإذا اعتبرنا أن هذا التسبيح حقيقة فالمعجزة النبوية في تسبيح الطعام وتسيح الحصى ليس عين التسبيح؛ إذ إن التسبيح واقع في كل الكائنات، كما شهدت بذلك الآيات، ولكن المعجزة النبوية من جهتين:

<sup>35</sup> محمد بن عيسى، أبو عيسى الترمذي، الجامع الصحيح "سنن الترمذي"، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، "أبواب المناقب"، 5/597 (3633).

<sup>36</sup> محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، كتاب التاريخ، باب المعجزات، 14/417 (6493).

<sup>37</sup> يحيى بن هبيرة بن محمد، الذهلي الشيباني، الإصحاح عن معاني الصحاح، (د. م.: دار الوطن، 1417)، 85/2.

<sup>38</sup> أحمد بن عمرو العتكي، البزار، مسند البزار، (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988)، 9/431 (4040)؛ أحمد بن عمرو بن الضحاک بن مخلد الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم، السنة، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400)، 2/543 (1146)؛ سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الحرمين، د. ت. )، 2/59 (1244)؛ إسماعيل بن محمد الأصبهاني، قوام السنة، دلائل النبوة، (الرياض: دار طيبة، 1409)، 1/47 (24)؛ أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405)، 6/64.

الأولى: سماع التسبيح، وهذا ما أفاد به الشيخ محمد النبهان رحمه الله حيث قال: ليست المعجزة في التسبيح

إنما المعجزة في سماع التسبيح<sup>39</sup>.

الثانية: قال الله تعالى في تمام الآية **وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** (الإسراء/ 44)، وهم قد فقهوا أنه تسبيح، والظاهر أنهم لم يفقهوا معنى الألفاظ أو الأصوات المنطوقة، ولو علموها لنقلوا لنا صيغة التسبيح التي سمعوها، ويؤيد ذلك حديث أبي ذر رضي الله عنه السابق حيث قال فيه: حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النحل، وحنين النحل مسموع وغير مفهوم، فإما أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرهم بأن هذا تسبيح، وإما أنهم فهموا من لسان الحال أن هذه الأصوات تسبيح، وهذه هي المعجزة الثانية وهي علمهم أن هذا الأصوات المنطوقة المسموعة هي تسبيح هذه الأشياء.

وما ذكرناه فيما سبق يتضح جلياً أن هذه الكائنات تسبح، وأن تسبيحها منطوقاً، كما دلت الأدلة عليه من تسبيح الجبال والطعام والحصى، وما جاز في شيء جاز في مثله.

وبما أن المعجزة كما ذكرنا انفا ليست التسبيح بل سماع هذا التسبيح، فإن ذلك يقودنا إلى إحدى حالتين:

إما أن يكون الاعجاز في تعديل آلية الاستقبال عند الإنسان، فأصبح قادراً على سماع هذه الأصوات، بتعديل إلهي إعجازي لتلقي الإرساليات الموجودة عند الإنسان فأصبح يسمعها، وعلى سبيل المثال: لا يستطيع الإنسان سماع دقات قلبه إلا بتعديل استقبال إرساليات القلب، وذلك عن طريق سماعات الطبيب مثلاً.

وإما أن يكون التعديل في إرساليات هذا الجمادات، حيث أرسلت إرساليات وإشارات يستطيع الإنسان سماعها، بأن ارتفعت أصواتها مثلاً أو أرسلتذبذبات صوتية يستطيع جهاز الاستقبال عند الإنسان أن يترجمها إلى أصوات عنده.

وكلا الاحتمالين واردان.

وإذا قلنا بإثبات التسبيح المنطوق في الجمادات، فإن ذلك يبني عليه فهم الجمادات والنباتات لهذا التسبيح وإدراكه، فالحق سبحانه يتعالى على عباده ويبين لهم عظمتهم وأن كل شيء مسبح له، ولا يعقل عندها أن يكون التسبيح بدون تمييز ولا إدراك، فإن ذلك لا يليق بالحضرة الإلهية، وهو منزّه عن ذلك، فتعين أن يكون عند هذه الجمادات تمييز وإدراك ونطق.

<sup>39</sup> هذا الكلام سمعته من أحد تسجيلاته الصوتية المحفوظة في مدرسته الشرعية، ولم أجده مصدراً مكتوباً حتى أحيل إليه، ونسبة العلم لأهله من المروعة.

ولقائل أن يقول: نعم هذا الإدراك والنطق موجود ولكن بقدره، أي أن الإدراك بما يخص التسبيح وفهمه ولا يتعدى ذلك إلى إدراك شيء آخر، أي هو إدراك مخصوص، وكذلك النطق هو مخصوص بنطق معين وهو التسبيح، وليس كل نطق أو منطوق، ولا يعني ذلك وجود السمع أو العاطفة أو العقل أو الفهم وما شابه ذلك، فهو شيء مخصوص.

والقول بأن الإدراك الموجود في الجمادات ليس كالذي عند الإنسان هو صحيح لا شك فيه، ولو كانت كذلك لكانت مكلفة، وحصر الإدراك والتمييز والنطق في التسبيح إن كان الاعتماد فيه فقط على الأدلة السابقة الواردة في التسبيح فهو صحيح، ولكن إن نظرنا إلى باقي الأدلة التي سيأتي الحديث عنها مع اعتبار الأصل الذي هو إمكانية إدراكها وتمييزها ووجود بعض الحواس عندها لرأينا أن التمييز والإدراك ليس محصورا في التسبيح، إنما هو أعم من ذلك وأوسع، ولكن ليس إلى درجة قياسها مع الإنسان، وكذلك حصر الحواس بالنطق دون غيرها كالبصر أو السمع قائم على الأدلة السابقة في التسبيح، ولو دققنا النظر في الأدلة التالية لوجدنا أن الأمر غير محصور بالنطق بل هو متعد إلى بعض الحواس.

أما كيفية تسبيحهم فهذا أمر آخر، فهم يسبحون ولكن بطريقة لا نعرفها أو لا نفهمها<sup>40</sup>

وسياتي تفصيل دائرة الإدراك والحواس وحدودها عند الجمادات والنباتات بعد مناقشة.

### 3. الأدلة السمعية والاكتشافات العلمية المتحدثة عن بواطن عالمي النبات والجماد:

#### 3.1. الأدلة السمعية من الكتاب والسنة

##### 3.1.1. الدليل الأول: تسبيح العوالم

وقد فصلنا ذلك في الفقرة السابقة، وذكرنا ما ورد في ذلك من الآيات والأحاديث.

##### 3.1.2. الدليل الثاني:

قال الله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (الأحزاب/33/72).

تعددت أقوال العلماء في معنى الأمانة، ولكن ليس فيما بينها اختلاف كبير، قال ابن كثير بعد تفصيله لكل

الأقوال: "وكل هذه الأقوال لا تنافي بينها، بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها"<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Necmettin Çalışkan, *Kur'an'da İnsanın Canlı Nebâtât-Hayvânât Ve Cansız Cemâdât Varlıklarla İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2010, s. 98.



وفسر المفسرون العرض في الآية على حقيقته، ولم يصرفوا الآية عن ظاهرها، ولم يخالف في هذا التفسير إلا بعض أصحاب الرأي الأول كالبيضاوي الذي قال: "والمعنى أنها لعظمة شأنها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وإدراك لأبين أن يحملنها، وأشفقن منها"<sup>42</sup>، فلم يعتبر أن هذا العرض واقع حقيقة بل لو أنه عرض عليها، وهذا تكلف لا داعي له، وكذلك الزمخشري اعتبرها مجازاً وقال: "وعرضها على الجمادات وإبائها وإشفاقها مجاز"<sup>43</sup>.

أما الرازي فإنه نقل كل الأقوال، ولكنه في أسلوب حديثه وذكره للطائفة يفهم منه أنه يرجح الأمر والعرض والإشفاق على الحقيقة وليس على المجاز، ومن ذلك قوله في لطيفته الثانية: "خص الأشياء الثلاثة بالذكر لأنها أشد الأمور وأحملها للأثقال، ثم إن هذه الأشياء لما كانت لها شدة وصلابة عرض الله تعالى الأمانة عليها واكتفي بشدتهم وقوتهم فامتنعن، لأنهن وإن كن أقوىاء إلا أن أمانة الله تعالى فوق قوتهن، وحملها الإنسان مع ضعفه"<sup>44</sup>، ومرة أخرى يعود الإمام الرازي عن رأيه الذي دافع عنه في آية التسبيح.

وخطاب الله تعالى وعرضه الأمانة على هذا النحو الوارد في الآية لا يتأتى إلا إلى عاقل فاهم مميز، ولو أنها لم تكن قابلة للتكليف لما عرض عليها الله سبحانه وتعالى هذه الأمانة، ثم إن إباءها للأمانة وإشفاقها وخوفها منها يدل على معرفتها بحقيقة هذه الأمانة ومجرباتها وتفاصيلها وصعوباتها، ولذلك خافت من تحملها وأبت، وهذا ما يدل على أن هذه الجمادات مميزة مدركة وسامعة وناطقة بل وفيها من العاطفة والإحساس ما يدفعها إلى تقبل الأمر رغبة فيها، أو تركه رهبة منه.

ثم إن هذا العرض يحتمل أن يكون قبل إظهار وإيجاد السموات والأرض والجيال وحتى الإنسان، ويحتمل أن يكون بعد خلقها وقبل خلق الإنسان ويحتمل أن يكون بعد خلقهم جميعاً، ومثله قوله تعالى: **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** (فصلت 11/41)، فالخطاب الموجه للسماء قبل تكوينها أي في حالة كونها دخان، قال ابن عاشور: "وهي دخان فيكون القول موجهاً إلى السماء والأرض حينئذ، أي قبل خلق السماء لا محالة وقبل خلق الأرض، لأنه جعل القول لها مقارناً القول للسماء"<sup>45</sup>، أي أن الخطاب الموجه لم يكن لجسد السموات

<sup>41</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 489/6.

<sup>42</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 240/4.

<sup>43</sup> الزمخشري، الكشاف، 564/3.

<sup>44</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 188/25.

<sup>45</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 246/24.

والأرض (إن صح التعبير) إنما كان لذلك المخلوق الداخلي في السموات والأرض، وهذا الذي أريد إثباته تماما، كالألة فإن ظاهرها وشكلها وجسدها وماهيتها غير الحقيقة الباطنية المحركة لها وهي الكهرباء، وهذا في صنع الإنسان وإدارته، فكيف يصنع الخالق وخلقته، وما أريد قوله أن هذه المخلوقات فيها حياة باطنية لا ترى ولا تسمع ولا يحس بها تماما كالكهرباء، وهي المسؤولة والمميزة والمدركة والسامعة والناطقة، مع اختلاف بينها وبين الكهرباء في التمثيل، فالكهرباء هي الحياة الباطنية لكل الآلات مثلا، أما ما أقصده فإن كل مخلوق من هذه المخلوقات يملك كهرباء خاصة به، أي يملك روحا أو سرا مجهولا باطنيا يقوم مقام الروح في الإنسان.

ومثله قوله تعالى: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا \* لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا \* تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا \* أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا" (مريم/88-90)، فحمل المعنى على المجاز ممكن، ولكن على اعتبار ما أثبتناه ونثبتته ونسوق الأدلة لأجله فإن ذلك حقيقة، والسموات والأرض التي أبت حمل الأمانة من خوفها، لهي أشد خوفا من أعظم الذنوب والافتراءات المتعلقة بالحضرة الإلهية، فلذلك كادت السموات أن تنفطر والأرض كادت أن تنشق من خوفها من الغضب الإلهي أو من كبر هذا الذنب العظيم.

والقول بحقيقة المعنى في هذه الآية يبين لنا جانب من جوانب أفعال السموات والأرض والجبال الاختيارية؛ فالسموات تستطيع أن تنفطر، والأرض تستطيع أن تنشق، والجبال تستطيع أن تنهد، وورد بعض الأفعال للحجارة ومنه قوله تعالى: "وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ" (البقرة/74)، وغير ذلك.

### 3.1.3. الدليل الثالث:

قال الله تعالى: "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ" (الدخان/29)، ذكر الرازي ثلاثة أقوال للمفسرين في هذه الآية: قولان منها تصرفان الآية عن حقيقتها، والقول الثالث على الحقيقة، وبين أن أكثر المفسرين يعتبرونه على الحقيقة فقال: "لأنهم لم يكونوا يعملون على الأرض عملا صالحا فتبكي عليهم، ولم يصعد لهم إلى السماء كلام طيب ولا عمل صالح فتبكي عليهم، وهذا قول أكثر المفسرين"<sup>46</sup>.

وأخرج الترمذي عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من مؤمن إلا وله بابان، باب يصعد منه عمله، وباب ينزل منه رزقه، فإذا مات بكيا عليه، فذلك قوله عز وجل "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا

<sup>46</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 27/660.

كَانُوا مُنْظَرِينَ"<sup>47</sup>، وأخرج البيهقي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً فطوبى للغريب، ألا إنه لا غربة على من مات في أرض غربة غاب فيه بواكيه، إلا بكت عليه السماء والأرض"<sup>48</sup>، وهذان الحديثان وغيرها من التي ذكرها المفسرون في هذا الباب على ضعفها تؤكد المعنى نفسه وهو حقيقة بكاء السماء والأرض التي عليها أكثر المفسرين كما ذكر الرازي.

وهذا يعني أن السماء والأرض وما فيهما من الجمادات والنباتات مدركات لواقع الإنسان وأعماله سواء منها الصالحة أو الطالحة، فكما أنها تفرح بصالح أعمالهم أيضاً تنكي عليهم عند موتهم لانقطاع تلك الأعمال الصالحة التي كانوا ينعمون بأنوارها، وفي المقابل سيستريحون من ظلمات الكافر أو المنافق حين موته، مما يدل أنهم أيضاً يتأذون بما يفعله الإنسان، وفي هذا دليل على أن هذه الكائنات هي مخلوقات مدركة سامعة مبصرة لما حولها من الأعمال، ويشهد لما ذكرناه ما رواه أبو قتادة بن ربعي الأنصاري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر عليه بجنزة، فقال: "مستريح ومستراح منه قالوا: يا رسول الله، ما المستريح والمستراح منه؟ قال: العبد المؤمن يستريح من نصب الدنيا وأذاها إلى رحمة الله، والعبد الفاجر يستريح منه العباد والبلاد، والشجر والدواب"<sup>49</sup>، وفي هذا الحديث لجأ شرح الحديث عامة إلى صرف الحديث عن ظاهره، فاعتبروا أن استراحة الشجر منه إما لأنه بذنوب الفاجر يمنع القطر فتجذب الأراضي وتتأذى الأشجار، وإما باقتلاعه إياها، وقالوا في الدواب أنها تستريح من ضرب الفاجر لها، وما ذهبوا إليه يعتبر خروجاً عن الأصل الذي أثبتوه أنفسهم في أكثر من آية أو حديث، وقد تنبه لهذا المعنى المظهري فقال: "وإن كان فاجراً، فقد خلص الناس من شره، وكذلك الدواب والأشجار والأرض خلصت من شره؛ لأن الفاجر تبغضه وتتأذى منه الأرض وما فيها"<sup>50</sup>.

### 3.1.4. الدليل الرابع:

عن ابن مسعود، قال: "إن الجبل لينادي الجبل باسمه: أي فلان، هل مر بك اليوم أحد ذكر الله؟ فإذا قال: نعم، استبشر"، قال عون: فيستمعن الشر ولا يستمعن الخير هن للخير أسمع، وقرأ: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا \* لَقَدْ جِئْتُمْ

<sup>47</sup> الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الدخان، 380/5 (3255)، وهو حديث ضعيف ضعفه الترمذي، وورد نحو ذلك عند غيره وهو ضعيف أيضاً.

<sup>48</sup> أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، باب الصبر على المصائب، 295/12 (9422)، وهو أيضاً حديث مرسل ضعيف.

<sup>49</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب سكرات الموت، 107/8 (6512)؛ مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح البخاري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992)، كتاب الجنائز، باب ما جاء في مستريح ومستراح منه، 656/2 (950).

<sup>50</sup> الحسين بن محمود بن الحسن، المظهري، المفاتيح في شرح المصابيح، (الكويت: دار النوادر، 2012)، 414/2.

شَيْئًا إِذَا \* تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَّقَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَجْرُ الْأَجْبَالُ هَذَا \* أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَنَدَا" (مريم 88-90) <sup>51</sup>، وأخرج أبو نعيم الأصفهاني عن محمد بن المنكدر، فقال: "بلغني أن الجبلين إذا أصبحا نادى أحدهما صاحبه يناديه باسمه، فيقول: أي فلان، هل مر بك اليوم ذاكر لله؟ فيقول: نعم، فيقول: لقد أقر الله عينك، لكن ما مر بي ذاكر لله عز وجل اليوم" <sup>52</sup>.

وعن أنس بن مالك قال: "ما من بقعة يذكر الله عليها بصلاة، أو يذكر، إلا افتخرت على ما حولها من البقاع، واستبشرت بذكر الله عز وجل إلى منتهاها من سبع أرضين، وما من عبد يقوم فيصلي، إلا تزخرفت له الأرض" <sup>53</sup>، وعنه أيضا قال: "ما من صباح، ولا رواح، إلا تتادى بقاع الأرض بعضها على بعض، يا جارة، هل مر بك اليوم عبد يصلي عليك لله؟ أو ذكر الله عليك؟ فمن قائلة: لا، ومن قائلة: نعم، فإذا قالت: نعم، رأته لها عليها بذلك فضلا" <sup>54</sup> وأخرجه أبو نعيم عن أنس بن مالك مرفوعا <sup>55</sup>.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من بقعة يذكر اسم الله عليها بصلاة وذكر إلا استشرف بذكر الله عز وجل إلى منتهاها من سبع أرضين وإلا فخرت على ما حولها من البقاع" <sup>56</sup>.

وعن علي قال: "أبما رجل خرج في أرض قي - يعني قفر - فليخبر للصلاة، وليرم ببصره يمينا، وشمالا فليظنر أسهلها موطنًا، وأطيبها لمصلا، فإن البقاع تنافس الرجل المسلم كل بقعة تحب أن يذكر الله فيها، فإن شاء أنن، وإن شاء أقام" <sup>57</sup>.

<sup>51</sup> سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، ط2 (القاهاة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، 103/9 (8542)؛ عبد الله بن محمد، أبو الشيخ الأصبهاني، العظمة، (الرياض: دار العاصمة، 1408)، 1717/5؛ أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (مصر: دار السعادة، 1974)، 242/4؛ البيهقي، شعب الإيمان، "محبة الله عز وجل"، 73/2 (534)؛ عبد الله بن محمد العبيسي، ابن أبي شيبة، المصنف، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409)، 110/7 (34579)، وهو حديث صحيح ورد له متابعات كثيرة، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، علي بن أبي بكر، الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع التولائد، (القاهاة: مكتبة القدسي، 1994)، 79/10 (6783).

<sup>52</sup> أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 147/3.

<sup>53</sup> عبد الله بن المبارك، الحنظلي المروزي، الزهد والرقائق، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 115/1 (339)؛ أحمد بن علي بن المثنى، أبو يعلى الموصلي، المسند، (دمشق: دار المأمون، 1984)، 143/7 (4110).

<sup>54</sup> ابن المبارك، الزهد والرقائق، 113/1 (335)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، 133/7 (34757)؛ الطبراني، المعجم الوسيط، 177/1 (562).

<sup>55</sup> أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 174/6.

<sup>56</sup> أبو الشيخ الأصبهاني، العظمة، 1712/5.

<sup>57</sup> عبد الرزاق بن همام بن نافع، الصنعاني، المصنف، ط2، (الهند: المجلس العلمي، 1403)، 509/1 (1950)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، 198/1 (2276).

وعن أبي البخترى، قال: "إن الأرض لتفقد المؤمن، وإن البقاع لتزين للمؤمن إذا أراد أن يصلي"<sup>58</sup>.

وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من بقعة يذكر الله فيها بصلاة إلا فخرت على

ما حولها من البقاع، واستبشرت بذكر الله منتهاها إلى سبع أرضين"<sup>59</sup>.

وأصح حديث فيها حديث عبد الله بن مسعود الأول، فله متابعات كثيرة وصححه الهيثمي، والأحاديث الأخرى إنما هي شواهد يقوى بعضها بعضاً، وحديث ابن مسعود الصحيح وكذلك حديث أنس وعلي رضي الله عنهم وإن كانت موقوفة، ولكن لها حكم المرفوع، فهذا الغيب لا يتأتى من تفكير أو استنتاج، إذ هو عالم غيب، والغيب لا بد له من سماع من الشارع العالم بذلك، فلذلك لهذه الأحاديث حكم المرفوع.

والأحاديث السابقة فيها دلالة تزيد على ما مر في آيات وأحاديث التسييح، فالحديث هنا يضيف إلى حديث

التسييح أربعة أشياء:

الأول: أن التمييز والإدراك تجاوز دائرة التسييح إلى السؤال والاستفسار عن حال من الأحوال، وهذا يوسع دائرة

التمييز التي استفدناها من أدلة التسييح.

الثاني: من الحواس المستفادة من هذه الآثار السمع، وكذلك أيضاً النطق بشكل عام ولا يختص بالتسييح،

فالحديث بين الجبلين أو بقعتين من الأرض لا بد له من قائل وسماع، فحاسة السمع موجودة عند هذه الجمادات ولكن كما قلنا في مقدمات البحث أن آليات الإرسال والاستقبال مختلفة عن التي عند الإنسان والله على كل شيء قدير.

الثالث: وجود العاطفة والإحساس والشعور فيها، فقرة عين الجبل الذي مر عليه من ذكر الله، أو الاستبشار

الحاصل له من ذلك، أو الافتخار أو التزين أو نحو ذلك مما ورد في الآثار السابقة ما هو إلا شعور وافر في تلك الجمادات تشعر وتحس به.

الرابع: مناداة الجبل للجبل الآخر باسمه يدل على أن الأشياء لها مسمياتها الخاصة بها، وهل اسمها هو الذي

أطلقه الإنسان عليها، أم اسم آخر، الله أعلم.

<sup>58</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، 156/7 (34940).

<sup>59</sup> الطبراني، المعجم الكبير، 193/11 (11470).

## 3.1.5. الدليل الخامس:

عن أنس رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال عن جبل أحد: "هذا جبل يحبنا ونحبه"<sup>60</sup>.

والعلماء في شرح هذا الحديث على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا الحب على الحقيقة من الجانبين، وأن الأدلة التي تثبت كلام الجمادات وتمييزها كثيرة، وهذا ما اختاره كثير من العلماء وعلى رأسهم الإمام النووي حيث قال: "الصحيح المختار أن معناه أن أحدا يحبنا حقيقة جعل الله تعالى فيه تمييزا يحب به"<sup>61</sup>.

