

UNIVERSAL JOURNAL
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: V | sayı: 2 | yıl: Aralık 2020
volume: V | issue: 2 | year: December 2020

Universal journal of Theology,
(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)
Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları
*Universal journal of Theology'*ne aittir.
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez."
Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: V, sayı: 2, yıl: Aralık 2020

volume: V, issue: 2, year: December 2020

e-ISSN: 2548-0952

<p>Baş Editör/Editor in chief Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Editör/Editor Doç. Dr. Harun ABACI Editor Yardımcıları/Editorial Assistants Dr. İsmail YILMAZ Dil Editörleri/Language Editors Arş. Gör. Alim HATİP Arş. Gör. Bilal DOĞAN Arş. Gör. Murat ARSLAN Arş. Gör. Sezgin ELMALI Arş. Gör. Salih TUNA Yazı Takip/Secretary Doç. Dr. Harun ABACI İç Tasarım/Design Doç. Dr. Harun ABACI Web Sayfası Sorumlusu Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Son Okuyucu Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI Kapak Tasarım Muzaffer KESKİN Yazışma Adresi/Corresponding Address Universal Journal of Theology http://dergipark.gov.tr/ujte universalteoloji@gmail.com</p>	<p>Yayın Kurulu/Editorial Board Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU (Ondokuz Mayıs Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (S. Demirel Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Hanifi Palabyk- Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel Üniversitesi/Turkey Prof. Dr. Ibrahim Taha – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey Doç. Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey Doç. Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University/Turkey Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moscow State Ens./Russia Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Saïd Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt Dr. Samagan Myrzalbraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey</p>
Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Abdulhamid BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi) Doç. Dr. İsmail ARICI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi) Doç. Dr. Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Hazim Yahya AL-QASSAB (SDÜ) Dr. Öğr. Üyesi Celalettin DİVLEKÇİ (SD Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU (nku) Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ (Ağrı İbrahim Çeçen Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE (Fırat Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Fetullah YENER (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Gençal ŞENYAYLA (Pamukkale Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi İzzetullah ZEKİ (B. M. Akif Ersoy Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI (Pamukkale Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Memet Zeki UYANIK (Mersin Üniv.) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (SD Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATIK (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Dr. Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi) Dr. Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi) Dr. Hana GÜVEN (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Sükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniv.) Arş. Gör. Alim HATİP (Ordu Üniversitesi) Arş. Gör. Salih TUNA (Yalova Üniversitesi)</p>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

منهج الاستدلال العقلي في القرآن الكريم / *The method of Reasoning in the Qur'an*

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Hazim AL-QASSAB

1-19

Lafızların Delâletleri Dışında Kullanım Tezâhürleri / *Signs of Usage of Words Apart From Their General Utterances*

Öğr. Gör. Yasir Amer Ibrahim ALOTHMAN

21-41

Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi / *Measuring Human Behavior In Fiqh*

Öğr. Gör. Bünyamin KORUCU

43-76

علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية في آيات الجهاد / *The Relationship Between the Phonetic Structure and the Content Structure in Jihad Quranic Verses*

Dr. Öğr. Üyesi Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER

77-107

Hilâf Mesailinin Hanefî Muhtasarların Metin Kurgusuna Etkisi ve Temel Şerhlerde Ele Alınışı (Kitabu's-Salât Örneği) / *The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The Hanafî Mukhtaşar Works and The Analyses of This Influence In Primary Commentaries (The Case of Kitâb Al-Şalâh)*

Dr. Abdurrahim BİLİK

109-134

Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi / *Effects of Parents' Attitudes and Affairs On Children's Religious Development*

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

135-171

Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I / *The Misconceptions of Joseph Schacht on Islamic Law as an Orientalist I*

Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY

173-196

Hanefî Mezhebinde Şâyi' Malın Vakfı ve Konu Üzerindeki Tartışmalar / *Endowment of Joint (Şâyi') Properties In Hanafî School of Thought and The Relevant Discussions*

MA. Öğr. Nurullah PAKAT

197-215

Belâgat İlminin Kur'ân-ı Kerîm'in İcâz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri / *The Historical Course of Qur'an Rhetoric Impact on Studies Related To Uniqueness of Qur'an And Interpretation of Qur'an*

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ

217-239

تحقيق «تفسير سورة الواقعة» لصلاح الدين بن أبيك الطمّدي / *The Critical Edition of Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Iji*

MA. Öğr. Hamza ELYASİNO

241-259

Bir Fıkıh Metninin İzleğinden Hareketle İbn Nuceym ve İbn Hacer'in Sal-gına Dair Görüşleri / *The Views of Ibn Nucheym and Ibn Hajar About The Epidemic From The Path of A Fiqh Text*

Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK

261-286

أطوار الإنسان في الكتاب والسنة / *Human phases in the Qur'an and Sunnah*

Dr. Öğr. Üyesi Bashar ALQAHWAJI

287-308

Musarrât Hadisi Bağlamında Fıkhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme / *A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the Hadith of Musarrât*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ

309-330

Toplumsal Birliğı Sağlamada Hz. Peygamber'in Örneklığı / *The Holy Prophet's Exemplarity in Building Social Cohesion*

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI

331-356

Afganistan Medreselerinde Okutulan Eserler Hakemliğinde Medyada Po-püler Bir Tartışma Konusu Olarak Recm -Afganistan Örneğı- / *Stoning As a Popular Topic Of Discussion in Media In The Light of Works Taught In Afgha-nistan Madrasas -The Example of Afghanistan-*

MA. Öğr. Sadrul Eslam TAHİRİ & Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK

357-386

The Qur'an-Science Relations throughout History and a Linguistic Analysis of the Qur'an-Science Relationship in the Context of Scientific Discoveries

Prof. Dr. Adem YERİNDE

387-406

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm*

MA. Öğr. Neclanur TUNÇEL

407-423

Prof. Dr. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*

MA. Öğr. Furkan KAYA

425-430

Prof. Dr. Osman BAKAR, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*

MA. Öğr. Soner KOCAOĞLU

431-436

Yayın ve Yazım İlkeleri/*Guidelines for Publication*
437-445

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

KUR'AN-I KERİM'DE AKLÎ İSTİDLAL YÖNTEM

The method of Reasoning in the Qur'an

Ahmed Hazim AL-QASSAB

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

dr.ahmed_hazim@yahoo.com

<http://orcid.org/0000-0001-7743-1931>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 07/08/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Al-Qassab, Ahmed Hazim. "Kur'an-ı Kerim'de Aklî İstidlal Yöntemi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 1-19.

منهج الاستدلال العقلي في القرآن الكريم

ملخص

مما لاشك فيه بأن القرآن الكريم أنزله الله تعالى ليكون مخاطباً لجميع الناس في كافة العصور المختلفة ومن المعلوم أيضاً بأن الناس جميعهم على اختلاف ألوانهم وأشكالهم وجنسياتهم وعاداتهم وتقاليدهم فأنهم يشتركون في قوانين عقلية ثابتة وقد تكون هذه القوانين ضرورية مثل الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنین أو قد تكون هذه القوانين نظرية كالنقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان، مثل الوجود والعدم، أي أن يكون الشيء إما موجوداً أو معدوماً، وقد نزل القرآن الكريم وخاطب العقول عن طريق قوانين العقل الثابتة للوصول إلى النتيجة الصحيحة فهذا البحث هو محاولة لدراسة وإثبات أن للقرآن الكريم منطق ومنهج في الاستدلال العقلي، فالقرآن الكريم يخاطب العقول ويسير وفق قوانين عقلية للوصول إلى نتيجة ثابتة يقينية فيخضع لها كل عقل سليم فالقرآن الكريم يرتب المعلومات الذهنية ترتيباً صحيحاً ضمن قوانين التفكير وضمن جميع المستويات العقلية المختلفة للوصول إلى النتيجة الصحيحة وبحسب نوع القضية وبحسب دليلها فإنه يرتب المعلومات الذهنية ضمن مستويات التفكير المتعددة مثل: التفكير والتعلل والتعلم والتدبر وغيرها من المستويات العقلية المختلفة. الكلمات المفتاحية: القرآن، منهج، الاستدلال، العقل، التفكير.

The method of Reasoning in the Qur'an

Abstract

There is no doubt that the Holy Qur'an was revealed by God Almighty to be addressed to all people of all different ages. It is also known that although all people are different in colors, styles, nationalities, customs, and traditions, they share fixed mental laws. These laws may be necessary, such as the whole is greater than the part, and one is half of two. Or these laws may be theoretical, such as the two opposites, such as existence and Nonentity, cannot meet or rise together; it means that something is either existent or non-existent. The Holy Qur'an has logic and method in mental reasoning in the discourse of minds and mental laws that it is going to reach a certain result. This research is an attempt to study and prove that the Holy Qur'an has a logic and method in mental reasoning in the discourse of minds and mental laws that it is going to reach a firm and certain result so that every sound mind is subject to it as the Holy Qur'an arranges mental information in the correct order within the laws of thinking, and at all different levels to reach the result according to the type of the issue, according to its evidence, the Holy Quran arranges mental information within multiple levels of thinking, such as reasoning, rationality, learning, reflection, and other different mental levels.

Keywords: Quran, method, reasoning, Mind, thinking.

Kur'an-ı Kerim'de Akli İstidlal Yöntem

Öz

Hiç şüphe yok ki, Kur'an-ı Kerim Yüce Allah tarafından tüm asırlardan bütün insanlara hitap etmek için inzal olmuştur. Aynı şekilde insanların farklı renkleri, şekilleri, milliyetleri, gelenekleri ve görevlerinden olduğu bilinmektedir. Ancak insanlar sabit akli yasalarda ortaklırlar. Bu yasalar zorunlu olabilir. Örneğin bütün cüz'ünden büyük olması veya birinin ikinin yarısı olması gibi. Yahut yasalar nazarı olabilir. Örneğin varlık ve yokluk gibi iki çelişik şey olabilir. Bunların aynı anda bir araya getirilmesi veya kaldırılmasının düşünülmesi mümkün değildir yani bir şey ya vardır ya da yoktur. Kur'an-ı Kerim, sabit yakını ve bütün selim akıllıların önünde diz çökeceği bir neticeye varabilmek için akli yasalar üzerinden akli muhatap olarak indirildi. Kur'an-ı Kerim, çeşitli seviyelerde düşünce kurallarını içermek suretiyle zihinsel bilgileri doğru bir şekilde tertip eder. Böylece problemin türü ve delili açısından sonuca ulaşır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim, birçok düşünce seviyesi içermek kaydıyla zihni bilgileri tertip eder. Buna düşünme, akletme öğretme, derinlikli düşünme ve benzer çeşitli akli seviyelerden örnekler verilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, yöntem, istidlal, akıl, düşünme.

المقدمة:

إنَّ الله تعالى أنزل الشرائع وأمر الناس بالتكليف ودعا عقولهم إلى الايمان بكل ما أنزل إليهم ولكن هذه الدعوى لم تكن مجرد خطاب وأمر ليس فيه نقاش أو حوار أو إثبات أو ادلة بل إنَّ منهج القرآن الكريم في الاستدلال جاء مستخدماً قوانين العقل ورتب أفكار العقل ترتيباً ذهنياً صائباً ليتوصل إلى النتائج اليقينية التي تخضع لها كل العقول وهذا ما يسمى بمنهج القرآن في الاستدلال العقلي. إنَّ بعض الأديان السابقة طالتها يد التحريف والتبديل ومن الأشياء التي حرفت في بعض الأديان هو اغفال العقل والتحذير من التفكير العقلي في الدين وجعل العقل عدواً للدين والتحذير من استعماله في فهم أي شيء من الدين وحتى شاعت المقولة التي تقول: أطفئ مصباح عقلك واعتقد وأنت أعمى ، ولما جاء الإسلام رفض هذا المفهوم بل وأكد على دور العقل وأهميته في الإسلام، بل وجعل طريق التصديق بالإسلام واليقين بالوحي عن طريق العقل ولذلك هناك عشرات الآيات القرآنية التي تأمر الناس باستعمال العقل ومحاكمة القوانين العقلية في فهم حكمة الله تعالى بل وأكد القرآن الكريم على وجوب استعمال القوانين العقلية الصحيحة المشتركة بين كل البشر.

وفي هذا البحث حاولتُ أن ادرس منهج القرآن الكريم في الاستدلال العقلي دراسة عامة مسلطاً الضوء بشكل سريع على المنهج القرآني في الاستدلال العقلي، وأخذت ثلاثة نماذج لدراسة منهج القرآن الكريم في الاستدلال العقلي، ولا بد من الإشارة إلى أنَّ أهم مشكلة من المشاكل الفكرية من زمن آدم عليه السلام وإلى يوم الدين على مختلف العصور هي قضية الخلق والوجود ومن الذي أوجد الإنسان والكون، والقضية الثانية هي قضية التوحيد التي هي محور الإسلام وأبرز خلاف له مع الأديان الأخرى والمسألة الثالثة هي شخصية النبوة ودفع شبهة بأنَّ النبي ساحر أو مجنون وأنَّ كلامه ليس كلام الله تعالى وكذلك استخدام قانون التضاد والتناقض العقليين في رد هذه الشبهة والحفاظ على مقام النبوة التي هي مصدر الوحي؛ ولأجل ذلك تم اختيار النماذج المذكورة.

1. التعريف بالعقل ومنطقه

1.1 التعريف بالعقل

1.1.1 العقل لغة

“هو الجِجْر والنهي، وقيل إنَّه مشتق من عقال الناقة، وهو الحبل الذي يربط به وظيف البعير مع ذراعه في وسط الذراع”¹

¹ ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، ط4، دار العلم للملايين - بيروت، 1407 هـ - 1987 م، 5/ 1769، 1771

“واعقل: حَبَسَ، وَعَقَلَهُ عن حاجته يَغِقْلُهُ وَعَقَلَهُ وتعقله واعتقله: حبسه، والعقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، وسُمِّي العقل عقلاً لأنه يَغِقْلُ بمعنى الربط والإحكام والمنع؛ لأنه يمنع صاحبه عن التورط بالمهالك أي يحبسه”² قال الراغب في المفردات: “أصل العقل الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعاقل، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه كفته، ومنه قيل للحصن معقل.. كما أن العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم”³

1.1.2 العقل اصطلاحاً

بين الامام أبو حامد الغزالي معنى العقل اصطلاحاً وأنواعه فأوضح “بأن العقل يطلق على أربعة معانٍ:

فالأول: الوصف الذي يُفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول المعلومات والصور النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي؛ حيث بين بأن العقل: هو غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية”⁴

ثم يوضح النوع الثاني والثالث، فالثاني: “هي العلوم الخارجة إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد”⁵.

والثالث: “علوم تؤخذ من التجارب، فإن حنكته التجارب، وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غفر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً”⁶

ثم يبين الغزالي أن من المعاني الاصطلاحية للعقل التي هي موضع التفكير وترتيب المعلومات الذهنية والذي هو مناط التكليف والمأمور بالتفكير والتفكير فيقول: “الرابع: أن تنتهي قوة هذه الغريزة إلى أن يعرف نتائج الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سوي صاحبها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان”⁷

² ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت، 1414 هـ، 458/ 11، 459.

³ الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، 1412 هـ 587/1، 577.

⁴ ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ت، 85/1

⁵ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 84/1

⁶ ينظر: المصدر نفسه، 85/1

⁷ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 86/1

ويذهب الامام التفتازاني إلى "أنّ العقل هو قوّة للنفس بها تستعدّ للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقوله: غريزة تتبعها المعرفة بالضروريات عند ما تكون الآلات سليمة وقيل: هو جوهر تُدرك به الغائبات والمحسوسات بالمشاهدة"⁸

وبيّن الامام التفتازاني أنّ العقل ينقسم إلى

1- "العقل البديهي، كالعلم بأنّ الكل أكبر من الجزء، وهذا العلم لا يحتاج إلى دليل أو تفكير.

2- العقل الاستدلالي: كالعلم بأنّ الدخان علامة على وجود النار.

3- العقل الاكتسابي، وهو أعظم من الاستدلالي، وهو يقوم على الاختبار بالحواس.

ومنها يجيء بالإلهام، وهو ما يلقى في القلب مباشرة"⁹

إذ إنّ خلاصة ما ذكر في تعريف العقل اصطلاحاً نستطيع أن نقول بأنّه آلة التفكير عند الإنسان وهذه الآلة لها نظامها ولها قوانينها التي خلقها الله تعالى مشتركة بين جميع الناس، وأمّا أنواع العقل المذكورة إنّما هي لعمليات ومستويات التفكير المتنوعة التي تختلف بحسب القضية وبحسب الدليل.

1.2 التعريف بمنطق العقل

1.2.1 منطق العقل

إنّ الله تعالى خلق العقل وخلق له قوانينه الخاصة به فله أسس في التفكير والباحثون في هذا الميدان يعرفون بأنّ المعلومات في الذهن هي إمّا تصورات أو تصديقات

"فالعلم إمّا تصور فقط: وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإمّا تصوّر معه حكم. وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، ويقال للمجموع تصديق وليس الكل بديهيّاً، وإلا لما جهلنا شيئاً، ولا نظريّاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل البعض من كلّ منهما بديهي، والبعض الآخر نظريّ ان يحصل بالفكر.

والفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول، وذلك الترتيب ليس بصواب دائماً لمناقضة بعض العقلاء بعضاً في مقتضى أفكارهم، والإنسان الواحد يناقض نفسه في وقتين، فمست الحاجة إلى قانون¹⁰ يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات، والإحاطة بالصحيح والفاقد من الفكر الواقع

⁸ التفتازاني، سعد الدين بن عمر، شرح العقائد النسفية ضمن المجموعة السنية، ط1، دار نور الصباح - انتشارات كردستان، 1393 هـ، 1393.

⁹ ينظر: التفتازاني، شرح النسفية، 155-164.

¹⁰ وهذا القانون هو المنطق. "ورسموه بأنّه: آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر. وليس كلّ بديهيّاً، وإلا لاستغنى عن تعلّمه، ولا نظريّاً وإلا لدار أو تسلسل، بل بعضه بديهيّ وبعضه نظريّ مستفاد منه ولكن يجب ان يعرف بأنّ المنطق الذي يحتاج به هو ما يتوافق مع قواعد القرآن والسنة فإنهما الحاكان العقليان على كل الانتاج العقلي البشري ومقومان له". ينظر: الكاتبي، ابو الحسين علي بن عمر، الشمسية في القواعد المنطقية، تحقيق: مهدي فضل الله، ط1، المركز الثقافي الدار البيضاء، 1998م، 204.

فيها¹¹ فالفكر هو ترتيب المعلومات بشكل صحيح وهذا الترتيب له أشكاله وله صفاته وقوانينه فمثلا هناك أمور بديهية في العقل كالكل أعظم من الجزء والحكم بأن العالم موجود من غير إقامة دليل على وجوده؛ لأنه بديهي معروف بالحواس وهناك أمور في العقل مكتسبة تحتاج إلى تفكير ضمن قوانين العقل كالعلاقة بين السبب والمسبب وبين الاثر والمؤثر فإنه يستحيل في العقل بعد التفكير والاستنباط بالاستناد إلى البديهيات والاوليات العقلية ان يكون في الكون مسببات بدون اسباب وأثر بدون موث

2. منهج القرآن في الاستدلال ومجالات

2.1 منهج القرآن في الاستدلال ومستويات التفكير

2.1.1 منهج القرآن في الاستدلال:

إنَّ القرآن الكريم يبين أنَّ الإنسان حينما يخلق لا يعلم شيء يقول تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} ¹²

ومن الملاحظ أنَّ القرآن الكريم لم يقل تجهلون ولكن قال لا تعلمون فكلمة لا تعلمون تنفي العلم والجهل أيضاً؛ لأنَّ الجهل هو الحكم الخاطئ، أي فيه نسبة حكمية خاطئة ¹³ ولقد أمرنا القرآن الكريم بأنَّ نستعمل العقل بأعمق استعمال في التفكير ولذلك قال تعالى: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} ¹⁴ ومعنى النظر في الآية هو إعمال العقل والتفكير ¹⁵ وهناك الكثير من الآيات التي تدعو إلى التفكير والنظر العقلي والنظر بتفكير في الكون وفي كل شيء حول الإنسان ولم يأمر القرآن الكريم التفكير بمستوى واحد بل بين بأنَّ للعقل مستويات للتفكير وطبقات في الاستنباط كل مستوى يتناسب مع القضية ودليلها ولناخذ أمثلة على سبيل التمثيل.

2.1.2 مستويات التفكير

¹¹ ينظر: الكاتبي، الشمسية، 204.

¹² سورة النحل، الآية: 78

¹³ ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، 1414 هـ، 218/3

¹⁴ سورة العنكبوت، الآية: 20

¹⁵ ينظر: ابن حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422 هـ - 2001 م، 142/7

مستوى العلم يقول تعالى: { فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ }¹⁶ والعلم هو الإدراك المطابق للواقع عن دليل ولو اجمالي.¹⁷

مستوى التفكير قال تعالى: { وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ }¹⁸ والتفكير هو الدراسة العقلية لكل جزء لوحده ومعرفة تأثير ذلك الجزء ودوره كما في دراسة الأمثال التي يضربها القرآن الكريم لكي يصل إلى حقيقة يريد اثباتها من خلال التفكير العقلي بكل جزء من أجزاء المثل وارتباطه بالواقع.¹⁹

مستوى التعقل قال تعالى: { وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ }²⁰ والتعقل هو دراسة الأجزاء بعد جمعها كلها أي دراسة الكل مع جزئياته ويكون في الشيء الظاهر للحواس والذي يكون ضمن التجارب في الواقع ولذلك نرى القرآن الكريم استعمل هذا المستوى و الدعوى إلى تعقل الذي ذكر في الآية ومعرفة أن هذه المخلوقات مسخرات بأمر الله تعالى.²¹

مستوى التدبر قال تعالى: { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ } القرآن أم على قلوب أقفالها²² والتدبر دراسة الشيء وتتبع أثره إلى أن يتوصل إلى نهايته²³ ويكون في مجال الأشياء الفكرية الموجودة في الذهن كدراسة النظريات ودراسة كلام الله تعالى.

وهناك مستويات أخرى لا مجال لذكرها الآن.

ويمكن أن نجمل كيفية منهج القرآن الكريم في الاستدلال بالنقاط التالية:

بين القرآن الكريم بأن الإنسان حينما يولد ليس في عقله شيء أي نسبة حكمية ولا يمكنه الاستنباط وليس له معلومات حتى يرتبها للوصول للمجهول.

أمر القرآن الكريم الإنسان أن يتفكر ويرتب المعلومات والصور الذهنية والتي يأخذها العقل من الظواهر والكون من حوله ويستخدمها في الوصول إلى الحقيقة.

¹⁶ سورة محمد، الآية: 19

¹⁷ ينظر: الالوسي محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ، 13 / 217

¹⁸ سورة الحشر، الآية: 21

¹⁹ ينظر: البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية - بيروت - 1415 هـ - 1995 م، 537/7

²⁰ سورة النحل، الآية: 12

²¹ ينظر: المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط1، 1365 هـ - 1946 م، 74/8

²² سورة محمد، الآية: 24

²³ ينظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دُرُجُ الدَّرَجَاتِ فِي تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ، تحقيق القسم:1، طلعت صلاح الفرحان تحقيق: القسم 2: محمد أديب شكور، ط1 دار الفكر، الأردن، 1430 هـ - 2009 م، 510/1

أمر القرآن الكريم الإنسان أن يعمل عقله ويرتب المعلومات الذهنية ضمن مستويات التفكير المختلفة حسب القضية وحسب موضوع النقاش ومجاليه.

3. منهج القرآن في الاستدلال في قضية الخلق

نلاحظ أن القرآن الكريم حينما يثبت مسألة الخلق ويبين بأن الله تعالى هو الخالق فإنه يسير ضمن التسلسل العقلي المنطقي، أي يرتب المعلومات الذهنية ترتيباً عقلياً صحيحاً لكي يصل إلى نتيجة صحيحة وكما يلي.

يبدأ القرآن الكريم بسؤال عقلي بديهي يسأله كل عقل وهو اذا كنت موجوداً وكان الكون موجوداً فمَنْ خلقني وَمَنْ أوجد الكون فيقول تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ²⁴

والسؤال العقلي المنطقي هنا إذا كان الناس موجودين والكون موجود وقضية وجود الناس والكون بديهية فهي معروفة بالحواس الخمسة والبديهي لا يحتاج إلى دليل ولكن السؤال مَنْ خلق الناس وَمَنْ خلق الكون وهنا يوجد احتمالان الأول: خلق الخلق من غير شيء وهذا مستحيل في العقل؛ لأنَّ المعدوم لا يخلق أو يوجد الموجود ففاقد الشيء لا يعطيه أو يكون الكون والإنسان قد خلق وأوجد نفسه وهذا أيضاً محال ولا يقبله العقل؛ لأنه يلزم الدور يقول الامام البيضاوي: “أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ أَحَدَثُوا وَقَدَرُوا مِنْ غَيْرِ مُحَدَّثٍ وَمَقْدَرٍ فَلِذَلِكَ لَا يَعْبُدُونَهُ، أَوْ مِنْ أَجْلِ لَا شَيْءٍ مِنْ عِبَادَةٍ وَمَجَازَةٍ، أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ يُؤَيِّدُ الْأَوَّلَ فَإِنَّ مَعْنَاهُ أَمْ خَلَقُوا أَنْفُسَهُمْ.”²⁵

ويتبين أن القرآن وصل إلى نتيجة من خلال استخدام المنطق العقلي وهي استحالة أن يخلق العالم من غير شيء أي من شيء معدوم أو من غير سبب والسبب يجب أن يكون موجود وكذلك استحالة أن يخلق الشيء نفسه؛ لأنه يلزم الدور ومستحيل أن يخلق المعدوم نفسه فيصبح موجوداً فيصل العقل إلى أن الخلق يجب أن يكون له سبب وخالق ثم ينتقل القرآن الكريم من خلال المنطق العقلي وترتيب المعلومات الذهنية بشكل صحيح للوصول إلى المجهول ويناقش قضية من هو الذي خلق العالم من وجه نظر العقل والمنطق. ومن خلال قصة النبي إبراهيم عليه السلام والمعروفة بحادثة الأفول يقول تعالى

{ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لِرَبِّي أُجْرًا لَآتِيَنَّهُمْ نَارٌ كَمَا بُدِئُوا بِالنَّارِ }²⁶

²⁴ سورة الطور، الآية: 35، 36

²⁵ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1418 هـ، 155/5؛ ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420 هـ - 1999 م، 7 / 437

لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ }²⁶ هذه "الواقعة" إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم مع قومه، والدليل عليه أنه تعالى لمَّا ذَكَرَ هذه القِصَّةَ قال: وتلك حججتنا آتيناها إبراهيم على قومه ولم يقل على نفسه، فعلم أنَّ هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لأجل أنَّ يرشداهم إلى الايمان والتوحيد. لا لأجل أنَّ إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه".²⁷

"واستدل سيدنا إبراهيم بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون ربا له وخالقا له والأفول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره وهو إنما يدل على الحدوث من جهة أنه حركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الأفل إليها بل الإله هو الذي احتاج إليه ذلك الأفل، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها، وثبت في بداة العقول أن كل ما كان محدثا، فإنه يكون في وجوده محتاجا إلى الغير، وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها، ومتى ثبت ذلك امتنع كونها أربابا وآلهة، بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها، فثبت أنَّ كونها آفة يوجب القُدح في كونها أربابا وآلهة وأن يكون المراد من الرب والآله من يكون خالقا لنا وموجدًا لذواتنا وصفاتنا".²⁸

"وإن أفولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها إلى فاعل قديم قادر ويجب أن تكون قادية ذلك القادر أزلية وإلا لافتقرت قادريته إلى قادر آخر، ولزم التسلسل وهو محال"²⁹ فثبت من خلال ما سبق بأن لكل موجد واجد ولكل أثر موثر وبما أنَّ الكواكب آفة يعني إنها متغيرة وكل متغير حادث وليس قديم فيحتاج إلى مغير يغيره وحادث يحدثه فالقرآن الكريم توصل وبشكل منطقي يفهمه كل العقلاء بأن الكواكب متغيرة وكل ما هو متغير يكون حادثا وكل ما هو حادث لا بد أن يكون له محدث ويتوصل إلى نتيجة، أن كل سبب فله مسبب وكل حادث وله محدث فيتسلسل الأمر، وهنا لا بد من خالق احداث السبب الأول أو المحدث الأول ويجب أن لا يكون من جنس المحدث أو المتغير فمن هو الذي احداث كل الأسباب والحوادث وهنا أيضا يسلك القرآن الكريم الطريق المنطقي العقلي للإجابة عن هذا التساؤل

وهذا المنطق والاستدلال يبين بأن الشيء الموجود إذا ادعى شخص بأنه أوجده أو هو مالكة ولم يدع شخص آخر ملكيته أو خلقه لذلك الشيء فمن بديهيات العقل بأن هذا الشيء هو ملك لهذا الشخص المدعي وإلا لماذا لم يعترض الآخرون على ملكيته وهذه بديهية عقلية معروفة، فخلق الكون وايجاده من العدم لم يدع أحد بأنه هو الخالق والله تعالى فقط من قال بأنه هو الذي خلق كل شيء فيكون هو

²⁶ سورة الانعام، الآية: 75-79

²⁷ ينظر: الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي - بيروت،

1420 هـ، 42/13

²⁸ ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 44/13

²⁹ ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 44-41/13؛ ابو بكر الجرجاني، دُرُجُ الدُّرر، 617/1

الخالق وتكون هذه هي الحلقة العقلية الأخيرة في معالجة قضية الخلق من خلال منطق القرآن الكريم يقول تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} ³⁰

يقول الامام النسفي: " أي خالق الأجسام والأعراض لا خالق غير الله ولا يستقيم أن يكون له شريك في الخلق. " ³¹ وقد اعترف المشركون بحقيقة إن الله تعالى هو الخالق رغم شركهم وعبادتهم الأوثان يقول تعالى: {وَلَيْتُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ} ³²

يقول ابن كثير: "يقول تعالى مقررًا أنه لا إله إلا هو لأن المشركين-الذين يعبدون معه غيره أنه المستقل بخلق السموات والأرض والقمر والشمس، وتسخير النهار والليل... فذكر أنه المستبد بخلق الأشياء المتفرد بتدبيرها، فإذا كان الأمر كذلك فلم يعبد غيره ولم يتوكل على غيره؟ فكما أنه الواحد في ملكه فليكن الواحد في عبادته" ³³ فيتلخص من الذي سبق بأن القرآن الكريم عالج قضية الخلق بمنطق عقلي وقوانين عقلية مشتركة بين جميع الخلق بل وعالج هذه المسألة من خلال النظام العقلي ونظام عمل العقل ومن خلال الخطوات الآتية.

بدأ بشيء بديهي وهو أن الناس والكون موجودون وبما أنهم موجودون فهناك احتمالان.

أ- إما أنهم خلُقوا من غير سبب أو اتوا من غير موثر وهذا مستحيل بداهة العقل فلكل سبب مسبب ب- أو انهم خلُقوا أنفسهم وهذا يلزم الدور وهو أيضاً مستحيل في العقل فالشيء لا يكون سبباً لنفسه، فيبقى الاحتمال الأخير وهو أن هناك سبب خارجي هو الذي خلق المخلوقات.

الأمر الخارجي أو السبب كلها متغيرة وكل متغير يحتاج إلى مُغير ومحدث خارج عن المحدث ويتسلسل إلى أن يصل إلى نقطة البداية وهذه النقطة هي انطلاق الخلق وإيجاده فالابن مثلاً أتى بسبب الأب والأب بسبب الجد وهكذا إلى أن نصل إلى أول بشر خلُق وهو سيدنا آدم عليه السلام، فيستحيل الذي يخلق آدم هو مثله أو من جنسه؛ لأنه يلزم ترجيح الأمر بدون مرجح وهذه ما أوضحه القرآن الكريم من خلال حادثة الأفلو.

بين القرآن الكريم من خلال قوانين العقل بأن الله تعالى هو الواحد الذي ادعى انه الخالق لهذا الكون ولم ينازعه أحد بهذا الأمر فيثبت بقانون العقل أن الله تعالى هو الذي خلق الكون كله.

وبهذا المنطق والاستدلال العقلي المرتب ذهنياً والمتسلسل بالأدلة أثبت القرآن الكريم مسألة الخلق.

³⁰ سورة الزمر، الآية: 62

³¹ النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419 هـ - 1998 م، 149/2

³² سورة العنكبوت، الآية: 61

³³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6 / 294

وهذا يشمل جميع العقول وبغض النظر عن أي شيء آخر وهذا هو المنطق العقلي للقرآن الكريم في هذه المسألة.

4. منهج القرآن الكريم في الاستدلال على قضية التوحيد

لقد عالج القرآن الكريم قضية التوحيد وأثبت أن الله تعالى واحد أحد وهو المتصرف بهذا الكون من خلال قوانين عقلية تخضع لها كل العقول وذلك من خلال قول تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} ³⁴

ففي هذه الآية الكريمة سؤال بديهي تُعرف اجابته من خلال الحواس الظاهرة.

وهذه الاجابة البديهية تُبنى عليها مسألة التوحيد وحسب هذه الاجابة تكون النتيجة.

وهذا السؤال البديهي هو: هل أن الكون والنظام ونظامه شيء منتظم أم عشوائي، أي أن الكون الذي يعيش الإنسان فيه هل يدار ضمن قوانين ثابتة منتظمة أم انظمة عشوائية؟ وهذه الاجابة يعرفها الإنسان من خلال التجربة ومن خلال الحواس الخمس فالناس ترى كوناً منتظماً ومنظماً بكل تفاصيله وهذا الأمر أجمع عليه جميع البشر فلم نسمع أحد من الناس على مر العصور قال بأن في هذا الكون خللاً أو عيباً يذكر وهذا أصبح بديهاً.

والآن السؤال الذي تبنى على هذه المسألة البديهية: هل التعدد في قيادة وادارة الكون تقود إلى هذا النظام أو لا؟ وتأتي أيضاً الإجابة من خلال الحكم العقلي المبني على التجارب والاستقراء بأن كل مؤسسة أو شركة وكل سفينة يجب أن يقودها شخص واحد هو الذي يتخذ القرار وإلا لأصبحت الشركة فوضى وتوقفت السفينة عن الابحار فالنظام والتنظيم نتيجة للمدير الواحد وللقائد الواحد.

يقول الامام البيهقي: "فإن قال قائل وهل في العقل دليل على أن محدثها واحد؟ قيل نعم وهو استغناء الجميع في حدوثة بمحدث واحد والزيادة عليه لا ينفصل منها عدد من عدد؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظم ولم يدلا على احكام ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما وذلك أنه لو اراد أحدهما احياء جسم اراد الآخر اماتته كان لا يخلو من أن يتم مرادهما وهذا مستحيل أو لا يتم مراد الإثنين أو مراد واحد منهما دون صاحبه ومن لم يتم مراده كان عاجزاً والعاجز لا يكون الهاً قديماً" ³⁵.

³⁴ سورة الانبياء، الآية: 22

¹ البيهقي، ابو بكر احمد بن الحسين، الجامع لشعب الايمان، تحقيق: د. محمد السعيد بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1421هـ-2000م. 129/1.

فبحسب قانون العقل ومنطقه الذي نهجه القرآن الكريم، هذه قضية شرطية اشتملت على حكم بوجود اللزوم بين تعدد الالهة بحق وفساد السماوات والارض ولكن الفساد غير حاصل إذن التعدد غير حاصل³⁶، وبهذا المنطق العقلي القرآني عالج القرآن مسألة التوحيد.

5. منهج القرآن في الاستدلال و قانون الضد والتناقض

إن كل عقل سليم قادر على التفكير يفرق بدهاة بين الضدين والمتناقضين.

والتضاد "هو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم امكان اجتماعهما ولكن يمكن ارتفاعها معا مع اتحاد المكان والزمان"³⁷، فمثلا "البياض والسواد فلا يمكن اجتماعهما معا في شيء واحد في زمان واحد ولكن يمكن ارتفاعهما، أي انتفاؤها معا فالشي الواحد لا يكون أيضاً وأسوداً في نفس الوقت وقد يرتفعان بأن لا يكون أيضاً ولا أسوداً بأن يكون أخضراً"³⁸.

التناقض: "هو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم امكان اجتماعهما معا وعدم امكان ارتفاعهما معا في شيء واحد وزمان واحد أي هما متعاندان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد في زمان واحد ولا يمكن ارتفاعهما معا عن ذلك الشيء فلا بد من وجود أحدهما أو ثبوت أحدهما وانتفاء الآخر"³⁹.

مثل الوجود والعدم فهذان المعنيان متناقضان والنسبة بينهما هي التناقض لأنهما لا يجتمعان معا في شيء واحد ولا يرتفعان معا عن ذلك الشيء، فالشيء الواحد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً وأما أن لا يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد فهذا غير ممكن عقلاً وكذلك لا يمكن أن يكون ليس بموجود وليس بمعدوم في وقت واحد إذن فهما متناقضان متعاندان متى ثبت أحدهما انتفى الآخر ومتى انتفى أحدهما ثبت الآخر.

فالقرآن الكريم في منطقته يسير مع منطق العقل يقول الله تعالى: {كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ} * أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَآغُوتُونَ⁴⁰

فقد بين القرآن الكريم أن الذين كذبوا بِآيَاتِنَا كذبوا بِآيَاتِنَا قالوا بأنه ساحر أو مجنون وهذا شيء يرفضه العقل السليم ، لكن قبل أن نبين رفض العقل لقول المشركين يجب أن نبين النسبة بين معنى الساحر والمجنون، فهل النسبة بين معنى الساحر والمجنون هي تضاد أم تناقض؟

² ينظر: حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1414 – 1993م، 88.

² ينظر: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، 54؛ أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، ط1، ومؤسسة النشر الاسلامي، 1412 هـ، 145.

² ينظر: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، 54

² ينظر: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، 55؛ ابي هلال العسكري، معجم الفروق، 145.

⁴⁰ سورة الذاريات، الآية:52-53

فالساحر كما هو معروف يكون في قمة الدهاء والمكر والمجنون هو من ذهب عقله فالنسبة بينهما هي التضاد وليس التناقض؛ لأنَّ الساحر والمجنون يتمتع أن يجتمعان بشخص واحد وقد يرتفعان بأن لا يكون ساحراً ولا يكون مجنوناً بأن يكون عاقلاً مثلاً، وليس النسبة بينهما هي التناقض؛ لأنَّ اجتماعهما ممنوع وارتفاعها ليس بممنوع والتناقض كما مر كون الشئيين لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يوجد بالعقل ما يوجب أن يكون الشخص إما ساحراً وإما مجنوناً ولا أن يخلو الأمر من أحدها وليس مثل الوجود والعدم اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنَّ الوجود وكذلك عدم لا يجتمعان في شيء واحد ولا يخلو الشيء من أن يكون إما موجوداً أو معدوماً ولو كانت النسبة هي التناقض لزم أن يكون أحد الطرفين موجوداً وهو إما السحر أو الجنون وهذا غير صحيح، ففي وصف الكفار للنبي ﷺ بأنه ساحر أو مجنون هذا جمع بين متضادين وهو السحر والجنون والتضاد يمنع الاجتماع ولا يمنع الانتفاء فلا يجتمع في أحد الأشخاص أن يكون ساحراً أو مجنوناً وممكن أن يرتفعان بأن لا يكون لا ساحر ولا مجنون وهذا هو الحال بالنسبة للنبي ﷺ فإنه رسول من عند الله تعالى وهو في كمال العقل وتمام الأمانة، يقول الامام السمعاني: "قال أهل العلم: هذا تناقض فالسحر لا يمكن أن يكون إلا بعقل كامل، والمجنون هو الذي لا عقل له"⁴¹.

فالقرآن الكريم لم يرد بشكل صريح على هذا الوصف فقد اكتفى بعرض الوصف من خلال كلام المشركين الذين جمعوا بين متضادين في قولهم ومنطقهم وهو السحر والجنون في وصف النبي ﷺ سبب توارث هذا الوصف المتضاد لكل نبي من قومه عبر العصور المختلفة يقول القاسمي "تقليداً لأبائهم، واقتداءً لأثارهم، فمورد جهالتهم مؤتلف، ومشروع تعنتهم متحد"⁴². ثم يبين "قوله تعالى: أتواصوا به إنكار وتعجب من حالهم وإجماعهم على هذه الكلمة الشنيعة التي لا تخطر أصلاً ببال أحد من العقلاء، فضلاً عن التكلم بها، أي أوصى بهذا القول بعضهم البعض واتفقوا عليه"⁴³. فهذا الوصف المتضاد هو بسبب الجهل المتوارث والتقليد الاعمي للأباء وهذا الكلام لا يقول به العقلاء.

الخاتمة وأبرز النتائج:

بعد الانتهاء من البحث توصلنا إلى النتائج التالية:

⁴¹ ينظر: أبو المظفر، منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، ط1، دار

الوطن، الرياض - السعودية، 1418هـ-1997م، 260/5.

⁴² القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية-

بيروت، 1418هـ، 45/9.

⁴³ ينظر: المصدر نفسه، 45/9.

إنَّ العقل هو الآلة التي يفكر بها الإنسان وهذا التفكير هو ترتيب المعلومات الذهنية بشكل صحيح ليتوصل عن طريقها إلى نتائج صحيحة.

إنَّ التفكير الذي أمر به القرآن الكريم في منهجه في الاستدلال ليس على مستوى واحد بل ضمن مستويات مختلفة كالتفكير والتعقل والتدبر وغير ذلك بحسب القضية وبحسب الدليل.

أثبتَّ القرآن الكريم مسأله وحججه بمنطق عقلي ضمن قوانين عقلية مخلوقة في كل عقول البشر فبنى مقدمات ونتائج ثم بنى مقدمات على هذه النتائج إلى أن يصل إلى إنَّ خالق العالم هو الله تعالى.

أثبتَّ القرآن الكريم قضية الخلق عن طريق منهج بناء مقدمات عقلية متسلسلة سائراً مع قوانين العقل للوصول إلى اثبات نتيجة بأنَّ خالق الكون هو الله تعالى فبدأً بالبداهة العقلية التي تقول إنَّ لكل شيء سبب وبما أنَّ العالم متغير فهو محدث وكل محدث لابد له من سبب لأحداثه وإلا لزم الدور والتسلسل وهو محال فثبت بأنَّ السبب الذي أوجد العالم هو خارج العالم وبما أنَّه لم يدع أحد بأنَّه خالق الكون سوى الله تعالى فالعقل يخضع ويثبت بأنَّ خالق الكون هو الله تعالى.

في مسألة التوحيد استخدم القرآن الكريم منهج المشاهدات والمحسوسات ولفت انتباه العقل إلى قانون التنظيم والنظام في العالم الذي ينشأ من متحكم واحد ومنظم واحد ولو كان هناك أكثر من إله لفسد الكون واختل نظامه وهذا خلاف المشاهد.

استخدم القرآن الكريم منطق العقل وقانون التضاد في رد شبه الكفار الطاعنين بشخصية النبوة للنبي ﷺ بأنَّ وصف الكفار للنبي ﷺ بأنه ساحر أو مجنون ما هو الا الجمع بين المتضادين وقد يرتفعان كما هو الحال في مقام النبوة فهو نبي من عند الله تعالى.

إنَّ القرآن الكريم له منهج متنوع في الاستدلال في اثبات كل قضية من قضايا الكون والعقيدة والشريعة والأخلاق وهذا المنطق العقلي يستند على القوانين العقلية المشتركة بين كل العقول وبين كل الناس ففي النتيجة النهائية لا يملك عقل الإنسان إلا أن يخضع لمنطق القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الالوسي محمود بن عبد الله
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب، دار الكتب العلمية - بيروت - 1415 هـ - 1995 م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1418 هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين
- الجامع لشعب الايمان، تحقيق: د. محمد السعيد بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1421 هـ-2000 م.
- التفنازاني، سعد الدين بن عمر
- شرح العقائد النسفية ضمن المجموعة السنية، ط1، دار نور الصباح - انتشارات كردستان، 139 هـ.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، ط4، دار العلم للملايين-بيروت، 1407 هـ - 1987 م.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن
- درج الدرر في تفسير الآي والسور، تحقيق القسم1: طلعت صلاح الفرحان تحقيق: القسم 2: محمد أديب شكور، ط1 دار الفكر، الأردن، 1430 هـ - 2009 م.
- ابن حيان، محمد بن يوسف
- تفسير البحر المحیط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422 هـ-2001 م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، 1414 هـ.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد
- المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، 1412 هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد
- إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ت.
- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن
- مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1420 هـ.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد
- محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية-بيروت، 1418 هـ.
- الكاتبي، أبو الحسين علي بن عمر
- الشمسية في القواعد المنطقية، تحقيق: مهدي فضل الله، ط1، المركز الثقافي الدار البيضاء، 1998 م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر
- تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ-1999م.
- المراغي، أحمد بن مصطفى
- تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط1، 1365هـ-1946م.
- أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار
- تفسير القرآن، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، ط1، دار الوطن، الرياض - السعودية، 1418هـ-1997م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي
- لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت، 1414 هـ.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة
- ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1414 - 1993م.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419 هـ - 1998 م.
- ابو هلال العسكري الحسن بن عبد الله
- معجم الفروق اللغوية، ط1، ومؤسسة النشر الاسلامي، 1412هـ.

Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Alî Abdûlbârî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Mu'cemü'l-furûki'l-luğaviyye*. b.y.: Müessesese Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmi' u' li şu'abi'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zaglûl. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2002.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Meraşlî. 5Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Bikâ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Abdürrezzâk Gâlib. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr. 6Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 6. Basım, 1407/1997.

- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Dürücü'd-dürer fi tefsiri'l-âyi ve's-süver*. thk. 1. Kısım Talat Salâhu'l-Ferhân - 2. Kısım Muhammed Edîb Şekûr. 4 Cilt. Ürdün: Dâru Fikr, 1430/2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîru'l-Bahri'l-muhîf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, 4 Cilt. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *Đavâbiđu'l-ma'rife*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tîbeti li'n-Neşri ve't-tevzî', 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisâniü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. el-Müfredât *fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Devâvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî. *Meħâsini't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüs-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye*. thk. Mehdî Fadlüllâh. b.y.:ed-Dâru'l-Beyzâ, 1998.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirke Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl vehakâiku't-te'vîl*. Yûsuf Alî Bedîvî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Akâ'id en-Nesefiyye*. b.y.: Dâr Nûri's-Sabâh-İntişârât Kürdîstân, ts.

The method of Reasoning in the Qur'an

(Extended Abstract)

God Almighty revealed the laws, and commanded the people to the commission, and called their minds to believe in everything that was revealed to them, but this claim was not merely a speech and an indisputable issue. Rather, the Qur'an method of reasoning came using the laws of the mind and arranged the thoughts of the mind in a correct mental arrangement in order to reach the certain results to which all minds are subject, and this is called the Qur'an's method of reasoning. Some of the previous religions were changed. One of the things that have been mis-represented in some religions is the neglect of the mind and the warning against rational thinking in religion and making the mind an enemy of religion and warning against its use in understanding anything from religion even the popular saying that says: Turn off the lamp of your mind and believe you are blind. When Islam emerged, it rejected this concept and even emphasized the role of the mind and its importance in Islam. Rather, Islam needs people to believe in their minds. Therefore, there are dozens of Quranic verses that instruct all people to use the mind and try mental laws in understanding the wisdom of God Almighty. In this research, I tried to generally study the Qur'an approach in mental reasoning, shedding light quickly on the Qur'anic approach to mental reasoning and took three models to study the Qur'an approach to reasoning. It should be noted that the most important intellectual problem from the time of Adam, peace be upon him, to Doomsday is the issue of creation and existence, and who created the universe. The second issue is the issue of monotheism, which is the focus of Islam and the most prominent disagreement with other religions. The third issue which is the character of the prophecy and the suspicion that Prophet is a magician or a madman and that his words are not the words of God Almighty, as well as the use of the law of contradiction and mental contradiction in restoring this suspicion and maintaining the position of prophecy that is the source of revelation. Therefore, the mentioned models were chosen. The research has concluded that the mind is the machine that a person uses to think and thinking is the arrangement of mental information in the correct way to get correct results. The thinking the Holy Qur'an ordered in its method of reasoning has various levels, such as thinking, Sanity, and cogitation, etc. according to the case, and the evidence. The Holy Qur'an established his issues and arguments with rational reasoning within mental laws created in all human minds. Quran founded introductions and results then built new introductions to these results until he reached that the creator of the world is God Almighty. Moreover, the Holy Qur'an established the issue of creation with a methodology of building chained mental introductions in progress

compatible with the laws of the mind to reach the result that the Creator of the universe being is God Almighty. Therefore, it is known that everything has a reason and since the world is changing it is anew which must have a cause, or else the role and sequence is necessary and it is impossible to prove that the reason that created the world is outside the world. And since no one claims to be the creator of the universe except God Almighty, the mind submits and proves that the Creator of the universe is God Almighty. On the issue of monotheism, the Holy Qur'an used the method of observation and perceptions and drew the attention of the mind that the law of Organization and order in the world arises from one controller and one organizer, and if there were gods besides Allah, the universe would have been ruined and this is contrary to the watched. The Holy Qur'an used the logic of reason and the law of contradiction in responding to the likeness of the infidels with the personality of the prophethood of the Prophet Muhammad, peace be upon him. The Prophet is a magician or a madman, it is only the combination of the opposites, and they may be nonexistent as is the case in the place of prophecy. He is a prophet from God Al-mighty. The Holy Qur'an has a varied approach in reasoning and proving every issue of the universe, ideology, Sharia, and ethics, and this logic is based on common mental laws. Among all minds and among all people, in the end result, the human mind can only be subject to the logic of the Holy Qur'an.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

LAFIZLARIN DELÂLETLERİ DIŞINDA KULLANIM TEZÂHÜRLERİ

Signs of Usage of Words Apart From Their General Utterances

Yasir Amer Ibrahim ALOTHMAN

Öğretim Görevlisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Lecturer, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Burdur /Turkey

yamenyasir508@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1974-1277>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Alothman, Yasir Amer Ibrahim. "Laflzların Delâletleri Dışında Kullanım Tezâhürleri". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 21-41.

Lafızların Delâletleri Dışında Kullanım Tezâhürleri*

Öz

Dil veya diller toplumsal olgular olup insanlar arası iletişim araçlarından biridir. Bu iletişimin gerçekleşmesi için de sürekli olmak isteyen her hangi bir dilin, kavram ve anlamlar üzerine delâlet eden lafızları kullananların isteklerini yerine getirmeye yardımcı olan unsurlara sahip olması gereklidir. Lafızlar, cahiliye döneminde toplumsal yaşama göre belirlenip kavramlar ve ifadeler de yaşamının yenilenmesi ve gelişmesi ile yenilenip farklılaşınca dil bu ihtiyaçlara paralel gitmeli ve kendisinde bulunan lafızları geniş bir şekilde içermelidir. Arap dil bilimcileri lafızların anlamlarını takip etme, kökenlerini açıklama ve asıl anlamın zaman geçmesi ile kaybolup kelimenin kazandığı yeni anlamı açıklama konusuyla çok ilgilenmişlerdir. Araplarda telif hareketinin başlangıcında lafızların anlamlarını açıklama konusuyla ilgilenen, el-Garîb isimli eserler ortaya çıkmıştır. Bu tür eserler o dönemde Kur'ân ve sünnette geçen garîb lafızları ele almışlardır. Arap dili ve diğer dillerdeki delâlet değişimleri olgusu önemli dil inceleme konusu olmuştur. Bu çalışmada biz de bu olguyu klasik ve modern dilcilerin görüşlerini eşleştirerek kelime, cümle veya terkip içerisindeki mânaları anlama çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Lafızlar, Değişim, Gelişim, Delâlet.

Signs of Usage of Words Apart From Their General Utterances

Abstract

Language or languages are social phenomena and are one of the means of communication among people. In order for this communication to occur, any language that wants to be continuous must have elements that help to fulfill the wishes of those who use words indicating concepts and meanings. When the words were determined according to the social life in the period of ignorance and the concepts and expressions were renewed and differentiated with the renewal and development of life, the language had to go parallel to these needs and comprehend the words found in it widely. Arabic linguists have been very interested in following the meanings of words, explaining their origins and explaining the new meanings that the words gained with the losing of the actual meaning in the course of time. At the beginning of the copyright movement in the Arabs, works named al-Garîb, which dealt with explaining the meaning of the words appeared. Such works dealt with the garîb words in the Qur'ân and Sunnah at that time. The phenomenon of denotation changes in the Arabic language and other languages has been a significant subject of language examination. In the present study, we have tried to examine this phenomenon by matching the views of classical and modern linguists within the framework of understanding the meaning of words, sentences or compoundings.

Keywords: Arabic Language, Utterances, Change, Development, Signification.

Giriş

Dil araştırmaları son iki yüzyılda büyük gelişmelere tanık olmuş ve dil bilimciler lafızların delâletine önem vermişlerdir. Hatta lafızların delâletine önem verme konusu sadece dilcilerle sınırlı kalmayıp psikolog ve antropologlarda alakadar olmuşlardır (katılmışlardır). Buna uygun olarak ta delâlet ve sorunları çerçevesinde çeşitli metodlar ve incelemeler ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak delâlet incelemelerinin gelişiminde en büyük etken ona olan bu ilgidir. Dil insan yaşamının gelişimine paralel olarak gelişmektedir. Bu değişime en

* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmakta olan 'Birden Çok Anlamı Olabilecek Hadis Deyimlerindeki Dil Anlamları (Sahih Müslim Kitabı Örneği)' başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

en çok dokunan da delâlet tarafıdır. Buradan da delâlet değişimi olgusunun metinleri birçok yönden anlamada büyük etkisi vardır. Biz bu çalışmayı, her birinin kendi içinde alt başlıkları olan dört bölüme ayırdık. Birinci bölümde delâlet değişim kavramını, sözlük ve terim anlamı açısından bu kavramın kapsamını, ikinci bölümde delâlet değişimi konusunda klasik dilcilerin gayretlerini, üçüncü bölümde delâlet değişimin gerekçelerini ele aldık. Üçüncü bölümde ele aldığımız bu gerekçeler delâlet değişimine yol açanlardır. Bunlar da: dilsel kullanım, yanlış anlama, gereksinimler, değersizlik ve popüler olmak. Dördüncü bölümde ise delâlet değişim göstergelerini inceledik. Bunlar ise ilk olarak özelden genele geçiş yani anlam genişlemesi, ikinci olarak genelden özele geçiş, üçüncü olarak somut anlamdan soyut anlama geçiş, dördüncü olarak ta bir alandan diğerine geçiştir. Çalışmada ayrıca bu olguların her biriyle ilgili kaynaklardan aldığımız örnekler sunduk.

Delâlet Değişimi ve Göstergeleri

Delâlet Değişimi Kavramı

Değişim yaşam doğasının gereğidir. Bu bir durumundan diğerine geçişi mecbur eden bir şeydir ve çeşitli biçim ve göstergeleri vardır. Tüm göstergeleri açığa çıkararak en önemli araç dil olduğuna göre bu durumda değişimin meydana gelmesi ve önceki gelişimlere paralel bir şekilde gelişmesi ve yansıtılmasına bağlı kalmak gerekir. Dil araştırmaları alanında yeni bir bilim olması sebebiyle delâlet değişiminin terim anlamından önce biraz sözlük anlamı üzerinde durmalıyız.

Lügatte Delâlet Değişimi

Tegayyur lügatte sülâsî mezîd fiillerden olan tefe'ul bâbından mastardır. Tehavele anlamına gelir. Örneğin teğayyera eş-şey'ü an hâlih demek tehavele an hâletihî ilâ hâletin üh'râ demektir. Kuran kerimde bu kelime Enfâl süresi 53. âyette geçmektedir ve anlamı bir durumdan diğerine geçişi ifade etmektedir.¹

Delâlet Değişiminin Terim Anlamı

Delâlet değişim kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Bunlardan birisi şudur: bir evreden diğerine geçen insan yaşamının farklılaşması ve zamanın geçmesi ile lafzın delâletlerinde meydana gelen aşamalı bir değişimdir.² Bu tanım Abdülcelil el-Menkûr'un ifade ettiği gibi lafızların anlama bağlı olarak değişmesidir. O meseleyi şöyle ifade etmektedir: "Zira lafızlar karşılıklı ilişki

¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru Sâdır, ts.), 5/40.

² Abdülkerîm Celîl Muhammed b. Hasen Cebel, *fi İlmî'd-delâle dirâsetün teḫbikiyyetün fi şerḫi'l-Enbârî li'l-müfeḫḫâliyyât* (Kahire: Dâu'l-M'arifeti'l-Câmi'iyye, 1997), 33.

içerisinde delâletleri ile irtibatlıdır. Bu durumda ilişkilerde değişim meydana geldiği gibi delâletlerde de gelişim oluşmaktadır.”³

Biz bu konuyu araştırırken, her ne kadar konuya ilişkin egemen kavram; kelime ve kelimeyle ilgili meselelerle sınırlı görülse de bu bilimin kelime ve terkîb düzeyinde lugavî mânâ araştırmaları ilmi olduğunu fark ettik.⁴ Bu meseleye dair Ahmed Muhtâr Ömer’in yabancı metin tercümelerinde delâlet lafzını açıkça anlam karşılığında kullandığını gördük. O *İlmü’ d-delâil* isimli eserinde delâlet ilmini mânâ ilmi olarak zikretmekle beraber, delâlet değişimini mânadaki değişim terimi ile irtibatlandırıyor.⁵ Delâlet değişimi delâlet bilimin alt dallarından biridir ve kelimelerin anlamlarına gelen değişiklik ile ilgilenir. Bu da araştırmacının dilde meydana gelen değişimi anlamasında yardımcı olur. Delâletteki değişim: dilin seslerinde, kelimelerinin delâletlerinde, dilde oluşan fazlalıkta veya eksiklikte meydana gelen değişimdir ki bunların tamamı tüm alanlarda ulusların yaşamıyla sıkı sıkıya bağlı olan unsurların sonucudur.⁶ Bu nedenle delâlet değişimi dilsel hafıza yoluyla takip edilebilen doğal bir olgudur. Örneğin yavaş ve gizlilikle irtibatlı dil sisteminin hareketi gibi. Bunun nedeni dilsel ilişkilerin belirli bir delâlet alanından diğerine intikal etmesidir.⁷ Bir kısım dilciler kelimenin yeni anlam kazanması yoluyla elde ettiği değişimi yeni dallar (kökler) çıkaran ağaca benzetirler. Bu dallar da daha küçük dallar (kökler) çıkarır. Yeni dalların (köklerin) bir kısmı aşağılarda gizli kalıp yok olabilir. Ancak bu sürekli olmaz. Sonradan kazandığı yeni anlamların gelişmesine rağmen, sahip oldukları eski anlamı çağlar boyunca gelişip yaygınlaşan birçok kelime vardır.⁸ Ramazan Abdüttevâb’ın kullandığı *siyâhatü’l-elfâz* (kelimelerin yolculuğu) kavramı dikkatimi çekmektedir. Yazar bu kavramla ilgili “Kelimenin asıl vatanından çıkıp diğer milletlere ödünç olarak gitmesidir” şeklinde açıklama yapar. Bu durumda kelimenin cildinde bir değişim meydana gelir. Diğer bir ifade ile ödünç verildiği milletin dilinin yapısıyla uyumlu olması için yapı ve seslerinde değişiklik meydana gelir. Daha sonra uzun veya kısa bir dönem içinde yeni elbiseleri ile asıl vatanına döner. Nihayetinde yabancı bir kelimeymiş gibi görünür.⁹

³ Abdülcelîl Menkûr, *İlmü’ d-delâle uşlûhû ve mebhâşihû fi’ t-türâsi’ l- Arabî* (Dımaşk: ittihâdü’ l-kitâbi’ l-Arab, 2001), 68.