المذهب الثاني: مبني على الأصل الأول الذي قدمناه في الدليل الأول في التسبيح، وهي أن هذه الكائنات لا تعقل وليس فيها حياة، وعلى ذلك أولوا هذا الحديث إما أنه محذوف المضاف أي أهل أحد أي الأنصار، وإما أنه بلسان الحال<sup>62</sup>، وهو تأويل متكلف فيه لا اضطرار إليه لأنه مبني على أصل غير مسلم به كما بينا ذلك أكثر من مرة.

ولو سلمنا التأويل الذي أوله بأنه بلسان الحال أو بحذف المضاف، فإن هذا التأويل لا يتأتى مع ما ورد في حديث أنس رضي الله عنه حيث قال: "صعد النبي صلى الله عليه وسلم أحدا ومعه أبو بكر، وعمر، وعثمان، فرجف، وقال: اسكن أحد - أظنه ضربه برجله -، فليس عليك إلا نبي، وصديق، وشهيدان"<sup>63</sup>، فلا يتأتى فيه التأويل الأول ولا الثاني ولا يحتمل أي تأويل، لأن الجبل اضطرب والخطاب النبوي كان موجها له، وورد في بعض الأحاديث أنه سكن<sup>64</sup>، فيكون المعنى أنه عقل الخطاب ونفذ الأمر النبوي، وقال الكوراني في شرح الحديث: "قد سبق منا أن العلماء حملوه على أنه أراد محبة أهل المدينة، وأثرنا إلى أن هذا تكف بلا فائدة، مع عدم دلالة اللفظ على ذلك، والحق أنه أراد محبة نفس الجبل"<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب أحد يحبنا ونحبه، 4083 103/5، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة، 993/2 (1365).

<sup>61</sup> يحيى بن شرف، محيي الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط. 2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 139/9.

<sup>62</sup> أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 378/7.

<sup>63</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب عثمان بن عفان، 15/5 (3699).

<sup>64</sup> محمد بن أحمد بن حماد، الدوالي الرازي، الكنى والأسماء، (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 30/1 (85).

<sup>65</sup> أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد، الكوراني، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2008)، 265/6 (3367).

وهذان الحديثان؛ أعني حديث أحد يحننا وحديث اسكن أحد إنما هما يدلان على وجود العاطفة والسمع والتمييز عند الجماد، ولعل قائل أن يقول: إن لأحد خصوصية وردت في بعض الأحاديث، والحواب عن ذلك أن وجود التمييز والسمع والعاطفة في جبل أحد الذي هو الجمادات جوز وجود ذلك في كل الجمادات، لا سيما وأن الأدلة دلت على ذلك.

### 3.1.6. الدليل السادس:

عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي صعصعة، أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، قال له: إني أراك تحب الغم والبادية، فإذا كنت في غمك أو باديته فأذنت للصلاة، فأرفع صوتك بالنداء، فإنه: "لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس، ولا شيء، إلا شهد له يوم القيامة"، قال أبو سعيد: "سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم"<sup>66</sup>.

ككل الأدلة التي تفيد بإدراك الجمادات أو بنطقها أو نحو ذلك يذهب العلماء إما إلى أن ذلك مجاز كما مر في الأدلة السابقة، وإما إلى أن ذلك حقيقة، وقال الإثيوبي الولوي في شرح الحديث: "الحاصل أن الصواب في هذه الشهادة، أنه على ظاهر النص، وأن التأويل غير صحيح؛ لما ثبت في هذا المعنى من النصوص الصريحة الصحيحة في كون الله تعالى يفعل ما يشاء، فلا يختص الإدراك والنطق ونحوهما بالعقل، ولا ينكر ذلك إلا من أعمى الله بصيرته، فلا يصدق إلا ما يدركه عقله السخيف"<sup>67</sup>، والكثير غيرهم.

والحقيقة أن في هذا الحديث إضافة جديدة عما في الأدلة السابقة وهي الشهادة، ونظيرها قوله تعالى: وَقَالُوا لَجُودِيهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ \* وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَشِيرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ" (فصلت 21-22)، فالله يقول: الذي أنطق كل شيء، والمفسرون لم يقفوا عند هذه الآية معتبرين أن ذلك في الآخرة كما يفهم من أسلوب شرحهم، وقال السمعاني: "أي كل شيء ينطق"<sup>68</sup>.

والشهادة الموجودة في الحديث من الشجر والحجر وكل شيء تشبه شهادة الجوارح فيما سنذكره.

<sup>66</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: الماهر بالقرآن مع الكرام البررة، 159/9 (7548).

<sup>67</sup> محمد بن علي بن آدم بن موسى، الإثيوبي الولوي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (مشق: دار المعراج، 2003)، 110/8.

<sup>68</sup> منصور بن محمد بن عبد الجبار، السمعاني، تفسير السمعاني، (السعودية: دار الوطن، 1997)، 46/5.

والشاهد الذي سيشهد يوم القيامة للمؤذن الذي أذن ألا يجب أن تتوفر فيه شروط الشاهد المعبرة حتى تصح

شهادته:

أولاً: ألا يجب على الشجرة الشاهدة أو الحجرة أن تكون سامعة صوت الإنسان حتى تستطيع أن تشهد يوم

القيامة بما سمعت، وهل تتأتى شهادتها على شيء دون أن تسمعه.

ثانياً: ألا يجب على الشاهدة سواء من الأشجار أو الجمادات أن تعي الأذن، فلو أن زيدا وعمرا خرجا في

البيداء، وأحدهما كان ينشد الشعر والآخر كان يؤذن، ألا يجب على الشاهد من الجمادات أو النباتات أن يميز ما بين

النشيد والأذن، وهل تقبل أو تعتبر شهادته بغير هذا التمييز والإدراك.

ثالثاً: ألا يجب على الشاهد أن يميز ما بين زيد المؤذن وعمرو المنشد، يعني ألا يجب عليه أن يتعرف على

المشهود له ويميزه، أي ألا يجب رؤيته، وإلا كيف ستصح شهادته.

هذه الأسئلة التي تضيف للجمادات حاسة البصر والسمع والإدراك والتمييز يكون الجواب عليها سهلاً معقولاً

إذا أثبتنا أن لها سمعاً وبصراً ونطقاً وحياة وتمييزاً وإدراكاً وإن كان بقدرها وإن كان بنظامه يختلف عنا، إذ هو نظام إلهي

خاص بها، والذي أوجد نظام الإنسان القائم على السمع من طريق الأذن والرؤية من طريق العين والعقل في الدماغ لهو

قادر على إيجاد ذلك بنظام آخر .

بل لقد بينا أن العين والأذن ليست هي التي تسمع وتبصر إنما هما أداتان لاستقبال المرئيات والصوتيات،

والروح أو النفس التي في داخل الإنسان هي التي ترى وتسمع، أي إن الرائي والسامع هو غير مرئي، فلو خرجت الروح من

الجسد أو لو نام الإنسان فإن هذه العين لا ترى، وهذه الأذن لا تسمع، لأن هذا الأمر المعنوي الغير مرئي لم يعد كونه

موجوداً.

وهكذا في الجماد والنبات فإن كونها غير متحركة لا يلزم منه عدم وجود مخلوق آخر غير مرئي فيها، فإن الله

قادر على أن يخلق فيها الأرواح الخاصة بها الغير مرئية والجوارح الخاصة، تماماً مثل الكهرياء، فإنها عندما تدخل إلى

المصباح تثير المصباح وهي غير مرئية.



## 3.1.7. الدليل السابع:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأثاه فمسح يده عليه"<sup>69</sup>.

والحديث صحيح أخرجه البخاري وله روايات أخرى كثيرة تؤكد ما ذهبنا إليه من بحثنا، وقد جمع هذه الروايات الحافظ ابن حجر، وأنا أنقلها باختصار لأن نقلها جميعا من مصادرها يوسع الموضوع في غير حاجة: قوله فأثاه فمسح يده عليه وفي رواية فأثاه فاحتضنه فسكن فقال لو لم أفعل لما سكن، وفي رواية لو لم أحتضنه لحن إلى يوم القيامة، وفي رواية والذي نفسي بيده لو لم ألتزمه لما زال هكذا إلى يوم القيامة حزنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أمر به فدفن، وفي رواية فصاحت النخلة صباح الصبي، وفي رواية اضطربت تلك السارية كحنين الناقة الخولج (الناقة التي انتزع منها ولدها)، وفي رواية فحننت الخشبة حنين الولد، وفي رواية خار ذلك الجذع كخوار الثور، وفي رواية فلما جاوزه خار الجذع حتى تصدع وانشق، وفي رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له اختر أن أغرسك في المكان الذي كنت فيه فتكون كما كنت يعني قبل أن تصير جذعا وإن شئت أن أغرسك في الجنة فتشرب من أنهارها فيحسن نبتك وتثمر فيأكل منك أولياء الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم اختار أن أغرسه في الجنة<sup>70</sup>.

قال ابن حجر: "وفي الحديث دلالة على أن الجمادات قد يخلق الله لها إدراكا كالحيوان، بل كأشرف الحيوان، وفيه تأييد لقول من يحمل وإن من شيء إلا يسبح بحمده على ظاهره"<sup>71</sup>.

وهذا دليل آخر على أن الجمادات تحن وتبهم وتختار ما عند الله، وتحزن وتشعر، بل كما ذكر ابن حجر أن لها إدراكا كأشرف الحيوان والله تعالى أعلم.

وقد وقفت على أدلة أخرى غيرها، ولكن تركت ذكرها والحديث عنها، لأنني أرى أن ما سقته من الأدلة كاف في إثبات النتائج التي أريد لهذا البحث الوصول إليها، منها قوله تعالى: "يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ" (ق30/50)، وقوله تعالى "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" (الملك8/67)، ومنها ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "اشتكت النار إلى ربها فقالت: رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين: نفس في الشتاء

<sup>69</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 4/195 (3583).

<sup>70</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 6/602.

<sup>71</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 6/602.

ونفس في الصيف، فأشد ما تجدون من الحر، وأشد ما تجدون من الزمهرير<sup>72</sup>، ومنها ما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء"<sup>73</sup>، ومنها ما جاء عن جابر بن سمرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن"<sup>74</sup>، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده، لا تقوم الساعة حتى يكلم السباع الإنس، ويكلم الرجل شراك نعله، وعذبة سوطه، وتخبره فخذة بما أحدث أهله بعده"<sup>75</sup>، وغير ذلك من الأحاديث والأدلة.

### 3.2. الأدلة والاكتشافات العلمية في هذا الموضوع:

إن فكرة جمودية الجماد أو النبات التي كانت في العصور السابقة أي عدم قابليتها للحياة أو لاحتوائها شيء غير مرئي لم تعد هذه الفكرة قائمة في ذهن العقل المعاصر بفضل ما توصلوا إليه من اكتشافات، ففي هذا العصر استطاع الإنسان أن يجد حياة للجماد عن طريق إيجاد قوة فيها غير مرئية (كالروح عند الإنسان) تحركها وتسيرها، فالسيارة التي هي جماد وقطع من حديد بمجملها استطاع الإنسان إيجاد قوى فيها تحركها وتسيرها وتحكم فيها، وسواء كانت تلك القوى من الكهرباء أو من الوقود، وكذلك الهاتف الذي نستخدمه استطاع الإنسان أن يجد له عدة قوى تحركه من كهرباء وذبذبات وإرسال واستقبال، فجعل الحياة (بشكل مجازي) فيه وجعل تلك القوى تتصرف في هذا الهاتف وتسيره، وكذلك الحاسوب وكل الأجهزة التي تقوم على الطاقة مع اختلاف القوى التي تحركها والفاعلية المنتظرة منها.

وهذه الاكتشافات والصناعات أعطت العقلية العلمية المعاصرة وساعة في استيعاب وجود حياة في الجماد أو تمييز أو إدراك أكثر من التي كانت في العصور ما قبل عصور الحداثة.

فلو أن العلم اكتشف أن في الشجرة طاقة معينة غير مرئية وهي التي تتصرف بالشجرة أو تقوم مقام الروح فيها من حيث الإدراك والتمييز والسمع والحواس لما استغرب أحد هذا الأمر، ذلك لأن أسرار الكون لا تنتهي، ولا يبعد عقلا أن

<sup>72</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار، 4/120 (3260)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الإبراد بالظهور، 1/431 (617).

<sup>73</sup> سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.)، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، 3/317 (3641)؛ الترمذي، سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، 5/48 (2682)؛ محمد بن يزيد، ابن ماجه الأزوني، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.)، "افتتاح الكتاب في الإيمان، باب ثواب معلم الناس الخير" 1/87 (239)؛ وغيرهم.

<sup>74</sup> مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم، 4/1782 (2277).

<sup>75</sup> عبد الملك بن محمد بن عبد الله، ابن بشران البغدادي، أمالي ابن بشران، (الرياض: دار الوطن للنشر، 1999)، 12.

حدث مثل هذا الاكتشاف، ففي القرن العشرين توصل العلماء إلى معرفة أن النباتات لها عواطف، وذلك عن طريق تجربة جريوها على النباتات، فقد قاس العلماء ذبذبة لنبات أثناء ريه بواسطة مزارع مسئول عنه، ولما مات الرجل قاسوا ذبذبة تلك النباتات؛ فوجدوها ذبذبة مضطربة؛ وكأن تلك النباتات قد حزنت على من كان يعتني بها<sup>76</sup>، ولذلك قال الشيخ الشعراوي: "إن العلم المعاصر قد توصل إلى دراسة لغات الكائنات وأثبتها؛ وعلى ذلك يكون التسبيح من الكائنات بالنطق والتفاهم بين متكلم وسماع، بل وتلك الكائنات عواطف أيضا"<sup>77</sup>.

وفي كوريا أكد العلماء أنهم أصبحوا على يقين من الإحساس عند الجماد، واستطاعوا تحديد مواطن الإحساس في بعض قطع الجماد، واستطاعوا ان يتخاطبوا مع الجماد بأنواع من الأشعة، وقد تبين لهم أن للجماد مواطن إحساس وذاكرة يمكن التعامل معها بصورة عملية، وقاموا بتجارب على ذلك<sup>78</sup>.

#### 4. حدود التمييز والإدراك والحواس في الجمادات والنباتات:

من خلال ما تبين من الأدلة التي قدمناها في هذا البحث، سواء منها الأدلة السبعة الرئيسية الماضية أو التي سقناها في شرح تلك الأدلة، يظهر لنا أن حدود التمييز والإدراك والعواطف والإحساس والحواس ينقسم في الحديث عنه إلى قسمين: الأولي: دائرة التمييز، والتي تضم التفكير واستقبال الأوامر والذاكرة والعاطفة والإحساس، والثانية: دائرة الحواس، والتي تضم آلية الاستقبال وهي الرؤية والسمع، وآلية الإرسال وهي النطق.

##### 4.1. دائرة التمييز:

الحديث عن التمييز يتشعب إلى الحديث عن الإدراك والذاكرة والعاطفة، ونحن سنتناول الحديث عنها بشكل إجمالي في ضوء ما أسلفناه من الأدلة والشواهد.

##### 4.1.1. الإدراك:

نستطيع القول أن عند النبات والجماد من الإدراك والتمييز ما يصل إلى درجة استقبال الأوامر الإلهية لها وفهمها وتنفيذها، فإله سبحانه وتعالى خاطبها فقال: **تَمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَاتَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** (فصلت/11/41)، وخطاب الله تعالى للسموات والأرض والجبال، وتكليفهم بحمل الأمانة وفهم

<sup>76</sup> محمد متولي، الشعراوي، تفسير الشعراوي "خواطر إيمانية"، (مصر: مطابع أخبار اليوم، 1997)، 7250/12.

<sup>77</sup> الشعراوي، التفسير، 7250/12.

<sup>78</sup> محمد محمد، داود، من الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، (السعودية: دار جباد، 2011/1432).

مخاطرها وإبانها لهذا العرض من خوفها كما قال الله تعالى: وقال الله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (الأحزاب/33/72). ومن ذلك قوله تعالى مخاطبا الجبال: "يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ" (سبأ/34/10)، ومن ذلك أيضا أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأحد أن يسكن وينثب، كل ذلك وأمثاله من الشواهد ليدل دلالة واضحة على وجود آلية تمييز وإدراك عند الجماد بما يتناسب مع خلقه وإلى درجة أنه يستقبل الأوامر ويفهما وينفذها، وإن كان مختارا فيها يختار ما يصلح له كما في قضية حمل الأمانة.

#### 4.1.2. الذاكرة:

لا شك أن وجود التمييز والإدراك يعني وجود أهم أدواتها وهي الذاكرة، فتمييز الخير من الشر أو تمييز المنافع والمضار بالنسبة لها يعني أن هناك ذاكرة تحفظ هذه المعاني وهذه الإدراكات التي بواسطتها استطاعت أن تبني حكمها على تحمل الأمانة أو رفضها لها، وأيضا أمر الله تعالى للجبال أن تردد تسييح داود عليه السلام يدل على ذاكرة تحفظ الخطاب وتعيد تكراره.

ومحبة أحد للنبي صلى الله عليه وسلم هل هي محبة آنية تحمى من ذاكرتها بسرعة؟ أم أنها محبة دائمة  
بداوم جبل أحد؟

كما أننا لا نستطيع أن نحدد وساعة هذه الذاكرة؛ هل هي مثل الرامات الموجودة في الحاسوب من حيث الوساعة؟ وهل هي ذاكرة دائمة؟ أم أنها سرعان ما تنسى، لكن نستطيع القول إن هذا الإدراك الذي عندها ما كان ليتم لولا وجود تلك الذاكرة، إذ وجودها من شروط الإدراك.

#### 4.1.3. العاطفة:

العاطفة الموجودة عند الجماد والنبات، وقد ثبت ذلك بما ورد من الأدلة مثل قوله تعالى: "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ" (الدخان/29/44)، وقوله تعالى: "وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا" (الأحزاب/33/72)، وقوله تعالى: "تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَّقَطَّرْنَ مِنْهُ" (مريم/88-90)، ومنه ما أخرجه البخاري وفصل روايته الحافظ ابن حجر في قصة حنين الجذع، ومنه ما ورد في محبة جبل أحد للنبي صلى الله عليه وسلم، ونحو ذلك مما ورد من الآثار والشواهد.

ولسائل أن يقول: يرد على ذلك قوله تعالى: "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً"

(البقرة/74/2)، فهو دليل على قسوة الحجارة، والتشبيه بها يعني أنه لا عواطف لها.

والجواب عن ذلك: أن القلب الذي وصفه الله سبحانه وتعالى بالقسوة وهو قلب الإنسان ليس ذلك القلب اللحمي الصنوبري الموجود تحت الثدي الأيسر، ولكن المقصود به هو القلب المعنوي للإنسان، وهذا لا جدال فيه، وعلى ذلك فإن تشبيه قسوة قلب الإنسان المعنوي بالحجارة يعود لإحدى حالتين: إما أن يكون المشبه به هو صلابة الحجر الحسي، وهو تشبيه لا تتنازع فيه، فباب التشبيه واسع، والمشبه في القرآن والسنة واسع الباب، وكذلك في أساليب العرب، وإما أن يكون التشبيه بالمعنى الباطني الموجود في الحجر أي بتلك الطاقة المدركة المميزة المحركة للحجر، وهذا يدل على أن الجماد لم يعط من الرقة واللفظ ما أعطي للإنسان، وهذا هو أمر لا غرابة فيه أيضا.

#### 4.2. دائرة الحواس:

الحديث عن الحواس الواردة في الشواهد يتمحور حول ثلاث حواس وهي السمع والبصر والنطق.

##### 4.2.1. السمع والنطق:

السمع والنطق عند الجمادات والنباتات وردت شواهد في مخاطبة الله سبحانه وتعالى لها سواء خطابها للرجال أو للأرض وللسماء، فيه سمعت الخطاب وأجابت، وكذلك تسبيحها، واستغفارها للعالم كما ورد في الحديث، كل ذلك يدل على أن السمع والنطق موجود عند الجمادات والنباتات، ولكن بألية لا نعرفها وكما قال الله تعالى: **وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** (الإسراء/ 44).

##### 4.2.2. البصر:

أما البصر والرؤية فلم أجد في الشواهد ما يشير إلى ذلك أو يؤكد أو حتى ينفيه، إلا ما ورد في قصة حنين الجذع، حيث إن في إحدى رواياته: **"فلما جاوزه خار الجذع حتى تصدع وانشق"**<sup>79</sup>، فيحتمل أن يكون الجذع رأى النبي صلى الله عليه وسلم قد تجاوزه إلى المنبر الجديد الذي أقيم له، ويحتمل أيضا أنه أحس به صلى الله عليه وسلم، فإن بقاع الأرض التي يمر عليها من ذكر الله تحس به وتسمعه وتشعر بنوره، كما أسلفنا في بعض الشواهد، فكيف بأأنوار رسول الله صلى الله عليه وسلم.

<sup>79</sup> هذه الرواية أخرجهما: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في بدء المنبر"، 454/1 (1414)؛ أحمد بن حنبل، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 171/35 (21248)؛ عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، الدارمي، سنن الدارمي، مح. حسين سليم الدارمي (السعودية: دار المعنى، 2000)، "باب ما أكرم النبي صلى الله عليه وسلم من حنين المنبر"، 180/1 (36)؛ وغيرهم، وعلق محققو الكتب الثلاثة بأن الحديث حسن.

وما ذكرناه لا يعني نفي البصر عنها ولا إثبات الرؤية لها، ولكن أردنا القول أنه لم نقف على شاهد يصرح بالرؤية وإن كانت كل الأدلة تشير إلى ذلك إشارة، وأكثر دليل يشير إلى ذلك هو شهادة الشجر والحجر للمؤمن، إذ يغلب على الظن فيها كشاهدة أن تكون مبصرة لما ستشهد له.

### خاتمة ونتائج:

آلية التواصل بين العوالم مختلفة، فلكل عالم من العوالم نظام خاص به في التواصل، سواء أعلمه الإنسان كالتواصل فيما بين عالم الإنس، أم جهله كالتواصل في عالم الملائكة أو عالم الجن، فإن الإنسان لا يعلمه ولم يطلع على نظامه، وعالم النباتات والجمادات أيضا لها نظام خاص في التواصل، وهو من النظام الذي ما زال الإنسان يجيله.

الحياة عند النباتات والجمادات وإن كان لا يمكن تصورها في العصور السابقة لعصر الحداثة، ولكنها في هذا العصر من الأمور التي يمكن تصورها، تماما كالكهرباء والطاقة، فإنها هي القوة المتصرفة في الجمادات و مع ذلك لا يمكن رؤيتها، على أن ما نقصده من الحياة في الجمادات والنباتات هو غير هذه القوى، وإن كانت تشبهها من حيث كونها موجودة ومتصرفة وغير مرئية.

ورد كثير من الأدلة في إثبات الحياة عند الجمادات، وهذه الأدلة منها ما هو من كتاب الله، ومنها ما هو من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة.

العلماء في هذه المسألة على مذهبين: المذهب الأول: يرون أن الأدلة التي تثبت الحياة للجمادات والنباتات هي مجازية وليست حقيقية، وينو مذهبهم على استحالة الحياة عند الجمادات والنباتات، وعلى ذلك فهم يؤولون كل الأدلة في هذا الباب إلى ما يصرفها عن ظاهرها، والمذهب الثاني: يرون أن الأدلة على حقيقتها، ولا مانع من الحياة عند الجمادات لا عقلا ولا شرعا، وعلى هذا المذهب جمهور العلماء والسلف.