⁴ Ahmed Muhammed Kadûr, *Mebâdiü’ l-lisâniyyât* (Dımaşk: Dâru’ l-Fikr’, 2008), 337.

⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü’ d-delâle* (Kahire: Âlemü’ l-Kütüb, 1985), 11.

⁶ Üde Halîl Ebû Üde, *et-Tetavvuru’ d-delâlî beyne lügati’ ş-ş’iri’ l-câhilî ve lügatü ehli’ l-Kur’ân* (ez-Zerkâ: Mek-tebetü’ l-Menâr, 1985), 45.

⁷ Daldâr Gafûr Hamad Emîn, *el-Bah şü’ d-delâlî fi’ l-müctemeâti’ l-fıkhîyye el-mütehaşşise* (Amman: Dâru Dicle, 2014), 136.

⁸ Ömer, *İlmü’ d-delâle*, 236.

⁹ Ramazan Abdüttevâb, *et-Tetavvuru’ l-lügavî mezâhiruhû ve ’ilelühû ve kavânînhû* (Kahire: Mek-tebetü’ l-Hancî, 1997), 148.

Delâlet Değişimi Olgusu Konusunda Klasik Dilcilerin Çalışmaları

Klasik dilciler üstün kavrayışları ile delâlet değişim olgusunun farkına vardılar. Onu aynı dönemle sınırlayıp daha sonra anlamda meydana gelen her değişimi red ettiler. Çoğu dilci ise bunu karşı bir tutum sergilediler. Böyle davranmalarında etken unsur dilin sağlam bir şekilde kalmasına ve korumasına düşkünlükleridir. Gerekçeleri ise dilin bozulmasına engel olmak, dil yararına olan prensipleri gözetmek ve fesahata dikkat etmektir. Ancak bu tutumun sürekli gelişen delâlete etkisi olmadı.¹⁰ İbn Fâris'in Asmaî'den yaptığı nakil yoluyla zikrettiği mesele klasik Arap dilcilerinin konuya önem verdiğinin göstergelerinden biridir ki o da şudur: " Vird kelimesi aslında su getirmek anlamındadır. Daha sonra ise getirilen her şey için kullanılmıştır".¹¹ Süyûtî de tah'sis ve ta'mim yönünden gelişime eşlik eden bazı göstergelere değinmektedir. Nitekim bu konuya *el-Müzhîr fi 'ulûmi'l-luğa* isimli eserinde yer vermektedir.¹²

Zebîdî ise kitabındaki konuları üç bölüme ayırmaktadır. Bunlar da Ah'lâm Fâdil Abûd'un delâlet değişimi hakkındaki uzun makalesinde ifade ettiği gibi şunlardır:

1. Âmmîceyi bozan şeylerin zikri.
2. Âmmîce'nin kendi yerinin dışında kullanılması.
3. Aynı lafzın bir şeyde kullanılıp sonra başkasının ona ortak olması.

Ancak bu kabilden bir bölüm, bir fasıl veya bir şey daha önce dile getirilmemiştir. Fakat ikinci ve üçüncü bölümün tamamı olmasa da geneli delâlet değişimi hakkındadır.¹³

Bu farklı ifadeler klasik Arap dilcilerinin delâlet gelişimi konusuna eğildiklerini fakat açıkça ifade etmediklerini göstermektedir. Ancak sözlerinin bağlamı ve ortaya koydukları örnekler bu kavramı göstermektedir.

Modern dönem dilcileri ise delâlet gelişimi olgusunu incelemiş ve analiz etmişler, buna yol açan unsurları ortaya koymuşlar ve kullanım ve ihtiyaca göre özetlemişlerdir.¹⁴ Buna eşlik eden göstergeleri, tahsis, ta'mim, inhitaât ve

¹⁰ Abdülazîz Matar, *Lahnü'l-âmmie fi dav'i'd-dirâsâti'l-lügaviyyeti'l-hadîse* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 279.

¹¹ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *eş-Şâhibî fi fikhi'l-luğa* (Kahire: Matbaatü'l-Müeyyed el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910), 64.

¹² Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Müzhîr fi 'ulûmi'l-luğa*, thk: Muhammed Câd el-Mevlâ vd. (Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts), 1/426.

¹³ Ah'lâm Fâdil Abûd, "Mezâhiru't-te'avvuru'd-delâli, fi kütübi lahni'l-âmmie mine'l-çarni's-şânî hattê nihâyeti'l-çarni'r-râbiu'l-hicrî", *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 2/2 (2012), 155.

¹⁴ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz* (Kahire: Mektebetü'l-Encülû'l-Mısriyye, 1976), 135.

rakî gibi delâlet değişiminde ifadesini bulanları ve kullanım değişikliklerini kısaca ifade etmişlerdir.¹⁵

Delâlet Değişiminin Nedenleri

Dilde değişim sürekli dir. Zira dil insanlar arası iletişim aracı ve insanların durumları, toplumsal, kültürel ve düşünsel yaşam şartları ile irtibatlıdır. İnsanların içerisinde bulunduğu durumlar ve yaşam şartları ise tek düze değildir. Sebepler oluştuğ uca belirli yöntem ve biçimlerde değişim de oluşur. Bu nedenle delâlet değişimi, delâlet biliminin önemli konuları arasında kabul edilir. Çünkü delâlet değişimi, ne kadar zenginliğ e ulaşsa da, kendisini konuşanlar veya kullananlar olmadıkça, içinde bulunduğu dönem geçmiş e bağlanmadıkça hayatta kalamayan dilin önemli yaşamsal yönünü açığ a çıkarır. Konuşanlar daha önce duyulmayan yeni anlamları ifade etmek için yeni kelimeler icat etme gereksinimi duyarlar. Böylece bu gereksinim delâlet değişimine neden olan en önemli unsurlarından biri olur. Her hangi bir dili konuşan kimseler daha önce duymadıkları yeni mânalarla karşılaş ırlar ve dilsel hazinelerinden yani önceki kullandıkları kelimelerden bunu ifade etmeye uygun sözcük belirlemeye çabalarlar. Sadece bu konuda lafızların kullanılması da gelişime yol açar ve lafızların kullanımı delâlet gelişiminin en önemli sebeplerinden kabul edilir. Ayrıca bu tüm dillerde yaygındır. Dil ile toplum arasındaki bu sağlam irtibat nedeni ile bu değişikliklerin, belirlenmesi zor ve karmaşık sebeplere dayandığını görüyoruz. Bundan dolayı bir dilden diğ erine, bir toplumdaki diğ erine farklılık göstermektedir. Çünkü değişimin gerekçeleri gereksinim ve kullanım gibi bazı sebeplere dayanmaktadır.¹⁶

Stivin Olman'a göre anlamdaki değişimin sebepleri üç şeyde gizilidir. Bunlar: dilsel, toplumsal ve tarihsel sebeplerdir. Ancak değişim sebepleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Zira yazar anlamdaki değişime zorlayan bunların dışında unsurlar bulunabileceğine işaret etmiştir.¹⁷ Bize göre Enîs İbrahim değişim unsurlarını gereksinim ve kullanım olarak sınırlamakla doğ ruyu bulmuştur. Fakat Stivin Olmanın konuya ilişkin görüşü daha da doğ rudur. Zira Olman gelecekte ortaya çıkabilecek delâlet değişim unsurlarını kabul etmek için açık kapı bırakmıştır.

Aşağıda delâlet değişiminin katkısı olan unsurlar ve sebepler özet bir şekilde ifade edilmiştir.

Delâlet Değişimine Yol Açan Sebepler

Delâlet değişiminin birçok sebepleri vardır. Bunlardan bir kısmını burada zikredeceğ iz.

¹⁵ Muhammed el-Mübârek, *Fıkhi'l-luğa ve haşâişu'l-'Arabiyye* (Dımaş k: Dâru'l-Fikr', 1964), 218-222.

¹⁶ Enis İbrahim, *Delâletü'l-elfâz*, 135.

¹⁷ Stivin Olman, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, çev. Kemal Biş r (Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1986), 177.

Dilsel Kullanım

Bazıları, kelime anlamının bilinmesinin sözlüklerden biri ile sınırlı olduğu görüşündedir. Ancak doğru olan bir şey vardır ki o da bu kavramın donuk olmasıdır. Yani bir zamanla sınırlı olması, yazıldığı dönemde kullanıldığı anlamı yansımasıdır. Ancak sözcük farklı kullanım alanlarında bunun aksine dinamiktir. Kelimeler dil depolarında stoklanmak için değil de güzel bir şekilde kullanmak için ortaya konulmuştur. Eğer dil depolarında hapsedilmek için kelimeler türetilseydi olduğu gibi kalır hiçbir değişikliğe ve bozulmaya maruz kalmaz. Gerçek lafızlar insanların günlük yaşamlarında konuşmaları ve kullanmaları için vaz edilmişlerdir. Bir neslin bireyleri arasında farklılaşma, özel ve genel deneyimler ve medeniyet yönünden çevrenin değişmesi sebebi ile delalet; medeniyet, farklı deneyimler ve insanların dil gibi merkezi alanlara katılımına paralel gider. Aralarındaki ihtilâf marjinal derece olup, her gün değişen şartlar ve deneyim ve olayların farklılaşması ile çeşitlenen ilişkilerle sınırlı kalır. Yeni nesillere miras kalan ve onlarında benimsediği teâmüller, karşılıklı değişim ilk durumunda olduğu gibi kalmaz. Aksine delâletlerdeki bazı değişimlerle miras kalır. Sonra arkasından gelen nesillerde bu değişim artarak büyür.¹⁸ Kelimenin kullanımı çoğaldıkça ve farklı metinlerde zikri geçtikçe anlamının da değişime maruz kalması oranının artmakta olduğunu fark ettik. Zira gerçekte zihin farklı taraflara yönelir. Bu da kendisine yeni anlamlar ilham eder. Nitekim bu durum *mekteb* kelimesinde kendisini göstermektedir. Bu kelime aslında bir tür kalın yün dokumak anlamına gelmektedir. Sonra yazı için kullanılan malzemelere isim olarak verilmiş, daha sonra kendisinde bu malzemeler bulunan odaya isim olmuştur. Arkasından kendisinde bu odada yapılan işlere ve sonra da bu eylemi yapan kişilere, son olarak ta her hangi bir grubu idare eden kişilere isim olarak verilmiştir.

YanlıŞ Anlama

Sözü ilk duyduğumuzda yanlış anlama hepimizin geçirdiği deneyimlerden biridir. Hatta zihin gerçek anlam ile hiç ilişkisi olmayan garip bir şey düşünebilir. Daha sonra da kendisine bu yanlış düzeltme fırsatı vermez ve kelime zihninde bu yanlış, yeni anlamı ile kalır. Birçok kişi tarafından bu yanlış kullanım tekrar edildikçe lafız aniden gelişmeye başlar ve yeni nesle bu şekilde miras olarak kalır ve onlarda yer eder.¹⁹ Yanlış anlama bu şekilde kelimenin anlamını değiştirmek üzere çalışır. Bunun büyük ya da küçüklerde olması fark etmez. Zaman geçmesi ile bu yanlış anlam yerleşmeye başlar. Bu gibi aniden olan değişimler genel olarak ilkel çevreler arasında olur. Zira genç ve yaşlı neslin bireyleri birbirlerinden uzaklaşmıştır. Sonra bu yeni anlam araştırmacıyı hayretler içerisinde bırakacak şekilde toplumda egemen olur.

¹⁸ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 238.

¹⁹ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 240.

Bu lafzın asıl anlamı da yeni anlamının yanı sıra kullanılmaya devam edebilir. Sonunda aynı lafzın birinden bağımsız farklı iki anlamı ortaya çıkar. Buradan da müşterek lafızlar doğar. Kelimenin delâletinin bu konularda büyük etkisi vardır. Şöyle ki kelimenin delâleti ne kadar açıksa değişime maruz kalması o kadar azdır. Aynı şekilde delâleti ne kadar kapalı ve gizemli ise değişim o kadar çok olur ve bozulma unsurlarına direnmesi o derece zayıflar. Kelimenin delâletinin açıklığına yardım eden bir hayli unsur vardır. Bunlardan en önemlisi kelimenin kökeninin bilinen kelimeler grubundan olmasıdır. Kelimenin anlamının kapalı olmasında da birçok etken vardır. Bunların en önemlilerinden birisi de kökenli bir kelime ailesinden olmaması ve sürekli kullanılmamasıdır.²⁰ Özellikle de lafzın kullanımı yaygın olmayıp sadece belli üsluplarla sınırlı ise bu lafız bozulmaya maruz kalmaktadır. Çocuklar dilsel bozulmanın öne çıkan örneklerinde en güçlü delil kabul edilir. Özellikle onlarda şekil yönü görev yönünden yani anlam yönünden daha baskındır. Örneğin çocuk balta veya çekice keser, kanepeye döşek diye bilir. Yine diğerleri kütüphaneye dolap diyebilirler.²¹ Bu durum çocuklarla sınırlı değildir. Büyüklükte de bu tür hatalar, yanlış karşılaştırma sonucunda ortaya çıkabilir. Bu bizim yaşamımıza eşlik eden zihni bir egzersizdir ve karşılaştırma sözlerimizde büyük rol oynar. Örneğin her hangi bir konuşanın bir ifadesini duyduğumuzda özellikle bu ifade dilin gerektirdikleri ile uyumlu ise bunun yeni bir söz mü yoksa eski bir söz mü olduğunu düşünmeyiz.

Gereksinimler

Ulusların gelişim ve değişimlerini takip ettiğimizde onların ancak konuşanlarla canlı kaldığını açıkça görürüz. Ulusların yaşamındaki her değişim dillerinde net ve güçlü bir etki bırakır. Genellikle milletler hayatın tezahürlerine cevap verir ve zamâna ayak uydurabilmek için delâlet değişimine gayret ederler. Eski lafızlara yeni delâletler yüklemenin ve başka dillerden sözcükleri ödünç almanın yanında kendi dilinin lafız ve manalarında açıkça izler bırakan her toplum gelişir.

Değersizlik ve Popüler olmak

Her dilde değersizleşen birçok lafız vardır. Bunun nedeni siyaset, toplumsallık ve benzeri sebeplerdir. Bu bazen çok aşağı bir dereceye düşebileceği veya popüler olabileceği anlamına gelir. Bazı siyasi şartlar lakapların ve toplumsal rütbelerin değerinin düşmesini gerektirir ve bazı lafızların geri planda kalmasının sebebi budur. Bunlara örnek paşa, bey, efendi sözcükleridir. Bu sözcükleri delâleti gelişmiş, ancak günler geçtikçe değeri düşmüştür. Efendi

²⁰ Ali Abdülvâhid Vâfi, *İlmi'l-luğa* (Kahire: Nühzatü Mısır li't-tabâati ve'n-neşr ve't-tevzî', 2004), 321.

²¹ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 240.

kelimesi son zamanlarda değersiz bir sözcük olmuştur. Hâlbuki on dokuzuncu yüzyılda önemli yeri varken sonraki dönemlerde en düşük rütbeye inmiştir.²²

Psikolojik ve duygusal yöne gelince bunlar değersizliğin en açık sebepleri kabul edilir. Toplumsal edebiyat, ahlak, iğrenme, kötümserlik iyimserlik birçok lafızdan uzaklaşmanın ve yerine, kendisinden utanıldığından, zikredilmesinin uğursuz sayıldığından, kullanımında korkulduğundan veya hayadan dolayı kinaye yoluyla başka lafızlar kullanmak psikolojik nedenlerdir. Bunlara örnek insanda söylenmesi ayıp olan bazı organlar, insanın yaptığı bir kısım eylemler, bazı hastalık ve afetlerin dile getirilmesidir. Örneğin Araplar kör insan için gören lafzını kullanmaktadırlar.²³ Araplar İslâmiyet geldikten sonra en güzel ve en değerli lafızları seçmiş ahlaka ve edebe uygun sözcükleri tercih etmiştir. Örneğin avret mahallinin ve gizli yapılan fiillerin dile getirilmesi gibi. Arap dilinde mecaz lafızlar veya sarih lafız yerine kullanılan kinevî lafızlar vardır. Bunlara örnek ön ve arka anlamında kullanılan kabul ve dübür lafızlarıdır.²⁴ Kur'ân'da da bu tür kullanılan lafızlar vardır. Örneğin: "*Kadınlar sizin ekeneğinizdir. Ekeneğinize hangi taraftan isterseniz oradan varın.*"²⁵ âyeti gibi. Önemli diller çirkin anlam taşıyan bazı kelimeleri kullanmayı yasaklar. Bunun nedeni o kelimelerin verdiği zarar ve eziyettir. Bunlar dokunulmaz olarak bilinmektedir.²⁶ Bu kelime mukaddes olan ve dokunulması yasak olan her şeye isim olarak verilmektedir. Bu tür bir kullanım kibarlık, hoşluk veya kişiye olayı hafif göstermek içindir.

Delâlet Değişim Göstergeleri

Delâlet gelişimi dil yaşamının olağan ve doğal bir olgusudur. Lafızlar konuldukları ilk anlamları cümle içindeki bağlamlarına göre değişebilir. Bunun pek çok göstergeleri vardır. En önemlileri ise şunlardır.

Umumi Anlamdan Hususi Anlama İntikal

Bununla biz mânanın genişlemesini ve belirli ve özel anlamdan umumi ve daha geniş olan yeni bir anlama intikalini kast ediyoruz. Delâletlerin umumiliğinin benzeri çocukların bir şeye isim verirken yaptıkları teşbihli isimlendirmede görüyoruz. Onlar bir şeye isim verirken en yakın benzettikleri şeyin adını verirler. Bu yanlış kullanımlarının nedeni dil hazinelerinin azlığıdır.²⁷ Umumi lafızlar kapsamlı anlama delâlet ederler. Araplar, toplumu kapsadı

²² Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, 139-140.

²³ el-Mübârek, *Fıkhî'l-luğa ve haşâişu'l-'Arabiyye*, 214-215.

²⁴ Vâfi, *İlmi'l-luğa*, 263.

²⁵ Kur'ân-ı Kerîm Meali, çev. Hayrettin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Bakara 2/223.

²⁶ Emîn, *el-Bahşü'd-delâli fi'l-müctemeâtî'l-fıkhiyye el-mütehaşşise*, 139.

²⁷ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, 154.

anlamında *šemile eş-şey'ü 'umûmen* derler. Umumi lafızlar hususi lafızların zıddıdır. Nitekim kapsadı anlamında '*Ammehüm bi'l-'atiyyeti vehüve mu'amemün* derler.²⁸ Ahmed Muhtâr'a göre mânaların genişlemesi kelimenin eskiden ifade ettiği şeyin sayıca daha fazla olması veya kullanım alanının önceden daha da genişlemesidir.²⁹

Fâyiz Dâye bu konuyu açıklamak için bazı misaller zikretmektedir. “ ('a-y-r) hatflerinden meydana gelen kelime aslında üzerine yük konulan ibil/deve anlamındadır. Bu kelime, merkep kafilesi için de kullanılmış daha sonra katır kafilelerine isim verilmiştir.”³⁰ Mu'cemü Vasît'te el-îr kelimesi deve, katır ve merkep kafilelerinin yemekleri üzerine yüklenen merkep ve katır anlamındadır.³¹ Umûmilik yönünden delâlet değişiminin göstergelerinden biri el-levh kelimesidir. Bu kelime kendisine yazı yazılan şeydir. Nitekim yazı kürek kemiği ve benzeri kemikler üzerine yazılıyordu. Daha sonra bu kelime kendisinde yazı yazılan her ahşaba isim olarak verildi.³²

Şimdi, anlam genişlemesini görmek için hadislerle bakalım. Hadislerde bu meseleye dair çok örnek vardır.

Birinci Örnek: Nûk Lafzı.

Abdürrezâk es-Sâidî bu lafız hakkında şöyle der: “el-Enâka: kadınlar güzel elbiseler içinde deveye benzerler. el-Enâka lafzının kadınlardan kullanımı bir yerde develerden borç alınmış gibidir. Dilde araştırma yapanlar en-nâka ile el-enâka arasındaki sağlam bağı görürler. en-Nâke Araplarda kendisi ile güzelleşilen şeydir. Bu nedenle erkek deve için en-nâka kelimesine anlamca uygun el-cemâl kelimesinden türetilen el-cemel lafzı kullanılmaktadır.”³³ en-Nûk kelimesi nâkatün kelimesinin cemisidir.”³⁴ Müellif şunları da ekler: “Sonra bu anlam genişledi ve araplar güzel olduğunda bu kelimeyi kullanarak şöyle dediler: Tenûku fülânün melbesühû, meskenühû, mantıkuhû.”³⁵ Peygamberimiz'den (s.a.v) isrâ ve mia'râc konusunda rivayet edilen bir hadiste şöyle denilmektedir: “Ben Yunus b. Metta (Aleyhisselâm)'ı derli toplu, kırmızı dişi bir deve üstünde, yünden bir cübbe giymiş, devesinin çılıbırı liften olduğu halde

²⁸ Abdülazîz b. Muhammed el-Avîd, *Ta'ârûzu delâlâtî'l-elfâz ve't-tercîh beynehümâ* (er-Riyad: Mektebe Dâru'l-Menêhic, 1431), 94.

²⁹ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 243.

³⁰ Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-delâleletü'l-'Arabî en-nazariyyetü ve't-tatbîk* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 228.

³¹ İbrahim Enîs, *el-Mu'cemü'l-Vasît licem'ü lügati'l-'Arabîyye* (b.y.: Mektebetü'ş-Şarkî'd-Devliyye, 2004), 639.

³² Dâye, *İlmü'd-delâleletü'l-'Arabî en-nazariyyetü ve't-tatbîk*, 281.

³³ Abdürrezâk Ferâc es-Sâidî, “Ta'mîmü'd-delâle fi elfâzı'l-ibl”, *Mecelletü Dâre*, 1/23 (1418), 128.

³⁴ İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'küb b. İshâk es-Sikkît, *İşlâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mur'ab (b.y.: Dâru İhyâ Tûrâsî'l-'Arabî, 1423), 32.

³⁵ Sâidî, “Ta'mîmü'd-delâle fi elfâzı'l-ibl”, 964.

telbiye ederken görüyor gibiyim.”³⁶, “Musa ise yağız tenli, derli toplu vücutlu bir zattır. Ben onu yuları liften kırmızı bir deve üzerinde telbiye ederek şu vadiye inerken görüyor gibiyim.”³⁷. Bu hadislerde *en-nâka* kelimesi deve anlamında kullanılmıştır. Daha sonra ilk konulduğu mânanın delâleti güzellik ve yakışıklılık anlamına gelmek üzere genişledi.

Konuya ilişkin Sahih-i Müslim’de ki bazı örneklerden biri de: “Allah güzeldir. Güzeli sever”³⁸ hadisidir. Fark ediyoruz ki *cemel* kelimesi güzelliğe delâlet ediyor. *Cemâl* kelimesi ise tam süslenme ve kendisi ile süslenilen şey demektir. İkinci olarak ta *cemel* lafzı özel anlamı olan erkek deveden daha geniş anlam olan genel anlamda güzellik, süslenme ve yakışıklılık anlamlarına intikal etmiştir.

İkinci Örnek: Racul Kelimesi

Racul kelimesinin delâleti savaşlardaki piyade asker anlamından farklı anlamlara intikal etmiştir. Mu’cemi vasıtte “er-racül ve er-râcil şeklinde gelen kelime ayakları üzerinde yürüyen anlamındadır. Şövalye askerin zıddı piyade askerdir” şeklinde zikredilmektedir.³⁹ Ancak bu sözün anlamı sonra daha da genişleyerek insanlardan erkek cinsine delâlet edecek anlama intikal etti. Raculet ve racüliyyet arasında erkeklere *hâzâ er-racülü el-kâmilü* denilir.⁴⁰ Bu sözün ilk anlamı Abdullah b. Ömer’in r.a peygamberimizden yaptığı nakilde görüyoruz. O nakil şudur: “Ganimetlerden her bir at için iki pay her bir yaya asker için bir pay vardır”.⁴¹ Bu hadiste geçen racül kelimesi at karşılığı olarak kullanılmıştır. Peygamberimiz’in s.a.v “erkek erkeğin avret mahalline, kadın da kadının avret mahalline bakmasın”⁴² hadisinde de racül kelimesi aynı anlamda kullanılmıştır.

Üçüncü Örnek: el-Be’s Lafzı

el-Be’s lafzı savaştaki şiddet anlamındadır.⁴³ Bu onun ilk konulduğu anlamdır. Sonra daha umumi ve kapsamlı olan şiddetli işkence, sefillik, şiddet ve fakirlik anlamlarına delâlet etmiştir. Açlık, mal ve canda zarar anlamına

³⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi’l-İmâmi’n-Nevevî* (Kahire: Müessesese Kurtuba, 1995), 1/207.

³⁷ Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi’l-İmâmi’n-Nevevî*, 207.

³⁸ Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi’l-İmâmi’n-Nevevî*, 150.

³⁹ Enîs vd., *el-Mu’cemü’l-Vasîṭ*, 332.

⁴⁰ Enîs vd., *el-Mu’cemü’l-Vasîṭ*, 332.

⁴¹ Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi’l-İmâmi’n-Nevevî*, 207.

⁴² Müslim b. Haccâc, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şaḥîḥ-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ Tûrâsi’l-‘Arabî, ts.) 1/266.

⁴³ Enîs vd., *el-Mu’cemü’l-Vasîṭ*, 36.

gelen el-be'sâû kelimesi de bu kökten gelmektedir.⁴⁴ Bu anlama geçişi temelsiz değildir. Zira iki anlam arasında sağlam bir ilişki vardır. Çünkü savaş olduğunda şiddetli şekilde mal ve canda zarara neden olur. Sonra bu kelimenin anlamı savaş ve dışındaki etkenlerden kaynaklı her türlü şiddeti ifade ederek daha geniş anlama delâlet etmiştir. Sahih-i Müslim'de bu kelimenin anlam genişlemesi ile ilgili örneklerden bazıları şunlardır. Berâ r.a Huneyn gününde kaçanlarla ilgili peygamberimize s.a.v sorulduğunda verilen cevaplardan bir kısmı şöyle idi: " Allah'a yemin olsun ki savaş şiddetlendiğinde korkarız. Cesaret peygamberimizle beraberdir".⁴⁵ burada geçen el-be's kelimesi şiddetli savaş anlamına gelmektedir. Zira sahabe savaş kızıştığında harbin yüklerinden dolayı peygamberimizi korumaya çalışıyorlardı. Bu delâlet Arapların bildiği kelimenin konulduğu ilk manadır. Yeni ve umumi delâleti ise tüm şiddet içeren şeyleri kapsa-yacak şekilde ifade etmesidir. Bunu Âişe r.a validemizden yapılan nakil göstermektedir. Peygamberimiz rukıyye yapardı, rukıyye ağrının şiddetini giderirdi, ey Rabbim şifa sendedir. Sen ona şifa vermezsen, senden başka kimse veremez.⁴⁶ Hadis metninde geçen el-be'sê kelimesi şiddetli ağrı anlamında kullanılmıştır. Özet olarak Sahih-i Müslim'de delâlet genişlemesine dair birçok örnek vardır. Özellikle de Arapların Cahiliye dönemi ile İslâm'ın gelmesinden sonraki dönem arasında meydana gelen toplumsal yaşamlarındaki gelişmelerden kaynaklı lafızların delâletlerinin genişlemesi olgusuyla ilgili örnekler görülür.

Umumi Anlamdan Hususi Anlama İntikal

Buna delâletin tahsisi de denilir. Bunun anlamı: bir lafzın kapsamlı ve umumi olan delâletinin yeni daha dar ve özel anlama intikalidir. Anlam daralması (narrowing) anlamın küllî ifadeden cüz'î ifadeye dönüşmesi veya alanının daralmasıdır.⁴⁷ İslâm dönemi lafızlarında bu tür kullanımlar yaygındır. Özellikle sahihi müslim pek çok örneği görülmektedir.

Birinci Örnek: Hac' Lafzı

İbn Abbâs'ın r.a rivayet ettiğine göre Dabâ'a bnt. ez-Zübeyr b. Abdulmuttalip peygamberimize gelmiş ve şöyle demiştir: " Ben sekile bir kadını, hac etmek istiyorum, bana ne emredersiniz?⁴⁸ O kadın hacı idrak etti ve tamamladı. Buradaki örnek lafız hac kelimesidir. Hac sözlükte her şeyi kast etmek anlamındadır. Ancak şeriat bu kelimeyi belli şartlar dâhilinde muayyen bir şeyi kast etme anlamına tahsis etmiştir. Hac kelimesin hâ harfinin esre hareke

⁴⁴ Enîs vd., *el-Mu' Cemü'l-Vasît*, 36.

⁴⁵ Nevevi Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1148.

⁴⁶ Nevevi Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1372.

⁴⁷ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 245.

⁴⁸ Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 207.

almasıyla huc' şeklinde fetha hareke almasıyla hac' şeklinde okunabilir.⁴⁹ Hıccce hıcccen demek kast eden anlamındadır ki bu asıl anlamıdır. Sonra şeriatte hac veya umre için ka'be'yi kasd etmek anlamına tahsis edilmiştir. Araplar mâ hacce ve lâkin decce sözleriyle ibadet etmeyi kast ederler.⁵⁰ Aslında kişinin kastettiği her şey onun haccıdır.⁵¹ Hac lafzı İslâm'dan önce genel anlamda kast etmeyi ifade etmektedir. Ancak İslâm'dan sonra hac ibadetini yerine getirmek için Mekke'yi kast etme anlamına tahsis edilmiştir.

İkinci Örnek: ez-Zekât Lafzı

Ebû Hureyre r.a Peygamberimiz'den şu sözü nakletmiştir: "Zekâtını vermeyen her hazine sahibini malları cehennemde kendisini dağlayacaktır".⁵² Zekât ilk olarak "Temizlik, artma, bereket, övme anlamlarına konulmuştur".⁵³ Zekât lafzı dikmek ve meyletmek anlamına gelen *zekeve* lafzından türetilmiştir.⁵⁴ Ancak zekât mallarımızı temizleyip çoğalmasına ve bereketlenmesine sebep olmaktadır. Bu şekilde Müslümanların mallarının zekâtını nasıl vereceklerine delâlet etmek üzere de İslâm'ın üçüncü şartı kılınmıştır. Bu kelime Cahiliyye dönemi şiirlerinde oruç ve hacda olduğu gibi dini bir anlam taşımaktadır. Zira o dönemde Araplar tarafından Yahudilik ve Hristiyanlığın her birinin varlığı biliniyor ve İbrahim'in a.s Hanîf dininden etkileniyordu. Bu nedenle İslâm önce bereket ve artma anlamlarına delâlet eden zekât lafzı İslâm'dan sonra açıkça Allah'ın farz kıldığı ibadet anlamına tahsis edildi. Bu da belirli şartlara göre belli gruplara ihtiyaçlarını karşılamak ve zenginlerin malını temizlemek için maldan verilen miktardır.

Üçüncü Örnek: es-Şevâb Lafzı

es-Şevâb lafzı önceleri genel olarak dönmek mânasına konulmuştur. Bu bir işe dönmeyi ifade eder. el-Mesâbât lafzu ev anlamına gelen meşêbetün lafzının çoğuludur. Çünkü o evde oturanlar o eve dönerler.⁵⁵

Eşêbe er-racülü, bedeni kendisine döndü yani kendine geldi sağlıklı oldu mânasınadır.⁵⁶ Genelde dönmek mânasına gelen bu kelime itâtın karşılığı

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîş ve'l-eşer* (ed-Dimâm: Dâr İbn Hazm, 1421), 186.

⁵⁰ Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fî ğarîbi'ş-şerĥi'l-kebir li'r-Râfi'i*, thk. Abdullah Azîm eş-Şenâvî (Kahire: Dâr Maârif, ts.), 121.

⁵¹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, el-Külliyât, thk. Adnân Dervîş&Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 360.

⁵² Nevevî, *Şaĥîh-i Müslim bi şerĥi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 631.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîş ve'l-eşer*, 400.

⁵⁴ Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsil Uyun es-Sevd (Kahire: Dâr Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/484

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîş ve'l-eşer*, 129.

⁵⁶ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *eş-Şihâh Tâcü'l-luġa Şihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr

mükâfât anlamına intikal etti.⁵⁷ Bununla beraber lafız umumi anlamdan hususi anlama intikal etmesine rağmen ne var ki asli mânasını iptal etmedi. Bu lafız her iki anlamda da hadislerde ve Arap dilinde geçmektedir. Nitekim Sahih-i Müslim'in vasiyet kitabının bölümlerinden birinin adı "bâb vusuli şevâbi'-ş-şadakâti" şeklindedir.⁵⁸ Şevâb lafzının buradaki anlamı ceza ve ücretin eş anlamlısı olarak özel bir mânadır. Ebu Hureyre'nin r.a rivayet ettiği bir hadiste adamın biri peygamberimize şöyle der: "Babam öldü, geride mal bıraktı fakat vasiyet etmedi. Onun için sadaka versem günahlarına keffaret olur mu?. Peygamberimiz de s.a.v "Evet" dedi.⁵⁹ Hadise göre vefat eden kimse için sadaka vermek caizdir. Sevabı da ona ulaşır ve fayda verir.⁶⁰ Yine Sahih-i Müslim'de geçen bir hadiste şevâb lafzının her iki anlamda bir arada yer almaktadır. Hadis şöyledir: "Ehl-i dârdan adamlar çevremizde döndü ta ki evde belli sayıda adamlar toplandı. İçlerinden biri şöyle dedi: Malik b. ed-Dehşân nerededir". Sonra bir kısmı "O Allah ve Resulünün sevmediği bir mü-nafiktir" dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz s.a.v "Onun için böyle konuşma. Görmüyor musun Lâ ilâhe ille'llâh diyen biridir o"⁶¹ dedi.

Tüm bunlardan şu sonuca varmaktayız: delâletin tahsisi ve daralması genel anlamda İslâmî literatürde özel anlamda Sahih-i Müslim'de çokça yer almaktadır.

Somut Anlamdan Soyuta İntikal

Bununla anlatılmak istenen somut lafızları aralarındaki benzerlik ilişkisinden veya mecazi anlatımdan dolayı soyut şeylerde kullanmaktır. Bu meseleye dair hadislerde çok örnek vardır.

Birinci Örnek: el-Cerh Lafzı

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste şöyle geçmektedir: "Hayvanların yaraladığı ve kuyuya düşen garantidedir yani tazmin edilmez, madenlerin ise beşte bir zekâtı vardır"⁶² Burada örnek sözcük yaralamak anlamına gelen el-cerh lafzıdır. Hadiste geçen el-'ac' mâü insan dışındaki tüm hayvanları ifade eder. Onlar sahibinin kusuru olmaksızın gece veya gündüz bir şeyi telef ederler o ödenmez. Bu konuda Ebû Hanîfe de "hayvanların gece veya gündüz telef ettiğinin tazminatı yoktur"⁶³ demektedir.

(Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 94.

⁵⁷ Cevherî, *eş-Şihâh*, 94.

⁵⁸ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1037.

⁵⁹ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1037.

⁶⁰ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1038.

⁶¹ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 467.

⁶² Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1098.

⁶³ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 1098-1099.

el-Cerh sözlükte yaraladı, yaralı adam ve yaralı bayan gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴ Yine el-cerh yarmak anlamına el-câriha da el, ayak gibi beden organlarından yaralamada etken olanı ifade eder.⁶⁵ Cerh lafzı somut anlamdan diğer mecâzi ve soyut anlama intikal eder. Bu konuda Zemahşeri şöyle der: “Mecaza örnek: küfür etti anlamında cerahañü bilisanihi” dir. Araplar bir kimse sövdüğünde *Cerahañü bi enyabin* derler. *Ceraha el-kâdi eş-şâhide* demek kadı şahidi yalan söylemek, iftira atmakla suçladı demektir.⁶⁶ Nitekim hadis ilmindeki cerh ve ta’dîl de bu kısımdandır. Tüm bunlardan sonra cerh lafzının somut anlamdan soyut anlama intikal ettiğini söyleyebiliriz. Somut anlamı yaralayan azaların eylemi sebebi ile ortaya çıkan yaralanmadır. Soyut anlamı ise insan duygularına sövmek, suçlama gibi şeylerle psikolojik acı vermektir. Sanki bu durumda kişi duygusal olarak acı çekmekte ve eziyet görmektedir.

İkinci Örnek: el-‘Abd Lafzı

Somut anlamdan soyut anlama intikal edenlerden biri de el-‘Abd’ lafzıdır. Hadiste “Köle kaçtığında onun namazı kabul edilmez”⁶⁷ buyurulduğu gibi. Abd’ lafzı sözlükte abden ve abadeten şeklinde gelmekte ve bağlı kaldı, ayrılmadı anlamlarını ifade etmektedir. Ubûden ve ubûdiyyeten şeklinde kendisi ve babası daha önce sahip olundu anlamında da kullanılır.⁶⁸ el-‘Abd’ özgürlüğün zıddıdır. Cemisi ‘abîd şeklinde gelir. Ubûdiyyetün kelimesinin asıl anlamı boyun eğmek demektir. Ta’bîd zelil kılındı anlamındadır. Örneğin Araplar düşük yol anlamında *tarîkun muabbedün* derler.⁶⁹ Bu anlamlar genel olarak ‘abd’ kelimesinin ifade ettiği somut anlamlardır. Soyut anlamı ise kazandığı yeni kavramdır ki bu da asıl anlamı olan Allaha boyun eğmekle ilişkilidir. Zira soyut anlamı ibadet emektir. Abdullah ismi buradan gelmektedir. el-ma’bed de ibadet edilen yere verilen isimdir.⁷⁰ Tüm bunlardan İslâm geldikten sonra kelimelerin anlamlarının nasıl değiştiğini fark etmekteyiz. er-Rıkk’ kelimesi hürriyetin zıddıdır ve Allah’a itaat etmek anlamında yeni soyut anlam kazanmıştır.

Üçüncü Örnek: Cennet Lafzı

Cennet lafzının delâleti somut alandan soyut alana intikal etmiştir. Ebû Hureyre’nin r.a rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Cennette bir ağaç vardır. Ona varan gölgesinde yüz sene yürür”.⁷¹ Cennet burada soyut

⁶⁴ Cevherî, *eş-Şihâh*, 358.

⁶⁵ Enîs vd., *el-Mu‘Cemü’l-Vasît*, 115.

⁶⁶ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1/130.

⁶⁷ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi’l-İmâmi’n-Nevevî*, 139.

⁶⁸ Enîs vd., *el-Mu‘Cemü’l-Vasît*, 579.

⁶⁹ Cevherî, *eş-Şihâh*, 503.

⁷⁰ Enîs vd., *el-Mu‘Cemü’l-Vasît*, 579.

⁷¹ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi’l-İmâmi’n-Nevevî*, 1653.

anlamı temsil eder. zihni tasavvur müminlere mükafat olarak verilen ahiret-teki nimet evidir. Ancak bu kelime bize Allah tarafından va'd edilen yer ol-duğu için bununla isimlenmiştir. Cennette hurma, saray, cariyeler, nehirler ve akla gelmeyecek pek çok nimetler vardır. Fakat bu kelimenin asıl anlamı so-muttur. Şöyleki yeşillik bitti uzadı ve çiçek açtı anlamına gelen cenne en-nebâtü cününen'den türemiştir.⁷² Araplar önceden hurma ağacına cennet der-lerdi.⁷³

Bir Alandan Diğere İntikal

Delâletin bir alandan diğere intikali zaman veya mekân bağıyla olur. La-fızlar istiâre, kitâbet veya teşbih yoluyla önceki anlamları ile irtibatlıdır. Bu şekilde gelmesi elbette bir faydadan dolaydır.⁷⁴ Bunun örnekleri aşağıda zik-redilecektir.

Birinci Örnek: es-Semâ Lafzı

Semâ lafzı ile genel olarak kast edilen yeryüzünü kuşatan mavi gök kubbe gibi üzerimizde müşahede ettiğimiz şeydir ve arz kelimesinin karşıtıdır.⁷⁵ Bu lafız aynı anlamda Sahih-i Müslim'de "Gözlerini namazda gök yüzüne diken veya kendisine döndürmeyen kavimler"⁷⁶ geçmektedir. Arapça sözlüklerde semâ lafzı şu anlamlarda kullanılmaktadır: "Yükseklik anlamında 'semâ, yes'mû sümüv' olarak kullanılır. Semâ ileyhi basaru, gözlerini gökyüzüne kal-dırdı demektir.⁷⁷

Sema lafzı yağmur anlamında da kullanılır. Zemaşerî *Esrârü'l-belâğa* isimli eserinde bu anlamda kullanmıştır.⁷⁸ Kur'ân'da da Nûh/11. Ayette yine aynı anlamda kullanılmıştır yani bu ayette geçen semâ lafzı yağmur anlamın-dadır.⁷⁹ Burada isim mücavere için gelmiştir. Zira yağmur gökyüzünden in-mektedir. Bu nedenle semâ yağmura mücavirdir.

İkinci Örnek: Hayz Lafzıdır

İbn Ömer'den r.a rivayet edildi: " Peygamberimiz s.a.v zamanında eşimi hayızlı iken boşadım. Ömer r.a. bunu Peygamberimize s.a.v. anlattı. Peygam-berimiz "Ona geri çağırmasını emret. Sonra temizlenince terk etsin, sonra tek-

⁷² Cevherî, *eş-Şihâh* 510.

⁷³ Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/153.

⁷⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 30.

⁷⁵ Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 452.

⁷⁶ Nevevî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 365.

⁷⁷ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/281.

⁷⁸ Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/476

⁷⁹ Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 453.

rar hayız olmasını beklesin, sonra temizlenince onunla cimâ etmeden onu boşasın veya evli kalsın. Bu Allah'ın boşanma durumunda emrettiği kadınlara özel ıddetidir.”⁸⁰ Buradaki hayız lafzı kadının aylık muayyen dönemini ifade eder. Aslında semüre ağacına hayız denilir. Mu'cemü vafitte “Fehiye hâizün ve havâizu şeklinde gelmiştir. Semüre ağacı: kendisinden kan gibi kırmızı bir şey akan ağaçtır.⁸¹ Hayız: kadının rahminden nifâs dışında gelen kandır.⁸² Kitâbü'l-'ayn'da “hayız ma'rûftur. Bir kadına el-hayzatü denilir. Aynı şekilde hayız isim olarak ta kullanılır. Müstahâza kendisinde kan gâlip gelendir”⁸³ şeklinde ifade edilmektedir. Bu lafzın semüre ağacından kadının hayız olması anlamına intikali aralarındaki benzeşmeden dolayıdır. Bazı durumlarda nakil toplumsal şartlardan dolayı kabul görür. Zira açıkça o şeyin ifade edilmesi bazı nedenlerden dolayı mümkün değildir.⁸⁴

Bunların tamamından anlaşılıyor ki lafzın delâletinin değişimine etki eden birçok sebep vardır. Bunlardan bir kısmı, zorunluluk, toplumsal, kültürel, dilsel unsurlardan kaynaklanan şeylerdir. Fakat bunların çoğu İslâm'ın gelmesine dayanmaktadır. Vahiy Peygamberimize s.a.v ve Arap toplumuna inmiştir.

Tüm bunlardan çıkarımımız şudur: Sahihi Müslim delâlet araştırmalarını tatbik için kaynak olması sebebiyle verimli bir arazi gibidir. Bu, lafızlar ve anlamlarına egemen olan delâletleri arasındaki doğal alakayı ele almak açısından önemlidir. Müsned-i Sahihin delâlet araştırmalarını bizzat içermemesine rağmen Peygamberimizin s.a.v. bir grup sahih hadisini barındırmaktadır.

Çalışmada sunduğumuz bu örnekler aracılığı ile “Bize çağdaş düşünce zenginliği kazandırmak gibi” birçok delâlette, delâlet intikalinin önemini fark ediyoruz.⁸⁵

Sonuç

Delâlet değişimini ele aldığımız bu çalışmanın sonucunda şu çıkarımlara ulaştık.

1. Dillerdeki delâlet değişimi sebepler, göstergeler ve gelişim aşamaları yönünden genel bir olgu kabul edilir.

⁸⁰ Nevevî, *Şaḥîḥ-i Müslim bi şerḥi'l-İmâmi'n-Nevevî*, 923.

⁸¹ Enîs vd., *el-Mu'cemü'l-Vasîṭ*, 212.

⁸² Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *M'ucemü Mekâilî'l-ulûm fi'l-ḥ udûd ve'r-rüsum*, thk. Muhammed İbrâhîm Ubâde (Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 1424), 50.

⁸³ Hafîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 281.

⁸⁴ Dâye, *İlmü'd-delâletü'l-'Arabî en-naẓariyyetü ve't-taṭbîḳ*, 231.

⁸⁵ Dâye, *İlmü'd-delâletü'l-'Arabî en-naẓariyyetü ve't-taṭbîḳ*, 285.

2. Dilciler değişim ve gelişim kelimelerinden hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmış değillerdir. Zira bir kısım araştırmacılar değişim kavramını kullanırken diğer bir kısım araştırmacılar da gelişim kavramını kullanmışlardır. Bu da şüphesiz iki lafzın mânada eşit olmadığını ve aralarında fark olduğunu göstermektedir.

3. Klasik ve modern dilcileri eşleştirme çabaları kelime, cümle ve terkihi içeren anlamı kavrama konusunu içermektedir.

4. Dillerdeki delâlet kavramı yaşam dönemlerinin değişmesi, çevresel farklılıklar, kültür ve kişilik farklılıkları ile beraber değişmektedir.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Abdüttevâb, Ramazan. *et-Teṭavvuru'l-lügavî mezâhiruhû ve 'ilelühû ve kavânînihû*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1997.
- Abûd, Ah'lâm Fâdil. "Mezâhiru't-teṭavvuru'd-delâlî, fi kütübi lahni'l-âmmine'l-karnî's-şânî ḥattê nihâyeti'l-karnî'r-râbiu'l-hicrî". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 2/2 (2012), 154-183.
- Avde, Halîl Ebû Avde. *et-Teṭavvuru'd-delâlî beyne lügati's-ş'iri'l-câhilî ve lügati ehli'l-Kur'ân*. ez-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Avîd, Abdülazîz b. Muhammed. *Ta'âruzu delâlâti'l-elfâz ve't-terciḥ beynehümâ*. er-Riyad: Mektebe Dâru'l-Menêhic, 1431.
- Cebel, Abdülkerîm Celîl Muhammed b. Hasen. *fi İlmi'd-delâle dirâsetün teṭbikiyyetün fi şerḥi'l-Enbârî li'l-müfeḍḍâliyyât*. Kahire: Dâu'l-M'arifeti'l-Câmî'iyye, 1997.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâḥ Tâcü'l-luğa Şihâḥü'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîyn, 4. Basım, 1990.
- Dâye, Fâyiz. *İlmü'd-delâleletü'l-'Arabî en-nazariyyetü ve't-taṭbîḳ*. Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1996.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, el-Külliyyât. thk. Adnân Dervîş&Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Emîn, Daldâr Gafûr Hamad. *el-Bah şü'd-delâlî fi'l-müctemeâti'l-fıkhîyye el-müteḥaşşise*. Amman: Dâru Dicle, 2014.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-Elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Encülû'l-Mısrîyye. 1976.
- Enîs, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-Vasît licem'ı lügati'l-'Arabîyye*. b.y.: Mektebetü's-Şarkı'd-Devliyye, 4. Basım. 2004.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddeḥşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî. *el-Mişbâḥu'l-münîr fi ğarîbi's-şerḥi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. thk. Abdullah Azîm eş-Şenâvî. Kahire: Dâr Maârif, 2. Basım, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa*. Kahire: Matbaatü'l-Müeyyed el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. ed-Dimâm: Dâr İbn Hazm, 1421.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît. *İşlâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Mur'ab. b.y.: Dâru İhyâ Türâsî'l-'Arabî, 1423.
- Kadûr, Ahmed Muhammed. *Mebâdîü'l-lisâniyyât*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr', 3. Basım, 2008.
- Matar, Abdülazîz. *Lahnü'l-'âmme fi dav'î'd-dirâsâti'l-lügaviyyeti'l-hadîse*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1981.
- Menkûr, Abdülcelîl. *İlmü'd-delâle usûlühü ve mebahisühü fi't-türâsi'l-'Arabî*. Dimaşk: İttihâdü'l-Kitâbî'l-Arab, 2001.
- Mübârek Muhammed. *Fıkhi'l-luğa ve haşâişu'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr', 2. Basım, 1964.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Şahîh-i Müslim bi şerhi'l-İmâmi'n-Nevevî*. Kahire: Müessesese Kurtuba, 1995.
- Olman, Stivin. *Devru'l-kelime fi'l-luğ*. çev. Kemal Bişr. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1986.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmü'd-Delâle*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Sâidî, Abdürrezzâk Ferâc. "Ta'mîmü'd-delâle fi elfâzi'l-ib'l". *Mecelletü Dâre*, 1/23, (1418), 99-139.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*. thk. Muhammed Câd el-Mevlâ vd., Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *M'ucemü Meqâlidi'l-ulûm fi'l- hudûd ve'r-rüsum*. thk. Muhammed İbrâhîm Ubâde. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424.
- Vâfi, Ali Abdülvâhid. *İlmi'l-luğa*. Kahire: Nühzattü Mısır li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Signs of Usage of Words Apart From Their General Utterances

(Extended Abstract)

Languages are a social phenomenon, and a means of communication among people; in order to achieve this communication, it was necessary for any language that seeks to prevail to have the characteristics to help it fulfil the requirements of its users, regarding words indicating concepts and meanings. Since the terms were limited, according to the social life in Jahiliyya, and the concepts and the connotations were varied and renewed with the renewal of people's lives and their development, language had to keep pace with these needs and accommodate them in its own words, as it may expand to include a greater number of meanings, or it may narrow to be limited to a specific meaning; and it may also move from one field to another, which prompted linguists to examine the issue of semantic development of words to find out what changes occurred to them, and to study the causes of these changes. The interest of Arabic scholars has been great in tracing the semantics of expressions and stating their origins and their use. The origin may disappear with the moving of time. Categorizations appeared at the beginning of the authorship movement among the Arabs. They clarified the semantics of expressions bearing the name of "al-Gharib", and they were diverted to explain the latter (literally translates into the unusual) in terms of the Holy Qur'an or the Sunnah of the Prophet. The phenomenon of semantic change in the Arabic language and even other languages is the importance of linguistic studies. In this study, we shall attempt discuss the phenomenon through the use of the opinions of modern linguists and ancient Arabic language scholars in the scope of understanding the meaning within a word, sentence or structure.

Linguistic studies witnessed a great development in the past two centuries, so scholars were interested in semantics, and the interest in semantics was not from linguists only, but psychologists and anthropologists alike shared the same interest. The study of semantics development had the lion's share, and from here the phenomenon of semantic change had a great impact on the understanding of texts. Therefore, we have divided this research into four subjects. First of all, the concept of semantic change, which included the definition of semantic change from the linguistic and idiomatic aspect; the second topic: the efforts of the predecessors in the phenomenon of semantic change; the third topic: the causes of semantic change. This study contained also the reasons that led to the semantic change, namely: linguistic use, misunderstanding, need, vulgarity and sophistication. The fourth topic: the aspects of semantic development, which are: First: the transition from the specific to the general (the expansion of the meaning), second: the transition from the general to

the specific, and third: the transition from the sensory meaning to the intangible, and fourth: the transition from a field to a field. Under each one of those there were several types of vocalizations that we drew from their sources.

The debate about the concept of semantic change in its idiomatic concept requires that we pause a little at the linguistic concept of change, as it is one of the nascent sciences in the field of linguistic studies. Semantic change is a general phenomenon in human languages in terms of its causes, manifestations and stages of development. Little did the linguists agree on which is better and more accurate: change or development, as it was found that some studies have used change, while others opted for development. There is no doubt that both terms are not equal in meaning, and there must be a difference between them. Attempts to mix the opinions of modern linguists and ancient Arab scholars in the scope of understanding the meaning within a word, sentence or structure were done. The concept of meaning in human languages and languages changes with the change of aspects of life, the multiplicity of environments and different cultures and personalities.

We found that the field of this science is the study of the linguistic meaning at the levels of vocabulary and structures, although the prevailing concept is to limit the meaning of the study of vocabulary and related issues. Ahmed Mukhtar Omar's use of meaning instead of the connotation in translating the foreign text was clear; he adhered to the term meaning change in his talk about semantic development in his book (Semantics). The semantic change is a branch of semantics, concerned with the change in the meaning of the word.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

FIKIHTA İNSAN DAVRANIŞININ ÖLÇÜLMESİ

Measuring Human Behavior In Fiqh

Bünyamin KORUCU

Öğretim Görevlisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Lecturer, Ankara University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Ankara /Turkey

bkorucu@ankara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-8788-6171>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Korucu, Bünyamin. "Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 43-76.

Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi*

Öz

Bu makalede insan davranışlarını araştırma konusu yapan bilim dalı sıfatıyla fıkıh, bir fıkıh kurumu olan mezheb ve onların bağlı bulunduğu üst yapı konumundaki din insanın bilişsel (fikrî), duyuşsal (ahlâkî), ve eylemsel (fiilî) edimlerinin nihâî amaçları durumundaki marifet ve ubûdiyyeti gerçekleştirmenin araçları olarak konumlandırılmıştır. Bu itibarla fıkıh bu çalışmada "amel ölçme bilgisi", mezheb ise "amel ölçme aracı" olarak tasavvur edilmiş ve konu özellikle psikoloji ve sosyal psikolojide ölçme ve değerlendirme teknikleri ve ölçme araçlarıyla mukayeseli olarak tahlil edilmiştir. Makalenin konu örgüsü içinde kıyâs "ölçme faaliyeti" anlamında kullanılmış, mezheb ise bu faaliyetin kendisi üzerinden gerçekleştirildiği amel ölçme aracını ifade etmek üzere tarafımızdan ihdâs edilen "amel-ölçer" kavramıyla tasvîr edilmiştir. Çalışmada kıyâsî şer'î delillerden biri olmaktan ziyâde "ölçme bilgisine sahip uzman fakîh tarafından kullanılan bir yöntem" olarak takdim eden usûlcülerin görüşleri mezkûr bakış açısını temellendirmek üzere kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezheb, Tutum, Amel, Kıyâs, Amel Ölçmek, Amel Ölçme Aracı.

Measuring Human Behaviour In Fiqh

Abstract

This article draws attention to the relationship between *fiqh* as a branch of science that researches human behaviours, the *madhhab*, which is an institution of fiqh, and *din* as superstructure to which they are affiliated. In Islamic thought, the ultimate aim of human's cognitive (intellectual), emotional (moral) and behavioural actions is servitude to God ('ubûdiyyah). For this reason, the mentioned structures are positioned as means of achieving this goal. In this study, fiqh was described as "behaviour measurement knowledge" and madhhab as "behaviour measurement tool" and the subject was analyzed in comparison with measurement and evaluation techniques and measurement tools, especially in psychology and social psychology. For this reason, in the article the concept of qiyas has been used in the sense of "measuring activity". The madhhab is described with the concept of "behaviour-meter" in order to express the measuring tool through which the measurement activity is carried out.

Keywords: Fiqh, Madhhab, Attitude, Behaviour, Qiyâs, Measuring Behaviour, Behaviour-meter.

Giriş

İnsan davranışına ilişkin ilâhî buyruklarla bunların beşerî ve toplumsal düzeyde fikrî, vicdânî ve amelî boyutları bizzat Hz. Peygamber'in (a.s) sünnetiyle açıklanarak "İmân-İslâm-İhsân" üçlüsüyle kavramsallaştırılmıştır. Başta Ebu Hanife (ö. 150/767) olmak üzere bu çerçeveyi esas alan erken dönem küllî fıkıh geleneği mezkûr boyutlardan teşekkül eden bütün olarak din yapısının korunmasına hizmet edecek bir sistemin tesisini hedeflemiştir. Din olarak İslam, iman-ahlâk-amel bütünlüğüne her fırsatta vurgu yapmış, dinin mezkûr üç boyutundan biri olan amel, iman ve ahlâkın aynası ve hayattaki tezâhürü olarak okunmuştur.

Meşhur Cibrîl Hadisi'nde imân (inanç), ahlâk ve davranışın (amel), sıkı bir ilişkiler bütünü olarak itibara alınmış olduğu ve bu üç boyutun birbirini ören, inşâ eden ve birlikte işleyen yapılar olarak sunulduğu, dinin bütünü

* Bu makale "Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Mezhep -Fıkıh Mezhepleri Örneği-" başlıklı doktora çalışmamızdan üretilmiştir

teşkil eden bileşenler olarak değerlendirildiği söylenebilir. Ebu Hanîfe'nin fıkıh tarifinde ifâdesini bulan küllî fıkıh tavrının da aynı bakış açısının uzantısı olduğu görülmekte ve "fikh-ı ekber" kavramsallaştırması da yine bu vizyonu yansıtmaktadır. İmân, ahlâk ve amel İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren aslı-küllî anlamıyla fıkıhın konusu olmuş, bu unsurlara ilişkin anlama, ölçme ve değerlendirme çalışmaları Müslüman aklın öncelikli bilgi faaliyeti olarak doğmuş ve daha sonra bu alanlar akîde/kelâm, ahlâk/tasavvuf ve fıkıh olmak üzere üç temel disiplin olarak teşekkül etmiştir.