لم يجد أصحاب المذهب الأول في شرحهم للأدلة أي مانع وصارف لها عن ظاهرها وحقيقتها، بينما أصحاب المذهب الثاني اضطروا في كل دليل إلى صرفه عن ظاهره وتأويله، مما أوقعهم ذلك في التأويلات البعيدة التي لا اضطرار إليها في الأصل.

وردت بعض الأدلة واضحة المعنى وغير قابلة للتأويل، وبعض العلماء الذين أخذوا بالمذهب الأول رجوعاً عنه في شرحهم لمثل هذا الأدلة، والذين التزموا رأيهم منهم اضطروا إلى تأويل هذه الأدلة تأويلاً بعيداً كل البعد عن المعنى المراد من الدليل.

أكد العلم الحديث الحياة عند الجمادات والنباتات من خلال بعض الاكتشافات والتجارب، وهو ما يعتبر دليلاً آخر لأصحاب المذهب الثاني.

يرى الباحث أن الرأي الراجح هو ما عليه جمهور السلف والعلماء وهو المذهب الأول، وقد استدل الباحث لترجيحه بعدة أدلة.

دائرة الحياة عند الجماد والنبات تنقسم إلى محورين: الأول: التمييز، وفيه أكد الباحث على وجود التمييز والإدراك والعاطفة والذاكرة وحسن الاختيار بحسب ما ورد من الأدلة، والمحور الثاني: الحواس، وفيه أكد الباحث على وجود السمع والنطق عند هذين العالمين، أما البصر فإن الأدلة التي قد أشارت إشارة إلى ذلك دون بيانه، وعلى ذلك فإن الباحث لا يثبت لها بصراً ورؤية ولا ينفي عنها، لعدم قيام أدلة الترجيح فيها، وإن كان لا بد من الجنوح إلى رأي فإن الباحث يرى الرؤية لها من خلال تلك الإشارات الواردة في الأدلة.

في ضوء هذا البحث وما ورد فيه من الأدلة نستطيع أن نقف على معاني جديدة للآيات القرآنية التي كانت تفسر كلماتها على أنها مجاز، ونفهمها فهماً جديداً على حقيقتها كآيات الواردة في إحياء الأرض بعد موتها، فإنه يبنى على ذلك معانٍ جديدة وكثيرة.

### Kaynakça

Abdullah b. Mübârek. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, t.s..

Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, t.s..

Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-Ma'Bûd*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1415.

Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimü't-Tenzil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1420.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delailü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1405.

Beyhâkî. *Şuabü'l-îmân*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1418.

Bezzar, Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzar*. el-Medînetü'l münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'Fî. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en- Necât, 1422.

Çalışkan, Necmettin. *Kur'an'da İnsanın Canlı Nebâtât-Hayoânât Ve Cansız Cemâdât Varlıklarla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. Suudi Arabistan: Dâru'l mugnî, 2000.

Davud, Muhammed Muhammed. *el-İ'câzü'l-Savfî fi'l-Kur'an-ı Kerim*. Suudi Arabistan: Dâru ciyâd, 2001.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Ğabes fi şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. Beyrut: Dâr'ul Garb el-İslamî, 1400.

Ebû Bekr İbn Ebû Âsim, Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *es-Sünne*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1400.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: mektebetul' asriyyah, t.s..

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: Dâru-s 'sâde, 1974.

Ebû Yâlâ, Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.



Ebu'ş-Şeyh el-İsfahani, Abdullah b. Muhammed. *el-Azame*. Riyâd: Dâru'l Âsime, 1408.

Esyûbi, Muhammed b. Ali b. Âdem. *zekiretü'l-Ukbâ fi şerh el-Müctebâ*. Dımaşk: Dâru'l-mîrac, 2003.

Heysemî, Ali bin Ebî Bekr bin Süleymân. *Mucmeu'z-Zevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

Ismail b. Muhammed el-İsfahânî. *Delâilü'n-Nübüvve*. Riyâd: dâru taybe, 1409.

İbn Abdilber, Ebû Ömer, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 2000.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Ķurâni'l-mecîd*. Kahire: y.y, 1419.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dar et-Tunisye, 1984.

ibn Bişrân el-bâğdadî, Abdümelik b. Muhammed b. Abdullah. *Emâlî İbn Bişrân*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1379.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed B. Hibbân el-Büstî. *Sahîhu İbni Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Ķurâni'l-azîm*. Riyâd: dâru taybe, 1999.

İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahihi'l-Buhari*. el-Medînetü'l münevvere: Mektebetü'l-Gurabaî el-Eseriyye, 1996.

İbni Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Osman el- Abbasî. *Musannef*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.

İbnü Mâce el-Kazvinî, Muhammed b. Yezîd. *Sünen ibnü Mâce*, thk. . Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts..

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳurân*. Kahire: Dâru'l kütübîl'-Mısriyye, 1964.

Kürânî, Ahmed İbn İsmail İbn Osman. *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdîsi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2008.

Müslim b. el-Haccâc, en-Nisâburi, el-Kuşeyri. *Sahîh-İ Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1992.

Müzhiri, el-Hüseyn b. Mahmud b. *el-Hasan. el-Mefâtîh Fi Şerhi'l Mesâbîh*. Kuveyt: Dâru'n Navâdir, 2012.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim*, Nisâburi, Müslim b. el-Huccâc. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1392.

Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1420.

Râzi. Ebu Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad, *El-Küna ve'l-Esma*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

San'Ânî, Muhammed b. İsmâil. *et-Tenvîr Fî Şerhi el-Câmiu's-Sagîr*. Hindistan: el-Meclis el-İlmî, 1417.

Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-Hisân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1418.

Semani, Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar Et-Temimi. *Tefsîr es-Sem'Ânî*. b.y.: Dâru'l-Vatan, 1997.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Ḥavâṭırî ḥavle'l-Ḳurâni'l-Kerim*. Mısır: Matbaatu Ahbâri'l yaûm, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Musned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Şeybânî, Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre. *el-İfşâh an meâni's-şihâh*. b.y.: Dâru'l-Vatan, 1417.

Taberânî Ebu'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.s..

Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü ibni Teymiyye, 1994.

Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Vahdânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1407.

## صورة الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلي

Ramy MAHMOUD\*

## İsmâîlî İnanç Sisteminde Cennet ve Cehennem Tasavvuru

## Öz

İsmâîlîlik, en karmaşık ve esasları birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili inanç sistemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu karmaşıklığın ve ilişkilerin arka planında birçok neden vardır. Bu nedenler arasında tarihi, coğrafi ve kültürel çeşitli etkiler ile Hıristiyanlık ve Hint felsefesinin etkileri de yer almaktadır. Bu nedenle İsmâîlî inanç sistemi üzerine çalışacak olan bir araştırmacı, bu felsefelerle atıfta bulunmadan, her düşünceyi kaynağına döndürmeden ve gelişim aşamalarını izlemeden bu karmaşıklığı açıklayamayacak ve araştırdığı inanç esasıyla ilgili karmaşıklığı gideremeyecektir.

Bu makale, İsmâîlî inanç sisteminde Cennet ve Cehennem tasavvurunu ele almaktadır ve bu tasavvur, sistemin temellerinden olan ahiret inancına dair büyük resmin önemli bir parçasıdır. İsmâîlî inanç sisteminde felsefenin derin izleri vardır. Örneğin, "Bâtın" ve "Zâhir" gibi felsefi arka plana sahip bir çok inanç başlığı vardır ki bunları anlamadan İsmâîlî inancına göre ahirette neler olacağını kavramak mümkün olmayacaktır. Bâtın ve Zâhir İsmâîlîliğinin, kendisini bir inanç sistemi olarak kabul edenlerden iman etmelerini istediği bir inanç esasıdır ve diğer bütün inanç esaslarının tam olarak kabulü gibi ahirette iman da bununla ilişkilidir. İsmaililikte ahiret inancı, kendileri dışında kalan diğer müslüman topluluklardaki gibi değildir. Ahiret, kıyâmı ile zamanın son bulacağı, inananlar ve inkar edenleri sorguya çekmek gibi ahirete dair bütün uygulamaları gerçekleştirecek olan, yedinci devrin sahibi "kıyâm el'kâim" in uhdesi altındadır.

İsmâîlî inanç sistemindeki Cennet ve Cehennem tasavvurunu ele almakta olan bu makalede konu, İsmâîlî inanç sisteminin üç önemli savunucusu olan Abdân el-Karnatî, Ebû Ya`kub el-Sicistânî ve Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin görüşleri esas alınarak incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırmanın başlangıcında İsmâîlî inanç sistemi ve ünlü savunucularına dair genel bir değerlendirmede bulunulmuştur. Sonrasında adı geçen İsmâîlîlik savunucularının görüşleri sırası ile müstakil bir konu başlığı altında ele alınmıştır. İlk olarak, her ne kadar günümüze ulaşan eserleri az olsa da Abdân el-Karnatî'nin Cennet ve Cehenneme bakış açısı üzerinde durulmuş, akabinde Ebu Yakûb el-Sicistânî ve

\* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ramy.elbannalun@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6853-1524, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 30.06.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 09.09.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2020.

Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin konuya dair görüşlerine yer verilmiştir. Böylece, görüşlerin birbirleriyle karıştırılmasından kaçınılmış ve konu başlıklarıyla ilgili yeterince bilgi verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmâîlî inancı, Öbür dünya, el-Kâ'im, Alem-i ruhani, Alem-i cismânî.

### **The image of Heaven and Hell in Ismaili Belief**

#### **Abstract**

Ismaili belief is one of the most complex and interrelated beliefs. There are many reasons behind this complexity and intertwining. These reasons are distributed among several influences that help them on history, geography and cultural exchange; among them were various philosophical influences such as Greek philosophy in its latest version of the Platonic modernization, and other philosophies such as Christianity and Hindî. the researcher in the Ismaili belief will not be able to understand this belief in its complexity without referring to these philosophies and returning everything opinion to its source, the form of its development.

The research deals with the image of Heaven and Hell in the Ismaili belief. The image of Heaven and Hell is part of a whole picture of this belief, which must also be understood, as is the case with philosophies and influences. Ismaili belief in the Hereafter and what will happen in it is an integral part of the body of believers as a whole, for example, There are several theoretical foundations such as faith in the interior and the apparent and the coming of the existing these foundations without understanding them will not understand the understanding of what will happen in the Hereafter according to the Ismailis, so faith in the interior and the appearance is one of the pillars of faith, and it is one of the guarantees that Ismailis require from respondents - the willers - so that they can be delivered For the rest of the research of belief, as well as the matter in the Hereafter. The concept of the Hereafter is not as is common to many Muslims. The Hereafter is mortgaged through the Qaym who the owner of the seventh circle is. the time will end, and he who will perform all the functions on the Day of Resurrection will hold people accountable and those who believe and who Disbelieve.

The research tested the image of Heaven and Hell according to Ismaili belief through three main personalities- among the most famous Ismaili da'is- Abdan al-Qarmati, Abu Ya'qub al-Sijistani, and Hamid al-Din al-Kirmani. They were keen to draw directly from them and statements about the afterlife, but we began to search with two introductory points about himself, the first point is An overview of Ismaili belief, the other is a brief overview of Ismaili da'is.

**Keywords:** Ismaili belief, Afterlife, Existence, Spiritual world, Physical world

كجس

يعتبر الاعتقاد الإسماعيلي من أكثر الاعتقادات تعقيدًا وتشابكًا، ثمة أسباب كثيرة تقف وراء هذا التعقيد والتشابك، تتوزع هذه

الأسباب ما بين عدة تأثيرات ساعدها التاريخ والجغرافيا والتبادل الثقافي؛ كان من بينها التأثيرات الفلسفية المختلفة كالفلسفة اليونانية في نسختها الأخيرة الأفلاطونية المحدثة، وفلسفات أخرى كالمسيحية والهندية، ولن يستطیع الباحث في الاعتقاد الإسماعيلي فهم هذا الاعتقاد بتشابكه وتعقيده دون الرجوع إلى هذه الفلسفات وإرجاع كل شيء رأي إلى منبعه ورصد شكل تطوره.

يتناول البحث صورة الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلي، وصورة الجنة والنار هو جزء من صورة كلية لهذا الاعتقاد، لا بد من فهمها هي الأخرى، فكما هو الحال بالنسبة للفلسفات والتأثيرات، الاعتقاد الإسماعيلي في الآخرة وما سيحدث فيها هو جزء متمم من جسم الاعتقاد ككل، فعلى سبيل المثال توجد عدة أسس نظرية كالإيمان بالباطن والظاهر ومجيء القائم هذه الأسس دون فهمها فلن يستطاع فهم ما سيحدث في الآخرة وفق الإسماعيلية، فالإيمان بالباطن والظاهر هو ركن من أركان الإيمان، وهو إحدى الضمانات التي تطلبها الإسماعيلية من المستجيبين -المريدین- حتى يسلم لهم التسليم لبقية أبحاث الاعتقاد، كذلك الأمر في مسائل الآخرة، فمفهوم الآخرة ليس كما هو شائع لدى كثير من المسلمين، فالآخرة مرهونة بقيام القائم الذي هو صاحب الدور السابع الذي بقيامه سينتهي الزمن، وهو الذي سيقوم بكل الوظائف يوم القيامة من محاسبة الناس من آمنوا ومن كفروا.

اختبر البحث صورة الجنة والنار وفقاً للاعتقاد الإسماعيلي من خلال ثلاث شخصيات رئيسة، من أشهر الدعاة الإسماعيلية، هم عیدان القرمطي وأبو يعقوب السجستاني وحמיד الدين الكرمانی، وحرص أن يستمدّ منهم مباشرة الآراء والتصورات حول الحياة الآخرة، لكن بدأنا البحث بنقطتين تمهيديتين للبحث نفسه، النقطة الأولى هي إطلاقة عامة على الاعتقاد الإسماعيلي، والأخرى هي نبذة مختصرة عن الدعاة الإسماعيلية، ثم بعد ذلك اعتمدنا ترتيب الدعاة الإسماعيلية السابق، ووضعنا لكل داعٍ بحثاً مستقلاً، عیدان القرمطي وكيف كان يرى الجنة والنار من خلال ما وصل إلينا من آثاره وإن كانت شحيحة، ثم أتبعنا ذلك بأراء أبي يعقوب السجستاني وحמיד الدين الكرمانی، وبهذه الطريقة أصبحنا قد تقادينا اختلاط الآراء وعدم الدقة في نسبة كل رأي إلى صاحبه.

### قائمة الملتحقين: الاعتقاد الإسماعيلي، الآخرة، القائم، العالم الروحاني، العالم الجسماني

#### مدخل

تعتبر الإسماعيلية من الفرق التي ساهمت في تكوينها الكثير من العناصر الخارجية والداخلية، والعربية وغير العربية، سواء أكانت تلك العناصر تتمثل في ديانات أو مذاهب أو أفكار أو فلسفات، ما جعل البعض يقول بأن الإسماعيلية مذهب خليط من أديان ومذاهب كثيرة وذكر خليطاً من العناصر الهندية والفلسفية والديانة المسيحية والإسلام<sup>1</sup>، لقد أفرد Daniel De Smet بحثاً في الحديث عن جهنم عند الإسماعيلية وعنوانه Isma'ili-Shi'i Visions

<sup>1</sup> محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959)، 149.

of Hell كما تحدث Ali AVCU في آخر جزء من كتابه عن اعتقاد الإسماعيلية للجنة والنار.<sup>3</sup>

سنفرد إذن كل داعٍ إسماعيلي برأيه في نقطة مستقلة، إضافة إلى هذا فإنه أثناء بحثنا ونقلنا لتصور الدعاة الإسماعيليين للجنة والنار، لابد أن نضع في الاعتبار أن هذا التصور هو جزء لا يتجزأ من اعتقادهم الكلي، هذا الاعتقاد الذي لابد من فهمه أولاً، ثم بعد ذلك فهم تصوره للجنة والنار، لاسيما وأن تصوره للجنة والنار في أغلبه يختلف اختلافاً جذرياً عن التصور الشائع لدى المسلمين باختلاف فرقهم كالأشاعرة والمانريدية والسلف أو الشيعة الإمامية وغيرهم، وتحقيقاً لهذا المطلب فإننا سنقدّم في نقطة بحثية معنونة بنظرة عامة إلى الاعتقاد الإسماعيلي.<sup>4</sup>

من الجدير بالذكر هنا أن دراسة الإسماعيلية بشكل خاص والحركات الباطنية واتجاهاتها الفكرية بشكل عام يعتبر أحد النقاط الأساسية التي ينبغي التوقف عندها وفهمها جيداً؛ ذلك لأن ما أتت به تلك الحركات كان له أثر كبير في حركات إسلامية أخرى، وكانت إحدى الأفكار التي تروج لها الإسماعيلية هي التأويل الباطني وسوف يأتي ذكر هذا في البحث أسفله، وفكرة التأويل الباطني لم يقتصر تحركها في المحيط الباطني الإسماعيلي، بل قفزت إلى عدة أطر فكرية أخرى، فإضافة إلى الفكر الشيعي جاء دور التصوف، فتأثر التصوف بشكلٍ ما من الأفكار الباطنية، حتى أنهم فريق من المتصوفة بأنهم باطنية أو قرامطة إسماعيلية.<sup>5</sup>

## 1. نظرة عامة إلى الاعتقاد الإسماعيلي

قامت فرق الشيعة على كثرتها واختلافاتها على فكرة مركزية تتمثل في المهديّة والإمامية، وتكاثرت فرق الشيعة بسبب اختلافهم على الإمام؛ حيث إن الاعتقاد السائد عندهم أن الإمام يكون بالنص من الإمام الذي قبله<sup>6</sup>، يأتي مع هذا فكرة المهدي الذي سيأتي في آخر الزمان، والذي يسمّى عند الإسماعيلية بـ"القائم"<sup>7</sup>، ودون الخوض في

<sup>2</sup> Daniel De Smet, *Isma'ili-Shi'i Visions of Hell, Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, Leiden: Brill, 2016, 241.

<sup>3</sup> Ali Avcu *Horasan-Mavera'nehirde İsmaililik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, 280-284.

<sup>4</sup> Ramy Mahmoud, *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2019, s. 36; Ramy Mahmoud, *Fatimiler Döneminde Siyasî Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmâîlî İnanç Sistemi*, İstanbul: Post Yayınevi, 2020.

<sup>5</sup> Mustafa Akman, *İbn-İ Arabî Kelamî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, Ekin Yayınları İstanbul 2017, 38, 85-91, 132, 138, 248-249, 282-283, 478, 506, 509, 511-513, 527, 534-535, 539-540, 619-620; Mustafa Akman, *Celeleddin ed-Devvani Ahlakî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelamî Görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, sf. 74, 79, 89-92, 99-100, 152, 166-167, 170, 214, 221, 227-228, 261, 324.

<sup>6</sup> انظر تفرق التشيع على أمتهم في: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ابتداء من ص 16.

<sup>7</sup> تحتل فكرة القائم أساساً محوراً في الفكر الإسماعيلي بشكل عام وفي الاعتقاد الأخرى بشكل خاص، فالقائم هو الذي سينتهي به العالم ويأتي في آخر دور، ويتولّى شؤون الآخرة، وقد تتناص هذا مع فكرة المهدي الذي هو في الاعتقاد السني والإمام الأخير محمد بن الحسن العسكري في الاعتقاد الإمامي وما شابه في الاعتقادات الإسلامية، حتى تخرج هذه الفكرة عن المحيط الإسلامي لتنتقل إلى اعتقادات أخرى دينية مسيحية ويهودية وغيرها من الأديان؛ انظر:

تفاصيل الاعتقاد الإسماعيلي بما يخص الألوهية والنبوة وبقية أبحاث الاعتقاد فإننا سندلف مباشرة إلى فكرة القائم لأنها تهما في بحثنا هنا.

لكي نستطيع فهم فكرة القائم؛ فلا بد من التنويه إلى أن النظام الكوني عند الإسماعيلية منقسم إلى قسمين أساسيين، القسم العلوي والقسم السفلي، وكلا القسمين يتمتّعان بتناغم وتناسب بينهما وبين بعضهما، بكلام أوضح فإن الكون من بداية آدم عليه السلام حتى آخر الزمان يوم القيامة، مُقسّم إلى أدوار على رأس كل دور ناطق - هذا الناطق قد يتوازى بشكل جزئي مع النبي أو الرسول في الاعتقاد السنّي - هذا الناطق مع لواحق، في هيكله معروفة لديهم، وتنتهي هذه الأدوار بمجيء القائم الذي سيعلن انتهاء هذا الزمان ويعلن بمجيء يوم القيامة. 8

إن القائم في الفكر الإسماعيلي أحد الأركان الأساسية في يوم القيامة 9، فيوم القيامة عند الإسماعيلية ليس كما هو مشهور عند الاعتقاد السنّي أو ما شابهه، بأن الله سبحانه الناس وما شابهه، بل الذي سيضطلع بوظائف يوم القيامة بالأساس هو القائم، الذي سيقوم بمحاكمة الناس، أما أساس المحاسبة والمحاكمة فهو في الإيمان بالإمام الإسماعيلي والاعتقاد الإسماعيلي، فمن وجده مؤمناً بالإمام فسوف يكون في النعيم ومن هو عكس ذلك فهو في الشقاء على التصيل الذي سيأتي.

## 2. نظرة عامة إلى الدعاة الإسماعيلية

يذكر باحثون الدعاة الإسماعيليين في العصر الفاطمي مدرستين المدرسة الإيرانية ومدرسة العرب، فالمدرسة الإيرانية يأتي على رأسها أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني 1003/393؛ وأبو حاتم الرازي 933-934/322 ومحمد الدين الكرمانى 11020/411، وهذه المدرسة يكون فيها التأثير الفلسفي اليوناني أعمق وأقوى ويكون واضحاً، والمدرسة العربية كان منهم القاضي النعمان 12974/363 والداعي جعفر بن منصور اليمن 970/360. 13

Murat Kaya, *Hiristiyanlıkta ve İslam'da Son Dönem Mesih ve Mehdi Hareketlerinin Karşılaştırılması*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018, s. 5; Sami Baysal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Konya: Yediveren Kitap, 2002, s. 36; Ahmet Yöner, *Mehdilik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998, s. 31; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 176.

<sup>8</sup> عیدان القرمطي، شجرة اليقين، 51.

<sup>9</sup> عیدان القرمطي، شجرة اليقين، 12.

<sup>10</sup> Avni İlhan, "Ebü Ya'Küb Es-Sicistâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 10: 252-253.

<sup>11</sup> Ismail K. Poonawala, *The Introduction of Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya*, s. 30; 14. مقدمة كتاب المقاليد للسجستاني.

هزي كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 132.