Fıkıhın faaliyet alanının insan davranışlarının (ef'âl-i mükellefîn) anlaşılması ve ölçmesine hasredilmesinden sonra Ebu Hanîfe'nin küllî fıkıh tanımı "amelen" kaydıyla tadîl edilmiş ve fıkıh mükellefin husûsen dışı akseden davranışlarını konu edinen müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu dönüşümden sonra amel fıkıhın özel konusu olarak tayin edilmiş ve fıkıh husûsen insan davranışlarını ölçmek üzere faaliyet icrâ etmeye başlamıştır.

Ölçme doğrudan ya da dolaylı gözlem yoluyla yapılabilir. Bu iki yoldan biriyle gözlemlenemeyen şeyler ölçmenin konusu olamaz. Bu yönüyle ölçme işlemi son tahlilde bir gözlemdir. Dolayısıyla ölçülen ve ölçeni ifade etmek üzere 'gözlenen' ve 'gözlemleyen' kavramlarını kullanmak da mümkündür.¹ Fıkıhın ilgi alanına giren gerçeklikleri gözlemleyen özne fakîh iken onun gözlemlediği ve "anlama"ya çalıştığı şey ise "davranış" anlamında "amel" ya da "mükellefin fiili"dir. Gözlem insan bağımlı bir etkinlik olup bir ölçme-değerlendirme, anlama faaliyetinde gözlemleyen, ölçen ve değerlendiren özne olarak insan tarafından uyarılardan elde edilen veriler işlenerek anlaşılmaya ve anlamlı hale getirilmeye çalışılır. İnsanın, varlığı kendi algıladığı şekliyle anlaması ve buna göre anlamlandırması, dolayısıyla nesnellik sorunu fikrî ve felsefi içermelere sahip bir problem olduğu gibi ölçme ve değerlendirmenin keyfiyeti ve çıktıları hakkındaki tartışmaları da derinden etkilemektedir. İnsanı kendi gözlemlerinin nesnelliği hakkında şüphelere sevk eden bu durum nesnel bir göz, beşer üstü bir gözlemci, değerlendirici ve yargıcının varlığı hakkında düşünmeyi tahrik eder. Usûl-i fıkıhtaki "el-Hâkim" bahsi İslam düşüncesindeki "değer" ve beşer üstü bir "değerlendirici" fikrinin fıkıha yansıyan yönü olarak görülebilir.

I. Fıkıhta Ölçmenin Konusu Olarak Amel

İslâmî düşüncede dünya ve âhirette ceza veya mükâfata konu olan her türlü eylem, tutum ve davranışı ifade eden ve sözlükte "iş, çalışma, eylem"

¹ Adnan Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme -Temel kavramlar ve işlemler-* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 3. Basım, 1.; Cemal Yıldırım, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: ÖSYM Yay., 1983), 2.

vb. anlamlarda kullanılan amel kavramı “canlı varlığın gâyeli olarak yaptığı iş” olarak tanımlanır. Dolayısıyla amel “fiil” kelimesinden daha husûsi bir anlama sahiptir. Zira fiil, muayyen bir bilgi ve buna bağlı bilinç, kasıt, niyet ve hedef olmaksızın gerçekleştirilen eylemleri de içerir.² Amel ise bilinçli ve kasıtlı bir eylemi ifade etmesi bakımından fiil ya da eylemin özel bir türü olarak kabul edilmiştir.³ Öte yandan amel aslında söz ve inanmayı içermesi bakımından bilişsel ve davranışsal boyutları da kuşatır. Nitekim kavrama ilişkin ayet ve hadislerin birçoğu sözel eylemleri de amel kapsamında değerlendirir. Kaynaklarda amel kavramı sözel, davranışsal ve bilişsel olmak üzere farklı boyutlarıyla ele alınmış, bir takım hadislerdeki ifadelerden yola çıkılarak tasavvufî literatür başta olmak üzere konuya ilişkin eserlerde benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin imandan “kalbin ameli” olarak söz edilmesi bu yaklaşımın neticesidir. Bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlarıyla bir bütün olarak insan edimini ifade eden kuşatıcı bir kavram olmakla birlikte amel, daha ziyade davranışsal boyuta tekabül eder ve bu nedenle de yaygın olarak insanın dışı akseden tutum ve davranışlarını ifade etmek için kullanılır.⁴ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in kimi ayetlerinde de bu ayrım yapılmış söz ve amel birbirinden ayrı olarak kullanılmıştır.⁵

Kaynaklarda yer verilen “*el-a’mâlû’l-bâtine*” kavramıyla kasıt, niyet, fikir ve duygular gibi insanın iç dünyasına dair edimleri; “*el-a’mâlû’z-zâhire*” kavramıyla da söz, tutum ve davranışlar gibi insanın dışı akseden eylemleri kastedilir.⁶ Bu tasavvur erken devirde yaygın küllî fıkıh kavrayışının önemli bir sonucu olup fıkıhın bağımsız bir disiplin olarak teşekkülünden önceki küllî fıkıh ve küllî amel anlayışını yansıtır. Nitekim genel kabule göre Ebu Hanîfe’ye ait olduğu belirtilen “*Fıkıh: kişinin hak ve vecibelerini bilmesidir*”⁷

² bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullâh Aliyyü’l-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullâh -Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), “a-m-l”, 4/3107. vd.; Muhammaed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît* (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2005), “a-m-l”, s. 1036.; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 3/16-20.

³ Uludağ, Süleyman, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 3/16.

⁴ Uludağ, “Amel”, 3/16.; İlgili rivayetler için bk., Buhârî, “Tevhîd”, 47; Dârimî “Rikak”, 28.

⁵ Fâtır 35/10.; Fussilet 41/33. Amel ile ilgili diğer âyetler için bk. Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2; Yûnus 10/14, 61; et- Tevbe 9/94, 105; Yâsîn 36/54; ez-Zilzâl 99/7-8; en-Nûr 24/38-40; Sebe’ 34/37-38; el-Mü’min 40/40; el-Ahkâf 46/16; el-Mâide 5/90; el-Kasas 28/15; en-Nisâ 4/17-18.

⁶ Dönmez, “Amel”, 3/16-17.; Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 13/1.

⁷ [معرفة النفس ما لها و ما عليها] bk. Ubeydullah b. Mes’ud b. Mahmûd Buhari Mahbubi Sadruşşeria, *Metnu Tenkîhu’l-usûl fi ilmi’l-usûl*, kont. ve tash. brahim el-Muhtâr (Kahire: el-Matbaatu’l-Mahmûdiyye, 1356), 6.; Sa’deddin Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Ta’vîdih li Metni’t-Tenkîh fi Usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 1/16.; Meh-

şeklindeki erken devir tanımında görüldüğü üzere fıkıhın konusu olarak amel inanç, ahlak ve davranış olmak üzere her üç boyutuyla birlikte değerlendirilmiş ve bir ilim olarak fıkıh “doğru inanç, duygu ve davranışları doğru olmayanlardan ayırma bilgisi” anlamında bütünüyle din bilgisi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu tarife göre Ebu Hanife’nin küllî fıkıh çatısı altında “*itikadi fıkıh*”, “*amelî fıkıh*” ve “*vicdânî fıkıh*” (ahlak ve tasavvuf) olmak üzere bu üç sahayı birlikte tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.⁸ Bu tarifte öne çıkarılan fıkıh anlayışına dikkat edildiğinde fıkıha küllî bilgi olarak itibar edildiği ve sözü edilen üç boyutun (inanç, ahlak, amel) son tahlilde dinin bütününe karşılık geldiği görülür.⁹

Ebu Hanife’nin eserlerinde kullandığı “*el-fıkhu’l-ekber*”, “*et- tafakkuh fi’l-dîn*”, “*et-tefakkuh fi’l-ahkâm*” kavramıyla bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlarıyla insana ait tüm edimlere ilişkin ölçüler” anlamında dinin bütünü hakkındaki bilgi fıkıh çatısı altında tasavvur ettiği söylenebilir.¹⁰ Hz. Peygamber’in (a.s) kimi hadislerinde de fıkıhın kullanımı bu bütüncül anlama uygun düşer.¹¹ Fıkıhın bu küllî anlamıyla kullanımını Ebu Hanife’nin fıkıh faaliyeti icra ettiği döneme kadar götüren kayıtlar vardır.¹² İslam düşüncesinde bu bütüncül kullanımın en azından V. (XI.) yüzyıla kadar muhafaza edildiği söylenebilir.¹³ Bu bakımdan erken devirlerde fıkıha “doğru dini yanlış dinden ayırma, bunun için gerekli ölçüleri bilme ve bu ölçüler üzerinden ölçümler yapabilme imkânı veren bilgi” olarak itibar edildiği düşünülebilir. Bu bilgiler ışığında Ebu Hanife’nin fıkıhı “inanç, ahlâk ve davranış ölçme bilgisi” anlamında bütünüyle din bilgisi olarak konumlandığı ve bu üç alana ilişkin bir “ölçme aracı” geliştirmeyi tasarladığı ve onun bütün fıkıh faaliyetlerindeki ana odağı bu tasarımın teşkil ettiği söylenebilir. Buna göre örneğin onun “fıkıh-ı ekber” tasavvuru doğru inancı yanlış inançtan

med Efendi Molla Hüseyin, *Mir’atü’l-usûl şerh-i Mirkatî’l-vüsûl* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmâniyye, 1321), 10.; Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-Kavâid* (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2000), 1/12.; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdül’-fuhûl ilâ tahkîkî’l-hak min ilmi’l-usûl* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3.; Muhammed b. A’la b. Ali el- Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu ıstilahâtî’l-fünûn* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1996), “fıkıh”, 2/1282.

⁸ bk., İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (İstanbul: Evkâfî İslamiyye Matbaası, 1341), 1/71.; Dönmez, “Amel”, 3/16.; Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

⁹ Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

¹⁰ bk., Ahmed b. Hasan b. Sinânü’l-dîn Beyâzîzâde, *el -Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebu Hanîfe*, thk. ve terc. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 30.; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, çev. Mustafa Öz (“*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*” içinde), (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 63.

¹¹ bk., Buhârî, “İlim”, 10, 20; Müslim, “İmâre”, 175, “Zekât”, 98, 100; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 1., “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

¹² bk., Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 63.; Beyâzîzâde, *el -Usûlü’l-münîfe*, 30.

¹³ Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

ayırt etmeyi mümkün kılacak referans ölçüleri “anlama” (fıkh) ve bu ölçü-
re göre ölçümler yapma (kıyâs) ve bunu mümkün kılacak bir ölçek veya
ölçme aracı (mezheb) geliştirme faaliyeti olarak okunabilir.¹⁴

Fıkhın faaliyet alanının daralmasıyla birlikte “amel” kavramı da benzer
şekilde kapsam daralmasına uğrayarak husûsen “mükellefin fiili” anlamın-
da kullanılmaya başlanmıştır. Ebu Hanife’nin küllî fıkıh tarifinin mezkûr
dönüşümden sonra tadil edilerek “*mîn cihetil amel*” ya da “*amelen*” vb. kayıt-
larla ifade edilmesi de bu dönüşümün fıkıh tariflerine yansıyan yönüdür.¹⁵
Nitekim fıkhın mezkûr dönüşümden sonraki evresinde fıkıh faaliyeti icra
eden İmam Şâfiî’nin tarifinde benzer bir kayıtla “*şer’î, amelî ahkâmı bilmek*”
ifadelerinin yer alması da fıkıh tasavvurundaki dönüşümü gösterir.¹⁶ Ebu
Hanife’nin fıkıh tarifi Ebü’l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö.
483/1090), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Sadruşşerîa (ö. 747/1346)
başta olmak üzere sonraki dönem hanefî usulcüler tarafından belli kayıtlar
getirilerek korunurken şâfiî usulcüler de Şâfiî’nin (ö. 204/820) fıkıh tarifini
büyük ölçüde muhafaza etmişlerdir.¹⁷

Kanaatimizce, dar anlamıyla fıkhı “amelleri ölçme bilgisi” olarak formüle
ederek onu bir bilim dalı haline dönüştürmek için de ilk müdahaleyi yapan
Ebu Hanife “amel-ölçer”in çalışma prensiplerini ilk bulan ve uygulayan kişi
sıfatıyla bu ilim dalının vâzî’ı ya da fıkıh paradigmasının sahibi olarak kabul
edilmiştir. Onun fıkıh mezhebi ya da geliştirdiği amel-ölçer ise bu formülün
uygulamalı ilk modeli olup kendisinden sonraki fıkıh mezhepleri yani yeni
amel-ölçer modelleri için de referans model olarak değerlendirilebilir. İmam
Şâfiî (ö. 204/820) “*bütûn insanlar fıkhıta Ebu Hanife’nin iyâlidir*”¹⁸ derken bunu

¹⁴ bk., Beyâzîzâde, *el -Usûlü’l-münîfe*, 30.

¹⁵ bk., Dönmez, “Amel”, 3/16-17.; Karaman, “Fıkıh”, 13/1.; Tanıma ilişkin bir değerlendirme için bkz. Tahsin Görgün, “Ebu Hanife’nin fıkıh tanımı”, *İmâm-ı A’zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi –Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*, (Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yay., 2005),1/147-152.

¹⁶ [العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية] Şâfiî’nin fıkıh tarifi ve benzer kayıtları içeren tarifler için bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü’n-nazır ve cennetü’l-münazır fi usûli’l-fıkh alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1994), 1/58, 59.; Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkam fi usuli’l-ahkâm* (Riyad: Dâru’s-Sumay’î, 2003), 1/20.; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *Bahru’l-muhîr fi usûli’l-fıkh* (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve-Şuunî’l-İslamiyye, 1992), 1/21; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 1/50.; Şevkânî, *İrşâdû’l-fuhûl*, 3.; Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari el- Mahallî, *el-Bedru’t-tali’ fi halli Cem’i’l-cevami’*, thk. Ebü’l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağüstani (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2005), 1/32.

¹⁷ Nizameddin Abdülhamid, *Mefhûmü’l-fıkhî’l-İslâmî* (Beyrut, y.y., 1984), 11-13.

¹⁸ bk. Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber, *el-İntika’ fi fezâilî’l-eimmeti’l-selâseti’l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit el-Kâfi* (Beyrut, Dâru’l-beşâiri’l-İslamiyye, 1997), 210.; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Menâkı-*

kastediyor olmalıdır. Diğer bir rivayette bu söz “insanlar kıyâs ve istihsânda Ebu Hanîfe'nin ‘iyâlidir” şeklinde nakledilir.¹⁹ Ebu Hanîfe'nin “amel-ölçme bilgisi” anlamında kıyâstaki yetkinliğine ve özgünlüğüne vurgu yapan ikinci rivayet onun fıkıh tarihi için devrim niteliğinde bir ölçme tekniği kullanarak kendisinden sonraki fukahâ ve hatta bütünüyle islâm düşüncesi üzerinde bıraktığı derin tesirin ifadesi olarak okunabilir.²⁰ Nitekim Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiğine göre Ebu Hanîfe matematiksel ölçümlerde de özgün bir teknik kullanan kimsedir. Halife Mansur'un (ö. 158/775) Dicle kıyısında yaptırdığı Huld Sarayı'nın inşaatı sırasında kerpiçlerin adedini sayarak tespit etmek yerine onları bir yığın yapıp metre ile ölçerek hesap eden ve dolayısıyla standart ölçülere sahip kerpiçlerin hacim (metreküp) veya alan (metre kare) ölçüleri üzerinden adet ölçümlerini hesaplayan ilk kişi Ebu Hanîfe'dir.²¹ Yine İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]) de Müslüman dünyanın doğusun-

bü'l-İmam Ebu Hanîfe ve sâhibeyhi Ebu Yûsuf ve Muhammed b. Hasen, thk. M. Zahid el-Kevseri (Beyrut: y.y., 3. Basım, 1987), 30.; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ganz-ü uyûni'l-basâir fi şerh-i kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir li İbn Nüceym* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/27.

¹⁹ bk. Ebü Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuh* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 26.

²⁰ Kaynaklarda Ebu Hanîfe'nin özgün bir ölçme aracı (mikyâs) veya ölçme modeli (tırâz) geliştirdiğini îma eden rivayetlere rastlanır. Örneğin Müsâvir el-Verrak'ın çeşitli kaynaklarda kısmen farklı lafızlarla nakledilen beyitleri bunlardandır:

1a إِذَا مَا النَّاسُ تَوَمَّأَ قَائِسُونَ 2a رَمَيْنَاهُمْ بِمِقْيَاسٍ مُصَيَّبٍ 3a إِذَا سَمِعَ الْفَقِيهَ بِهِ وَعَاةُ
1b بَابِدٍ مِّنَ الْقُنْيَا طَرِيقَةً 2b صَلِيبٍ مِّنْ طَرَازٍ أَبِي حَنِيْفَةً 3b وَأَنْبَتُهُ بِحَبْرٍ فِي صَحِيْفَةٍ

1a-1b İnsanlar bir gün zor ve ince meseleler hakkında kıyâsta bizimle çekişirse

2a-2b Onlara Ebu Hanîfe'nin kıyâsı gibi sağlam ve isabetli bir ölçekle (mikyâs) karşılık veririz

3a-3b Fakîh o kıyâsı duyduğunda onu ezberlemek ve mürekkeple deftere kaydetmek ister.

(bk. İbn Abdülber, *el-İntika'*, 196, 199, 200; Ebü'l-Haccâc Cemaeddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 29/439-440.; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2/155.)

²¹ [وكان أبو حنيفة أول من عد اللبن بالقبص] bk., Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî,

Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülük (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 4/460.; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnu'l- İmrânî, *el-İnbâ' fi târîhi'l-hulefâ'*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l- âfâkî'l-arabiyye, 1999), 64-65, 261.; Muhammed b. İshâk el-Hemezânî İbnul Fakîh, *Kitabü'l Büldân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1996), 284; Mahmud Muhammed Halef, *Buhûs Târîhiyye fi't Târîh ve'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*, (İskenderiyye: Dâru'ta'lîmî'l-câmî, 2020), 211.; Muhammed Hamîdullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 44. Ebu Hanîfe'nin, yaşadığı muhitte daha önce bilinmeyen özgün bir matematiksel ölçme tekniği kullandığı gibi fikhî hükümlerdeki ortak illetleri standart ölçüler olarak düşünüp amelleri de benzer şekilde toptan ölçmeyi mümkün kı-

dan batısına İslâmî bilginin ilme dönüşmesine ve ilimlerin tedvinine öncülük yapan ve bu vizyonu İslam düşüncesine kazandıran kişi olarak Ebu Hanife'yi takdim ederken sonraki dönemde farklı ilim alanları arasında daha güçlü akrabalık ilişkilerinin ortaya çıkmasında onun rolüne, onun ortaya koyduğu küllî fıkıh vizyonunun yön verdiği dönüşüme, bu dönüşümün çoğulluğuna ve etki alanlarının kapsam ve derinliğine dikkat çeker.²²

Ebu Hanife'nin küllî fıkıh tavrı göz önüne alındığında onun, "anlama" olarak fıkıh bir "bilme/marifet yöntemi" olarak tanımladığı, "anlama"yı ilimlerin ortak metodu olarak konumlandığı ve ilimleri "itikadî fıkıh",

lacak bir yöntem geliştirmiş olduğu söylenebilir. O zamana kadar bilindik olmayan bu yeni ölçme (kıyâs) tekniği nedeniyle naslara göre değil kendi re'yine göre ölçek belirlemekle itiham edilen Ebu Hanife'nin sert eleştirilere maruz kaldığı, onun ve takipçilerinin bu nedenle "reyciler" olarak adlandırıldıkları anlaşılmaktadır. (bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 29.; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992), I, 206-207. Ayrıca bk., M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/522.; Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Haciveyisizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 22-24., 42-43.) Nitekim Ebu Hanife'nin kıyâsını öven yukarıdaki be-yitlere cevâben söylenen şu tür şiirlerde bu durum açıkça görülür: (bk. İbn Abdülber, *el-İntika'*, 126. vd.)

1a إِذَا ذُو الرَّأْيِ خَاصَمَ عَن قِيَاسٍ 2a أَتَيْنَاهُمْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِيهَا 3a فَكَمْ مِنْ فَجْحٍ مُخَصَّنَةٍ عَفِيفَةٍ

1b وَجَاءَ يَبْدَعُهُ مِنْهُ سَخِيفَةٌ 2b وَأَثَارٌ مُصَحَّحَةٌ شَرِيفَةٌ 3b أَجَلٌ خَرَامُهَا بِأَبِي حَنِيفَةَ

1a – 1b Reyci kimse kıyâs üzerinden bizimle çekişip uyduruk ve adi deliller getirdiğinde

2a – 2b Biz ona Allah'ın ayetlerinden ve sahih hadislerden şerefli deliller getiririz.

3a – 3b Haram olan nice iffet ve namus meseleleri Ebu Hanife yüzünden helal sayıldı.

Ebu Hanife ve takipçilerine yöneltilen benzer tenkitler için bk. Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 13/338.; Ebu Hanife'nin teklif ettiği kıyâs tekniği nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirilere cevap sadedinde yaptığı değerlendirmeler için bk. Muvaffakuddîn el-Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Daru'l-kitâbî'l-arabî, 1981), 1/74. Fıkıh tarihinde reyciler-hadisçiler ayrışmasında sınırlar ve bu sınırları belirleyen kriterler hakkında değerlendirmeler için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/ 206.; Kılıçer, "Ehl-i Rey", 10/520-524.; H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebu Hanife", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15., sayı:1-2., Yıl: 2002, s. 143-147.; Apaydın, "Kıyâs", 25/530.; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 19, 54.; Şimşek, *Ebu Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 41.

²² [العلم برِّا و بحرا، شرقا و غربا، بُعدا و قربا تدوينه رضى الله عنه] bk., Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan (Beyrut: y.y., 1994), 255.

“amelî fıkıh”, “vicdanî fıkıh” (ahlâk ve tasavvuf) olmak üzere “anlama/fıkıh”ın birbirini bütünleyen farklı alanları olarak değerlendirdiği söylenebilir.²³

II. Tutum Kavramı ve Amel, Tutum, Fıkıh İlişkisi

Sosyal bilimlerde geniş bir kullanım ağına sahip olan “tutum” kavramı Latince kökü itibarıyla “attitude” kelimesinden türemiş olup “harekete hazır” anlamındadır. Genel kabul görmüş tanımla tutum “bireyin psikolojik bir objeye ilişkin düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan eğilim” olarak tanımlanır.²⁴ Kavrama ilişkin tanımlarda tutumun farklı boyutları itibara alınmış bu nedenle de tutum hakkında birbirinden farklı tanımlar teklif edilmiştir. Örneğin bir başka tanımda tutum “...oldukça organize olmuş uzun süreli duygu, inanç ve davranış eğilimleri” olarak ifade edilmiştir. İfade farklılıkları bir yana bütün tanımlarda tutumun özellikleri hakkındaki kanaatler onun “somut bir objeye veya soyut bir kavrama ilişkin”, “bireyin duygu ve düşüncelerine yön veren”, “birey tarafından benimsenme ya da karşı durma şeklinde beliren öğrenilmiş öz eğilimler” olduğu noktasında birleşir.²⁵

Davranış bilimlerinde ölçme ve değerlendirme çalışmalarının konusu tutumlardır. Bu nedenle tutumlar doğru yöntem ve araçlarla ölçülmesi gereken psikolojik değişkenlerden biri olarak dikkate alınır. Bir şeyin ölçülmesi o şeyin nasıl tanımlandığı ile ilişkili olduğu gibi tutumların ölçülebilmesi de öncelikle onların nasıl tanımlandığıyla ilişkilidir. Genel anlamda “belirli bir nesne, gerçeklik, olgu, durum, fikir ya da kavrama karşı öğrenilmiş, olumlu ya da olumsuz tepkide bulunma eğilimi”²⁶ olarak tanımlanan tutum kavramı, bireyin herhangi bir olgu, yargı ya da fikre karşı hangi konumda (hâl) olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bireylerin olgu, olay ve nesnelere atfettiği değer tutumun ölçülmesi yoluyla saptanır ve açığa çıkarılır. Ölçme faaliyeti sonucunda tutum, “tamamen benimseme” ile “tamamen karşı çıkma”

²³ bk., Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/17.; Taftazânî, *et-Telvîh*, 1/20.; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 10.; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 1/71.; Dönmez, “Amel”, 3/16.; Karaman, “Fıkıh”, 13/1.

²⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve insanlar -Sosyal psikolojiye giriş-* (İstanbul: Evrim Yay., 2006), 102.; Salih Güney, *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Nobel Yay., 2009), 121.; W. G. Allport, *Attitudes in C. Murchisoned, Handbook of Social Psychology* (Worcester: Clark University Press, 1935), 810.

²⁵ Sibel Aysen Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001), 158.; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 521.; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 65.; Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim* (Ankara: V Yayınları, 1993), 15.

²⁶ Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve insanlar*, 102.; Güney, *Sosyal Psikoloji*, 121.; Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu* (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1997), 1.

arasındaki bir noktada ve bu iki boyut arasında yer alan bir konumla derecelendirilir.²⁷

Doğrudan gözlemlenemeyen bir özellik oluşu bakımından tutum, bireyin ancak gözlenebilir davranışlarından yapılacak çıkarsamalar yoluyla sahibine atfedilen bir eğilim olarak değerlendirilir.²⁸ Dolayısıyla tutum ya da tutuculuk kişinin sahip olduğu ve benimsediği (bir anlamda tuttuğu) fikir, kabul ve inançları ifade eder. Tutum bâtinî (içsel) bir durum oluşu nedeniyle duyu organlarıyla algılanamaz; ancak söz ve davranış gibi gözlenebilir ve algılanabilir bazı davranışlara sebep olur ve sebep-müsebbep ilişkisi kurularak tutum hakkında değerlendirmeler yapılabilir. Buna göre davranışlar bir takım tutumların göstergesi kabul edilerek onlara atfedilir. Bunun fıkihtaki ifadesi zâhire göre hükmetmektir. Örneğin muâmelâtta rızanın göstergesi olarak söze itibar edilmesi fıkıhın benimsediği bu ilkeyle ilgilidir. Aynı şekilde Ebu Hanife'nin de dil ile ikrârı imanın göstergesi sayması da aynı anlayışın neticesi olarak değerlendirilebilir.²⁹ Zira dille ikrarın şart kabul edilmesi bâtinî bir durum olan imana delâlette sözlü ifadenin en kuvvetli araç ve gösterge olması nedeniyledir. Nitekim bilişsel eğilimler olarak fikir ve inançları ölçmenin imkânı onların sözle beyanına ya da davranış olarak açığa vurulmasına bağlıdır. İmanın delil ve emâreleri oluşları nedeniyle bir takım söz ve davranışlara imanun şubeleri (şuabü'l îmân) denmesi de aynı esasa dayanır.³⁰ Meseleye bu yönüyle bakıldığında dil ile ikrârı imanun ruknü kabul eden Ebu Hanife'nin konu hakkındaki fakîh titizliği anlaşılabilir. Bununla birlikte Ebu Hanife'nin imanun ruh ve cesetten her birine ayrı ayrı terettüp eden bir mükellefiyet olarak gördüğü ve bu nedenle kalbin imanun tasdike, cesedin imanun ise dil ile ikrâra bağlı gördüğü ayrıca belirtilmektedir.³¹

Tutumun tanımında yer alan “psikolojik obje” kaydı, bireyin farkında olduğu ve birey için anlam taşıyan herhangi bir obje ya da fenomen olarak anlaşılabilir. Örneğin minare ve ezan bir müslüman için belli tutumların (inanç, fikirler ve duygular) sonucunda özel bir anlam kazanan ve bu tutu-

²⁷ Mehmet Silah, *Sosyal Psikoloji - Davranış Bilimi-* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2000), 5.

²⁸ bk. Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve insanlar*, 102 vd.; Ayşe Can Baysal, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar* (İstanbul: y.y., 1981), 14-19.

²⁹ bk. Ebû Hanîfe, “el-‘Âlim ve'l-müte'allim”, nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1981), 11.; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982), 3/227, 228.; M. Eyyûb Ali Ebû'l-Hayr, *Akâdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî* (Dakka: y.y., 1983), 183.; İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu şuabi'l-îmân: İman esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, çev. Yakup Çiçek (İstanbul: Darulhadîs Yay., 2000), 41.

³⁰ Bursevî, *Şerhu şuabi'l-îmân*, 41.

³¹ Bursevî, *Şerhu şuabi'l-îmân*, 41.

ma sahip kişinin davranışlarını belirleyen ve yönlendiren fenomenler iken bir gayrimüslim için minare bir kule; ezan ise günün belli vakitlerinde o kuleye çıkılarak yüksek sesle söylenen bir şarkı olarak algılanabilir.³² Bu durum iki ayrı bireyin aynı psikolojik obje hakkında farklı tutum ve bunun sonucu olarak farklı söylem ve davranışlara sahip olabileceğini gösterir. Bununla birlikte bir birey için daha önce sıradan ve hatta anlamsız olan bir obje nitelik değiştirerek anlamlı bir psikolojik obje ya da fenomen haline gelebilir. Verilen örnekteki gayrimüslim şahsın müslüman olması halinde minare ve ezan hakkındaki tutumunun ve buna bağlı olarak söylem ve davranışlarının değişmesi gibi. Dolayısıyla tutumlar bireyin eylemlerine yön veren davranış kodları olarak da değerlendirilebilir.