<sup>12</sup> Şükrü Özen, "Nu'Mân B. Muhammed", *TDV Ansiklopedisi*, 33: 237-240

<sup>13</sup> Mustafa Öz, "Ca'Fer B. Mansürü'l-Yemen", *TDV Ansiklopedisi*, 6: 553.



هاتان المدرستان كانتا العمدة للدعاة الإسماعيليين الذين أتوا من بعدهما، وكتبهم شرقاً وغرباً كانت هي المصادر الأساسية في الفكر الإسماعيلي، وبالطبع فإن أمثال هذه المدارس الإسماعيلية شهدت ازدهاراً كبيراً في أوج قوة العصر الفاطمي 1171/909، الذي قام بالأساس على الفكر الإسماعيلي، ضمنا إلى بحثنا أسماء أخرى؛ أمثال عبدان القرمطي (حوالي 899/286) في كتابه شجرة اليقين، وعبدان تكمن أهميته في أنه يعتبر أحد المؤسسين المعروفين لدينا للدعوة الإسماعيلية قبل العصر الفاطمي 14، وهذا الذي سنبدأ به.

### 3. عبدان القرمطي

كانت أول نشرة لكتاب الشجرة لعارف تامر نسبة للداعي أبي فراس 15 ثم نشره مرة أخرى منسويًا لعبدان 16، ثم نشر جزءاً من الكتاب بول ولكر معنوناً الجزء بـ"باب الشيطان" من كتاب الشجرة، ورجّح أن الجزء الذي نشره عارف تامر هو الجزء الأول من هذا الكتاب 17.

#### 3.1. صورة الجنة عند عبدان

لقد أشرنا في صدر البحث إلى أن الاعتقاد الإسماعيلي مرتبط بعضه ببعض، ودون فهمه لا نستطيع أن نفهم صورة الجنة والنار، وعلى هذا فإن الاعتقاد بالإمام والقائم والظاهر والباطن وسائر الأركان الإسماعيلية هي أسس يقوم عليه الثواب والعقاب في الآخرة.

على عادة كثير من الدعاة الإسماعيلية في الاعتماد على الأدلة القرآنية 18، وروى الآيات الواحدة تلو الأخرى، جرى عبدان القرمطي في كتابه شجرة اليقين، كما كان له اهتمام واضح بالكلام على النجوم والأبراج والكواكب على وهذا أيضاً على الطريقة الإسماعيلية في الربط الكوني التام بين كل المخلوقات، وفي تخيل كل من الجنة والنار، وتطبيق ذلك على الأفلاك المعروفة في ذلك الوقت، فإن من بين العناوين الجانبية الواردة في الكتاب السالف ذكره، "الأفلاك والنجوم ودرجاتها" وفيه ذكر الأفلاك المعروفة زحل ومشتري ومريخ وشمس وزهرة وعطارد، واعتبر كل هذه

<sup>14</sup> النديم، *الفهرست*، وقد ذكر أن كثيراً من كتب عبدان منحولة عليه، وأن له فهرست، والجدير بالذكر أن أغلب كتب الإسماعيلية من الصعب التحقق منها كما هو الحال في كثير من كتب التراث العربي، للأسباب التي أوضحناها أعلاه، (بيروت، دار المعرفة، 1997)، 234، 235.

<sup>15</sup> أبو فراس، *الإيضاح*، تحقيق عارف تامر، (بيروت: الجمعية الكاثوليكية، 1965)، 1.

<sup>16</sup> عبدان القرمطي، *شجرة اليقين*، مرجع سابق، 6، الجدير بالذكر أن تحقيقات كل من عارف تامر ومصطفى غالب مليئة بالأخطاء والنقص والتحريف ولا يوثق في كثير من أعمالهما.

<sup>17</sup> Wilferd Madelung, Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography, the 'Bab al-shaytan' from Abu Tammam's Kitab al-shajara*, Leiden: Brill, 1998, p. vii.

<sup>18</sup> انظر على سبيل المثال: القاضي النعمان، كتاب أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، (بيروت: منشورات دار الثقافة).

الأفلاك كدرجات يرتقي عليها الإنسان، باختلاف حاله مع الاعتقاد الإسماعيلي، وأعلى هذه الدرجات هو أن يتخطى الفلك الثامن العلوي، ليكون مع الملائكة المنتظرين ثوابهم، وحال هذا المؤمن أن يكون آمن بالدين الاسمي الظاهري التقليدي، وأيقن بالممتزج الذي هو علم الآيات البصري، ثم -وهذا هو الأهم- أن يكون آمن بالتأويل الذي هو علم الحقائق القلبي، فإذا كان بهذه الحال فسكون جنبًا ماثبًا يجتاز صورته الطبيعية المهيأة لقبول آثار العالم العلوي من فلك زحل إلى الفلك الثامن، ويخرج من الطبيعة الإنسانية للطبيعة الملكية ليجاور الملائكة في العالم الروحاني.<sup>19</sup>

وبعد ما يعطينا عبدان القرمطي هذا التفصيل، يعطينا التفسير النهائي للجنة قائلًا: "فأما التأويل الحقيقي الإيماني فهو أن الجنة هي العقل، وأبوابها الثمانية هي النفس، والحروف العلوية السبعة"، فالنعيم الحقيقي هو مجاورة العقل الأعلى والوصول إلى أعلا الحدود العلوية الروحانية، لاحظ هنا التناص مع النصوص المسيحية الواردة في هذا الشأن.<sup>20</sup>

### 3.2. صورة جهنم عند عبدان

أفرد عبدان القرمطي في كتابه الشجرة مساحة أكبر لعرض الآيات التي تتعلق بجهنم أكبر من المساحة التي عرضها للجنة، وإذا كانت الجنة للإنسان الذي آمن بأركان الاعتقاد الإسماعيلي خاصة الإيمان بالباطن والقائم الذي سياسبه، فجهنم للإنسان الذي رفض كل هذه الأركان، وكان بمصطلح عبدان قشريا أو ظاهريا.

إن الأفلاك العلوية هي تمثل جهنم الصغرى الواردة في قول الله تعالى: (وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)، فالعذاب الأدنى هو العذاب دون الأفلاك، أما العذاب الأكبر فهو العذاب بين الأفلاك السبعة، فالعذاب الأدنى يكون قبل الموت وفساد القلب، أما العذاب الأكبر فيكون بعد الموت، وهذا العذاب يكون بعد الموت إلى يوم القيامة، أما العذاب الثالث فهو حينما يظهر القائم في صورته البسيطة يوم القيامة، ويقدر ما يلتدُّ الملائكة في النعيم الأبدي في العالم الروحاني، بقدر ما يتعذب الأبالسة في العالم الروحاني أيضًا.<sup>21</sup>

وبينما يفسر عبدان قوله الله تعالى: "وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَقَرٌ" 22 يقول في كلمة "سقر" بأنها شبيهة بكلمة "قمر" فكل من هاتين الكلمتين مؤلفتان من ثلاثة أحرف، وأن موقع سقر في الفلك التاسع في العالم العلوي، والذي سيعاقب في

<sup>19</sup> عبدان، شجرة اليقين، 137.

<sup>20</sup> عبدان، شجرة اليقين، 137، 149.

<sup>21</sup> عبدان القرمطي، شجرة اليقين، 141.

<sup>22</sup> سورة المدثر: آية 27.

جهنم سقر إذا كان الرجل من حذاق المهندسين المشتغلين بعلم الدقائق وأنواع الحساب، فتجتاز صورته الشيطان من فلك القمر ولا تطيق الاجتياز من فلك عطارد، فيبقى هناك معدَّبًا من النار التي تشب وتتولَّد من شدة دوران فلكي القمر وعطارد.23

أما النار الواردة في قول الله تعالى: " فَأَمُّهُ هَاوِيَةٌ"24 فهي تقابل فلك عطارد العلوي، فكلا الكلمتين ثلاث قطع، والذي سيعاقب في هذه النار هو من أنكر علم التأويل من حذاق المنجمين، وسيكون حاله بأن تجتاز صورته الشيطان من فلك عطارد، لكنه في الوقت نفسه لن يستطيع الوصول إلى فلك الزهرة، فيعدَّب في هذا المكان بالنار التي تتولَّد من شدة دوران كل من فلك الزهرة وعطارد.

كما أن هناك الجحيم الذي هو فلك الزهرة، والذي سيعدَّب بهذا الجحيم هم الفلاسفة الذين ينكرون علم التأويل ويشغلون بما بعد الطبيعة، وينذون الكتب المنزلة وراء ظهورهم، وهذا سيعاقب بنفس الطريقة الذي سيعاقب بها السابقون، سيبقى بين فلك الزهرة ولن يستطيع الاجتياز إلى فلك الشمس، والشمس هي أصل جميع النيران، فيعدَّب من شدة دوران فلك الزهرة والشمس.

والشمس هي عذاب لظى فكل منهما ثلاثة أحرف وقطعة واحدة كما يرى عبدان القرمطي، وهي من أعلى درجات العذاب التي سيعذب بها فقهاء القرشية الظاهريين المشتغلين بعلم الظاهر وشرائع الرسل، وستجتاز صورته الشيطان من فلك الشمس لكنه لن يستطيع تجاوز فلك المريخ، لذا سيعدَّب بالنار المتولَّدة من دوران فلكي الشمس والمريخ.

وهناك عذاب الحطمة الوارد في الآية القرآنية "وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ (5) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ"25 والذي يمثله فلك المريخ، فكل من كلمتي الحطمة والمريخ أربعة أحرف، والذي سيعاقب فيها هو من أنكر علم التأويل وكان من حذاق المتكلمين المشتغلين بمباحث الكلام كمسائل الأسماء والصفات والوعد والوعيد وما شابه، وهذا سيبقى بين فلك المريخ ولا يستطيع اجتياز فلك المشتري، وسوف يعدَّب بالنار المتولَّدة عن دوران كلا الفلكين.26

كذلك جهنم يمثله فلك المشتري والذي سيعدَّب به من آمن بالتأويل وسمعه ثم ارتدَّ عنه وأنكر اليوم

<sup>23</sup> عبدان القرمطي، شجرة اليقين، 126.

<sup>24</sup> سورة القارعة: آية 9.

<sup>25</sup> سورة الهمزة: 5، 6.

<sup>26</sup> عبدان القرمطي، شجرة اليقين، 128.

الأخر على ما يوجبه التأويل والتزئيل معاً، وسوف يبقى يعدب بين فلك المشتري ولا يستطيع اجتياز فلك زحل.<sup>27</sup>

أما فلك زحل فهو الويل المذكور في الآية الكريمة: "قَوْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ"،

ثم يأتي الأخير وهو السعير وهو الفلك الأخير. 28

هكذا يصف عبدان القرمطي أنواع النار السبعة وربطها مع الأفلاك السبعة ومعلوم أهمية رقم سبعة في

الاعتقاد الإسماعيلي، وتمحور كثير من العقائد عليه.

#### 4. أبو يعقوب السجستاني 1003/ 393؟

يعدُّ السجستاني أحد أركان الاعتقاد الإسماعيلي خاصة من المدرسة الإيرانية، التي تشبعت بالفلسفة اليونانية خاصة المدرسة الأفلاطونية المحدثة<sup>29</sup> منها، وآراؤه في الإلهيات والنبوات وأمثالها في الأبحاث تتشابه في كثير من سماتها مع طاقم كبير من فلاسفة الإسلام، كمنظريات الفيض وغيرها.

#### 4.1. صورة الجنة عند السجستاني

لقد ترك لنا السجستاني عدة آثار كافية بأن تكشف لنا بوضوح عن اعتقاده وآرائه في الجنة وكذلك الأمر في النار والجحيم، لكن قبل الخوض في هذا، فإننا نجد عرض آراء بعض الذين انتقدوا الإسماعيلية في هذه المسألة مناسباً هنا، خاصة الغزالي 1111/505 في كتابه فضائح الباطنية وغيره، فالفرصة سانحة هنا جداً لكي نضع تصوراتهم عن الإسماعيلية في الجنة والنار، ثم بعد ذلك نختبره بالإسماعيلية أنفسهم سواء أكان من خلال السجستاني أو الكرمانلي أو غيره من دعاة الإسماعيلية.

إن السجستاني يرفض أن يكون في الدار الآخرة ثواباً حسيباً بالمعنى المفهوم المتبادر إلى الذهن، فهو يعقد مقارنة بين اللذات الحسية التي يُعتقد أنها الجنة وبين لذة العلم؛ فاللذات الأخروية ليست حسية؛ ذلك لأن اللذة الحسية هي لذة منقطعة زائلة، لذا كان مكانها لذة العلم، فالثواب الأخروي هو العلم، فالعلم لذته باقية غير زائلة، أما اللذات الحسية فهي زائلة، وهذا هو المقصود بقوله تعالى: " تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا ۖ تَبْكُ عُنُقَى الَّذِينَ اتَّقَوْا 30" ، إضافة إلى

<sup>27</sup> عبدان القرمطي، شجرة اليقين، 129.

<sup>28</sup> عبدان القرمطي، شجرة اليقين، 132.

<sup>29</sup> للاطلاع على الأفلاطونية المحدثة، يرجى النظر إلى: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2012)، 322؛ عبد

الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970)، 134.

<sup>30</sup> سورة الرعد، آية رقم 35.

هذا فإن اللذات الحسية لا تأتي من مصدر واحد، فبعض اللذات تأتي عن طريق الفم والأخرى عن طريق اللمس وأخرى عن طريق البصر، وهكذا تتوزع اللذات على الحواس المعروفة اللمس والشمس والبصر وغيرها، أما لذة العلم فمصدره واحد وسبيله سبيل واحد، ولذة العلم لا تبيد على الإطلاق بل تنمو وتكبر فليست كالمأكولات والمشروبات، فثبت إذن أن الثواب المقصود به -وفقاً للسجستاني- العلم وليست اللذات الحسية. 31

إن السجستاني قد لجأ كما هي عادته إلى تحليل لفظ الجنة تحليلاً لغوياً وفسّر معناه في اللغة العربية؛ فلفظ الجنة يطلق على البساتين التي هي مزينة بالأشجار والأزهار والمأكولات والأنهار وما شابهه، كي يركن فيها الإنسان إلى الراحة واللذة، وهكذا جنة الآخرة -كما يرى السجستاني- فهي بستان أيضاً لكنه ليس حسياً مادياً، بل إنه بستان قوامه العلوم والمعارف التي ستكسب النفس لذة ومنتعة أبدية دائمة غير منقطعة، أما زينة هذا البستان فهو مزينٌ بالحدود الجسمانية الراقية إلى السماء العلوية من نُطْقَاءِ وأسس وأئمة ومن تبعهم. 32

يحمل كتاب السجستاني المسمى بالافتخار أهمية خاصة من بين سائر كتبه؛ حيث يفاخر فيه بمذهبه الإسماعيلي مقارنة المذاهب الأخرى، لذا جاء أسلوبه أكثر وضوحاً، وفيما يخص صورة الجنة هنا؛ فإن السجستاني يحتاج مسألة أن الجنة بما فيها من نعيم وملذات مسألة رمزية، ينطلق في هذه المحاجة من تعريف كلمة الثواب؛ التي هي سعادة النفس، وحصول هذه السعادة تكون باكتساب العلوم، كما سبق أعلاه، ويكون أيضاً بتأهيل هذه النفس لتلقّي الأصباغ الروحانية الآتية من العالم العلوي، فإذا توقّرت لها هذه الأهلية كان لها النعيم من كل النواحي من تحتها ومن فوقها، وهذا هو المقصود بقوله تعالى: "وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ". 33

إن حمل مسألة النعيم على كونها مسألة ملذات جسدية أمر لا يليق بالعالم الروحاني، فلو فُرض بأن الثواب المذكور هو عائد على ملذات جسدية، فإن هذه الملذات حتماً تختلف باختلاف الأنفس والأمزجة، وهذا الاختلاف إحدى سمات العالم الجسماني، الذي هو موصوف بالفناء، وليس العالم الروحاني الذي هو موصوف بالديمومة والبقاء. 34

إننا إذا نظرنا إلى التكوين البشري فسنجدّه مكوناً من النفس والجسم، فإنه في الدنيا حينما يذوق الإنسان الحلوى والعسل وما شابهه، فإن هذه الطعم تمر عن طريق حاسة الذوق المتصلة بالبدن، لكن النفس تعي وتطبع وصوف

<sup>31</sup> السجستاني، *النيابيع*، تحقيق مصطفى غالب، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1965)، 136، 137.

<sup>32</sup> السجستاني، *النيابيع*، ص 138، 139.

<sup>33</sup> فصلت، آية: 31؛ السجستاني، *الافتخار*، تحقيق إسماعيل قربان بوناوالا، (بيروت: دار الغزباء، 2000)، 207.

<sup>34</sup> السجستاني، *الافتخار*، 208.

هذه الطعوم، ولا مانع أن تتمتع بها في العالم الروحاني، دون التمتع المتبادل إلى الذهن الجسدي، هذا التمتع المنضم إلى المتعة الكلية الحاصلة في العالم الروحاني<sup>35</sup>، إضافة إلى هذا فإنه لو كان مقصودًا بالجنة المعنى الحسي، وأنها مبنية من الأزل، فهذا يعني أنها معطلة بما فيها من نعيم مذكور، والعالم الروحاني العلوي منزلة عن التعطيل.<sup>36</sup>

إن ما ورد إلينا من أسماء الجنة، كل اسم منه يمثل جنة -كما يرى السجستاني- هذه الجنة لها فعل مخصوص، فأعلى هذه الجنان الفردوس، والفردوس مُضافٌ إلى كلمة الله، وفعل هذه الجنة هي اتحادها بالمبدع الأول، أما جنة الخلد فهو ما تمكن في جوهرية السابق وما من برز فيهِ، وبالنسبة إلى جنة النعيم فهو ما أنعم به السابق على تاليه من نور حكمة الله<sup>37</sup>، وهكذا الإنسان يظل يتلقى من العلوم والمعارف ويترقى بين كل هذه الدرجات إلى أن يبلغ الفردوس المضافة إلى كلمة الله.<sup>38</sup>

#### 4.2. صورة جهنم عند السجستاني

إن السجستاني كما لم يقبل أن تكون الجنة عبارة عن لذة حسية، فإنه قد رفض أن تكون النار هي عذاب حمي بدني؛ فيفسر السجستاني النار تفسيرًا رمزيًا، ويعقد مقارنة بين نار الدنيا المعروفة لدينا التي تُستعمل في صلاح المعيشة وطبخ الأطعمة النية، وبين نار الآخرة المذكورة في النصوص القرآنية والأحاديث، فنار الدنيا رغم أنه تستعمل في أشياء نافعة كالتي سبق ذكرها إلا أنها تشوه الصورة الطبيعية وتحولها؛ إذ لا تستطيع أن تعرف أصلها بعد ذلك، هنا يُشبهه السجستاني المواد التي تدخل النار بالإنسان، والنار بالشرائع، فالشرائع التي هي معرأة عن علوم الأئمة فإنها مثل النار من يتلبس بها دون أن يهتدي بالأئمة وبمعارفهم ستحول صورته ويمسح كما يمسح الطعام الذي يصلى بالنار.<sup>39</sup>

لقد سبق لنا نقل من كتاب الافتخار عن معنى الثواب عند السجستاني وأنه الفرح للنفس والسعة باكتسابها العلوم والمعارف، والترقي إلى العالم الروحاني العلوي بدرجاته على ما وُصِفَ آنفًا، وقد فعل كذلك في معنى العقاب الذي هو مقابل الثواب؛ ضيق للنفس وسقوطها من نيل الدرجات العليا إلى الحضيض، لأنه هذه النفس قد بعدت عن جوهرها، فانحطت إلى أسفل سافلين في العالم السفلي.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> السجستاني، الافتخار، 208.

<sup>36</sup> السجستاني، الافتخار، 210.

<sup>37</sup> انظر في معاني السابق والتالي؛ السجستاني، إثبات النبوت، ص 46، أبو محمد اليمني، عقائد الثلاث والسبعين، 515/2.

<sup>38</sup> السجستاني، الافتخار، 212.

<sup>39</sup> السجستاني، الينابيع، ص 139، 140.

<sup>40</sup> السجستاني، الافتخار، 212.

## 5. حميد الدين الكرمانى 1021/412

الكرمانى أحد الأعمدة الأساسية للفلسفة الإسماعيلية؛ وكتابه راحة العقل يعتبر مصدرًا أمًا لمن أراد أن يطّلع على الفلسفة الإسماعيلية، والجدير بالذكر هنا أن أمثال الكرمانى لا بد أن يُدرج في سلك الفلسفة مع أمثال الكندي والفارابى وابن سينا، فثمة تشابه كبير بين ما أخرجناه لنا ابن سينا في نظرية الفيض وبين الكرمانى والعقول عنده، وكذلك الحال في كثير من فلاسفة الإسماعيلية.

## 5.1. صورة الجنة عند الكرمانى

إن أمر الآخرة كله معلقٌ بالقائم، فكل ما سيحدث فيها من ثوابٍ وعقاب سيكون بظهور القائم صاحب الدور السابع في العالم الطبيعي<sup>41</sup>، أما في أمر الثواب ومعناه فإنه قد ورد حديث شريف عن النبي عليه الصلاة والسلام: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"؛ وهذا دليل على أن ما سيكون في الآخرة لا يستطيع العقل أن يحيط به بحال، وما ورد في النصوص أسماء تصف نعيم الجنة والثواب الذي سيتحصّل عليه المؤمن، إنما هو من قبيل ضرب الأمثال ليس على الحقيقة.

ولكي يثبت الكرمانى هذا فإنه يضرب لنا مثلا بجنينٍ في بطن أمه لم يخرج إلى الدنيا بعد، وقد أتحت لك الفرصة أن تخاطب هذا الجنين، وطفقت تحكي له عن الدنيا وما فيها من مكونات القمر والشمس والنهر والبحر، فإنه لن يفهم هذا ولن يستطيع استيعابه، على الجانب الآخر، فإنك لو استعملت ما يحيط بهذا الجنين من مكونات الكبد والطحال والرئة والقلب وما شابه، واستثمرته في شرح ما سيواجهه الطفل في هذه الدنيا سيكون أقرب لاستيعابه، وهذا كأن تقول له إن البلغم والرطوبة كالماء والمرارة كالإنسان والقلب كالشمس والدماغ كالقمر وهكذا.<sup>42</sup>

ويرى الكرمانى أن تفاضل الناس بين أهل الثواب لا يمكن أن يُقارن بين التفاضل في الدنيا في إصابة الناس أنواع اللذائذ والمتع، فالناس في الدنيا يسودهم الحقد والحسد حتى بين أصحاب النعم والخير، فإذا نال أحدهم نعمة ما ورأى أحدًا له أعطى من النعمة مزيدًا عليه ذهبت لذته وصارت نتيجة هذه النعمة سيئة، والآخرة ليست هكذا، فتفاضل الناس في الدنيا ظاهر جلي، أما تفاضل الناس في الآخرة فهو مستور خفي، إضافة إلى هذا؛ فإننا نجد نفس مقايمة السجستاني السابقة عند الكرمانى هنا، في تركيزه على النفس بقدر ما نالته من العلوم والمعارف أو ما خرمت منه، فإن التفاضل بين

<sup>41</sup> الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي، (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ)، 371.

<sup>42</sup> الكرمانى، راحة العقل، 276.

الناس في الآخرة يكون بقدر ما في جوهر كل نفس من صفاء ولطافة، فمن كان في نفسه كدابة وكثافة كان الوصول إلى ما يشتهي أدنى وأقل. 43.

اعتمادًا على تفسيره للآيات القرآنية يذكر الكرمانى قول الله تعالى: " وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ " 44، فالزُّبُرُ وهي الكتب، والكرمانى هنا يؤول الزُّبُرَ بالأنفس، أما ما فعلوه فالمقصود به هو العبادتان الظاهر والباطن، وبالتالي فإن ما الآية التالية عليها "المتقون" الذين هم مؤمنون بالظاهر والباطن، في جناب ونهر، وهذه الجنات المقصود بها العالم الروحاني العلوي أو دار القدس كما قال، وكذلك الجنة فإن مما جاء في أوصافها أنها لا تستحيل ولا تتغير، وعدم الاستحالة والتغير هي من أوصاف العالم العلوي، الذي به سيرة المنتهى، وهو المبدع الأول، الذي هو المحرك الأول، والذي يشاق إلى كل موجود. 45.

يذكر الكرمانى ثلاث مراتب للثواب في الدار الآخرة مقارنًا ذلك بينها وبين الدرجات في الدنيا منها ما هي من حيث النوع ومنها ماهي من حيث الكمية ومنها من حيث الكيفية على النحو التالي:

1- تفاضل الناس من حيث النوع؛ وهذا في الدنيا كتفاضل أهل الصناعات فيما بينهم كصانع العطر والبز والحياسة وغيرهم، فيوم القيامة من تعبد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل ممن تعبد بشريعة غيره، وذلك لأن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم هي الأكمل والأتم والأفضل.

2- تفاضل الناس من حيث الكمية؛ وهو مثل تفاضل أهل صناعة واحدة فيما بينهم مثل الكاتب فإنه يلزمه الأدوات الجيدة من أقلام وأحبار وأوراق جيدة إضافة إلى معرفته الواسعة بعلوم اللغة والنحو والترسل وجودة الخط وما شابه، فبعض الناس يجمع طرفًا من هذه العلوم في حين أن البعض يجمع طرفًا آخر، والأفضل على الإطلاق هو من يجمع كل هذا، فهناك من يعبد الله بالشهادتين والصلاة فقط، ومن يعبد الله بالشهادتين والصلاة والزكاة والحج وهكذا، وأفضل هؤلاء من يعبد الله بكل العبادات. 46.

3- تفاضل الناس من حيث الكيفية؛ فالناس يتفاضلون من حيث قيامهم بالمور، وهذا مثاله في الدنيا كرجلين كلاهما خطاط، لكن أحدهما يحسن الخط أفضل من الآخر، لكثرة دربته وتجربته وعمله، وهكذا إذا كان هناك اثنان

<sup>43</sup> المسجستاني، البيابيع، ص 142.

<sup>44</sup> سورة الزمر، آية 52.

<sup>45</sup> الكرمانى، راحة العقل، 380.

<sup>46</sup> الكرمانى، راحة العقل، 377.



كل منهما يصلي، لكن أحدهما أعرف من الآخر بأداب وأحكام الصلاة وسننها، فيكون أفضل في الآخرة من هذه

الناحية.47

## 5.2. صورة جهنم عند الكرمانى

لا زلنا نلاحظ التشابه بين كل من المسجستاني في أسلوبه وتدليله على المسائل وبين الكرمانى كذلك، من ناحية استثمار المفردات وما تؤدّيه من معانٍ في الحقيقة في تدليله على المعنى التأويلي المراد إثباته، وقد فعل الشيء نفسه في عرضه لمسألة الجنة والنار، فالنار تستعمل للهداية والصلاح والخير كما جاء على لسان موسى عليه السلام حينما خاطب أهله قائلاً: " إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى"48، كما تستعمل كلمة النار للدلالة على التخريب وهدم المباني والفساد الذي يقع بسببها، وكان استعمالها في الدار الآخرة من هذا الوجه، وحال أهل النار هو يكونون في أسفل سافلين محبوسين مبعودين عن حضرة القدس 49، وهكذا قمة الشقاء هو البعد عن سموّ هذا العالم الروحاني العلوي.

إن الله تعالى كما وصف نفسه بالسمع والبصر والعلم والقدرة وما هذا الوصف إلا تقريبًا للأذهان ومجازة أفهام البشر، فكذلك الحال في وصف الجنة والنار، فما في الجنة من نعيم وأشجار وأنهار وأعاب وما شابه، وما في الجنة من عذاب ونار وزيقوم ونحوه، ما هو إلا لتقريب الأذهان، يقول الكرمانى: "هو تقريب على الأنفس وتعليم لا لتتقوى بمعرفة الأمثلة على إيجاب الأمثال لها على نظام واحد فيحصل لها بذلك نور حياة يستكمل عند المفارقة"50، فالعذاب المذكور في النصوص إنما هو ضرب المثل فقط، أما الكافر فإنه سيُعذَّب أكثر من ذلك بكثير، والمؤمن كذلك فإنه نعيم أكبر من المذكور بكثير، لذلك روي أن أطعمة الجنة تثبت في الفم مقدار ألف عام، وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"، ثم يضرب الكرمانى مثلاً بالجنين في بطن أمه، فلو قيل له: إنك ستخرج إلى دنيا فيها فاكهة وضوء وظلام ونار وهواء وغير ذلك مما هو مشاهد في الدنيا لما استطاع فهم ذلك وتكوين صورة عنه، لذا فإن لإفهامه يلزمنا ضرب المثل مما حوله كالكدب والطحال ودماء وأمعاء ونحوه، فنعيم الجنة وعذاب النار هي على هذا النحو.51

47 الكرمانى، راحة العقل، ص 378.

48 طه، رقم 10.

49 الكرمانى، راحة العقل، 386.

50 الكرمانى، راحة العقل، ص 376.

51 الكرمانى، راحة العقل، ص 376؛ الداعي علي ابن الوليد، جلاء العقول، 151-153.

يُشرك الغزالي وغيره من متكلمي أهل السنة بين الإسماعيلية وبين الفلاسفة؛ باعتبار أن كلا منهما قد تغذوا على مصادر من بينها الفلسفة اليونانية، وقد ناقش آراء الباطنية في الحشر واليوم الآخر، وقال بأن اعتقادهم يتشابه مع الفلاسفة، فهم متفقون عن آخرهم على إنكار القيامة، وتأويل القيامة بأنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغيّر للأمر، وهم لم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، وأما واقع الإنسان فباعثه مكوّن من أربعة عناصر الصفراء والسوداء والبلغم والدم، فإن كل هذه العناصر سوف تحلّ وتعود إلى طبيعتها الأصلية الأرض، فالصفراء سوف تكون نازًا، والسوداء ترابًا، والدم هواء، كذلك البلغم ماء، أما الروحاني وهو الجزء الآخر من مكونات الإنسان، فإنه بالتركيب والمواظبة على العبادات، وتلقّي العلوم من الأئمة الهداة، فإن نعيمه هو اتحاده بهم، وليس نعيمًا جسديًا. 52.

ودون الخوض في التفاصيل أكثر من هذا؛ فإن فكرة الإسماعيلية بشكل عام عن النعيم هي فكرة رمزية بالأساس، وقد تعرّض الغزالي لهم مرة أخرى في حملته على الفلاسفة، في كتابه تهافت الفلاسفة، فالفلاسفة قد أنكروا الثواب الحسيّ المذكور في القرآن وأولوا الثواب على أنه لذة معنوية متمثلة في العلوم. 53.

إننا نرى أنه بالرغم من الحدة التي اتّسم بها الغزالي في حملته على الباطنية، وأن كثيرًا من الآراء التي نقلها تفتقر إلى الدقة، لكنه هنا في هذه النقطة لم يبعد كثيرًا عن الحقيقة والواقع الذي عند كبار الدعاة الإسماعيلية كالسجستاني مثلاً، فإنه تحديدًا قد حام كثيرًا حول مفهوم العلوم والمعارف الذي أول به لفظ الجنة والنعيم والثواب الذي سيتلقاه المؤمن، بالطبع المؤمن الذي آمن بالأئمة والدعاة المهديين الإسماعيلية.

### خاتمة

إن مهمة الحصول على تصوّر كاملٍ لما عليه الاعتقاد الإسماعيلي في الأبحاث الكلامية مهمة ليست بالسهلة، تكمن صعوبتها في التشابك والتعقيد الشديد الذي يختلف من فكر داعٍ إسماعيلي إلى آخر، هذا التعقيد كان نتيجة عدة عوامل؛ على رأسها التأثيرات الخارجية المتمثلة في دخول عدة فلسفات إلى الاعتقاد الإسماعيلي النظري، وفي مقدمة هذه الفلسفات الفلسفة اليونانية في نسختها الحديثة الأفلاطونية المحدثة، أضف إلى هذا فلسفات أخرى، فلا يستطيع الباحث فهم هذا الاعتقاد دون قراءة هذه الفلسفات قراءة متأنية.

<sup>52</sup> الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (الكويت، مؤسسة الكتب الثقافية، دون تاريخ)، 44، 45.

<sup>53</sup> الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة السادسة، دون تاريخ)، 282.

فهم تصور الجنة والنار في الاعتقاد الإسماعيلية لا ينفصل بحالٍ عن بقية الأبحاث الأخرى، خاصة ومفاهيم القيامة والحشر والنشر ليست هي تلك بمعانيها المعروفة عند كثير من فرق المسلمين، فالقيامة على سبيل المثال هي قيامة القائم الذي سيأتي على الدور السابع الذي هو نهاية أدوار الزمان وفق الاعتقاد الإسماعيلي، والله عز وجل لا يتدخل في يوم القيامة بشيء بل إن الذي سيقوم بهذه المهام هو القائم المبجل عند الإسماعيلية، والحساب سيكون بناءً على الإيمان بمسائل الإسماعيلية من إيمان بالدعاة الإسماعيلية والظاهر والباطن ونحوه، إضافة إلى هذا فإن الإيمان بالتأويل الباطني لهو شرطٌ أساسي لفهم التصور الإسماعيلي للجنة والنار، بل إن صح لنا التعبير فالإيمان بالتأويل الباطني هو إحدى الضمانات الأساسية التي يشترطها الإسماعيلية لفهم بقية تصوراتهم عن الأبحاث الدينية بما فيها الجنة والنار، وهو الذي سيمرر بقية الاعتقادات الأخرى.

ثمة عالمان أساسيان في الاعتقاد الإسماعيلي العالم العلوي الروحاني المتمسم بكل طهارة وكمال والحاوي للعقول الروحانية والطبقة الشريفة من الأئمة الإسماعيلية ونحوهم كما يرون، والعالم السفلي الجسماني الدنيوي والذي فيه صور ناقصة يشترك الشريف منه إلى مجاورة هذا العالم العلوي، فالمؤمن بالاعتقاد الإسماعيلي جنته لا تكون حسية ولا جسمانية بل سوف تتمحور حول القرب من هذا العالم الروحاني الشريف، ومجاورة الدرجات العليا، على حسب درجات إيمانه، وإن لم يكن مؤمناً فإنه لن يستطيع أن يبلغ هذا العالم العلوي، بل سيرتد إلى أسفل السافلين ويبعد عن هذه الحضرة القدسية.

هنا نسجل في هذا التصور عدة ملاحظات من بينها التأثيرات الفلسفية اليونانية المأخوذة من الأفلاطونية المحدثة، والتشابه بين الاعتقاد المسيحي وبين هذا الاعتقاد، وأخيراً أنه لا مكان في هذا التصور للاعتقاد السائد عند كثير من المسلمين بمادية الجنة والنار، فالاعتقاد الموصوف أعلاه يرتكز ارتكازاً أساسياً على تأويل كل ما ورد في النصوص الدينية فيما يتعلق بالجنة والنار من أسماء -طعام وشراب وفاكهة ونحوه، أو زقوم وسجين وشراب من نار ونحوه-، تأويلاً يتناسب مع الاعتقاد الموصوف سابقاً، فلا وجود على الحقيقة إذن لكل هذه المواد المذكورة في النصوص الدينية، بل المقصود من ورائها تأويلات باطنية تصب في نهايتها إلى العالمين المذكورين آنفاً؛ العالم الروحاني العلوي والعالم الجسماني السفلي، وإن كان ينبغي علينا هنا التسجيل أن هذا التأويل الباطني في حقيقة أمره ليس له ضابط ولا رابط، وقد رصدنا كثيراً من التأويلات المتناقضة المختلفة من داعٍ لآخر، فمسألة التأويل الباطني هي مسألة خاضعة خضوعاً بحثاً للداعي الإسماعيلي وهواه.

## قائمة المصادر والمراجع

- أبو فراس، الداعي الإسماعيلي. الإيضاح. تحقيق عارف تامر. بيروت. الجمعية الكاثوليكية، 1965.
- بدوي، عبد الرحمن. خريف الفكر اليوناني. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970.
- حسين، محمد كامل حسين. طائفة الإسماعيلية تاريخها نظمها عقائدها. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- السجستاني، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي. الافتخار. تحقيق إسماعيل قران بوناوالا. بيروت. دار الغرباء، 2000.
- السجستاني، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي. الينابيع. تحقيق مصطفى غالب. بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1965.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فضائح الباطنية. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت. مؤسسة الكتب الثقافية، دون تاريخ.
- الغزالي، أبو محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة. دار المعارف. دون تاريخ.
- القاضي النعمان، ابن محمد التميمي. كتاب أساس التأويل. تحقيق وتقديم عارف تامر. بيروت. منشورات دار الثقافة، دون تاريخ.
- القرمطي، عبدان. شجرة اليقين.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2012.
- الكرماني، أحمد بن عبد الله. راحة العقل. تحقيق محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي. القاهرة. دار الفكر العربي، دون تاريخ.
- النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. الفهرست. بيروت، دار المعرفة، 1997.

## Kaynakça

Akman, Mustafa. *Celeleddin ed-Devvani Ahlaki, Siyasi, Felsefi, Tasavvufi ve Kelami Görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

Akman, Mustafa. *İbn-İ Arabi Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, Ekin Yayınları İstanbul 2017.

Baysal, Sami. *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya. Yediveren Kitap. 2002.

Bedevi, Abdurrahman. *Harîfü'l-fikri'l-Yunânî*. Kahire, Mektebtü al-nahda el-Misriye, 1970.

De Smet. Daniel, Isma'ili-Shi'i *Visions of Hell, Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange. Leiden. Brill, 2016

Ebu Firâs, İsmaili Dâi. *El-İdâh*. Thk. Ârif Tâmir. Beyrut. Katolik Derneği, 1965

es-Sicistânî. *el-Yenâbî*, thk. Musatfa Gâlib, y.y., el-Mektbü'tü-Cârî, 1985.

es-Sicistânî. *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. İsmâil Kurbân Ponawala, Beyrut, Dârü'l-Garb, 2000.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye*. Müessesetu dâri'l-kutubi's-sekâfiye, t.y.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire. Darül Maarif, t.y.

Hüseyin, Muhammed Kâmil. *Tâifetu'l-İsmâiliyye*. Kâhîre. Mektebetu nehdati'l-musriyye, 1959.

İlhan, Avni. "Ebû Ya'kub es-Sicistânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. TDV Yayınları, 1999.

Kaya, Murat. *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Son Dönem Mesih ve Mehdi Hareketlerinin Karşılaştırılması*. Erciyes Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi Kayseri. 2018.

Kirmânî, Hamîdüddi. *Rahatü'l-Akl*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire. Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.

Madelung, Wilferd. Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography, the 'Bab al-shaytan' from Abu Tamman's Kitab al-shajara'*. Leiden. Brill, 1998.

Mahmoud, Ramy. *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2019.

Mahmud, Rami. *Fatımîler Döneminde Siyasî Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi*. İstanbul. Post Yayınevi. 2020

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Yönem, Ahmet. *Mehdilik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 1998.

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

---

Kilitbahir | Eylül/September 2020, Sayı/Issue 17

## Alkohol'dan Ziffer'a (Alkolden Rakamlara) -

### Alman Dilinin Aynasında Avrupa'daki Arap Etkisi<sup>1\*</sup>

Dag Nikolaus HASSE\*\*

Çeviri: Selahattin AKTİ\*\*\*

#### Öz

*Arap-İslam düşünce geleneğinin Avrupa üzerindeki etkileriyle ilgili Batıda sürdürülen tartışmalar ilim çevrelerince bilinmektedir. Sözü edilen düşünce geleneğinin Batı üzerindeki etkisi kimi çevrelerce reddedilirken, kimilerince kabul edilir. Ancak bu etkiyi olduğundan fazla abartanlar da mevcuttur. Dag Nikolaus Hasse, bu konuda birçok çalışmaya imza atmış ve özellikle Orta Çağ Avrupa'sında Arap-İslam düşünce geleneğinin Batı üzerindeki etkisini araştırmış bir bilim insanıdır. Onun, aşağıda tercümesini sunduğumuz makalesi, söz konusu etkiyi birçok örneklendirmeye Alman dili aynasında ele alan bir çalışmadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Arap dilinin etkisi, Arap-İslam Düşüncesi, İslam Felsefesi, Bilim Tarihi, Batı Düşünce Tarihi

**Von Alkohol bis Ziffer - Der arabische Einfluss in Europa im Spiegel der deutschen Sprache**

#### Abstract

*Die Debatten im Westen über den Einfluss der arabisch-islamischen Denktradition auf Europa sind den wissenschaftlichen Kreisen bekannt. Während einige Wissenschaftler den Einfluss der*

<sup>1</sup> Bu sunum 'Her Yer Orta Çağ' ders serisinin bir parçası olarak 11 Kasım 2014 tarihinde Würzburg'ta gerçekleştirildi. TV kaydı 2 Mart 2015'te ARD Alpha tarafından 'Doğu'dan bir soluk' adı altında yayımlandı. Yazılı versiyonda ders stili korunmuştur.

\* Çevirmenin Notu: Makalenin alındığı kaynak için bkz. Dag Nikolaus Hasse: "Von Alkohol bis Ziffer - Der arabische Einfluss in Europa im Spiegel der deutschen Sprache". In: Überall ist Mittelalter - Zur Aktualität einer vergangenen Epoche. Hrsg. Dorothea Klein. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015. 151-172. Makaleyi tercüme etme talebime hızlı bir şekilde olumlu cevap veren Prof. Dr. Dag Nikolaus Hasse ve Prof. Dr. Johannes Königshausen'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Metnin orijinalinde bulunmayan Öz/Abstract çevirmen tarafından eklenmiştir.

\*\* Prof. Dr., Würzburg Üniversitesi Felsefe Enstitüsü, dag-nikolaus.hasse@uni-wuerzburg.de, Alman Orientalist ve Leibniz Ödüllü Felsefe Tarihçisi. Arabic Culture in Other Languages kategorisinde 2018 Şeyh Zayed Kitap Ödülü almıştır.

\*\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, selakti@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9214-185X, Translated Article/Çeviri Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24.08.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 10.09.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2020.



*erwähnten Tradition des Denkens auf den Westen leugneten, akzeptierten andere diese. Es gibt jedoch auch diejenigen, die diesen Einfluss übertreiben. Dag Nikolaus Hasse ist ein Wissenschaftler, der zahlreiche Studien zu diesem Thema durchgeführt und den Einfluss der arabisch-islamischen Denktradition auf den Westen, insbesondere im mittelalterlichen Europa, untersucht hat. Sein Artikel, dessen Übersetzung wir unten präsentieren, ist eine Studie, die diesen Einfluss im Spiegel der deutschen Sprache anhand vieler Beispiele untersucht.*

***Schlüsselwörter:** Der Einfluss der arabischen Sprache, Arabisch-islamisches Denken, Islamische Philosophie, Wissenschaftsgeschichte, Westliche Geistesgeschichte*

Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi, 1991 yılında, içinde İslam medeniyetinin Avrupa kültürüne katkısının ders kitaplarında daha fazla dikkate alınmasını da içeren kararların bulunduğu 6497 sayılı raporunu yayımladı.<sup>2</sup> 11 Eylül 2001 saldırısının tesiri hala devam ederken Parlamenterler Meclisi bu öneriyi 2002'de yineledi.<sup>3</sup> Bu talebin anlaşılması kolay ve tartışmadan uzak olduğu düşünülüp geçilebilirdi. Ancak bu (talep), özellikle Fransa'daki aşırı sağcı aydınlar arasında açık bir direnişle karşılaştı ve karşılaşmakta. (Onlara göre) İslam medeniyetinin Avrupa'ya etkisiyle ilgili yaygın olan söylem çağın zihniyetinin bir getirisi. Bu kişilere göre söz konusu söylem, *siyasal yerindelik* (political correctness) düşüncesinden peydahlanan bir düşük ve modern İslam'a yaranma çabasıdır. Bu tür görüşler bilim adamları arasında da kendine yer bulabiliyor, buna örnek, Fransız tarihçi Sylvain Gouguenheim'dır.<sup>4</sup> Gouguenheim'in en çarpıcı tezleri şu şekilde özetlenebilir: Birincisi, Araplar Yunan eserlerini tercüme ettiyse de Yunan bilimi İslam dünyasında her zaman yabancı bir cisim olarak kaldı. İkincisi, Arap dilinin yapısı şiir ve din için mükemmel olmakla beraber felsefe ve bilim için öyle değildir. Üçüncüsü, İslam dünyasının Orta Çağ Hristiyan dünyası üzerindeki etkisi önemsiz ve marjinaldir. Burada, bilimsel akıl ile şekillenen batı dünyasının aksine duygusallık ve dindarlık ile biçimlenmiş bir bölge şeklindeki Doğu'ya ait eski klişelerle karşılaşıyoruz.

Avrupa'daki Arap etkisinin önemsiz olduğu iddiasına nasıl cevap verilmelidir? Ben cevabın kesin olarak sadece bilim tarafından verilebileceğine inanıyorum. Zira cevap keyfi olmadığı gibi politik görüş veya tutuma da bağlı

<sup>2</sup> On the contribution of the Islamic civilisation to European culture (Doc. 6497).

<sup>3</sup> Cultural co-operation between Europe and the south Mediterranean countries (Doc. 9626).

<sup>4</sup> SYLVAIN GOUGUENHEIM: Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chretienne. Paris 2008.

değildir; bilakis cevap, tarihsel araştırmanın sonuçlarına bağlıdır. Bugün, Avrupa'da Arap etkisini küçümseyenlerin tezlerini ayrıntılı olarak tartışmayacağım. Ancak bu fikirler size yapacağım sunum için bir arka plan oluşturmaktadırlar. Ve ara ara sözü edilen tezlerin tarihsel savunulamazlığına dikkat çekeceğim.