Tutum, “düşünce-duygu-davranış” bütünleşmesi olarak değerlendirilir ve tutumlar bu üç bileşeni barındıran, bunlar arasındaki ilişkilerle örülen iç eğilimler olarak farklı alanlarda araştırma konusu yapılır.³³ Literatürde bu üçlü, “tutumun öğeleri/unsurları” ya da “tutumun bileşenleri” olarak isimlendirilir ve tutum bu üç boyutuyla birlikte dikkate alınır.³⁴ Müslüman tefekkürde bu üçlemeyi karşılayacak, onlara derinlik ve anlam katacak en ideal kavramlar hiç şüphesiz “İmân-İhsân-İslâm”dır. Bu üç bileşenin oluşturduğu bütüne ise “din” denir. Nitekim Cibrîl Hadisi’nde Hz. Peygamber (a.s) bu üç kavramın ya da eğilimin bütünleşik haline “din” denileceğini açıkça belirtmektedir.³⁵

Sosyal bilimlerde “tutumun öğeleri/bileşenleri” olarak dikkate alınan düşünce, duygu ve davranış tutum tarafından birbiriyle uyumlu kılınan unsurlar olarak değerlendirilir. Duygu ve davranışların varlığı ancak güçlü ve yerleşik tutumların varlığına bağlıdır. Tutumlardaki zayıflık özellikle davranışsal öğede zayıflığa ve tutumun davranışa dönüşmemesine yol açar.³⁶ İslâmî düşüncede bu mesele amel-iman münasebeti bağlamında ele alınarak iman zayıflığının amel zayıflığına neden olması ve imanın amele dönüşmesi ekseninde tartışılır.

³² Bahsi geçen örnek için bk. Poula Coelho, *Simyacı*, çev. Özdemir İnce (İstanbul: Can Yay. ts.), 68.

³³ Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 104.; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi*, 74.; Erol Eren, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi* (İstanbul: Beta Yay., 2001), 180.

³⁴ C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., 1998), 85.; E. C. Tekarslan vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989), 29.; A. C. Baysal, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yay., 1981), 14-15.

³⁵ Buhârî, “İmân”, 37, “Tefsîr”, 31/2; Müslim, “İmân”, 1, 5, 7.

³⁶ Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 104.; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi*, 74.; Eren, *Örgütsel Davranış*, 180.

Tutum birbirinden farklı bileşenlere sahip olması nedeniyle girift ve karmaşık bir yapı görünümü arz eder. Tutumu kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir yapı ve sistem haline getiren şey tutumun öğeleri arasındaki bağımlı ve bütüncül ilişkilerdir. Bireyi davranışa sevk eden karmaşık bir yapı olarak tutumdaki bütünlük ve ahenk bireyin çevresindeki objelere karşı beslediği fikriyât ve hissiyât ile bunlardan beslenen filiyâtın oluşumunu ve bunların düzenli olarak üretilmesini sağlar.

Son yıllarda tutum hakkında yapılan bir takım tanımlar onu daha ziyade bilişsel boyuttan ibaret görme eğiliminde olmasına rağmen tutumların sözü edilen üç boyuttan oluştuğu tezi hâlen genel kabul görmektedir. Bununla birlikte tutumun öğeleri arasında bilişsel öge olarak ifade edilen fikir ve inançların duygu ve davranışları belirlemede en önemli unsur olduğu davranış bilimlerinde özellikle vurgulanmaktadır.³⁷ Nitekim müslüman tefekkürde de “fıkh-ı ekber” kavramı inancın duygu ve davranışları var eden ve yönlendiren ana unsur ve bu nedenle küllî anlamda fıkhın öncelikli araştırma alanının bilişsel alan (itikad/fikriyât) olduğunu gösterir. Buna göre doğru fikir ve inanç ölçülerini bilmek ve bu ölçüler uyarınca fikir ve inançları ölçmek fıkhın öncelikli amacı olarak belirir. Zira fikirler, duygular ve davranışlar bütünü olarak din bir ağaca benzetildiğinde fikirler ve inançlar (mu'tekadât) din ağacının köklerini teşkil eder ki bunun müslüman düşüncedeki kavramsallaştırması “*usûlü'd-dîn*”dir. Duygular bu ağacın gövdesine ve dallarına tekabül ederken davranışlar ise din ağacının meyvesi olarak kabul edilir. Bu ağacın bütününe itibarla ona “din ağacı /şecere-i dîn”; köklerine ve imanun en temel ve önemli unsur oluşu nedeniyle “îman ağacı /şecere-i îmân”; gövdesine ve dallarına itibarla “ahlak ağacı /şecere-i ihsân”; ve meyvesine itibara da “İslâm ağacı /şecere-i İslâm” denebilir. Ağaç meyvedeki çekirdekte meknûz olduğu gibi insanın dini de amelinin özünde meknûzdur. Nitekim kâinat ağacının meyvesi olarak insan da bütün kâinatı kuşatan bir özü barındırır.³⁸

III. Ölçme: Kıyâs, Ölçek: Mikyâs ve Amel Ölçmek: Kıyâs-ı Amel

Modern bilimlerde ölçme, “ilgilenilen niteliklerin (özelliklerin) amaca, araca ve olanaklara bağlı olarak sayı veya sembollerle ifade edilme çabası, işlemi ve süreci” olarak tarif edilir.³⁹ Dolayısıyla ölçme, “içinde yaşadığımız

³⁷ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 521.

³⁸ bk. Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.; Uludağ, “Kevn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 25/343.; Ekrem Demirli, “Suret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/540-541.

³⁹ Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 7.; Ayrıca bk., Devrim Alıcı vd., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme*, ed. Satılmış Tekindal (Kocaeli: Pegem Akademi, 2011), 12-14.

ve doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilen bir görgül ilişkiler dünyası ile ölçen tarafından üretilen bir takım soyut sıfat ve simgeler arasında ilişkiler kurma çabası” olarak görülür.⁴⁰

Ölçme çokluğu teklîğe ircâ ederek anlama faaliyeti olarak da ifade edilebilir. Nitekim İslâm filozoflarınca da belirtildiği üzere çokluğun bilinmesi bölünmez ve birlik arzeden genel kavramlarla mümkündür. Aklın çokluğu kavrama tarzı çokluğu birliğe ircâ etmektedir. Akıl çokluğu birlik altına alma işini benzerlik kurma, eşitleme, denkleştirme, örtüştürme olarak ifade edilen kıyâs yoluyla ve ölçmeye çalıştığı nitelik ve niceliklerle ilgili birtakım genel kavramlar (cins, nevi, fasıl, hâssa, had, sayı, şekil ...) oluşturarak gerçekleştirir. Dolayısıyla çokluğun bilinmesi onun doğal ya da yapay birimler oluşturularak ölçülmesiyle mümkündür. Bu birler / birimler çokluğun bütün ünitelerine yüklem olmada ortak sayılır.⁴¹

Ölçme faaliyeti için ölçen, ölçülen, ölçme aracı ve bu üçü arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kurallar takımına, diğer bir ifadeyle, belli bir takım yöntem ve tekniklere ihtiyaç vardır. Bu kavramlar bir fıkıh araştırmasına uyarlanacak olursa amel, ölçmeye konu olan şeye; fakîh, ölçüm yapan uzmana; mezheb, ölçme aracına; usûl ise bu üçü (ölçülen, ölçen, ölçme aracı) arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar takımına tekabül eder. Dolayısıyla fıkıh faaliyeti “görünürde olmayanı ‘anlama’ ve bunun için gerekli yöntem, teknik ve araçları üretme” faaliyeti olarak tanımlanabilir.

Ölçmeye konu olan özellikleri ölçerken, kullanılan ölçek ve ölçmeye konu olan özelliklere ilişkin bir takım temel sayılılar göz önünde bulundurulur. “Süreklilik”, “tek boyutluluk” ve “doğrusallık” olarak kavramsallaştırılan bu sayılılar ölçme sonuçlarının geçerliği için dikkate alınır ve ölçme faaliyetinin doğruluğu bu kriterlere göre belirlenir.⁴²

“Süreklilik” kriteri ölçmeye konu edilen özelliğin sürekli bir değişken kabul edildiğini ifade eder. Bu prensip tıpkı bir nesneye ait özellik olarak uzunluğun metre, desimetre, santimetre, milimetre olarak sonsuza kadar küçülebilen birimlerle ölçülebilmesinde olduğu gibi, bir tutum nesnesi ile ilgili davranışı ölçmek için kullanılan ölçekte de en olumsuzdan en olumluya kadar uzanan boyutta, giderek küçülen ya da büyüyen sonsuz ölçüde

⁴⁰ Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 7.

⁴¹ Ebi Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi, *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Matbaatu Hassan, 1978), 1/132-133, 155, 160.; Ebu Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü'l-vahid ve'l-vahde* thk. Muhsin Mehdi (Fas: Dârü'l-beyzâ, 1990), 39-40, 43, 71, 81; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-ilâhiyyât*, nşr. Nasır Hüsrev (Tahran: y.y., 1943), 1/97-98, 101; Ali Durusoy, “Kesret”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2002), 25/310-311.

⁴² Muzaffer Sencer, *Toplumbilimlerinde Yöntem* (İstanbul: Beta Yayınları, 1989), 259.

dereceleme yapılabileceğini ifade eder.⁴³ Süreklilik kriteri, fıkıhın ölçme konusu olarak ameller üzerinden düşünülecek olursa ameller hakkındaki kimi naslarda “bir zerre ağırlığınca amel”⁴⁴ ya da “bir dağ kadar amel”⁴⁵ olmak üzere farklı ağırlıklardan söz edilmiş olduğu göz önüne alınarak süreklilik özelliğinin amellerde bulunduğu söylenebilir ve amellerin haramdan vâcibe doğru derecelendirilmesi de bunun uygulamadaki şekli olarak düşünülebilir. İlgili ayet ve hadislerde yer alan, amellere ilişkin ölçme ve değerlendirme ifadeleri bu açıdan dikkat çekicidir.

“Tek boyutluluk” kriteri, “psikolojik bir ölçekle ölçülen bir özelliğin diğer özelliklerden bağımsız olarak tek başına tanımlanabileceği ve ölçülebileceği” prensibidir. Buna göre ölçmeye konu edilen herhangi bir psikolojik özelliğin her bir bireydeki bulunuşluk derecesi diğer özelliklerden ayırt edilerek saptanabilir. Günümüzde birden çok boyuta sahip özellikleri ölçmek için çok boyutlu ölçme teknikleri ve bu amaçla kullanılan ölçekler de geliştirilmiştir. Ölçülmek istenen psikolojik özelliğin kaç boyutlu olduğu bilindiğinde her boyut ilgili yöntem, teknik ve ölçeklerle diğerlerinden bağımsız şekilde ölçmenin konusu yapılabilir.⁴⁶ Küllî anlamda fıkıhın ölçme konusu olarak amel de bilişsel, duyuşasal ve davranışsal, diğer bir ifadeyle, itikâdî, ahlâkî ve fiilî olmak üzere çok boyutlu bir özelliktir. Dolayısıyla her bir boyut (itikad, ahlâk ve davranış) birbirinden bağımsız olarak tanımlanabilmeli ve birbirine karıştırılmadan ölçülebilmelidir. İslam düşüncesinde bu boyutları ölçme bilgisinin erken dönemdeki adı küllî anlamıyla “fıkıh” iken daha sonraki dönemlerde her bir boyutla ilgili ölçme ve değerlendirme faaliyeti yapmak üzere müstakil ilim dalları teşekkül etmiştir. Akide-kelâm çalışmaları inançları ölçme, ahlak-tasavvuf çalışmaları ahlâkî ölçme, fıkıh ise husûsen davranışları ölçme çalışmaları olarak faaliyet icra etmeye başlamıştır. Fıkıhın “zâhire göre hükmetme” ilkesi onun çalışma alanı olarak dışı akseden davranışları konu aldığını gösterir. Ancak amellerin bileşeni durumundaki itikad ve ahlâk boyutu ve bunlara bağlı olarak kasıt, niyet ve irade doğru ölçülemedikçe dışı akseden davranışlar hakkındaki ölçümler doğru sonuçlar vermez. Bu nedenle fıkihta sadece dışı yansıyan davranışlara odaklı değerlendirmelerin yapılmadığı; niyet, kasıt ve iradenin dikkate alındığı ve bu boyutların davranışlar hakkındaki hükümlerde, diğer bir ifadeyle-

⁴³ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, 3.; İbrahim Ethem Özgüven, *Psikolojik Testler* (Ankara: Sistem Ofset, 1998), 35.

⁴⁴ ez-Zilzâl, 99/7,8.

⁴⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 59.; Müslim, “Cenâiz”, 52, 53. Ayrıca bkz. Nesâî, “Cenâiz”, 79; İbni Mâce, “Cenâiz”, 34. Amellerin mizandaki ağırlığı hakkındaki rivayetler için bkz. Buhârî, “Eymân”, 18.; Müslim, “Zikir”, 10.; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8.; Tirmizî, “Daavât”, 60.; İbn-i Mâce, “Edeb”, 56.

⁴⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi*, 108.; Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, 3.; Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 11.

le, amellere ilişkin ölçme-değerlendirme sonuçlarında farklılığa yol açtığı görülür.⁴⁷

“Doğrusallık” kriteri ise “bir psikolojik ölçekte ölçülen psikolojik özelliğin tek bir boyutuyla ilgili ölçülerinin, ağırlık, uzunluk gibi fiziksel bir özelliğin ölçüleri gibi bir doğru üzerinde gösterilebileceği” anlamına gelir.⁴⁸ Fıkıhta amellerin haramdan vâcibe uzanan bir doğru üzerinde gösterilebiliyor oluşu onların doğrusallık özelliğine sahip nesnelere gibi düşünülmesine imkân verir.

Ölçülecek özelliğin görgül dünyadaki yapısına bağlı olarak doğrudan ölçme, dolaylı ölçme ve türetilmiş ölçme olmak üzere üç tür ölçmeden söz edilir. Doğrudan ölçme, gözlemlenebilir bir kümedeki herhangi bir elemanın ölçülmesi amaçlanan ilgili özelliğine, gözlemlenebilir başka bir kümedeki başka bir elemanın aynı özelliğini karşılık getirerek gerçekleştirilen ölçme işlemidir. Örneğin bir cismin uzunluğunun başka bir cismin uzunluğu ile ya da bir şeyin ağırlığının başka bir şeyin ağırlığı ile ölçülmesi bu tür bir ölçmedir.⁴⁹

“Dolaylı ölçme” gözlemlenebilen bir elemanın gözlemlenemeyen bir özelliğini, onu görünür ve dolayısıyla ölçülebilir hale getirecek başka bir özellik aracılığıyla ölçmektir. Örneğin sıcaklığın derecesini ölçerken tüpteki sıvının yükselmesini, bir kişinin niyetini ya da irâdesini anlamak için onun sözel veya davranışsal ifadelerini ve dışavurumlarını kullanmak gibi. Somut ölçümlere konu olamayışları nedeniyle amellerin bâtinî boyutları olan inanç ve ahlak da ancak dolaylı ölçmenin konusu olup dışa yansıyan somut göstergeler olarak sözlü ve fiilî eylemler üzerinden ölçülebilir.⁵⁰

“Türemiş ölçme” ise görgül kümedeki bir özelliğin onunla bağlantılı başka özellikler arasındaki ilişkilerin kullanılması yoluyla yapılan ölçmedir. Hızın ölçümü için yol ve süre arasındaki bağıntının, IQ anlamında zekanın ölçümü için ise kronolojik yaş ile zekâ yaşı arasındaki bağıntının dikkate alınması buna örnektir.⁵¹

İnsan davranışları ve onların bağlı bulunduğu bilişsel ve duyuşsal boyutların ölçümü ancak dolaylı yollarla mümkün olup bunun için de iyi tanımlanmış ve yapılandırılmış uyarıcılar takımını bireye sunarak yine onun iyi

⁴⁷ bk., İbrahim Kâfi Dönmez, “Niyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/169-172.; Yunus Apaydın, “İrâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 12/ 384-387.; Apaydın, “İrâde Beyânı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 12/ 387-391.

⁴⁸ Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, 4.; Özgüven, *Psikolojik Testler*, 35.

⁴⁹ Alıcı vd., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme*, 19.; Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, 4.; Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 8.

⁵⁰ Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 8.

⁵¹ Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 11.

tanımlanmış ve yapılandırılmış uygun tepkileri vermelerini sağlamak gerekir ki dolaylı ölçme araçlarının esası buna dayanır.⁵² Fıkıhta kişinin irâde beyanına ve dışa akseden fiillerine göre hüküm verilmesi de bu tür bir değerlendirilmenin sonucudur.⁵³ Burada Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l ekber*'de yer alan "(sözlü olarak) şöyle demesi gerekir..."⁵⁴ şeklindeki ifadesinde içsel bir durum olan imanın sözel olarak ifade edilmesi ve böylece dışavurulmasını neden gerekli gördüğü, ölçmeyi amaçladığı şeyi dolaylı da olsa gözlemlenebilir ve dolayısıyla ölçülebilir ve değerlendirilebilir kıılma çabası olarak anlaşılabilir.⁵⁵

Fizik bilimlerde dolaylı ölçme bir fizik büyüklük için yine başka bir fizik büyüklük kullanılarak kolaylıkla ve nesnel olarak gerçekleştirilebilirken beşeri bilimlerde insan davranışlarını ölçme bir takım işlemler ağını kurmayı gerektiren çok daha karmaşık ve zor bir süreçtir. İnsanın tutum ve davranışlarını ölçme çalışmalarında ölçülmesi amaçlanan özellikler fizik bilimlerdeki gibi kolay tanımlanamamaktadır. Davranışın ardındaki etkenlerin gözlemlenebilir ve ölçülebilir kılınması farklı bir takım yöntemler kullanmayı ve farklı unsurlar arasındaki karmaşık ilişkileri çözümlenmeyi gerektirir. Görünürde olmayan bir şeyi "anlama" ve ölçme (kıyâs) faaliyeti olarak fıkıh bireyin gözlenen tepkileriyle niyet, rıza ve irâde gibi gözlemlenemeyen örtük özellikleri arasında bir fonksiyon tanımlama çabası olarak görülebilir. Zira fıkıhın asıl hedefi davranışları anlamlı kılan irâde ve niyeti görünür ve ölçülebilir kılmaktır. Nitekim amellerin niyetlere göre değerlendirileceği, ortaya konan söz ve fiillerin maksatlarına itibar edileceği ve niyetsiz amele sevabın terettüp etmeyeceğini ifade eden fıkıh prensipleri de bu anlayışı yansıtır.⁵⁶

Ölçme, "bilinmeyen bir değer kendi cinsinden bilinen ve birim olarak kabul edilen bir değerlerle mukayese edilmesi" olarak da tanımlanır. Tanımda belirtildiği üzere ölçülmesi amaçlanan şey için genellikle bir "birim" atanır. Birim aynı cinsten olan, aynı ölçüyle tarif edilen, boyutsal ve fiziksel büyüklüklerin sayısal değerinin tespiti için mukayese büyüklüğüdür. Örneğin uzunluğu ölçmek için birim olarak "metre"

⁵² Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, 8-9.; A. N. Oppenheim, *Questionnaire design, interviewing and attitude measurement* (New York: y.y., 2001), 6-10.

⁵³ Apaydın, "İrâde", 12/ 384-387.; Apaydın, "İrâde Beyânı", 12/ 387-391.

⁵⁴ [... يجب ان يقول ...] bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minahu'r-rauzı'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 53.; Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (İstanbul: y.y., 1307), 2.

⁵⁵ İmanın dil ile ikrarı hakkındaki tartışmalar için bkz. Ebü Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 11.; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/227, 228.; Ebü'l-Hayr, *Akâdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*, 183.; Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*, 2/ 201-202.; Bursevî, *Şerhu şuaibi'l-îmân*, 41.

⁵⁶ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Ebü Dâvûd, "Talâk", 11.; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh (Beyrut, y.y., 1987), 76.; Dönmez, "Amel", 3/16-20.; a.mlf., "Niyet", 33/169-172.

kullanılırken kütleyi ölçmek için “kilogram”, zamanı ölçmek için “saniye”, elektrik akımını ölçmek için ise “amper” kullanılır. Ancak eldeki olanaklar, özel bir takım nedenler ve ölçmenin amacına bağlı olarak ölçülecek şeyler için birim atamak her zaman gerekmeyebilir. Dolayısıyla birim, ölçmenin olmazsa olmazı değildir. Pekiyi, ameller için bir birim atamak mümkün müdür? Birer amel ölçer olarak tasavvur ettiğimiz fıkıh mezhepleri amellere “farz”, “vâcib”, “mendûb” gibi değerler atfederler ancak bunlar birer birim değildir. Nitekim amelleri ölçmenin amacı amelleri nicel olarak yığmak, toplamak ve bunun üzerinden değerlendirmek değildir. Amelleri bu tür bir ölçüme tabi tutmak beşer kudretini aşan bir iş olup yanlış değerlendirmeye dolayısıyla fâhiş ölçüm hatalarına yol açabilir. Bu nedenle fıkıh, amelleri ölçerken öncelikli olarak sâlih -gayrisâlih ya da hayır-şer olarak değerlendirmek üzere iki seçeneğe madde formunda doğru/yanlış, evet/hayır, var/yok gibi değerlerle ölçmeyi hedefler. Daha sonra da imkânlar elverdiği ölçüde amellerin iyilik ve kötülük derecelerini tayine çalışır. Çünkü fıkıhın öncelikli hedefi amelin mükellefin lehine da aleyhine olduğunu saptamaktır. Bu nedenle, en genel kategori olarak “sevap-günâh” kategorileri kullanılır. Söz konusu amelin ne kadar lehte ve aleyhte olduğu ve bununla ilgili derecelendirme ise farklı bir ölçüm usulü takip etmeyi gerektirir ki fıkıhtaki mezhepler ölçme tekniğindeki bu farklılığın neticesi olarak değerlendirilebilir.

Sözü edilen muhtemel nedenlerle fıkıhta ameller için uzunluk, ağırlık, hacim gibi fiziki bir özellik dikkate alınmamış olmakla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “zerre ağırlığına hayır amel”, “zerre ağırlığına şer amel”⁵⁷ ifadeleriyle, kimi hadislerde geçen “tartılacak ameller içinde mizanda en ağır basacak amelin güzel ahlak olduğu”,⁵⁸ “tesbih ve hamdin mîzanı dolduracağı”,⁵⁹ “cenâzeye katılan kimseye iki kırat hasene verileceği ve bir kıratın Uhud dağına denk olduğu”⁶⁰ türünden ifadeler amellerin aslında ağırlık ya da hacim sahibi varlıklar olduğunu dolayısıyla keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde ağırlık birimleriyle ölçülebileceğini akla getirir. Yine bazı ayet ve hadislerde geçen benzer ifadeler, soyut varlıkların tasavvur edemeyeceğimiz bir şekilde somutlaştırılacağını ve nicel ölçümlere konu edilebileceğini düşündürür. Örneğin ilgili ayetteki ibareye mecâzî değil hakîkî anlam verilecek olursa “zerre ağırlığına hayır amel” ifadesi ölçülen şeyin amel olduğunu, onun için atanan birimin ağırlık (miskâl) olduğunu dolayısıyla amelin ağırlık birimleriyle ölçülebilen bir gerçeklik olduğu an-

⁵⁷ Ez-Zilzâl, 99/7,8. Ayrıca bkz. el-A’râf, 7/8-9.; el-Kâria, 101/6-8.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8.; Tirmizî, “el-Birr ve’s-Sıla”, 62.

⁵⁹ Buhârî, “Eymân”, 18.; Müslim, “Zikr”, 10.; Tirmizî, “Daavât”, 60.; İbni Mâce, Edeb”, 56.

⁶⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 59.; Müslim, “Cenâiz”, 52, 53. Ayrıca bkz. Nesâî, “Cenâiz”, 79; İbni Mâce, “Cenâiz”, 34.

lamına gelir. Dolayısıyla bir takım hikmetlere binâen fıkhîta ameller için sayısallaştırma yoluna gidilmediğinden söz edilebilirse de meseleyi kabaca tasvîr bakımından amellere ilişkin ölçüm sonuçlarının sembolik olarak sayılarla da ifade edilebileceği akla gelir. Amellerin ağırlığına ilişkin sonuçlar bütün ayrıntılarıyla ancak ahirette ameller tartıldığında görülür. Bununla birlikte amellerin tartılması üzerine yapılan kelâm tartışmalarında onların mânevî varlıklar (a'râz) türünden olup maddî ve fizikî anlamda ölçme ve tartmanın konusu olamayacağından ve bu nedenle amellerin tartılmasından maksadın bizzat amellerin kendisinin değil kayıtlı oldukları sayfaların (amel defteri) veya bu davranışların sahibi olan kişinin tartılması olabileceğini öne süren değerlendirmeler de yapılmıştır.⁶¹

Amellerin ağırlık sahibi varlıklar olarak kabul edilebileceği dolayısıyla onlara birim atfetmenin mümkün olduğu ve amellerin ağırlık birimleriyle ölçülebileceği farzedilecek olursa ölçülmesi amaçlanan özelliklere birim atfetmenin olmazsa olmaz şartı olarak keyfî ya da itibârî de olsa bir "0" noktası belirlemek gerekir. Burada vâcib, mendûb, mübâh, mekrûh, haram derecelendirmesinde "0" noktası olarak "mübâh" kabul edilecek olsa birimin taşınması gereken diğer şartların bulunduğundan da emin olmak gerekir. Bu şartlardan biri "eşitlik"tir. Eşitlik iki birim arasındaki derece farkının aynı olmasını ifade eder. 1 ile 2 cm. arasındaki derece 2 ile 3, 3 ile 4, 4 ile 5... arasındakilerle aynıdır.⁶² Bu durum birimleri toplanabilir kılar. Dolayısıyla bir cismin 10 tane 1cm (1x10 cm.) = 10 cm. olduğunu söylemek bu sayede mümkündür. Meseleyi ameller üzerinden tasvir edecek olursak vâcib ile mendûb arası derece ile mendûb ile mübâh arasındaki derece farkının birbirine eşit olduğu düşünüldüğünde bunlara (0), (-1), (- 2) gibi nicel semboller verebilir. Bu durum ameller için tayin edilen birimlerin toplanabileceği anlamına gelir. Ancak ameller için böyle bir değerlendirme onların gerçek ağırlıkları tamamen gözlemlenebilir olduğunda mümkündür.

⁶¹ Ebü'l-Hasan b. Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak el- Eş'arî, *Makalatü'l-islâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990) 2/164-65.; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l edile fi usûlid'd-dîn* (Ankara: DİB yay., 2004) 42-43; Ayrıca bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el- Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki-Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1959), 13/538, 539.; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14/ 278.; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-meotâ ve umûri'l-âhire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 722.

⁶² Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, s. 14-15.; Kağıtçıbaşı, *Yeni insan ve insanlar*, s.141-142. vd.

Amelleri ölçen özne olarak fakîhin ölçme faaliyetini ifade eden kavram ve yöntem “kıyâs”tır. Kökeninde “ölçme, takdir ve eşitlik”⁶³ anlamlarını barındıran kıyâs, “bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak”, “bir şeyi başka bir şeyle denkleme (müsâvât)”, “bir şeyi başka bir şeye benzetme (teşbîh)”, “bir şeyin miktarının belirlenmesi (takdîr)” ve “bir şeyi başka bir şeyin kapsamına almak (ilhâk)” gibi anlamlarda da kullanılmakta olup bu içeriği ile kıyâs “ölçme” kavramıyla aynı tazammunlara sahiptir.⁶⁴ Kıyâsın biçimi değişmez, fakat içeriği değişebilir.⁶⁵ Bir uzunluğu bir başka uzunlukla, bir ağırlığı bir başka ağırlıkla ölçmek gibi nahivde kelimeleri, mantıkta yargıları ve fıkıhta amelleri referans alınan bir başka şey üzerinden ölçmek özü itibarıyla bir kıyâs faaliyetidir. “Şeriat ya tevkif ya da kıyâstır” ve “Şeriat taabbüd ve mâkul (kıyâs) olmak üzere iki kısımdır”⁶⁶ türünden değerlendirmeler de aynı bakış açısını yansıtmakta olup şeriatın bir kısmının asıllar (ölçme faaliyetinde referans alınacak değerler), diğer kısmının ise bu asıllara göre ölçülecek ve değerlendirilecek şeyler (fer’) olduğunu gösterir. Dolayısıyla referans değerler ölçme (kıyâs) faaliyetindeki asla karşılık gelirken bu asıllara göre ölçülecek şeyler ise fer’ olmaktadır.

Fıkıhın öncelikli amacı amelin hayır ya da şer kategorilerinden hangisine dâhil olduğu ölçmek ve bunun maddi ifadesi olarak örneğin sadaka vermenin hayır, hırsızlık yapmanın ise şer olduğunu tayin etmek iken bu amellere neye göre hayır ya da şer deneceği ve buna ilişkin ölçülerin hangi bilgi kaynaklarından hangi yöntemlerde tespit edileceği ise usûl-i fıkıhın konusudur. Bu nedenle, ölçüleri belirleyen merci ve onunla ilgili konular usûl-i fıkıhın hüküm ve ilgili bahislerinde değerlendirilir. Fakîh ölçme faaliyetinde amellere kendince atfettiği subjectif değerleri değil el-Hâkim olan Allah tarafından belirlenen hayır ve şer ölçüleri esas alır. Fakîh ölçmek istediği amelleri soru formuna sokarak onları el-Hâkim’in ilgi amellere ilişkin değerlendirmeleri üzerinden cevaplamaya çalışır. Örneğin şarap içmek iyi midir? Kötü mü? Ne kadar iyi (mübâh, mendûb, vâcip) ya da ne kadar kötü? (mekrûh, haram) türünden sorularla fıkıh araştırma sürecine başlar. Fakîhin ölçmede referans değerleri (iyi-kötü, hayır-şer, sâlih-gayri sâlih) belirlemede

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “kıyâs”, 6/3793. vd.; Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, *Kamus tercümesi: el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit*, çev. Mütercim Asım Efendi (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1304), “Kıyâs”, 2/997.