'Arapçanın etkisi' konulu tartışma, politik tartışmaların yapıldığı bir alanda cereyan etmektedir. Gouguenheim ve benzerlerinin bu sunumda tartışılmayı gerektirecek önemli bir etkileri yoktur. Aşırılığın diğer tarafında ise Arap etkisini heyecan içerisinde abartan bazı meslektaşlar vardır: Rönesans döneminde perspektif geliştirme (Hans Belting'e göre) veya Orta Çağ'da Alman mistisizminin ortaya çıkışı (Kurt Flasch'a göre) üzerindeki etkisi gibi. Post modern ve post kolonyal olarak bilinen diğer meslektaşlar ise bir kültürün diğeri üzerindeki etkisi hakkında konuşmanın çok sorunlu olduğuna dikkat çekecektir. Eğer kişi, Avrupa üzerindeki 'Arap etkisinden' bahsediyorsa, o zaman (bunu istemiyor olsa bile), daha önce hiç var olmamış iki karşıt dünya inşa etme tehlikesine sürüklenmiş olmaz mı?: Biri oryantal ve diğeri oksidental –sanal bir coğrafya.<sup>5</sup> Gerçeklik, gerek bugün ve gerek geçmişte çok daha karmaşık değil midir? Birbirini etkileyen kültürlerden bahsetmeyi tamamen bırakmak daha akıllıca olmaz mıydı? Bu endişeleri anlasam da hayır demek istiyorum. Dil, din veya diğer kültürel uygulamalarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşan bir grup olarak 'kültür'ün ortaya koyduğu bir kavram, metodolojik olarak akıllıca kullanıldığı sürece tarihçi için yararlı bir terim olmaya devam eder. Kültürel etkilerin incelenmesi sadece geçmiş anlamamız için yararlı olmakla kalmaz, aynı zamanda önemlidir. Çünkü tarihinin en acil görevlerinden biri, hangi kişilerin ve grupların geçmişte hangi şeyleri yaptıklarını ve yapmadıklarını ayırt etmektir. İşimizi iyi yaparsak bu tür araştırmaların sonunda daha fazla tarihsel adalet ortaya çıkacaktır.

Arap etkisinin bireysel örneklerine yönelmeden önce terminolojimi kısaca açıklığa kavuşturmak zorundayım: Bu derste 'Arapça' kelimesi ile her zaman 'Arapça konuşan' kastedilir. Yani etnik köken kastedilmiyor; Arap halkına atıfta bulunulmuyor. Arap dili, zamanın birçok halkı – sadece Araplar değil, Türkler, Farisiler, Berberler veya İspanyollar – için de kültür ve bilim diliydi. Bu derste 'İslam

<sup>5</sup> EDWARD W. SAID'in isabetli tanımında olduğu gibi: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword. London [u. a.] 1995, S. 54.

medeniyeti' ya da 'İslam dünyası' ifadesiyle, dar anlamda İslam dini değil, egemen din olarak İslam'ın şekillendirdiği medeniyet kastedilir. Çünkü bu medeniyette başta Arapça konuşan birçok Yahudi ve Hristiyan olmak üzere birçok dinin mensupları yaşıyordu.

## I.

Uzun bir zaman boyunca üzerinde Arap etkisinin olduğu düşünülen, ancak son araştırmaların bazı şüpheleri kayda geçirdiği iki örnek ile dikkatli bir şekilde başlayalım: Hastane (Hospital) ve Nikolaus Kopernikus'un astronomisi. Öncelikle hastane: Güvenilir araştırmaların da kabul ettiği üzere hiç şüphe yok ki, Orta Çağ İslam dünyasının büyük hastaneleri günümüz modern kliniklerine, Würzburg Halk Hastanesi (Würzburger Bürgerspital) örneğinde olduğu gibi Hristiyan Batı hastanelerinden çok daha fazla benziyordu. Hristiyan hastaneleri yoksul ve hastalar için barınak, yiyecek ve giyecek sağlamakla beraber düzenli bir tıbbi bakım sunmuyordu. Buna karşın, Bağdat, Şam, Kahire gibi İslam dünyasının büyük hastanelerinde tabipler sürekli olarak hastanedeydi; hastalar günlük ziyaret ediliyor, tedavinin seyri üzerine yazılı protokoller tutuluyor ve yeni nesil doktorlar için teorik ve pratik dersler veriliyordu. Tıp mesleği için MS 1000'den itibaren bir eğitim belsegine/diplomaya ihtiyaç duyuluyordu. Birçok hastanede Hristiyan, Yahudi ve Müslüman tabipler bir arada çalışıyordu. 19. yüzyılın erken döneminde yapılan bir tablodan taslağını teşhis ettiğimiz, Orta Çağ'a ait Kahire'deki Mansûrî hastanesi örneğinde olduğu gibi Arap hastaneleri ağırlıklı olarak İslami vakıflar tarafından finanse ediliyor ve farklı branşları barındırıyordu: Erkek ve kadınlar için olduğu gibi ruhsal hastalıklar, göz hastalıkları, cerrahiye vb. için de bölümler bulunuyordu [Şekil 1].<sup>6</sup>

Haçlılar bu tarz Arap hastanelerini tanımış ve takdir etmişlerdi. Bir Hristiyan hastanesinde Arap etkisinin teyit edilmiş olduğu bir vaka vardır ki o da 11. yüzyılda Haçlı seferlerinden önce temeli atılmış Kudüs'teki Aziz Johannes Kardeşlik Hastanesidir (Hospital der Johanniter-Bruderschaft). 1182 yılına ait bir kararnameden, diğer şeylerin yanı sıra, "mesleki eğitim almış" dört tabibin

<sup>6</sup> Şekil, PETER E. PORMANN/EMILIE SAVAGE-SMITH: *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh 2007, 99'dan alınmıştır. Orijinalinin bulunduğu kaynak PASCAL XAVIER COSTE: *Architecture arabe ou monuments du Kaire*. Paris 1839, plate XV.

(sapientes medici) Johanniter Hastanesinde görevli olduğunu öğreniyoruz.<sup>7</sup> Ama bu düzenleme uzun zaman boyunca Hristiyan dünyasında tek örnek olarak kaldı. Hatta diğer Johanniter hastanelerinde bile, tabiplerin (hastanelerde) bulunması uygulamasının hayata geçirilemediği görülüyor. Batı'daki hastanelerin hayır kurumlarından tıbbi kurumlara geçişi ancak 15. yüzyılda gerçekleşebilmiştir. Son araştırmalar bu geçişi, yani modern hastanenin ortaya çıkışını, Arap etkisi ile değil, Avrupa şehirlerinin sosyal ve ekonomik gelişimi ve üniversitelerde tıp fakültelerinin açılmasıyla açıklamaktadır.<sup>8</sup> Buna rağmen Doğu hastanelerinin yine de Batı klinikleri için bir model olarak hizmet etmiş olması mümkündür, ancak (böylesi bir iddia şu an için) kanıtlanabilir değildir. Yanlış anlaşılmamak için (belirtmem gerekir ki): Arap tıp ve eczacılığı, tabii ki, Batı tıbbı üzerinde büyük, hatta çok büyük bir etkiye sahipti. Bu konuya döneceğim. Ancak hastane özelinde denilebilir ki, Doğu ve Batı'da zaman içinde değişen gelişmeler olsa da, karşılıklı etki olmaksızın görünüşte bir paralellik vardı.

Paralel gelişmeler etki-araştırmalarının düşmanı ve daimî bir metodolojik zorluktur. Çok kısa değinmeyi istediğim Kopernik'in döngüsü (Kopernik Günmerkezliliği) meselesinde olduğu gibi. 1960'lardan bu yana, alanlarında gerçekten seçkin olan birçok bilim tarihçisi (Edward Kennedy, Noel Sverdlow<sup>9</sup> vd.), Nikolaus Kopernikus'un matematiksel yeniliklerinin neredeyse tamamen Arap kaynaklarından geldiğine dair etkileyici kanıtlar topladılar - özellikle güneşi gezegen yörüngelerinin merkezine yerleştirme konusundaki önemli düşüncesinde değil ama, bireysel gezegen modellerinin matematiksel yeniliklerinde. Kopernik üzerindeki Arap etkisi o sırada yazılan birçok kaynak çalışmada araştırma sonucu olarak okunabilir, ancak muhtemelen bu etki söylenildiği şekilde değildi. Mayıs 2014'te Kopernik'in matematiksel yeniliklerini çok daha ince bir varsayım ile açıklayan bir makale (Viktor Blasjö tarafından) yayınlandı. Buna göre Kopernik, Arap gökbilimcilerin araştırma sonuçlarını bildiği için değil, onların eleştirel tavırlarını ve motivasyonlarını benimsediği için onlarla aynı sonuçlara ulaşmıştı: Fikir şuydu,

<sup>7</sup> Johanniter üstadı Roger von Moulin'in bir kararnameğine göre; bakınız KAY PETER JANKRIFT: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 2012, S. 52f.

<sup>8</sup> DANIELLE JACQUART/FRANÇOISE MICHEAU: La médecine arabe et l'Occident médiéval. Paris 1990, S. 243-251.

<sup>9</sup> ED WARD S. KENNEDY: Late Medieval Planetary Theory. In: Isis 57 (1966) 365-378; NOEL M. SWERDLOW: The Derivation and First Draft of Copernicus' Planetary Theory. In: Proceedings of the American Philosophical Society 97 (1973) 423-512.

Batlamyus'un eski astronomisinin büyük bir reforma ihtiyacı vardı, zira Batlamyus'un matematiksel astronomisi fizik bilimi açısından yorumlanabilir değildi. Kişi bu eleştirel tavrı takındığında, matematiksel yeniliklere açık hale gelir – argüman böyleydi.<sup>10</sup> Arap gökbilimciler ve Kopernik muhtemelen birbirlerinden bağımsız olarak çok benzer sonuçlara ulaştılar. Buna rağmen, Arapların Kopernik'ten birkaç yüzyıl önce geliyor olmaları ve ona antik astronomiye karşı eleştirel tutumlarını miras bırakmaları elbette etkileyicidir – bu, Avrupa düşünce tarihi üzerinde çok önemli olan bir Arap etkisidir.

Kopernik'in özel durumu dışarıda bırakılırsa Arap gökbiliminin Batı üzerindeki etkisi muazzamdı. Gökyüzüne bakan kişinin üstündeki gök kubbenin en yüksek noktası olan 'Zenith'in, Arapçada 'başın üstündeki kavisli çizgi' manasına gelen '*samt al-ra*'s'tan gelmesi örneğinde olduğu gibi söz konusu etki bugün birçok astronomik terminolojide hala hissedilir.<sup>11</sup> Şekil 2, Würzburg'un enlemi için bugünün tarihi olan 11 Kasım 2014 saat 20:00'deki yıldızlı gökyüzünü göstermektedir. Üniversitenin ana binasının önündeki merdivenlerde durduğunuzda güneye bakın. Sağ tarafta batıda, kalenin üstünde, örneğin Kartal takımyıldızını (Aquila) oldukça parlak olan Altair yıldızıyla birlikte görebilirsiniz. Takımyıldızlarının isimlerinin Yunan kökenli olmasına karşın birçok yıldız ismi öyle değildir. Günümüzde özellikle yaygın olan yaklaşık 250 yıldız adının % 70'i Arapça kökenlidir.<sup>12</sup> Lyra takımyıldızının ana yıldızı olan Wega, kuzey yarımküredeki en parlak ikinci yıldızdır. Adı, düşen kartal manasına gelen Arapça *al-nasr al-wāqi*' teriminden ödünç alınıyor: *wāqi*', yani 'düşmek' *wega* şeklinde latinceleştiriliyor.<sup>13</sup> Biraz daha güneye gidildiğinde, gece kuzey gökyüzümüzün en parlak altıncı yıldızı olan ana yıldız Altair ile birlikte Kartal takımyıldızı bulunur. Altair ismi uçan kartal manasında Arapça *al-nasr al-tā'ir*'den geliyor.<sup>14</sup> Doğuda, Boğa takımyıldızında (Taurus), Arapça *al-dabarān*'dan gelen en parlak yedinci yıldız olan Aldebaran'ı

<sup>10</sup> VIKTOR BLÄSJÖ: A Critique of the Arguments for Maragha Influence on Copernicus. In: Journal for the History of Astronomy 45 (2014) 183-195.

<sup>11</sup> PAUL KUNITZSCH: Mittelalterliche astronomisch-astrologische Glossare mit arabischen Fachausdrücken. München 1977, S. 42, Anm. 87.

<sup>12</sup> PAUL KUNITZSCH/TIM SMART: Dictionary of Modern Star Names: A Short Guide to 254 Star Names and Their Derivations. Cambridge, MA 2006, S. 11.

<sup>13</sup> PAUL KUNITZSCH: Arabische Sternnamen in Europa. Wiesbaden 1959, S. 81,218; KUNITZSCH/SMART, Dictionary [Anm. 12], S. 43f.

<sup>14</sup> MS 6. ila 8. yüzyıl arasında Araplar, iki takımyıldızı Lyra ve Kartal'ı, önce düşen ve uçan kartal olarak ayırt ettiler ve daha sonra iki ana yıldızı buna göre adlandırdılar. Bkz. KUNITZSCH/SMART, Dictionary [Anm. 12], S. 18.

görüyoruz. Bu Arapça ismin anlamı net bir şekilde açıklığa kavuşturulamıyor; muhtemelen kelime 'takip etmek' manasındaki *da-ba-ra* kökünden türetilmiştir ve 'takip eden' kastedilmektedir: (yani) komşu Hyades (öküz) yıldız kümesini takip eden yıldız.<sup>15</sup> En doğuda, takımyıldızı Orion'da (avcı), kırmızımsı dev bir yıldız ortadan kaybolur, gece gökyüzündeki en parlak beşinci yıldız olan Betelgeuse yıldızı, Arapça *yad al-ğauzā*' dan gelir, 'al-jauzā'nın eli', Jauzā'adında bir kadın figürünün eli manasında.<sup>16</sup>

Wega, Altair ve Aldebaran, Avrupa'nın en eski yıldız isimleri arasında yer alır. İlk olarak 10. yüzyılda Arapçadan Latinceye yapılan çevirilerde, Orta Çağ'ın en önemli astronomik enstrümanı olan usturlap hakkındaki yazılarda ortaya çıkıyorlar. Usturlap, Araplar tarafından iyice rafine edilen ve Müslüman İspanya aracılığıyla Latin dünyasına tekrar aktarılan aslen bir Yunan icadıdır. Yıldız isimleri sadece astrolabi ile ilgili metinlerde değil, aynı zamanda bu enstrümanların kendi üzerinde de taşınır, tıpkı yaklaşık olarak 1230 yılına tarihlenen Greenwich'teki Ulusal Denizcilik Müzesi'nden bir Avrupa usturlap örneğinden de görülebileceği gibi (Şekil 3).<sup>17</sup> Bunun gibi eski usturlaplarda 15 ila 20 yıldız ismi kazınmıştır (daha sonraki enstrümanlarda daha fazlası görülebilir),<sup>18</sup> ve *rete* diye adlandırılan usturlabın hareketli ağı üzerinde diğerlerinin yanı sıra *wega*, *altair* ve *aldebaran* kolayca fark edilebilir. Usturlap, astrolojik olanlar da dahil olmak üzere birçok işlev ve amaca sahiptir; ama aynı zamanda Müslüman namaz vakitlerini ve Mekke'ye doğru olan namaz yönünü belirlemeye de hizmet eder.

## II.

Arap etkisi araştırmalarını ihtimal dışı bırakan iki örnekle (Hastane ve Kopernik) dikkatli bir şekilde başladığım için, şimdi karşı tarafa geçmek zorundayım. Araştırmaların Arap etkisinin tam genişliğini ve derinliğini yavaş yavaş keşfettiği alanlar var. Orta Çağ'da Doğu ve Batı arasındaki entelektüel karşılaşmanın

<sup>15</sup> KUNITZSCH, Sternnamen [Anm. 13], S. 109.

<sup>16</sup> Ebd., S. 150-151; KUNITZSCH/SMART, Dictionary [Anm. 12], S. 45f.

<sup>17</sup> Bu usturlabın detaylı anlatımı için bkz. KOENRAAD VAN CLEEMPOEL: Astrolabes at Greenwich. A Catalogue of the Astrolabes in the National Maritime Museum, Greenwich. Oxford, London 2005, S. 115-120, bes. S. 115; An astrolabe of Hispano-Moorish origin, made before 1230, known as the Caird Astrolabe." Arap Usturlablarının Avrupa'da benimsenmesinin erken dönem tarihi için bkz. ARNO BORST: Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende. Heidelberg 1989.

<sup>18</sup> KUNITZSCH, Sternnamen [Anm. 13], S. 59f.

draması MS 900'lü yıllara ait iki kütüphanenin karşılaştırılmasıyla iyi bir şekilde gösterilebilir: Aziz Gallen Manastırı kütüphanesi ve Endülüs Kurtuba'daki Hilafet Kütüphanesi. Aziz Gallen Manastırı, erken Hristiyan Orta Çağ'ın en önemli kütüphanelerinden birine sahipti. 9. yüzyılda oluşturulan ve neyse ki korunmuş olan ana kütüphanenin (okul ve kilise kütüphanesi hariç) kataloğu toplam 426 başlık listeler. Arap Endülüs tarihçilerinin bildirdiğine göre, Müslüman Kurtuba'daki Hilafet Kütüphanesi 44 cilt halinde kataloglanan 400.000 başlık içeriyordu. Bugünün araştırmaları, 400.000'in abartılı, sembolik bir sayı olduğunu tahmin ediyor. Ancak 100.000 başlıktan oluşan kütüphaneler İslam dünyasında nadir değildir ve Kurtuba'daki birçok kütüphaneden biri olan özel Hilafet Kütüphanesi belli ki bu büyük kütüphanelerden biriydi.<sup>19</sup> 426 ve 100.000 başlık arasındaki fark dehşet vericidir. Bu, Hristiyan Batı'nın o yüzyıllarda İslam dünyasından kültürel olarak çok daha az üretken olduğunu gösterir. Durumu iyileştirmek için 12. yüzyılda çok sayıda Arapça eseri Latinceye çeviren Arapça-Latince mütercimleri, bir *penuria latinorum* "Latince kitaplarının yoksulluğu" durumundan söz ediyorlardı.<sup>20</sup>

12. yüzyılın en büyük ve en verimli çevirmeni Toledo katedrali kanonu İtalyan Gerhard von Cremona idi. Gerhard'ın MS 1187'deki ölümünden sonra meslektaşları ve öğrencileri (socii) onun kısa bir biyografisi ile eserlerinin yer aldığı bir fihrist çıkarmışlardı. Bu fihristte şöyle bir cümle geçer: *Toletum perrexit, ubi librorum cuiuslibet facultatis habundantiam in arabico cernens et latinorum penuria de ipsa quam noverat miserans amore transferendi linguam edidicit arabicam.* ("Her bilgi alanında Arapça kitapların zenginliğini fark ettiği Toledo'ya geldi ve bu alanlardaki Latin kitaplarının yoksulluğu onu dehşete düşürdü, tercümeyle olan sevgisinden dolayı Arapça dilini öğrendi."<sup>21</sup>) Gerhard von Cremona bu Latin yoksulluğunu gidermeye çalıştı. Sadece ondan en az yetmiş çeviri geliyor ki, bunların arasında İbn Sînâ'nın beş ciltli *el-Kānûn fi't-ṭıbbı* ve Batlamyus'un ana astronomik eseri *Almagest* vardır.

<sup>19</sup> Aziz Gallen ve Kurtuba arasında kıyas yapma fikrini ROBERT HILLENBRAND'tan aldım: 'The Ornament of the World'. *Medieval Córdoba as a Cultural Centre*. In: *The Legacy of Muslim Spain*. Hg. von SALMA KHADRA JAYYUSI. Leiden [u. a.] 1992, S. 112-135, burada S. 120. Ayrıca bkz. EP 'maktaba' kelimesi altında ve LexMA 'Bibliothek' kelimesi altında.

<sup>20</sup> DAG NIKOLAUS HASSE: *The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance*. In: *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Hg. von ANDREAS SPEER und LYDIA WEGENER. Berlin 2006 (*Miscellanea Mediaevalia* 33), S. 68-86 ve 806, burada S. 79f.

<sup>21</sup> CHARLES BURNETT: *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*. In: *Science in Context* 14 (2001) 249-288, burada S. 275f.

Doğu ve Batı'daki kültürel aktivitenin bu kadar farklı olmasının birçok nedeni vardır, bunlardan biri de materyaldir: İslam dünyası, 7. yüzyılın sonlarında Çin kültüründen kâğıt üretimini devraldığına, Batı'da çok daha pahalı parşömene, yani hayvan derisine yazı yazılıyordu. Araplar kâğıt üretim teknolojisini daha da geliştirmiş ve daha sonra Hristiyan Avrupa'ya aktarmışlardı. Arap kâğıdını başlangıçta ithal eden Hristiyan ülkeleri 13. yüzyıldan itibaren kendi kâğıt üretimini geliştirdi. 1390'da Nürnberg'de ilk Alman kâğıt fabrikası kuruldu. Bugün kâğıt dünyasında Arapçanın etkisini, baskı dilinde teknik bir terim olan 'das Ries' ifadesinde hala hissediyoruz. Bir 'Ries' belirli miktarda paketlenmiş kâğıt yaprağı anlamına gelir. Bir Ries A4 kâğıdının 80 gram olması günümüzde en yaygın kullanılan standarttır. Bir Ries 500 yaprak kâğıda karşılık gelir. Tüm mağazalarda satılan A4 kâğıdı bu şekilde ambalajlanır. Özel ve ticari kopyalama ve baskı ekipmanlarındaki kâğıt bölmeleri her zaman tam olarak bir Ries Din A4 kâğıdı ölçüsündedir. 'Ries'\* sözcüğü Arapça 'demet', 'balya', 'topak' manasına gelen *rizma*'dan ödünç alınmıştır. Kelime, İtalyanca *risma* ve Sicilya dilindeki *risima* üzerinden ilk kâğıt fabrikasının kurulmasıyla eş zamanlı olarak 14. yüzyılda Almancaya geçmiştir. 1384 yılına ait erken dönem bir belgede kelime, *5 guld umb ein grase rizz papiers*, şeklinde yer almıştır.<sup>22</sup>

Kâğıt Arap kültürünün bir icadı değildir. Ancak kâğıt üretimini, bu önemli kültürel eseri Avrupa Araplardan öğrendi. Ve böylece Hristiyan Avrupa, Arap ve Çin kültürlerine kıyasla düşük olan okuryazarlık oranlarını yavaş yavaş telafi edebildi. Bu bağlamda Avrupa - anakroniktik olarak ifade etmek gerekirse - (Latin Orta Çağ dönemiyle iştigal eden birisi olarak böyle bir kelimeyi kullanmak bana acı verse de) gelişmekte olan, ancak büyük bir dinamizm ve entelektüel merakı olan bir bölgeydi. O zamanlar Hristiyan dünyasının entelektüel merkezi olan Paris Üniversitesi 1255 yılında, Aristoteles'in tüm yazılarını Arap İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte sanat fakültesinin zorunlu müfredatına dâhil etti. Benzer bir gelişme daha sonra tıp fakültelerinde de gerçekleşti: Yunanlı Hipokrat ve Galen ile birlikte zorunlu müfredatta Arap yazar İbn Sînâ, Mâseveyh ve Râzî vardı. Batı uygarlığı birçok

\* Almancada 'Ries' kelimesinin 'Riz' şeklinde okunduğu dikkate alındığında yazarın kastettiği benzerlik daha iyi anlaşılır. (Çevirmen)

<sup>22</sup> Alıntı yapılan kaynak ANDREAS UNGER: Von Algebra bis Zucker: Arabische Wörter im Deutschen. Stuttgart 2006, S. 233. Ayrıca karşılaştırma için REINHARD KIESLER: Kleines vergleichendes Wörterbuch im Iberoromanischen und Italienischen. Tübingen 1994, S. 280.



açından Hristiyanlık tarafından şekillendirilirken Orta Çağ üniversitelerinde entelektüel seçkinler olan öğrencilerin eğitiminin neredeyse tamamen putperest otoriteler, yani Yunanlılar ve Araplar tarafından belirleniyor olması gerçeği, (benim gibi) bir Orta Çağ araştırmacısı için bile şaşırtıcı olmaya devam ediyor. Hristiyan olan yazarları (birkaç istisna dışında) sadece teoloji fakültesinde eğitimine devam edenler okurdu. Bu entelektüel açıdan herkese açık olma (kucak açma) durumunun kendini öncü ilan etmiş bugünün Hristiyan Avrupa'sında da gerçekleşmesini dilerim.