⁶⁴ bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954), 2/143.; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, thk. Mustafa el-Babi el-Halebi (Kahire: y.y., 1932), 3/150.; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 2/274.; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, 5/6-7.

⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 3-5, 53.

⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, 5/11.; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Âsime, 1970), 2/437.

kaynaklarının Kur'ân, sünnet ve icmâ oluşu aslında el-Hâkim'in belirlediği referans ölçüleri bulma çabasını ifade eder. Fakîh "şarap içmek kötü müdür?" sorusunun cevabını ararken el-Hâkim'in beyanlarında bu amel hakkında olumsuz değerlendirmeler yaptığını saptar. Örneğin kaynaklarda şarap içmenin yasaklığını gösteren ifadeler referans bir değer bildirir. Bu da içki içme ameline el-Hâkim tarafından olumsuz bir değer atfedildiğini gösterir. Daha sonra fakîh bu olumsuzluğun düzeyini tespiti çalışır. İçki içme amelinin olumsuzluk düzeyleri hakkında mekrûhluk veya haramlık olmak üzere iki dereceli boyutlandırma yaparak amelin bu boyutlardan hangisine dâhil olduğunu tespit eder. Sonrasında ise referans amelle aynı boyuta (özellik, illet, ma'nâ) sahip diğer bütün amelleri de onunla aynı kategoriye dâhil ederek herbirinin mekrûh ya da haram olduğuna karar verir.

Kaynaklarda ameller hakkında birinci dereceden olumsuz değerlendirmelerin kavramsal karşılığı "hurmet" iken sayısal karşılığı örneğin "-1" olarak ifade edilebilir. Şarabın özelliği olarak sarhoş edicilik bu olumsuz değeri belirleyen "özellik" (illet) olarak saptanır. Bütün içecekler bu özelliği taşıyıp taşımamak bakımından ölçülürler. Aynı ölçülere, yani sarhoş edicilik vasfına sahip olduğu belirlenen bütün içecekler için de "hurmet" ya da "-1" değeri saptanır. Dolayısıyla diğer içecekler (fer') şarapla ölçülmüş, şarap diğer içeceklerin kendisiyle ölçüldüğü referans değer (asl) olarak belirlenmiş ve böylece fakîh amel ölçme sürecini icrâ etmiş olur.

Kıyâs fakîhin kaynaklardan elde ettiği ölçüleri uyarılama ve el-Hâkim'in ölçülerine göre ölçme faaliyetine karşılık gelirken mezheb de bu faaliyeti gerçekleştirmek için fakîhin kullandığı yöntem ve teknikler bütününe ifade eden "ölçme aracı" olarak düşünülebilir. Fakîh kendine ait, özgün bir ölçme aracı geliştirebilmişse ona "mezheb sahibi" ya da "usûl sahibi" denir. Başka bir müctehidin geliştirdiği amel ölçme aracını (mezhebi) kullanıyor ya da uyarlıyorsa "müntesip fakîh" yada "mukallid fakîh" olur.

Ölçme aracının en temel işlevlerinden biri ölçme faaliyetinde "kuramsal olan" ile "nesnel olan" arasındaki bağı kurmaktır. Örneğin belli bir hastalığının nedeni olarak düşünülen bir mikrop üzerinde yapılan araştırma için kullanılan mikroskop bir araçtır. Bu araştırmada ortaya konan hipotez ile mikrop arasındaki ilişkiyi kuran, araştırma için gerekli gözlemi mümkün kılan da yine mikroskop ve onun büyütme derecesidir. Bu örnek fıkıh diline tercüme edilecek olursa; herhangi bir amelin geçersiz sayılmasına neden olan şeyin, fesat ya da butlân gibi, şer'an belirlenmiş bir kural ihlali olduğunu düşünen bir fakîhin söz konusu amel ile onu geçersiz kılan şey arasındaki ilişkiyi kurmasını sağlayan araç fakîhin uyguladığı "mezheb/amel ölçer" ve o aracın ölçme gücüdür.

Yapılan değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere kıyâs tek başına fazlaca bir anlam taşımayan bir takım verileri bir ölçüte ya da ölçütler takımına göre

anamlı ve yorumlanabilir hale getirme sürecidir. Fakîh bu süreç sonucunda bir karara (hüküm) varır. Usûl-i fikhın hüküm bahsi ölçme sonucunda elde edilen nihai karar ile ilgili bahisleri ele alır ki bu karar genel anlamda hayır-şer ve daha husûsi olarak hurmet, kerâhet, ibâha, nedb ve vücûb gibi teklîfi hükümlerden yahut rukûn, sebep, şart, mâni' gibi vaz'î hükümlerden veya sıhhat, fesâd, butlân, nefâz, lüzûm gibi hukukî hükümlerden biri olur.

Kıyâs faaliyetinde a) hükmü naslarla belirlenmiş asıl, b) hükmü naslarda yer almayan fer', c) asıl ile fer' arasında ortak olan mana (illet), d) aslın hükmünün fer'e ta'diyesi şeklinde belirlenen prosedürle genel olarak ölçme faaliyetlerinde izlenen prosedür birbirinin aynıdır. Nitekim ölçmede birim olarak kabul edilen şey kıyâs faaliyetindeki *asla* tekabül ederken bu birimle ölçülen şey de *fer'* olmaktadır. İki şey arasındaki ölçü uygunluğu *ma'nâ* ya da *illet'*i ifade ederken referans değeri aynı özellikteki bir başka şeye taşımak ise *ta'diyedir*.⁶⁷ Bir örnek üzerinden anlatacak olursak elimize beş farklı boyutta 100 adet çubuk verilse sonra da ölçü olarak kullanmak üzere başka bir çubuk verilerek onunla aynı boyutlara sahip çubukları bir kenara ayırmamız istense elimizde referans ölçü olarak kullanacağımız çubuk *asl*, o çubukla aynı boyutlardaki her bir çubuk *fer'*, referans çubuk ile aynı ölçülere sahip olma durumu *ma'nâ* (illet) ve bizim referans çubukla aynı ölçüde olan çubukları bulmamız ve onunla aynı ölçülere sahip olduğuna karar vermemiz ise *ta'diyedir*. Kimi usûlcülerin kıyâs tariflerinde yer alan "*iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misline dayanarak ötekinde açığa çıkarmak*" ifadesiyle kastedilen de budur.⁶⁸

Fıkıh usûlü eserlerinde ictihad-kıyâs ilişkisi tartışılmış her ikisinin de, hükümleri nas ile sabit olan meselelerden yola çıkarak diğer meselelerin hükümlerine ulaşmaktaki rolleri, re'ye dayanmaları ve dolayısıyla da zannîlik ifade etmeleri bakımından aynı konumda olduklarına işaret edilmiştir.⁶⁹ Kapsam olarak ise kıyâsın ictihaddan daha dar ve hatta ictihadın bir türü olduğu konusunda hanefî usûlcüler arasında genel kanaat hâsıl olmuştur.⁷⁰

⁶⁷ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 132-133.; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 3/270.; Serahsî, *Usûl*, 2/143. vd.

⁶⁸ bk. Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Mizanü'l-usûl fi netaici'l-ukul fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuunü'd-Diniyye, 1987), 2/553-554.; Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 177.; Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2/113-114.

⁶⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/116, 201.

⁷⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/116, 201.; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308), 3/268.

Kıyâsın mahiyet ve işlevinden hareketle orta dönem usülcülerinden bazıları kıyâsın şer'î delillerden biri değil "delillerden elde edilen asıllara göre ölçme faaliyeti" olarak anlaşılmasını gerektiği savunmuşlardır. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111) "hükümün ürün, delilin ürün veren, kıyâsın ise ürün elde etme yolu olduğunu" belirterek kıyâsı deliller arasında değil, delillerin anlaşılması ve uygulanmasına yönelik istinbât metotları arasında değerlendirebilir.⁷¹ Onun söz konusu yaklaşımını kıyâsı eksene alarak ölçme kavramları üzerinden ifade edecek olursak hüküm, ölçme faaliyeti sonucunda elde edilen ölçüm sonucunu temsil ederken delil, kıyâs için gerekli referans değerlerin saptandığı kaynakları (Kitap, Sünnet ve İcmâ) temsil eder.⁷² Ölçen fakih, ölçülen ise efâl-i mükellefîn yani amellerdir. Kıyâs ise ölçme faaliyetinin bizzat kendisidir.

Hanefî usülcülerden bir çoğu da meseleyi aynı bakış açısıyla değerlendirecek kıyâsa delil denilmesinin mecaz olduğuna dikkat çeken yorumlarda bulunmuşlardır. Nitekim Hanefîler'in Kitap, Sünnet ve icmâyı "el-hücecu'l-mûcibe", kıyâsı ise bunlardan ayrı tutarak "el-hüccetü'l-mücevvice" sınıfında ele almaları, mütekellimîn usülcülerin ise Kitap, sünnet ve icmâ'yı "delîl" başlığı altında değerlendirirken, kıyâsı "emâre" sınıfında ele almaları da kıyâsa ilişkin söz konusu yaklaşımın başka bir ifadesidir. Dolayısıyla kıyâsın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibariyle ve dolaylı anlamda olduğu söylenebilir. "Kıyâs müsbet değil muzhirdir (hükümü isbât etmez, izhâr eder)" ifadesi de hükümü koyanın (el-Hâkim) Allah olduğunu, kıyâs faaliyetinin yeni bir hüküm koymak için değil, var olan hükümü ortaya çıkarmak için yapıldığını vurgulamakla birlikte kıyâsın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğuna da işaret eder.⁷³ Ancak kanaatimizce burada dikkat çekilmesi gereken husus, kıyâsın uzmanlık ve yetkinliği gerektiren bir faaliyet olması nedeniyle müctehidler tarafından yapılan kıyâsların bu yetkinliğe sahip bulunmayan kimse için hem ölçme tekniği hem de ölçüm sonuçları anlamında "delil" ve "asıl" hüviyetine bürüneceğidir. Dolayısıyla bu yönü itibariyle kıyâs izâfî bir konuma sahiptir.

İctihad-kıyâs ilişkisi etrafındaki tartışmalarda kıyâsın daha hususi olduğu yönündeki yaklaşım özü itibariyle bütün ictihad faaliyetinin hedefi

⁷¹ bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/236.

⁷² Benzer bir yaklaşımla Cessâs'ın Kur'an, Sünnet ve İcmâyı "üzerine kıyâs yapılacak asıllar" olarak takdim ettiği bahis için seçtiği bâb başlığı da mezkur anlayışın usûl eserlerine ve ilgili kavramalara yansımalarına bir örnek olarak dikkat çekicidir: [باب ذكر الاصول التي يقاس عليها] bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 4/127.

⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/236-237.; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/12; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 198.; Yunus Apaydın, "Kıyâs", 25/530. vd.

olarak ölçme anlamında kıyâsın hedef faaliyet oluşuyla izah edilebilir.⁷⁴ Nitekim ölçme ve değerlendirme bütün ilim dallarının hedef becerisidir. Her bilgi alanının ilgilileri o alanda ölçme ve değerlendirme mahareti kazanmayı hedefler. Bu yönüyle kıyâs mahareti ve kıyâsta yetkinlik ictihadın hedefi olarak görülebilir. Şâfiî'nin pek çok defa kaynakları "ya asl ya da asl üzerine kıyâs" olmak üzere ikili bir tasnifle ifade etmesi ve böylece kıyâsı ictihada eşitlemesi bu açıdan anlamlıdır.⁷⁵ İnsanın içinde bulunduğu her duruma ilişkin bir değerlendirmenin söz konusu olduğunu belirten Şâfiî bir davranışın değeri hakkındaki bilginin naslarda ya doğrudan ya da dolaylı olarak (delâlet yoluyla) ifade edildiğini ve bu delâleti araştırmanın da ictihad, diğer adıyla, kıyâs olduğunu söyler.⁷⁶ Ona göre kıyâs, "bir takım delillerle Kitap ve Sünnet'te yer alan habere uygun bir netice elde etme çabası veya bu yolla elde edilmek istenen şey iken Kitap ve Sünnet ise varılmak istenen doğru hedefin işareti ('alem) dir."⁷⁷

Kıyâs hakkında benzer tartışmaların yapıldığı nahiv tarihinden bir örnek verecek olursak Kûfe dil mektebinin ilk nahivcilerinden Kisâî'nin bir manzumesinde nahvi "uyulan kıyâs/kurallar" şeklinde tanımlaması da aynı bakış açısını yansıtır.⁷⁸ Bir başka tarife göre de nahiv, "Araplar'ın sözlerinin dikkatle incelenmesinden (istikrâ) çıkarılan mikyâslar (kıyâslar/ölçüler/ölçekler) ilmidir."⁷⁹ Bu bakımdan ictihad "ölçme çabası" olarak yorumlanabilir. Zira bilmek ölçmeye bağlıdır, fakîh ölçebildiği kadar fakîhtir. Fakîh yaptığı bir takım hesap ve ölçümler sonucunda örtük olan bir şeyi ölçülebilir kılarak anlayan kimsedir. Mezheb sahibi imamları diğerlerinden ayıran husus da budur. Zira onlar ölçmede o derece yetkinlik kazanmışlardır ki her biri kendine ait bir ölçme aracı geliştirme başarısını gösterebilmiş ve bu özgünlükleri nedeniyle "mezheb sahibi" veya "usûl sahibi" ünvanını almaya hak kazanarak meslekteki diğer fakîhler arasında temâyüz etmişlerdir. Dolayısıyla mezheb sahibi olmak, özgün bir ölçme

⁷⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. (Mansûra: y.y., 1997), 2/743.

⁷⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru't-Türâs, 1979), 242.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/237. Şâfiî'nin kıyâsı ictihad anlamında kullanması hk. bkz. Ahmad Hasan, *Anological Reasoning in İslâmîc Jurisprudence – A Study of the Juridical Principle of Qiyas-* (İslâmabad: Islamic Research Institute, 1986), 17. vd.; Joseph Edmond Lowry, *The Legal Theoretical Content of the Risâla of Muhammed b. Idris al-Shafi'i* (Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1999), 203. vd.

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 473, 474.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 126.

⁷⁸ Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebe* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 13/191.; Saîd el-Efgânî, *Fi Usûli'n-nahv* (Beyrut: y.y., 1987), 78, 86.

⁷⁹ Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: y.y., 1975), 55.

teknîği geliştirmiş olmayı ve ölçmede en üst düzey uzmanlığı temsil eder. Bu nedenle dört mezheb imamı bu ünvanlarla anılmışlardır.

Sonuç

Doğrudan veya dolaylı olarak gözlemlenebilen herhangi bir niteliğin sa-yılar veya sembollerle ifade edilmesi olarak tanımlanan ölçme, içinde yaşadığımız ve doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilen gerçeklikler ve bunlar arasındaki ilişkiler dünyası ile ölçen tarafından üretilen bir takım soyut sıfat ve simgeler arasında ilişkiler kurma çabası olarak görülür. Ölçme işi için ölçen, ölçülen, ölçme aracı ve bu üçü arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kurallar takımına ihtiyaç vardır. Bu kavramlar amel ölçme faaliyeti olarak nitelenebilecek fıkıh araştırmasına uyarlandığında amel, ölçülene; fakîh, ölçene; ölçme aracı, mezhebe ve usûl de bu üçü (ölçen, ölçülen, ölçme aracı) arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar takımına tekabül eder. Dolayısıyla fıkıh faaliyeti “görünürde olmayı ölçmeye ve anlamaya (fikh) çalışmak ve bunun için gerekli yöntem, teknik ve araçları üretme” çabası olarak tanımlanabilir.

Bu çalışmada ortaya konan bilgiler ışığında fıkıhın amacı amelleri ölçmek (kıyâs) ve amellerin durumu hakkında karar vermek (hüküm) olarak tespit edilebilir. Bu anlamda amel, usûl ıstılahı olarak “mahkûm fih”e karşılık gelir. Ameller hakkında hüküm vermek, o amellerin sahipleri hakkında hüküm vermektir ki amel sahibinin usûl ıstılahındaki karşılığı “mahkûm aleyh”tir. Amellere ilişkin referans değerleri belirleyen yetkili anlamında el-Hâkim, Allah’tır. Bir usûl ıstılahı olarak “hüküm” bu yetkinin kavramsal ifadesidir. Mükelleflerin davranışlarını ölçme faaliyeti icrâ eden fakîhin hedefi el-Hâkim’in ölçülerini (asıllar) tespit etmek, bu asıllara göre ölçmek (kıyâs) ve ölçmeyi mümkün kılacak usûl, yöntem ve teknikleri (mikyâs/mezheb) geliştirmektir. Fakîh bu ölçüler uyarınca ameller hakkında Allah’tan aldığı yetki ile karar yani “hüküm” verir ki bütün fıkıh mesâili bu kavramlar etrafında döner. Fıkıhın kaynakları olarak Kur’an, Sünnet ve İcmâ ölçme ameliyesini temsil eden kıyâs faaliyetinde esas alınacak referans değerlerin (asıllar) elde edileceği kaynakları ifade eder. Bu itibarla değerlendirildiğinde edille-i şeriyye’nin dördüncüsü olarak sayılan kıyâsın, ölçme tekniği veya ölçme kuramı anlamında ictihad ve mezhebe denk geldiği söylenebilir. Buna göre, ilk üç kaynaktan ölçülerin tespit edilerek bunların ölçmeye konu olan davranışlara uygulanması faaliyeti olarak kıyâs ictihad faaliyetinin omurgası olarak anlaşılabilir. Bu faaliyetin ancak gerekli bilgi, beceri ve teknik donanımına sahip uzmanlarca icrâ edilebileceğini ifade etmek üzere “kıyâs-ı fukahâ” kavramı kullanılır.

Ölçme faaliyetinin esası görgül dünyadaki yapıya uygun soyut işlemler kümesi ve bunları bağlayan kuralları bulmak ya da oluşturabilmektir ki fakîhin yapmaya çalıştığı da budur. Fıkıhta kıyâs faaliyeti tam olarak böyle bir uygunluğun sağlanmasına yöneliktir. Psikolojik özelliklerin dışı yansıyan boyutu olarak amelleri ölçmek üzere bir ölçek geliştirmek öncelikli olarak, ölçülmesi amaçlanan ameller hakkında referans değerlerin tespitini gerektirir. Fakîhin el-Hâkim tarafından belirlenen referans değerleri, olumlu ve olumsuz amellerin boyutlarını tespit etmek üzere kullandığı kaynaklar amellerin referans boyutları ya da ölçüleriyle alakalı verileri barındırır. Zira bu kaynaklar her şeyin ve amellerin ölçüsünü en iyi bilen el-Hâkim'in beyânını doğrudan veya dolaylı olarak içermektedir. Fakîh, el-Hâkim'in beyanını onun muradının göstergesi kabul ettiği için O'nun sözlü beyânı olan Kitap ve yaşayan Kitap olarak Sünnet üzerinde yaptığı araştırmalarla referans değerlerin tespitine çalışır. Dolayısıyla fakîh her şeyden önce el-Hâkim'in muradını anlamaya, O'nun ameller için belirlediği değerleri ve bu değerlere uygun olarak mükelleflere kazandırılması amaçlanan hedef davranışları saptamaya odaklanır.

İnsanın varlık gâyesinin ubûdiyet/kulluk olarak tayin edildiği bir fikir, inanç ve anlam dünyasında bilgi faaliyeti icra eden bir fakîhin nihaî amacı elbette kulluğun ne olduğu ve nasıl yapıldığını anlamak/fıkhetmek, bunun için gerekli ölçüleri/referans değerleri belirlemek ve ölçüm için gerekli araç ve ölçekleri geliştirmek olacaktır. Marifet ve tehalluk gibi diğer bütün araç hedefler kulluk gâyesini gerçekleştirmeye matuf olduğu gibi keşf, ilham, marifet gibi diğer bütün bilgi ve bilme türlerinin son tahlilde "anlama"yı yani küllî anlamda fıkhetmeyi gerçekleştirme hedefine yönelik faaliyetler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ideal bir fakîh tipi olarak Ebu Hanife'ye göre insanın varlık amacı kulluk ise, fıkın varlık amacı da kulluğun ne olduğu ve nasıl yapıldığını fıkhetmek/anlamak, referans ölçüyü (makîs aleyh) bilmek, doğru ölççeği (mikyâsı), bulmak ve gerekli ölçümleri yapabilmek yani kıyâs edebilmektir. Bu bağlamda mezheb bu ölçümleri yapmak üzere geliştirilmiş "amel ölçer"e tekabül ederken farklı fık mezhepleri farklı "amel ölçer modelleri" olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla ölçme anlamında "kıyâs", fakîhin elde etmeyi amaçladığı hedef bilgi ve hedef maharettir. Bu anlamda, fık mezhepleri tutum ölçekleri olarak değerlendirilmeli ve "fıkıhta ölçme ve değerlendirme", "ölçme teknikleri", "ölçme kuramları" vb. içeriklere sahip dersler fık eğitim-öğretimi için geliştirilen müfredatta yer almalıdır.

Netice olarak, Ebu Hanife'nin küllî fık tanımında ifadesini bulduğu üzere fık insanı fikrî, hissî ve fiilî hallerinin marifet amacına uygunluğunu ölçme ve bilme, ahvâli amaca uygun kılma ilmidir. Nitekim fıkın diğer adı "ilmü'l-hâl"dir. Fık, insanı yaratılış gâyesi olan marifete ulaştıracak

bütün tavır ve tutumlar için gerekli ölçüyü ve amellerin ölçüye uygunluğunu tespit etmeyi, diğer bir ifadeyle, ölçüyü bilmeyi, ölçebilmeyi, amelleri ölçmeyi hedefler. Zira fıkıh “kişinin kendisi için faydalı ve zararlı olanı bilecek kendini bilmesi (ma’rifetü’n-nefs)” olarak tanımlanmıştır. Ölçüye uygun tavır ve tutumlar insanı marifet gâyesine ulaştırmaya elverişli “sâlih amel” iken ölçüye uymayan tavır ve tutumlar ise insanı bu gâyeden uzaklaştıran, amaca elverişli (sâlih) olmayan amellerdir. Burada “amel” kavramının bilişsel, duyuşsal ve davranışsal (itikâdi, ahlâki ve amelî) alanları kuşatan bir gerçekliğe tekabül ettiği ve Cibrîl Hadîsi’nde işaret edildiği üzere, bu alanların birbirini ören, inşâ eden çok boyutlu ve çok katmanlı yapılar olduğu ve “din” olarak ifade edilen bütünün bu boyutların birleşiminden teşekkül ettiği unutulmamalıdır.

Kaynaklar

Abdülazîz Buhârî. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.

Alıcı, Devrim vd. *Eğitimde ölçme ve değerlendirme*. Kocaeli: Pegem Akademi, 3. Basım, 2011.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minahu'r-rau'z'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.

Allport, W.G., *Attitudes in C. Murchisoned, Handbook of Social Psychology*. Worcester: Clark University Press, 1935.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003.

Arkonaç, Sibel Ayşen. *Sosyal Psikoloj*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2. Basım, 2001.

Apaydın, H. Yunus, “Bir Muhâfazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanife”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. c. 15., sayı:1-2., Yıl: 2002, s. 143-147.;

Apaydın, “İrâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 384-387. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, “İrâde Beyânı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 387-391. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, “Kiyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Baysal, Ayşe Can, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yayınları, 1981.

Bayâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânü'd-dîn, *el -Usûlü'l-münîfe li'l-Îmâm Ebû Hanîfe*. thk. ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Îmam el-Buhari = Camiü's-sahih*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1887.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu şuabi'l-îmân: İman esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, çev. Yakup Çiçek. İstanbul: Darulhadîs Yay., 2000.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usûlü'l-fıkıh: el-Füsûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Casim Neşemi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Coelho, Poula, *Simyacı*, çev. Özdemir İnce. İstanbul: Can Yayınları, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mansûra: y.y., 1997.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 15. Basım, 2006.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli, Hâlid es-Sebi' Alemlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Demirli, Ekrem. "Suret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Durusoy, Ali. "Kesret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/310-311. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebu Dâvûd*. 3 Cilt, Beyrut: y.y., 1988.

Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müte'allim". nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1981.

Ebû Hanîfe. "el-Fıkhu'l-Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Ebü'l-Hayr, M. Eyyûb Ali. *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*. Dakka: y.y., 1983.

Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. İstanbul, y.y., 1307.

Efgânî, Saîd. *Fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: y.y., 1987.

Eren, Erol. *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*. İstanbul: Beta Yay., 7. Basım, 2001.

Erkuş, Adnan. *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme -Temel kavramlar ve işlemler-*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2016.

Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el- Eş'arî, *Makalatü'l-islâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbü'l-vahid ve'l-vahde*. thk. Muhsin Mehdi. Fas: Dâru'l-beyzâ, 1990.

Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kamûsi'l-muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Görgün, Tahsin, "Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımı", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi –Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) Yayınları, 2005. I, 147-152.

Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Ankara: Nobel Yayınları, 2009.

Halef, Mahmud Muhammed, *Buhûs Târîhiyye fi't Târîh ve'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*. İskenderiyye: Dâru't-ta'limi'l-câmiî, 2020.

Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *Gamz-ü uyûni'l-basâir fi şerh-i kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir li İbn Nüceym*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Hamîdullah, Muhammed, *İmam-ı A'zam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Hasan, Ahmad. *Anological Reasoning in İslâmîc Jurisprudence –A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. İslâmabad: Islamic Research Institute, 1986.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İntika' fi fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfi el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfi*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1997.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki-Muhibbuddin el-Hatîb. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1959.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre. Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982.

İbn Hazm. *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Asıme, 1970.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Rav-zatü'n-nazır ve cennetü'l-münazır fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdülkerim b. Ali Nemle. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: y.y., ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullâh Aliyyü'l-Kebîr -Muhammed Ahmed Hasbullâh -Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbnu'l Fakîh, Muhammed b. İshâk el-Hemezânî, *Kitabü'l Büldân*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1996.

İbnü'l- Hümmâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*. thk. Mustafa el-Babi el-Halebi. Kahire: y.y., 1932.

İbnu'l- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*. Kahire: Dâru'l- âfâkı'l-arabiyye, 1999.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: y.y., 1994.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*. nşr. Nasır Hüsvrev. Tahran: y.y., 1943.

İnceoğlu, Metin, *Tutum Algı İletişim*. Ankara: V Yayınları, 1993.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul: Evkâfî İslamiyye Matbaası, 1341.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve insanlar -Sosyal psikolojiye giriş-*. İstanbul: Evrim Yay., 2006.

Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kılıçer, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak. *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Matbaatu Hassan, 2. Basım, 1978.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tezkire fi ahvâli'l-meotâ ve umûri'l-âhire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

Lowry, Joseph Edmond. *The Legal Theoretical Content of the Risâla of Muhammed b. Idris al-Shafi'i*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1999.

Mahallî, Ebu Abdullah Celaledin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari. *el-Bedrü't-tali' fi halli Cem'i'l-cevami'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mekkî, Muvaffakuddîn, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî, 1981.

Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.

Morgan, C. T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnü Arıcı v.dğr. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., 1998.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut: y.y., ts.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. 7 Cilt, Beyrut: y.y., 1988.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fi usûlid'd-dîn*. Ankara: DİB yay., 2004.

Nesefî. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Nizameddin Abdülhamid, *Mefhûmü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1984.

Oppenheim, A.N., *Questionnaire design, interviewing and attitude measurement*. New York: y.y., 2001.

Özçelik, Durmuş Ali. *Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: ÖSYM Yayınları, 1998.

Özgüven, İbrahim Ethem. *Psikolojik Testler*. Ankara: Sistem Ofset, 1998.

Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*. İstanbul: Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Pezdevi, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-ousûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

Sadrüşşeriâ, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhari Mahbûbî. *Şerhu't-Tavzîh ale't-Tenkîh: et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuh*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizanü'l-usûl fî netâici'l-ukul fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdad: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuunü'd-Diniyye, 1987.

Sencer, Muzaffer. *Toplumbilimlerinde Yöntem*. İstanbul: Beta Yayınları, 3. Basım, 1989.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.

Silah, Mehmet. *Sosyal Psikoloji -Davranış Bilimi-*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2000.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh. Beyrut: y.y., 1987.

Suyûtî. *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*. nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul, y.y., 1975.

Şâfiû, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1979.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*. İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Fârûkî. *Mevsûatu Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.

Tekarslan, E. C. vd., *Sosyal Psikoloji*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.

Tezbaşaran, A. *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2. Basım, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: y.y., ts.

Uludağ, Süleyman, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Kevn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/343. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Yıldırım, Cemal. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: ÖSYM Yay., 1983.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Menâkibü'l-İmam Ebu Hanîfe ve sâhibeyhi Ebu Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Beyrut: y.y., 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.