Arap etkisinin tam kapsamını anlamaya daha yeni başladığımızı söylediğimde neyi kast ediyorum? Orta Çağ'da, özellikle 13. yüzyılda, İspanya ve Güney İtalya'daki büyük çeviri hareketlerinden sadece birkaç on yıl sonra Arap etkisinin ne kadar büyük olduğu uzun zamandır biliniyor ve oldukça iyi araştırılıyor (hala birçok cevapsız soru olsa da). Bununla birlikte, bu çevirilerin büyük bir kısmının benimsenmesinin ve etkisinin zirveye ulaşmasının çok daha sonraki yıllarda, 16. yüzyılda, Rönesans ve Reform'un son zamanlarında olduğu çok daha az bilinir ve sadece son zamanlarda araştırılmıştır. Bu durum, bana göre çok anlamlı olan, MS 1700'e kadar Arap yazarların Latince baskılarına toplu bir bakışta<sup>23</sup> kendini gösterir:

Abenguefit (Ibn Wāfid, Tabip):	23
al-Abhari (Filozof):	1
Albategnius (al-Battānī, Astronom):	2
Albohali (al-Ḥayyāt, Astrolog):	4
Albubater (Ibn al-Ḥaṣīb, Astrolog):	3
Albucasis (az-Zahrāwī, Tabip):	32
Albumasar (Abū Ma'şar, Astrolog):	8
Alcabitius (al-Qabişī, Astrolog):	13
Alfarabi (al-Fārābī, Filozof):	4
Alfraganus (al-Fargānī, Astronom):	5

<sup>23</sup> DAG NIKOLAUS HASSE: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance (Baskı aşamasında).

Algazel (al-Ġazālī, İlahiyatçı):	1
Alhazen (İbn al-Hayṭam, Doęa bilimci):	2
Alkindi (al-Kindī, Filozof, Doęa bilimci):	20
Alpetragius (al-Biṭrūġī, Astronom):	1
Avenzoar (İbn Zuhr, Tabip):	16
Averroes (İbn Ruṣd, Filozof, Tabip):	123
Avicenna (İbn Sīnā, Filozof, Tabip):	78
Azarchel (az-Zarqālī, Astronom):	2
Costa ben Luca (Quṣṭā ibn Lūqā, Filozof, Tabip):	28
Ebembitar (İbn al-Bayṭār, Botanikçi):	2
Geber filius Aflah (Ġābir ibn Aflah, Astronom):	1
Pseudo-Geber (“Ġābir ibn Ḥayyān”, Simyacı):	22
Haly filius Abbas (al-Maġūsī, Tabip):	5
Haly filius Abenragel (İbn abī r-Riġāl, Astrolog):	8
Haly Rodoan (İbn Riḍwān, Tabip):	13
Pseudo-Haly (Aḥmad ibn Yūsuf, Astrolog):	3
İbn Buṭlān (Tabip):	2
İbn Ġazla (Tabip):	1
İbn al-Ġazzār (Tabip):	8
İbn Mu‘āḍ (Abhomad) (Astronom):	5
Pseudo-İbn Sīrīn (Rüya tabircisi):	2
İbn Ṭufayl (Filozof):	1
Jesus Haly (İbn Īsā, Göz hekimi):	3
Iohannitius (Ḥunayn ibn İṣḥāq, Tabip):	21

Isaac Israeli (Ishāq al-Isrā'īlī, Tabip):	5
Ishāq ibn Imrān (Tabip):	1
al-Isrā'īlī (Ps.-Almansor, Astrolog):	8
Maimonides (Mose ben Maymon, Filozof, Tabip):	18
Messahalal (Māšā'allāh, Astrolog):	11
Mesue (İbn Māsawayh, Tabip), Ps.-Mesue (Tabip):	76
Omar Tiberiadis (Umar aṭ-Ṭabarī, Astrolog):	7
Rhazes (İbn Zakariyā' ar-Rāzī, Tabip):	68
Serapion (İbn Sarābiyūn, Tabip):	9
Thebit ben Corat (Thābit ibn Qurra, Matematikçi, Astronom):	4
Zahel (Sahl ibn Bišr, Astrolog):	8

Bu tablo, Arap yazarların kitap baskısının icat edildiği 15. yüzyılın ortalarından 1700'lere kadar olan Latince baskılarının sayısını listeler. Birçok Orta Çağ yazarının –bugün ünlü olanların bile– erken modern dönemde neredeyse hiç basılmadığı düşünüldüğünde bu rakamların anlamı daha da netleşir. Örneğin Peter Abaelard sadece bir, Roger Bacon ise iki baskıda ulaşılabilir oldu. Bu çerçevede Arap yazarların baskı sıklığı, özellikle filozof ve tabip olan İbn Rüşd (123 baskı) ve İbn Sînâ'nın (78) yanı sıra tabip olan İbn Mâseveyh (76) ve Râzî (68 baskı) için çok etkileyicidir. Bu baskıların çoğu birkaç ayrı ciltten oluşuyordu. Tabip ve filozofların yanı sıra özellikle astrologların eserleri basılıyordu, örneğin Alcabitius ve Haly filius Abenragel. Kitap basmak bugün olduğu gibi ticari bir konuydu. Matbaanın icadından yaklaşık elli yıl sonra kitap fiyatları her yerde düşmeye başladı. Satış yapmayan yazarların yeniden basılma şansı çok azdı. Bu tablo, bu nedenle, en sık basılan Arap yazarlarının, erken modern dönemin entelektüel kültürünün merkezi bir parçası olduğuna şüphe bırakmamaktadır. Rönesans ve Reform döneminde akademik eğitimi olan herkes şu isimleri biliyordu: Averroes, Avicenna, Mesue ve Rhazes. Kitapları tüm kütüphanelerde idi. Sylvain Gougenheim gibi Arap etkisinin inkârcıları ya da bu etkiyi küçümseyen Remi Brague gibi meslektaşlar bu

rakamlardan kaçamazlar. Onlar bile artık, Batı'daki kitap raflarından Arap yazarları boşaltamıyorlar.

“Akademik eğitimi olan insanlar” ifadesini bilerek kullandım, çünkü büyük Arap etkisinin temeli, Arap yazarların özellikle felsefe, tıp ve astroloji alanlarında üniversite kültürüne demir atmasıyla olmuştu. Bunu size tıbbi bir alanda daha ayrıntılı olarak tanıtmak istiyorum: ilaç bilimi (*materia medica* olarak da bilinir). Araplar modern eczacılığın gerçek mucitleriydi. Dilimizdeki birçok Arap kökenli kelime hala buna tanıklık etmektedir:

‘Alkohol’ < Arapça *kuhl* (Göz pudrası); ‘Berberitze’ < Arapça *barbāris*, (Diken üzümü, Adi kadıntuzluğu); ‘Elixir’ < Arapça *al-iksīr* (‘yara tedavi pudrası’, ayrıca Simyada ‘metali altına çeviren araç’); ‘Jasmin’ < Arapça *yāsamin*; ‘Kampfer’ < Arapça *kāfūr* (Kâfur ağacının reçinesi); ‘Kandis’ < Arapça *qand* (akide şekeri); ‘Kubebe’ < Arapça *kubāba* (kebabıye biberi); ‘Safran’ < Arapça *za’farān*; ‘Sandelholz’ < Arapça *sandal*; ‘Sennesbaum’, ‘Sennesblätter’ < Arapça *sanā* (Cassia cinsi çalılar-Sinameki); ‘Sirup’ < Arapça *šarāb* (İçecek, İlaç şurubu); ‘Zucker’ < Arapça *sukkar*.<sup>24</sup>

Arapçadan alınan iki kelimeyi daha ayrıntılı ele almak istiyorum: Alkohol (alkol) ve Sirup (şurup). Alkol İslam dininde ahlaken katı bir tavırla karşılanırken, Arapça *el* takısının gösterdiği gibi Alkohol kelimesinin Almancaya Arapçadan ödünç alınmış olması tarihin bir ironisidir. Arapça köken olan *kuhl* kelimesinin alkolle bir ilgisi yoktur. Bununla, İslam öncesi zamanlarda ve eski Doğu dillerinde antimon sülfür veya kurşun sülfürden yapılmış, göz çevresine uygulanan ve çoğunlukla siyah olan kozmetik göz pudrası kast edilirdi. Berlin Neues Müzesi’nde bulunan Nefertiti büstü, böylesi eski oryantal makyaj tekniğinin bir örneğidir. Bu noktada eğer aklınıza ‘Kajal’ (göz boya kalemi) geldiyse, bu (düşünce) yanlış olmaz. Ancak, eski Hintçeden

<sup>24</sup> Berb. *ambarbāris* > Arapça *barbāris* ‘Diken üzümü’ > Orta Çağ latincesi *berberis* > Modern Almanca *Berberitze*. Yunanca *xerion* > Arapça *al-iksīr* ‘yara tedavisi tozu’, ‘Metali Altına çeviren malzeme’ > Orta Çağ latincesi *elixir* > Modern Almanca *Elixir*. Farsça *yāsaman* > Arapça *yāsamin* ‘Jasmin’ > Orta Çağ latincesi *iasiminum* > Fransızca > Modern Almanca *Jasmin*. Eski Hintçe *karpūra* > Arapça *kāfūr* ‘Kafur ağacının reçinesi’ > Orta Çağ latincesi *camphora* > Modern Almanca *Kampfer*. Eski Hintçe *khanḡaka* > Arapça *qand* (Akide şekeri) > eski Fransızca/İtalyanca *Candī* > Modern Almanca *Kandis*. Arapça *kubāba* ‘kebabıye biberi’ > Orta Çağ latincesi *cubeba* > Modern Almanca *Kubebe*. Arapça *za’farān* ‘Safran’ > Orta Çağ latincesi *safranum* > eski Fransızca *safran* > Orta Çağ Almancası *saffran* > Modern Almanca *Safran*. Eski Hintçe *candana* > Farsça > Arapça *sandal* ‘Sandal ağacı’ > Orta Çağ latincesi *sandali* > İtalyanca *sandalo* > Modern Almanca *Sandelholz*. Arapça *sanā* ‘Sinameki’ (Cassia cinsi çalı) > Orta Çağ latincesi *sene*, *senna* > Orta Çağ Almancası *sene*, *sen* > Modern Almanca *Sennesbaum*, *Sennesblätter*. Orta Çağ Hintçe *sakkara* > Arapça *sukkar* ‘Şeker’ > İtalyanca *zucchero* > Orta Çağ Almancası *zucker* > Modern Almanca *Zucker*. Alkol ve Sirup (Şurup)’un etimolojisi için aşağı bkz.

gelen 'Kajal' kelimesinin *kuhl* kelimesiyle bir bağının olup olmadığı belirsizdir. Araplar *kuhl*'u ayrıca anti bakteriyel özelliklere sahip olduğu için tıpta da kullanımlardır. Orta Çağ'daki Latince çevirilerde *alcohol*, tıbbi anlamında, yani çok ince pudralı göz ilaçları için bir isim olarak kullanılırdı. Kozmetik anlamı kayboldu. 16. yüzyılda alkolü göz ilacı haline getiren anlam değişikliği başladı. Halk dilinde 'Weingeist' (şarap ruhu) veya 'alkol' olarak adlandırdığımız etanol maddesi, yaklaşık olarak 1300'den beri Hristiyan Orta Çağ'ında *aqua vitae* 'yaşam suyu' olarak biliniyordu. Arapçadan ödünç alınan alkol kelimesi, 16. yüzyılın diğer yazarlarıyla birlikte Paracelsus tarafından artık 'en ince toz' anlamında değil, bir şeyin 'en rafine/saf maddesi' anlamında kullanılmıştır, özellikle de şarabın en saf maddesi için: *alcohol vini* 'Weingeist' (şarap ruhu). 18. yüzyılda, *vini* ilavesi yavaş yavaş kayboldu ve *alcohol* bu gün bizim anladığımız alkol anlamına gelmeye başladı. Ve böylece artık 'yaşam suyu'ndan değil 'alkol'den bahseder olduk.<sup>25</sup>

İkinci tıbbi örneğim, şurup, bizi doğrudan farmakolojiye (ilaçbilim) götürüyor. MS 9. yüzyılda, özellikle Dioskurides tarafından ilaç bilimiyle ilgili bir dizi metnin de dâhil olduğu Yunancadan Arapçaya (Müslüman yönetici elit tarafından finanse edilen) çok sayıda tıbbi metin çevrildi. Bu tıp alanında, ecza biliminde, Arap bilim adamları çok sayıda bitki ve mineralin keşfedilmesini ve onlardan tıbbi fayda sağlanmasını mümkün kılan geniş bir coğrafyaya yayılmış Arap dil bölgesinin avantajını kullanarak, büyük ilerleme kaydettiler. Gelişen ticaret, tıbbi bileşenlerin geniş bir alana yayılmasını sağladı. 9. yüzyılda, Arap dünyasının önemli merkezlerinde eczacılık mesleği ortaya çıktı.<sup>26</sup> Bu gelişme, hastanelerin ortaya çıkışı ile yakından bağlantılıdır. Büyük hastanelerde ilaçları doktorun talimatlarına göre üreten bir eczacı bulunurdu. Hristiyan dünyasında eczacılık mesleğinin hekimlik mesleğinden ayrılması çok daha sonra gerçekleşti. Çok yavaş ilerleyen bu gelişmenin önemli adımlarından biri 13. yüzyılda İmparator II. Frederick'in tıbbi düzenlemesiydi ki bu da, hekimlere ilaçları kendisinin hazırlamasını değil, sadece onları denetlemeyi emrediyordu. Sicilya'da büyümüş ve Arapça konuşan II. Frederick'in bu düzenlemede Arap tıbbından ilham aldığı varsayılabilir. Bir kurum

<sup>25</sup> Arapça *kuhl* 'Göz pudrası' > hispanoar. *kuhul* > Orta Çağ latincesi *alcohol* 'en ince Göz pudrası' > 16. yy. *alcohol* 'en ince madde' > Paracelsus, 16. yy. *alcohol vini* 'Şarabın en saf maddesi' 'Şarabın ruhu' > 18. yy. *alcohol*. Krş. RAZA TAZI: Arabismen im Deutschen: Lexikalische Transferenzen vom Arabischen ins Deutsche. Berlin 1998, S. 116-118; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], S. 35-38.

<sup>26</sup> RUDOLF SCHMITZ: Geschichte der Pharmazie. Band I: Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters. Eschborn 1998, S. 265-268.

olarak eczane de aynı şekilde muhtemelen Arap dünyasından alındı. En azından Güney Avrupa'daki ilk batılı eczanelerin 12. ve 13. yüzyıllarda İslam dünyasıyla temas halinde olan bölgelerde olduğu tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Oradan yayıldılar ve böylece bugün bütün şehirlerde her adımda onlarla karşılaşyoruz.

Peki, bunun Sirup'la (Şurup) ne ilgisi var? Sirup, Arap ecza biliminin Batı'da ne kadar etkili olduğunu gösteren Alman dilindeki Arap kökenli bir kelimedir. Zira Arap hekimler, ilaç bilimine sadece 200 civarında bitkisel ve 200 de hayvansal ve mineral madde eklemekle kalmadılar, onlar, aynı zamanda reçete literatürünün de ustalarıydılar. Hipokrat tıbbi basit maddeleri ilaç olarak tercih ediyordu. Arap tıbbında çok popüler olan karışık ilaçlarınsa iki büyük avantajı vardır: Ana maddenin istenmeyen yan etkilerini önlüyor veya hafifletiyordu ve ilacın daha iyi korunmasını mümkün kılıyordu. Sirup, Arap hekimler tarafından icat edilmiş bir ilaç formuydu: birçok farklı ilaç şurup bazlı imal edilmiştir. 'Sirup' kelimesi Arapça *şarāb* 'içecek/içki'den gelir ve Arapça ve Orta Çağ Latincesinde bugün kelimeyle ilişkilendirdiğimiz basit şeker şurubu anlamına gelmez, daha genel olarak 'şeker içeren ilaç' anlamına gelir. Örneğin gül, sandal ağacı, adi kadıntuzluğu (diken üzümü) veya kâfur gibi bir veya daha fazla tıbbi ilaç, şeker veya bal ile suda kaynatılırdı.<sup>28</sup> Orta Çağ yazarları şurupları, basit ilaçlardan daha lezzetli, sindirimi daha kolay ve ayrıca bir yıllık, hatta ballı olmaları durumunda iki yıllık bir raf ömrüne sahip olduklarından dolayı övüyorlardı. Bir koruyucu olarak şeker, eczacıya (ilaçları) depolama imkânı sağlıyordu. Ve böylece şuruplar, şeker bazlı ilaçların bugün de vazgeçilmez olduğu modern eczanemize doğru önemli bir adım oldu. Rönesans döneminin Antik çağa dönmeye hevesli olan birkaç hümanist bilim adamı, tıptaki tüm Arap etkisinde olduğu gibi şuruptan da rahatsız oldu. Tübingen'li hümanist Leonhart Fuchs, 'Sirup'u Yunanca bir kelimeyle değiştirmek istedi - başarılı olamadı.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> SCHMITZ, Geschichte [Anm. 26], S. 458.

<sup>28</sup> Arapça *şarāb* 'içecek', 'ilaç' > Orta Çağ Latince *sirmpus*, *syrupus* > Orta Çağ Almanca *syrup* > Modern Almanca *Sirup*. Krş. DIETLINDE GOLTZ: Mittelalterliche Pharmazie und Medizin. Dargestellt an Geschichte und Inhalt des Antidotarium Nicolai. Mit einem Nachdruck der Druckfassung von 1471. Stuttgart 1976, S. 179-183; SCHMITZ, Geschichte [Anm. 26], S. 438f.; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], S. 261-263.

<sup>29</sup> DIETLINDE GÜLTZ: Studien zur Geschichte der Mineralnamen in Pharmazie, Chemie und Medizin von den Anfängen bis Paracelsus. Wiesbaden 1972, S. 364.

Bu dersin 'alkolden rakamlara' şeklindeki başlığı, bana anında ilaçlardan rakamlara geçiş yapmama izin veriyor. Eczacılık hakkında uzun süredir konuştuğumdan, şimdi, Arapçanın daha da iyi bilinen matematikteki etkisini biraz daha kısa tutacağım. Hindistan'da, sayılar için dokuz sembol ve daha sonra boş alan için de bir daire veya bir noktanın sembol olarak kullanıldığı bir hesaplama yöntemi geliştirilmişti. Bu, Antik Çağda mümkün olmayan karmaşık hesaplamalara izin veren ondalık konumsal sistemin doğuşuydu. Araplar ondalık sistemle hesaplamayı 'Hint aritmetik'i olarak adlandırmış ve boşluk için *şifr* kelimesini kullanmıştı, bu kelimeden de daha sonra Latince *cifre* veya *cifra*, Almanca 'Ziffer' ve Roma dilinde *zero*, İngilizce *zero* ortaya çıkmıştır. Almancada sıfır için 'Null' diyor olmamız ve 'Ziffer' ile sıfırı değil bir bütün olarak Arapça rakamları işaret ediyor olmamızın nedeni 16. yüzyıldaki bir gelişmeye kadar uzanıyor. Null kelimesinin arkasında, İtalyanca aracılığıyla aktarılan, *nulla res*, *nulla figura* (hiçbir şey, sayı yok) gibi ifadelerin olduğu açıktır.<sup>30</sup>

Ortaçağ Arap matematikçileri yetenekleri ile haklı bir üne sahiptir -Arap dilinin sadece şiir ve din için uygun olduğu fikrinin bu arada umarım ne kadar saçma olduğu görülmüştür-. Onlar, Hint aritmetiği ve Yunan trigonometrisinin daha da geliştirilmesiyle ve özellikle Algebra'nın (cebir) icadı, yani matematiksel denklemler öğretisiyle ünlenmiştir. Algebra adı *al-ğabr* 'yeniden yapma/kurma' ve *al-muqābala* 'karşılaştırma', 'dengeyi geri yükleme' işlemlerinden gelir. Değişkenleri olan bir matematiksel denklem düşünün, eşittir işaretinin her iki tarafına örneğin 2 eklerseniz ve böylelikle bir taraftaki negatif -2'yi yok ederseniz, *ğabr*, yani kurtarma işlemi gerçekleştirmiş oluyorsunuz. Öte yandan, 2 çıkarmakla, *muqābala* yapmış yani bir denge kurmuş olursunuz. Araplar problemleri başlangıçta geometrik olarak tanımladılar. Böylece ikinci ve üçüncü derece denklemleri, ikinci dereceden ve kübik denklemleri çözmeyi başardılar. 'Algebra' kelimesi Latince çeviriler yoluyla *al-ğabr* ve *al-muqābala* sanatlarını içeren disiplinin genel adı oldu. Yaklaşık olarak MS

<sup>30</sup> Arapça *şifr* 'boş', 'sıfır' > Orta Çağ Latince *cifre*, *cifra* 'sıfır', daha sonra: 'rakamlar' > Orta Çağ Almanca ve Modern Almanca *Ziffer*; Orta Çağ Latince *nulla figura*, *nulla res* > İtalyanca *nulla* > Modern Almanca 16. yy. *Null*. Krş. KIFSLER, Arabismen [Anm. 22], S. 304f.; TAZI, Arabismen [Anm. 25], S.134f.; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], S. 292-295.

1200'den itibaren *Algebra* Hristiyan tüccarlar tarafından geometrik ve ekonomik problemlerdeki bilinmeyen miktarları hesaplamak için kullanılır oldu.<sup>31</sup>

### III.

Şimdiye kadar ağırlıklı olarak yazılı geleneğe ve çevirilere dayanarak Almandaki Arap kökenli astronomi, tıp ve matematik alanlarındaki kelimeler hakkında konuştum. Sunumumun son bölümünde, sözlü gelenekte belirleyici olan iki ana alandan bahsetmek istiyorum: ticari hayat ve günlük yaşam. Ticari dilde, Arapçanın uzun mesafeli ticarete (başlangıçta Akdeniz ticaretinde) baskın dil olduğunu gösteren birçok Arapça kökenli kelime vardır:

'Magazin' < Arapça *maḥzan*, çoğulu *maḥāzin* (hazine evi, mahzen, eşya ambarı);<sup>32</sup> 'Arsenal' < Arapça *dār aṣ-ṣinā'a* (Zanaat evi, Tersane);<sup>33</sup> 'Tara' (Günümüzde kul. paketin *darasını* almak) < Arapça *ṭarḥ* (kesinti);<sup>34</sup> 'Tarif' < Arapça *ta'rīfā* (Vergi/ücret beyanı, ücret listesi).<sup>35</sup> Veya denizcilikten: 'Havarie' < Arapça *'awārīya* (hasarlı mallar);<sup>36</sup> ve 'Admiral' < Arapça *amīr* (komutan).<sup>37</sup>

Avrupalılar Doğu'ya metal, tekstil, tarım ürünleri, ahşap ve köle ihraç ediyorlardı. Ancak, bazıları bugün de devam eden birçok ürünü ithal ediyorlardı: Baharatlar, şeker, cam eşyalar, pamuk ve kumaşlar (Bağdat'tan gölgelik, Musul'dan tülbent, Halep'ten Aleppin, Şam'dan Şam kumaşı/damast).<sup>38</sup> Hristiyan Avrupalılar Doğu'da diğer yaşam biçimlerini de tanımuşlardı: Ticaret yollarında, Endülüs ve Sicilya'da ve Filistin'deki Haçlı devletlerinde. Dilimizin birçok kelimesi hala Hristiyan Avrupa'ya geri dönen gezginlerin beraberlerinde lüks yaşam biçimlerinin belli formlarını getirdiği gerçeğine tanıklık etmektedir:

<sup>31</sup> Arapça. *al-ğabr* 'yeniden yapma/kurma' > Orta Çağ Latince *algebra* > Modern Almanca *Algebra*. Krş. TAZI, Arabismen [Anm. 25], S. 131f.; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], S. 26-29. Ayrıntılar için: ANDRE ALLARD: The Influence of Arabic Mathematics in the Medieval West. In: Encyclopedia of the History of Arabic Science. Hg. von ROSHDI RASHED. 3 Bde. London, New York 1996, burada C. 2, S. 539-580.

<sup>32</sup> Arapça *maḥzan*, çoğulu *maḥāzin* 'Hazine evi' 'Mahzen' 'Eşya Ambarı' > İtalyanca *magazzino* > Modern Almanca *Magazin*.

<sup>33</sup> Arapça *dār aṣ-ṣinā'a* 'Zanaat evi', 'Tersane' > İtalyanca *arsana* > Modern Almanca *Arsenal*.

<sup>34</sup> Arapça *ṭarḥ* 'kesinti' > İtalyanca *tara* > Modern Almanca *Tara*; Krş. KIESLER, Arabismen [Anm. 22], s. 322f.

<sup>35</sup> Arapça *ta'rīfā* 'Vergi/ücret beyanı, Ücret listesi' > İtalyanca *tariffa* > Fransızca *tarif* > Modern Almanca *Tarif*.

<sup>36</sup> Arapça *'awārīya* 'hasarlı mallar' > İtalyanca *avarria* > Fransızca *avarie* > Flemenkçe *Averij* > Modern Almanca *Havarie*.

<sup>37</sup> Arapça *amīr*, *Komutan* > İtalyanca *ammiraglio* > Fransızca *amiral* > Modern Almanca *Admiral*. Kelimenin etimolojisi burada verilen daha karışıktır; krş. KIESLER, Arabismen [Anm. 22], S. 139-141; TAZI, Arabismen [Anm. 25], S.184-188; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], S. 19-22.

<sup>38</sup> LexMA s. v. 'Levantehandel'. Bu konuda hala temel olan WILHELM HEYD: Geschichte des Levantehandels im Mittelalter. 2 Bde. Stuttgart 1879, ND Hildesheim [u. a.] 1984.



'Tasse' < Arapça *tassa*;<sup>39</sup> 'Karaffe' < Arapça *ğarrāfa* (geniş karınlı şişe/sürahi) (Mağrip ve Endülüs Arapçasının bir ifade tarzı);<sup>40</sup> 'Alkoven' < Arapça *alqubba* (kubbe, siper, şemsiye);<sup>41</sup> 'Matratze' < Arapça *maṭraḥ* (minder).

'Matratze'<sup>42</sup> (yatak, minder, şilte), Wolfram von Eschenbach'ın Parzival'da gösterişli koltuk ve yataklardan bahsettiğinde birkaç kez adı geçen bir kelimedir: *ein dicke matraz / lac underm künege alda er saz* (683,13f.).<sup>43</sup> Zaten Wolfram özellikle oryantal kelimeleri 'Parzival' da yabancı tonları ile ustaca kullanır. Buna, 1200 yıllarında birçok yazar tarafından kullanılan 'Schach' (şah/satranç) kelimesi de dâhildir. 'Parzival'da şövalye Gawan bir kadınla buluşması sırasında saldırıya uğrar, kadın, içlerinde *künece* ve *roch*'un da olduğu Orta Çağ'ın masif satranç figürlerini saldırganlara fırlatırken, Gawan da kalkan olarak bir satranç tahtası (*schachzabel*) kullanır - *roch*, sonraki dönemde kule için kullanılacak olan Arapça kökenli bir kelimedir (408, 19-30). Satranç oyunu bir Hint icadıdır, ancak mevcut isim Farsça 'kral' manasına gelen *şah*'tan türetilmiş ve Arapça aracılığıyla Batı'ya gelmiştir. 'Matt' kelimesi Arapça *mât* 'öldü' kelimesinden gelir. Satranç oyunu, Arap dünyasında sadece üst düzey toplumun erkek ve kadınları arasında değil, aynı zamanda kölelerde de çok popülerdi. Alman İmparatorluğu'nda 11. yüzyılda güney İtalya'dan gelerek tanınır oldu. Fars-Arap - ve aynı zamanda Avrupa Orta Çağında - satranç oyunu bugünkünden daha yavaştı, çünkü daha önceleri Vezir olarak adlandırılan (Türkiye'de hala Vezir denmektedir - çevirmen) Bayan, sadece bir çapraz adım atıyordu ve yine daha önceleri fil olarak adlandırılan (Türkiye'de hala Fil denmektedir - çevirmen) Koşucu, sadece bir sonraki kareye çapraz olarak atlayabiliyordu. İlk olarak 16. yüzyıldan itibaren *la rabiosa* şeklinde adlandırılan modern satranç oyunuyla beraber Kadın (Vezir) ve Koşucunun (Fil) istedikleri kadar gitmelerine izin verildi.<sup>44</sup> Şekil 4, 13. yüzyıldan kalma Bilge Kastilya Kralı X. Alfonso'nun 'Oyunlar Kitabı'ndan alınmıştır. Şekil, satranç ile ilgili yazılmış

<sup>39</sup> Arap. *tassa* > Fransızca *tasse* > nhd. *Tasse*.

<sup>40</sup> Arap. *ğarrāfa* 'geniş karınlı şişe' > İtalyanca *caraffa* > Fransızca *carafe* > nhd. *Karaffe*.

<sup>41</sup> Arap. *qubba* 'Kubbe, siper, şemsiye' > İspanyolca *alcoba* > nhd. *Alkoven*.

<sup>42</sup> Arap. *maṭraḥ* 'Minder' > İtalyanca? / Fransızca? > mhd. *matraz* > nhd. *Matratze*.

<sup>43</sup> Vgl. PAUL KUNITZSCH: *Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur*. Hildesheim [u. a.] 1996, S. 48 ve 96.

<sup>44</sup> JOACHIM PETZOLD: *Das königliche Spiel. Die Kulturgeschichte des Schach*. Leipzig 1987, S. 50f. Ayrıca krş. HANS FERDINAND MASSMANN: *Geschichte des mittelalterlichen, vorzugsweise des Deutschen Schachspieles*. Quedlinburg, Leipzig 1839, S. 31 ff. ve 143ff.; UNGER, *Arabische Wörter* [Anm. 22], S. 235-238, 249-253.

bölümün son sayfasının tamamını süslüyor: bir Müslüman ve bir Hristiyan satranç oynamak için mızraklarını bir kenara koymuşlar.<sup>45</sup>

Son olarak, Orta Çağ'dan erken modern döneme geçiyor ve Türkiye'ye –ya da daha doğrusu Osmanlı İmparatorluğu'na bir reverans ile bitiriyorum. 'Sohbet', Fransız büyükelçisine refakatçi olarak 1699'dan 1737'deki ölümüne kadar İstanbul'da yaşayan Flaman-Fransız ressam Jean-Baptiste Vanmour'un okulundan bir tablodur [Şekil. 5].<sup>46</sup> Resim, Osmanlı toplumunun üst düzeyinden bir ev sahnesini göstermektedir. Kahve servisi yapılıyor. Ve tabii ki kahve, Arapça *qahwa* ve Türkçe *kahve*, elbette çok genç oryantal bir kültürel varlık. Kahve içeceğinin keyfi ve kahve bitkisinin yetiştirilmesi ilk olarak 15. yüzyılda Arap Yarımadası'nın güneyinde, Yemen'de gelişti. Kızıldeniz üzerindeki Muḥā, 17. yüzyılda başlayan Avrupa'ya ihracat için en önemli çıkış limanıydı. Bu nedenle, Doğu Hint'in aksine uzun süre gerçek ve asil Arap kahvesine atıfta bulunan 'Mokka' kelimemiz buradan geliyor. Kahve ile birlikte Vanmour okulunun tablosunda görülebilen uzun, ince bir Cezve de Avrupa'da yayılmış oldu.<sup>47</sup> Tablo, 1700'lerin Avrupa'sında kendine hayran bulan bir başka oryantal kültürel varlığı daha göstermektedir. 1715 yılında Amaranthes'in 'Frauenzimmer-Lexikon'unda şöyle der:

*Soffa (Kanepa), doğu ülkelerinde, salonlarda ve odalarda oturmak ya da uzanmak için duvar ve pencere boyunca bir duvardan diğerine uzanan bir yatak türüdür; onlar sadece temiz halılar ve güzel işlemeli yastıklarla örtülmek için değil, bilakis bir odanın en başköşesinde yer alması için de kullanılır.*<sup>48</sup>

Benzer bir şekilde, 1751-1780 yılları arasında Diderot ve d'Alembert'in ünlü 'Encyclopédie'si tarafından *Sofa*, bir *chez les Turcs* koltuğu/oturağı olarak açıklanır: Pencere tarafında yükselen ve şilteler veya yastıklar ile kaplı bir oturma platformu.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Biblioteca Monasterio del Escorial Hs. 1282, fol. 64r. Krş. ULRICH SCHÄFER, RICARDO CALVO (t): Alfons X. ‚der Weise‘. Das Buch der Spiele. Übers. und komm. Wien, Berlin 2009, S. 190

<sup>46</sup> Krş. OLGA NEFEDOVA: A Journey into the World of the Ottomans. The Art of Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737). Mailand 2009.

<sup>47</sup> UNGER, Arabische Wörter [Ann. 22], S. 136-140.

<sup>48</sup> AMARANTHES: Nutzbares, galantes und curiöses Frauenzimmer-Lexicon. Leipzig 1715, col. 1856. Vgl. TAZI, Arabismen [Ann. 25], S. 220f.

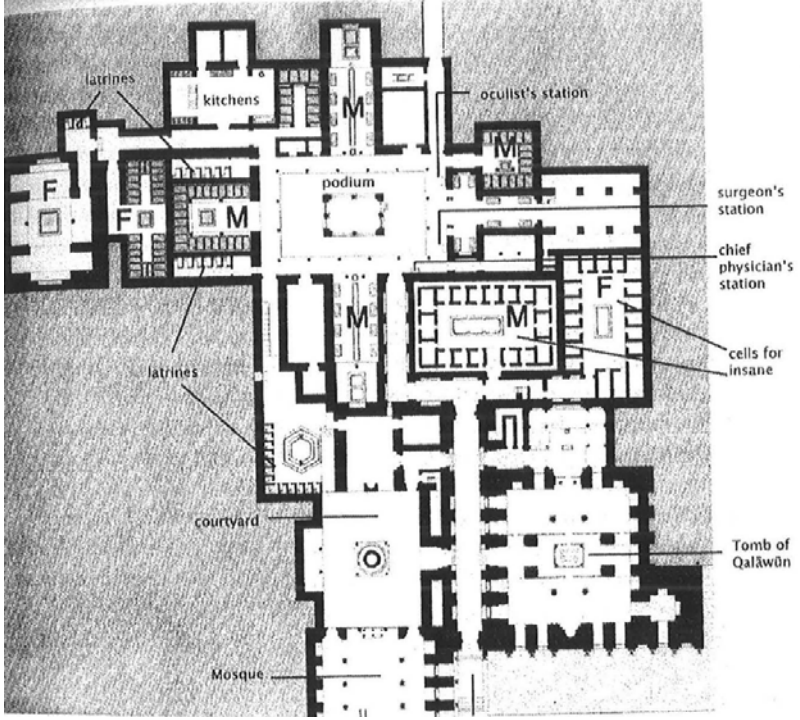
<sup>49</sup> Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné, des sciences, des arts et des métiers. Paris 1751-1780, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, Bd. 15, S. 267, s. v. *sofa*: *SOFA*, f. m. (terme de relation.) *espece d'estrade qui est d'usage en Orient, et qui est élevée d'un demipié au-dessus du niveau de la chambre d'honneur, où l'on reçoit les personnes les plus remarquables. Chez les Turcs, tout le plancher est couvert d'un tapis de pié, et du côté des fenêtres, ils élèvent une estrade, qu'ils appellent sofa.*

Görüldüğü gibi bu metinler, oturakları Vanmour okulunun tablosunda gördüklerimiz gibi tarif ediyor. 'Sofa' kelimesi nihayetinde Arapça kökenlidir, ancak Avrupa'ya Türkçe aracılığıyla gelmiştir. Klasik Arapça'da *şuffa*, Medine'deki caminin iç avlusunun çevresindeki barınak, ama aynı zamanda deve eyerinin oturak kısmı, 'pervaz', 'seki' ve son olarak halı ve minderlerle teçhiz edilmiş podyum manalarına gelir.<sup>50</sup> XIV. Louis, 17. yüzyılın sonunda Paris'te modern mobilya olan Sofa'yı (kanepe) icat etti.<sup>51</sup> Mobilya tarihinin iki hattı burada bir araya geldi: Avrupa sandalyesinin birkaç kişi için bir oturma fırsatına dönüştürülmesi ve Osmanlı yaşam tarzının, özellikle de İstanbul'un rahat Osmanlı banklarının/kanepelerinin taklit edilmesi. Ve böylece Batı ev dekorunun bu merkezi unsuru, doğulu 'Sofa' adını almış oldu.

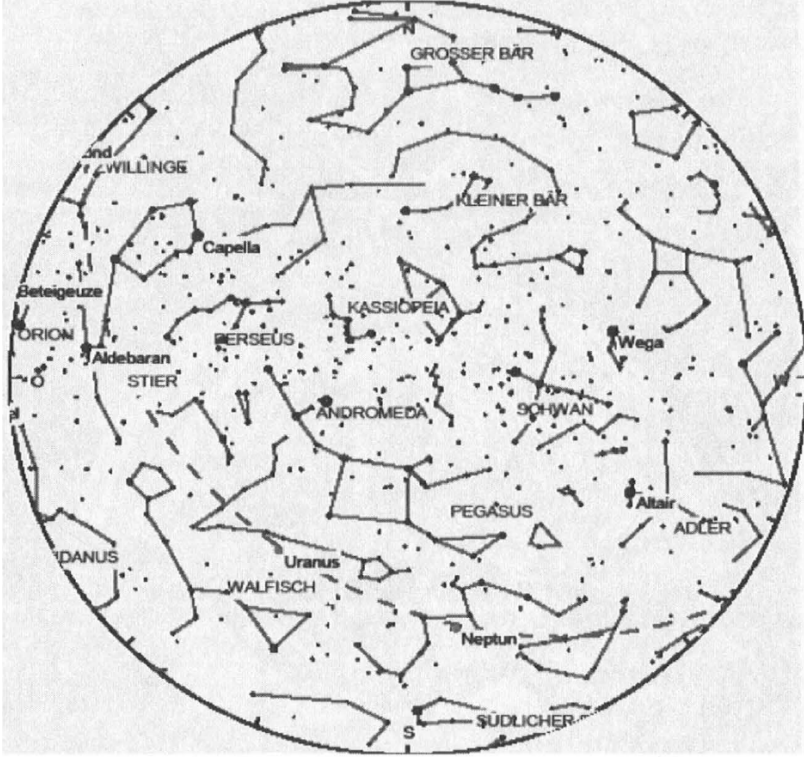
Son olarak: Daha önce 'Sennesblätter (Sinameki)' veya 'Sirup (Şurup)' gibi Arapça kelimeleri bilim dilinden kaldırmak isteyen 16. yüzyıl hümanistlerinden Leonhart Fuchs'tan bahsetmiştim. Diğer birçok hümanist tarafından paylaşılan bu kabul edilemez talebin arkasında, Arapların sadece Yunanlıların eserlerini çalmış olduğu ve bilimlerin Yunanlılardan Arap kültürüne naklinde başarısız oldukları fikri vardı. Bugün bu fikrin ne kadar gerçek dışı olduğunu gördünüz. Hümanizmde - içimdeki Latinist ve Rönesans araştırmacısı bunu söylemekten hoşlanmasa da içimdeki tarihçi bundan kaçınmıyor- Arap dünyasıyla ilgili ortaya çıkan kültürel klişeler maalesef günümüze dek sürmüştür. Bu klişeler, bazı hümanistler ve ne yazık ki bugünün bazı entelektüelleri arasında kültürel bir ırkçılığa dönüşüyor. Bu yüzden, tabii ki, Avrupa Konseyi bu konuda haklı. Avrupa'daki Arap etkisi abartılmamalı ya da küçümsenmemelidir. Arap etkisi olmadan Avrupa, bugün Avrupa olamazdı. Ve bu (gerçek), ders kitaplarımıza da girmeli.

<sup>50</sup> TAZI, Arabismen [Anm. 25], S. 220f.; UNGER, Arabische Wörter [Anm. 22], s. 266-268.

<sup>51</sup> Bunun için bkz. (elbetteki konunun oryantal arka planı gizlenmiş) JOAN DEJEAN: The Age of Comfort. When Paris Discovered Casual - and the Modern Home Began. New York [ u. a.] 2009, S. 3.



Şekil 1: Manşürî Hastanesi, Kahire, Sultan al-Manşür Qalâwün tarafından inşa edildi, 1284. Kaynak: PORMANN/SAVAGE-SMITH, Medieval Islamic Medicine [Anm. 6], S. 99.



Şekil 2: Würzburg Göküzü Haritası, 11. Kasım 2014, 20:00 Orta Avrupa Saati. Kaynak: AstroViewer. © 2001-2012 by Dirk Matussek, [www.astroviewer.de](http://www.astroviewer.de).



Şekil 3: Usturlab, yaklaşık ol. MS 1230, National Maritime Museum, Greenwich. Kaynak: VAN CLEEMPOEL, Astrolabes [Ann. 17], Plate 2.





Şekil 4: X. Alfons, Kastilya Kralı: 'Das Buch der Spiele', 13. yy. (Hs. Escorial 1282, fol. 64r).



Şekil 5: 'Sohbet (Die Unterhaltung)', Jean-Baptiste Vanmour Okulu, 18. yy. Erken dönem, Tuval üzerine yağ, 44 x 62 cm, Pera Museum, İstanbul. Kaynak: BARIS KIBRIS: Intersecting Worlds. İstanbul 2014, S. 114f.



## **Dergi Hakkında**

*Kilitbahir*, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Ulusal Hakemli Dergidir. Basılı yayım yapmamaktadır. Ulakbimde ve Uluslararası bir alan indeksinde taranmamaktadır.

Dergi web ve yayım adresi şöyledir:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Kilitbahir*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” ile Sosyal konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi’de* özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

Makalelerin sadece dergipark üzerinden, “Word” formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

## **Yayın İlkeleri**

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı (iThenticate) ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

*Kilitbahir*, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

*Kilitbahir*, her yıl 18 Mart ve 18 Eylül aylarında yayımlanır.

*Kilitbahir*, Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Kilitbahir'*de, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Kilitbahir'*de yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, editörler tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Hakemler öncelikle YÖK Akademik, Google Akademik, Dergipark gibi platformlardan belirlenir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. İki hakemin farklı görüş bildirdiği ya da nitelikli bir değerlendirmenin eksikliği gibi durumlarda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

*Kilitbahir'*de yayımlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

*Kilitbahir'*e gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

### **Eser Gönderilmesi**

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular, *Dergi* İnternet sayfası <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> üzerinden yapılmaktadır. Makaleler dergipark üzerinden kabul edilmektedir. Başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, İletişim ve sorular için ifd@comu.edu.tr e-posta adresi kullanılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayım talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa

bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, metinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili bilginin yer almaması gerekmektedir.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Kilitbahir*'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

### **İzinler**

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

### **Hakem Değerlendirme Süreci**

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve editör yardımcıları tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Editör ve/veya Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar editöre aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), en az iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Kilitbahir* dergisinin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

### **Yayın Takvimi**

Dergi Yayımlanma Tarihleri : 18 Mart ve 18 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 28 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 28 Temmuz'a

kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Ağustos

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

### **Yazım İlkeleri**

#### **Başlık Sayfası**

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı (Latin harflerle yazılmalıdır)

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazar(lar)ın e-posta adresi, cep telefonu numarası

Yazar(lar)ın ORCID numarası

#### **Özet ve Anahtar Kelimeler**

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

#### **Metin**

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır. Metin içi: Paragraflar ilk satır 1.25 değeri ile başlamalı; metin içi Girinti sol ve sağ 0 cm; metin

içi Aralık önce ve sonra 6 nk değeri olmalıdır. Dipnotta: ilk satır olmamalıdır; dipnot Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 0 nk değeri olmalıdır.

Bçim: Türkçe/İngilizce Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Arapça yazı tipi **Simplified Arabic** olmalıdır.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

**Kitap:** Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

**Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri**, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin

kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

**“The Chicago Manual of Style” CMS Dipnot Atıf sistemine göre metin ve kaynakça yazılmalıdır.**

**Kaynakçada** yazar adı, eser, vs. virgül yerine **nokta** ile ayrılmalıdır

**Kitap:** Yazar Soyadı. adı *eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.). yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar Soyadı, adı. “makale adı” (tırnak içinde). *dergi veya eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.). yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

#### **Telif Hakkı Notu**

*Kilitbahir*'de yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Kilitbahir*'e aittir.

*Kilitbahir* kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Kilitbahir*'de yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.