Measuring Human Behavior In Fiqh

(Extended Abstract)

The divine commands and their cognitive, affective, and behavioral dimensions at an individual and social level have been conceptualized with the triad of “*Imān-Islām-Ihsān*” by explaining them by the sunnah of the Prophet (pbuh). Under the leadership of Abū Hanīfa, the fiqh tradition based on this framework tried to determine the measures aimed at preserving the religious-moral structure. Islam as a religion emphasized the integrity of faith-moral-behavior at every opportunity. Behavior, one of the three dimensions of religion, was read as a mirror of morality and its appearance in life. After fiqh came as a science, behavior became the subject of “understanding” in fiqh.

In the famous *Hadith of Jibril*, it is seen that faith (belief), morality, and behavior (deeds) have been taken into consideration as a tight whole. It can be said that these three dimensions are considered as constituents of the whole religion as structures that complement, support, construct, work together, and call each other. It is seen that the holistic understanding of fiqh emphasized in Abū Hanīfa’s definition of fiqh is an extension of the same perspective. The concept of “*fiqh al-akbar*” of Abū Hanīfa reflects this vision too.

Faith, morality, and deeds were the subject of fiqh in a holistic sense in the early stages of Islamic thought. Understanding, measurement, and evaluation studies related to these elements emerged as the primary information activity of the Muslim mind, and later these fields were formed as three basic disciplines, namely *Kalām*, *Tasawwuf*, and *Fiqh*. After the study area of fiqh was especially devoted to understanding and measuring human behaviours (*af’āl al-mukallafin*), the holistic fiqh definition of Abū Hanīfa was revised by adding “*amalan*” and similar words.

Measurement and evaluation activities can be carried out directly or indirectly. It cannot be the subject of measuring things that cannot be observed in either of these two ways. From this point of view, it can be said that measurement is ultimately an observation. Thus, what is measured corresponds to what is observed, while the person measuring corresponds to the observer.

In fiqh studies, the observer is the *faqīh*. As a fiqh researcher, what the *faqīh* observes and tries to understand is human behaviour. Observation is a human-dependent activity, and the subject that observes, measures and evaluates in a measurement-evaluation and comprehension activity is ulti-

mately the human. The data obtained in the research process are processed by people and tried to be understood and interpreted. However, the observation theory and the related objectivity problem in observation, to which the researcher is attached, is an important problem that has intellectual and philosophical implications. This situation deeply affects the discussions about the nature, principles and results of the measurement and evaluation activity. This situation, which leaves the researcher in doubt about the objectivity of his own observations, leads to thinking about an objective eye, a supernatural observer, evaluator, and judge. The concept of "*al-Hâkim*" and related issues in the Usûl-i fiqh can be seen as a reflection of the idea of objective observer and objective judge in Islamic thought.

In light of the information presented in this study, the purpose of fiqh can be determined as measuring behaviours and making decisions about the status of behaviours. Behaviour as the subject of measurement corresponds to the concept of "*mahkoom fiḥ*" in usûl al- fiqh. The activity of measuring behaviour is expressed with the concept of "*qiyās*", and the assessment about the measured behaviour with the concept of "*hukm*". To make judgments about behaviour is to make judgments about the owners of those behaviours so that the reciprocity of the behaviours in terms of the procedure is "*mahkoom aleyh*". According to the Islamic paradigm, the authority that determines the reference values for behaviours is Allah. The word "*al-Hâkim*" is the conceptual expression of this idea in usûl-al-fiqh. What the jurist does is to make measurements according to the measures determined by al-Hâkim and to develop the methods, techniques and tools that will make this possible. Therefore, the job of the faqîh is to make a decision (*hukm*) about the value of behaviours with the authority he receives from God. All fiqh topics revolve around these concepts. The Qur'ân, sunnah, and ijma are the sources of reference values that will be taken as a basis in qiyās as measurement activities. Accordingly, it can be said that qiyās, which is considered as the fourth of the "*adillah shar'iyah*", corresponds to ijtiḥād and madhhab in the sense of "measurement theory".

Consequently, "qiyas", in the sense of measurement, is the target knowledge and target skill that the faqîh seeks to achieve. For this reason, fiqh madhhabs should be considered as attitude scales. In the curriculum developed for fiqh education, courses with contents such as "measurement and evaluation in fiqh", "measurement techniques in fiqh", "measurement theories in fiqh" should be included.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

CİHAD AYETLERİNDE FONETİK YAPININ ANLAM YAPISI İLE İLİŞKİSİ

The Relationship Between the Phonetic Structure and the Content Structure in Jihad Quranic Verses

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

mabdulqader@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-6031-7702>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 31/08/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Cihad Ayetlerinde Fonetik Yapının Anlam Yapısı İle İlişkisi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 77-107.

علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية في آيات الجهاد

ملخص

تتناول هذه الدراسة علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية في آيات الجهاد. وتكمن أهميتها في أنها تدرس آيات الجهاد من منظور الأسلوبية الصوتية وهي مضمار حديث نسبيا قلما نجد دراسات تناولت القرآن الكريم من هذا المنظور خلافا للنظرة البلاغية التقليدية. وتنطلق هذه الدراسة من ثلاثة تساؤلات محورية: ما هي علاقة البنية الصوتية العربية بالبنية المضمونية؟ وما هي الدلالات الإيحائية للأصوات المفردة؟ وما هي الدلالات الإيحائية للمقاطع الصوتية؟ وقد اقتضت الإجابة عن هذه الأسئلة تقسيم الدراسة إلى مبحثين: نظري يتناول رأي اللغويين وخاصة العرب بعلاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية، وتطبيقي اعتمد المنهجية الإحصائية للأصوات التي اشتملت عليها آيات الجهاد.

وقد خلصت الدراسة إلى أنّ وقد خلصت الدراسة إلى أنّ علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية مسألة قديمة حديثة وتوصلت الدراسة إلى أنّ القائمين بعلاقة الدال بالمدلول لم يقطعوا بوجود علاقة حتمية بينهما إنما كانوا يتحدثون عن نمط معين من الكلمات التي تحاكي الأصوات الطبيعية أو كانوا يتحدثون عن صلة لطيفة إيحائية بين الكلمات والأشياء. كما خلصت الدراسة إلى أنّ الدلالات الإيحائية للبنية الصوتية الإفرادية والمقطعية كانت متسقة ومتكاملة مع الدلالات المضمونية في الآيات الكريمة. وأوصت الدراسة بعمل المزيد من الدراسات الأسلوبية الصوتية للنصوص القرآنية لبيان البلاغة القرآنية على الصعيد الصوتي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الأسلوبية، الأسلوبية الصوتية، علم الأصوات، علم الدلالة، القرآن الكريم، آيات الجهاد.

The Relationship Between the Phonetic Structure and the Content Structure in Jihad Quranic Verses

Abstract

This study seeks to investigate the relationship between the phonetic structure and the content structure in jihad Quranic Verses. The importance of this study lies in that it investigates the verses from a phonetic stylistic perspective which is a, relatively, modern field because it is very rare to find studies that tackled the Holy Quran from this perspective, not the common traditional rhetorical perspective.

The study has found out that the relationship between the phonetic structure and the content structure is a classic-modern issue. The study also found out that those who claimed that there is relationship between the signifier and the signified could not prove that there is an inevitable relation between them. They were only investigating a particular pattern of words that imitate and mimic the natural sounds or they were investigating "a nice relation" between things and words. Moreover, the study has found that the mimical significations of the singular and the syllable phonetic structure were in harmony and in a comprehensive context with the content significations in the Quranic verses. The study recommended to do more of stylistic phonetic studies on the Quranic texts that show the Quranic rhetoric on the phonetic level.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Stylistics, phonetic stylistics, Phonetics, Semantics, The Holy Quran, jihad Verses.

Cihad Ayetlerinde Fonetik Yapının Anlam Yapısı İle İlişkisi

Öz

Çalışma cihad ayetlerinde geçen sözcüklerin lafız anlam ilişkisini ele alıp bunları fonetik üslup açısından incelemekte ve üç temel soruya cevap aramaktadır. Bunlar: Arap dilindeki sözcüklerin fonetik yapısı ile anlamları arasındaki ilişki nedir? Sözcüklerdeki fonetiğin hissettirdiği delaletler nelerdir? Kelimeler hecelenmesinde ortaya çıkan fonetiğin hissettirdiği delaletler nelerdir? Çalışmayla ilgili yaptığımız incelemeler sonucunda yukarıda sözü geçen sorulara verilen cevaplar bu çalışmayı iki bölüme incelemeyi gerekli kılmıştır. Birinci bölümde teorik olarak dilbilimcilerin özellikle Arap dilcilerinin, fonetik yapının anlam yapısıyla ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise istatistiksel metoda dayanarak cihad hakkındaki ayetlerin içerdiği seslerin incelenmesiyle konunun uygulaması gösterilmiştir.

Konuya ilişkin yapılan incelemeler sonucunda fonetik yapının anlam yapısı ile olan ilişkisinin eski bir sorun olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmamız esnasında farketmiş olduğumuz diğer bir konu Arap dilinde kullanılan harflerin ve hecelerin seslerinin delaleti ile bunlardan meydana gelen ayeti kerimelerin anlam delaletinin uyumlu olduğudur. Bunlarla beraber fonetik düzeyde Kur'an belagatını açıklamak için Kur'an metinleri üzerinde daha fazla fonetik üslup çalışmaları yapılmasını önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Deyişbilimi, Fonetik Deyişbilimi, Fonetik Bilim, Anlam-bilim, Kur'an-ı Kerim, Cihat Ayetleri.

مقدمة

يُعتبر القرآن الكريم معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم الخالدة ودليل نبوته. وقد تحدّى الله الناس بأن يأتيوا بمثله أو بعشر سور من مثله أو بسورة واحدة من مثله. وقد كان موضوع إعجاز القرآن الكريم محلّ دراسات العديد من الباحثين عبر التاريخ وقد أشاروا إلى وجوه إعجازية عديدة كان أبرزها الإعجاز البياني. فصنّف العديد من الكتب والمؤلفات التي درست فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، من ذلك كتاب "النكت في إعجاز القرآن" للرماني (ت 386هـ)، وكتاب "بيان إعجاز القرآن" للخطابي (ت 388هـ)، وكتاب "إعجاز القرآن" للباقلاني (ت 402هـ). وكتاب "إعجاز القرآن" للقاضي عبد الجبار (ت 415هـ). ومع مرور الوقت تطوّرت الدراسات البلاغية حتى ظهرت الأسلوبية التي تعدّ الصورة الحديثة للبلاغة، على الرغم من اختلاف أدواتها وأساليبها. وكما كان القرآن الكريم قديماً وحديثاً موضع عناية الدراسات البلاغية، فإنّه موضوع مثير يجذب نظر الباحثين الأسلوبيين، لا سيما أنّ ميدان الأسلوبية حديث نسبياً، فهو مجال رحب لدراسات فيها جدّة للقرآن الكريم. ومن ملامح الدراسات الأسلوبية الحديثة، الأسلوبية الصوتية التي تدرس الإمكانيات الأسلوبية الكامنة في المادة الصوتية المكونة للنصّ، والدلالة الكامنة في بعض أصوات اللغة، وفي بعض التراكيب الصوتية، وفي بعض الكلمات التي يرتبط فيها اللفظ بالمعنى. وتأتي هذه الدراسة ضمن الدراسات الأسلوبية الصوتية للقرآن الكريم، وقد اختارت الدراسة آيات الجهاد في القرآن الكريم أولاً لمركزيتها في الدين الإسلاميّ، وثانياً لكونه موضوعاً يمثل بنية متماسكة يمكن اختبار أثر البنية الصوتية في تشكيل مضمونه وتجسيده، لا سيما أنّ معظم الآيات التي ورد فيها الجهاد كان الجهاد فيها هو الموضوع الرئيسيّ للآية وليس فرعاً من جملة مواضيع أخرى.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول النصّ القرآني من منظور أسلوبية صوتية حديث، وهذه المنهجية الأسلوبية الصوتية قلما تم توظيفها في دراسة النصّ القرآني مقارنة بالمنظورات البلاغية التقليدية.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى النظر في مسألة علاقة البنية الصوتية بالبنية الدلالية في آيات الجهاد وهي 79 آية موزعة على 20 سورة قرآنية. لبيان مدى اتساق البنية الصوتية للآيات الكريمة مع بنيتها المضمونية، ومدى تكامل الدلالات الإيحائية للأصوات مع الدلالات المضمونية للآيات الكريمة.

أسئلة الدراسة

- 1- ما هي علاقة البنية الصوتية العربية بالبنية المضمونية في نظر اللغويين؟
- 2- ما هي الدلالات الإيحائية للأصوات المفردة في آيات الجهاد وما مدى اتساقها مع الدلالات المضمونية للآيات الكريمة ومدى تكاملها معها؟
- 3- ما هي الدلالات الإيحائية للبنية المقطعية الصوتية في آيات الجهاد وما مدى اتساقها مع الدلالات المضمونية للآيات الكريمة ومدى تكاملها معها؟

منهجية الدراسة

اقتضت الإجابة عن تساؤلات الدراسة تقسيمها إلى شقين: الأول نظري والثاني تطبيقي. في الجانب النظري تم استخدام المنهجية الاستقرائية لآراء اللغويين وخاصة العرب في مسألة العلاقة بين البنية الصوتية والبنية المضمونية لتشكيل الأساس النظري الذي ستكئى عليه الدراسة في جانبها التطبيقي. أما القسم الثاني من الدراسة فقد اعتمد المنهجية الإحصائية التي تمثلت في إحصاء آيات الجهاد والصور التي وردت فيها، ومن تم إحصاء الأصوات التي اشتملت عليها الآيات الكريمة بعد كتابتها صوتياً مع مراعاة أحكام التجويد. وقد اقتصرت الدراسة الإحصائية على الصوامت إضافة إلى الصوائت الطويلة، ذلك أن الحركات القصيرة هي ثلاث حركات فقط ولا بدّ من حضورها الدائم؛ إذ لا يخلو أي مقطع صوتي من صائت، وهذا لا ينطبق على الصوائت الطويلة لذا أدرجت في الإحصائية. يضاف إلى ذلك أنّ معاني الكلمات تكون مختزلة في جذرها اللغوي والجذر اللغوي لا يتكوّن إلا من الصوامت، وبما أنّ الدراسة تريد أن تبحث في دلالات الأصوات الإيحائية فإنّ التركيز لا بدّ أن يكون منصباً على الصوامت لأنها المكوّنة للجذر اللغوي. وكذلك قامت الدراسة بإحصاء المقاطع الصوتية التي اشتملت عليها الآيات الكريمة.

وقد قامت الدراسة بعمل تحليل لتتائج الدراسة الإحصائية ونسب الأصوات والمقاطع وتكراراتها في الآيات الكريمة للخروج باستنتاجات تتعلق بهيمنة نمط معين من الأصوات أو المقاطع على البنية الصوتية للآيات الكريمة واختبار مدى اتساقها وتكاملها مع البنية المضمونية للنصوص القرآنية المدروسة.

المبحث النظري: علاقة البنية الصوتية بالبنية الدلالية

إنَّ أي نصٍّ أدبيٍّ كان أم غير أدبيٍّ هو مكون من مجموعة من الكلمات التي هي بدورها مكونة من مجموعة من الأصوات التي تجتمع وفق نمط معين لتحيل إلى دلالة ما. لهذا كان من الضروريّ أن نختبر مدى صلة البنية الصوتية بالبنية الدلالية. وعند الحديث عن صلة البنية الصوتية بالبنية المضمونية قد يتبادر إلى الذهن أن المقصود هنا علاقة الدال بالمدلول والأمر ليس كذلك. فصلة الدال بالمدلول على الرغم من كونه أحد أقدم المواضيع اللغوية التي تناولها الفلاسفة واللغويون قديما وحديثا شرقا وغربا لا سيما ضمن دراسة نشأة اللغة، إلا أنه قد غدا من المسلّم به أنّ العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة وضعية اعتبارية؛ إذ لا صلة حتمية بين الدال والمدلول، وليس معقولا ولا مقبولا أنّ لفظا ما لا بدّ أن يعني دلالة معيّنة وإلا لاتفقت كلّ اللغات. وكان أبرز الفائلين بهذه المسألة في علم اللغة الحديث والذي يمكن القول أنّ رأيه هذا غدا من المسلمات اللغوية، اللغويّ السويسري فريدناند دو سوسور Ferdinand de Saussure، حيث قال: " لا يوجد علاقة طبيعية بين الشيء والاسم المُعطى لذلك الشيء"¹. لكنّ التدقيق في المسألة تاريخيا يكشف أنّ أصحاب الرأي الآخر لم يقولوا بحتمية الصلة بين الدال والمدلول إنما كانوا يتحدثون عن نمط معين من الكلمات التي تحاكي الأصوات الطبيعية أو كانوا يتحدثون عن صلة لطيفة إيحائية بين الكلمات والأشياء. فمثلا نجد سقراط وأفلاطون حين تحدثا عن اللغة المثالية لم يكونوا يقصدون اللغة بالمجمل إنما كانوا يقصدون ضربا معيّنا من الألفاظ التي تحاكي الأصوات الطبيعية كأصوات الحيوانات والأشجار والظواهر الطبيعية². وقد انتشرت فكرة كون اللغة مرتبطة ارتباطا لطيفا بالأشياء لدى العديد في الأوساط الفلسفية والأدبية الرومانسية، والدينية الباطنية في العصور اللاحقة. فظهرت هذه الفكرة لدى أفلوطين في نظرية الفيض الإلهي، وباعتبار أنّ كل الموجودات هي صادرة عن الفيض الإلهي الأقدس فهي مترابطة مع بعضها البعض فكانت اللغة مترابطة مع الموجودات. وهي فكرة موجودة لدى كافة التيارات الباطنية في مختلف الأديان. وشاعت هذه الفكرة لدى الشعراء الرومانسيين مثل ديونيزيوس Dionysios Solomos، وبازوليني Pier Paolo Pasolini الذي يقول: "إنّ الأشياء تشكل كتاب العالم، إنها نثر الطبيعة، ونثر الفعل وشعر الحياة" وكروشه Benedetto Croce الذي يقول: "إن اللغة هي صوت الكينونة من خلال اللغة"³. وقد تمّ تبني هذه الفكرة من قبل الشعراء الرمزيين الذي رأوا أنّ "الكلمة هي صوت الوجدان لها سحرها ودفؤها وعبقها، جهرها وهمسها، شدتها ولينها، تفخيمها وترقيقها، لها بتولة الفكر وطهارة النفس، إنها مظهر من مظاهر الانفعال الحسي"⁴.

¹ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Trc. Roy Harris, (Chicago: Open Court, 1996),16.

² إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط5، (القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1975)، 62.

³ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، (الدار البيضاء: دار توفال، 1988)، 116-117.

⁴ حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، (الجزائر: الشركة الوطنية للطباعة والنشر والتوزيع، 1980)، 57.

والأمر عينه ينطبق على اللغويين العرب، بين ناف بالقطع لصلة الدال بالمدلول، مثل عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي قال: "نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط فليس نظمها لمقتضى من معنى"⁵ ومن أشار إلى ترابط اللغة مع الموجودات، لكنّ أحدا منهم لم يُشر إلى علاقة حتمية إنما إلى دور إيحائي للأصوات اللغوية في تحديد المعنى. لذا فإن ربط البنية الصوتية بالبنية الدلالية لا يعني القول بربط الدال بالمدلول بعلاقة حتمية إنما بعلاقة إيحائية وفق مرتكزات منطقيّة. ولما كانت هذه الدراسة عن صلة البنية الصوتية بالبنية المضمونية لآيات الجهاد، فسيكون مدار حديثنا النظريّ على رأي اللغويين في صلة البنية الصوتية العربية بالبنية الدلالية.

تبنى كثير من المشتغلين في اللغة من العرب الرأي القائل بترباط اللفظ مع المعنى، يقول السيوطي: "كاد أهل اللغة يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني"⁶. وقد ربط العرب، وعلى رأسهم ابن جنّي (ت 392هـ) في كتابه "الخصائص"، بين اللفظ والمعنى وفق اعتبارات عديدة نجملها في ما يأتي:

أ- البنية الصرفية: لاحظ اللغويون العرب أنّ البنى الصرفية تحمل دلالات خاصّة، ولهذا صنّفت أبواب علم الصرف لتقديم دلالات عديدة كاسم الزمان والمكان والآلة والهيئة والمرة، وكذلك كان للصيغ الصرفية دلالات عامّة بغض النظر عن الأصوات المكوّنة لها. فقد لاحظ سيبويه أنّ الصيغة الصرفية "فَعْلان" تدل على الحركة والاضطراب مثل "النزوان والنفيران والغليان واللمعان"⁷، وكذلك قال في أنّ أكثر أبنية الكلمات الدالة على الجوع والعطش تأتي على وزن "فَعْل" ⁸. وقد لاحظ ابن جنّي العديد من الدلالات التي تحملها البنى الصرفية مثل أنّ تكرار عين الفعل يدل على تكرار حدوثه مثل الأفعال: "كَسَرَ، وقَطَعَ وفتح"⁹.

ب- حكاية الصوت. وذلك أنّ بعض الكلمات تكون محاكية لصوت ما تدلّ عليه. وقد أشار ابن فارس إلى بعض الكلمات مثل "أَح" و "عطس"¹⁰. وأورد الثعالبي عددا من الأمثلة على هذا

⁵ عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز في علم المعاني*، تحقيق: محمد محمود شاكر. ط3، (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 49/1.

⁶ جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: محمد أحمد جاد المولي، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 47/1.

⁷ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 218-217/2.

⁸ سيبويه، *الكتاب*، 21/1.

⁹ أبو الفتح عثمان بن جنّي، *الخصائص*، تحقيق: محمد علي النجار، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 157/2؛ وانظر: علي بن إسماعيل بن سنده، *المختصر*، (بيروت: دار الفكر، 1978)، 138/14.

¹⁰ أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، 1991)، 9.

الضرب مثل "الفخاخ" وهو صوت النائم¹¹. وهذا الأمر شائع بين الناس في مختلف الثقافات والعصور.

ت- الاختلاف الفونيمي. والفونيم *Phoneme* هو أصغر وحدة صوتية يؤدي اختلافها إلى اختلاف المعنى في الثنائيات الصغرى. وقد رصد ابن جنّي هذه الظاهرة في الثنائيات وكيف أنّ المعنى يختلف عند استبدال الصوت المنفخ بالمرقق، والمجهور بالمهموس، والانفجاري بالاحتكاكي والعكس دائما صحيح. فمثلا كلمة "سدّ" تكون للباب، و"صدّ" تكون للجبل، فهنا اختلف المعنى قوة وضعفا وفق قوة الصوت وضعفه، فالسين المرققة كانت للدلالة على الباب، أم الصادّ المنفخه ففعلت الفعل يحمل ذات الدلالة لكن بصورة أقوى وأكبر. وكذلك الفرق بين "القضم" و"الخضم" فالقضم يكون للطعام الصلب أما الخضم فيكون للطعام اللين، فناسب القاف الانفجارية معنى الصلابة، وناسب الخاء الاحتكاكية معنى اللين¹².

ث- تشابه المعاني لتشابه المخارج. لاحظ ابن جنّي تشابه معاني الكلمات لتشابه مخارج حروفها. فمثلا الأفعال: "زأر وسعل وصهل"¹³، جميعها أصوات تخرج من الفمّ لكن الأول يخرج من الأسد والثاني من الإنسان والثالث من الحصان. وجميع حروف هذه الأفعال متشابهة في المخارج: فالسين والزاي والصاد أصوات سنّية، والهمزة والعين والهاء حلقيّة، والراء واللام لثويان.

ج- اختصاص حروف معينة بمعان محددة في حال ائتلافها. من ذلك ما ذكره ابن حني بقوله: "ازدحام الدال، والتاء، والطاء، والراء، واللام، والنون، إذا ما زجتهن الفاء على التقديم والتأخير، فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما"¹⁴.

ح- الاشتقاق. من المعلوم أنّ الجذر اللغويّ يحمل الدلالة العامة لجميع المشتقات اللفظية منه، فدرس مثلا تحمل معنى الفصل، فالدراسة العلمية تحمل فصل الغثّ من السمين والمدرّس هو من يقوم بهذا الأمر، والمدرسة هي المكان الذي يتم فيه، ودراسة الجبوب فصلها عن القشّ، ولاحقا قد يتطور المعنى بصورة مجازية فيأخذ دلالات أخرى، فتقول: درس القبر أي سويّ بالأرض وذهبت معالمه، كما تسويّ سنابل القمح وتصبح مستوية بالدراسة التي تتمّ بحجر ثقيل.

خ- الاشتقاق الكبير. وهو مصطلح استخدمه ابن جنّي للتعبير عن أنّ الحروف المكونة لجذر الكلمة تحمل دلالات مشتركة فكيفما تمّ تقلب هذه الحروف فإنها ستبقى حاملة لتلك

¹¹ أبو منصور الثعالبي، *فقه اللغة وستر العربية*، تحقيق: سليمان البواب، (دمشق: دار الحكمة، 1984)، 226.

¹² ابن جنّي، *الخصائص*، 2/159-162.

¹³ ابن جنّي، *الخصائص*، 2/151.

¹⁴ ابن جنّي، *الخصائص*، 1/557-558.

الدلالات المشتركة أو بعضها. ويضرب على ذلك مثلاً بـ: "كلم، كمل، ملك، لكم، مكل، لمك" جميعها تحمل معنى القوة والشدة¹⁵.

د- معاني باطنية. وهذا الضرب يشتهر بين أهل المذاهب الباطنية الذين اهتموا بالحروف وربطوها بالوجود. ولا يقتصر هذا الأمر على المذاهب الباطنية الإسلامية بل نجده لدى الاتجاهات الباطنية اليهودية ممثلة بالقبالاه، والمسيحية ممثلة بالغنوصية. ومن أشهر من أشار إلى صلة الحروف بالموجودات في الثقافة العربية الإسلامية محيي الدين بن عربي. فقد ربط دلالات الحروف من حيث مخارجها بمراتب الوجود من الباطن إلى الظاهر، فكانت حروف الحلق مثلاً توازي عالم الباطن، بينما الحروف الشفوية توازي عالم الظاهر، وكذلك أقام صلة بين الحروف من حيث الجهر والهمس، والطول والقصر وبين الموجودات¹⁶.

والملاحظ من التقسيمات السابقة أنّ ما يقيمه اللغويون من صلوات بين الأصوات والمدلولات ليست صلوات قطعية حتمية إنما يمكن القول هي صلوات عامة تلعب فيها الأصوات وظيفة إيحائية للدلالة لا وظيفة تعيينية. ومع تطوّر علم الأصوات في العصر الحديث حظي هذا الأمر باهتمام العديد من الباحثين العرب، فسعوا إلى تحديد الدلالات الإيحائية للأصوات وفقاً لطبيعتها. وهذا ما سنتناوله الدراسة بشيء من التفصيل فيما يلي.

استندت الدراسات العربية الحديثة في هذا المضمار إلى طروحات اللغويين الأوائل الذي أشاروا إلى "مناسبة حروف العربية لمعانيها، وما لمحوه في الحرف العربي من القيمة التعبيرية الموحية، إذ لم يعنهم من كلّ حرف أنه صوت، وإنما عناهم من صوت هذا الحرف أنه معبر عن غرض، وأنّ الكلمة العربية مركبة من هذه الأصوات التي يمكن حلّ أجزاءها إلى مجموعة من الأحرف الدوال المعبرة؛ فكلّ حرف يستقل ببيان معنى خاص، ما دام يستقلّ بإحداث صوت معيّن، وكلّ حرف له ظلّ وإشعاع، إذ كان لكلّ حرف صدى وإيقاع"¹⁷.

فقد وضع عبد الله العلايلي تصنيفاً للأصوات بحسب القيمة الإيحائية لها وذلك في كتابه "تهذيب المقدمة اللغوية" وجاءت دلالات الحروف الإيحائية وفق ما يلي¹⁸:

-الهمزة: يدلّ على الجوفية وماهو وعاء للمعنى ويدلّ على الصفة تصير طبعاً. - الباء: يدلّ على بلوغ الشيء في المعنى بلوغاً تاماً، ويدلّ على القوام الصلب في التفعيل. - التاء: يدلّ على الاضطراب في الطبيعة أو الملابس في الطبيعة في غير ما يكون شديداً. - الناء: يدلّ على التعلّق بالشيء تعلّقاً له علامته الظاهرة سواء في الحسّ أو المعنى. - الجيم: يدلّ على العظم المطلق. - الحاء: يدلّ على التماسك

¹⁵ ابن جني، الخصائص، 146/2.

¹⁶ انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 58/1، 395/2-421، 469.

¹⁷ صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، 2004)، 142.

¹⁸ عبد الله العلايلي، تهذيب مقدمة اللغة، تحقيق: أحمد أسعد علي، ط3، (دمشق: دار السؤال للطباعة والنشر، 1985)، 63-

البالغ وبالأخص في الخفيات، ويدل على المائبة. - الخاء: يدل على المطاوعة والانتشار وعلى التلاشي مطلقاً. - الدال: يدل على التصلب، وعلى التغير المتوزع. - الذا: يدل على التفرد. - الراء: يدل على الملكة، وعلى شيوع الوصف. - الزاي: يدل على التقلع القوي. - السين: يدل على السعة والبسطة دون تخصيص. - الشين: يدل على التنفسي بغير انتظام. - الصاد: يدل على المعالجة الشديدة. - الضاد: يدل على الغلبة تحت الثقل. - الطاء: يدل على الملكة في الصفة، وعلى الالتواء والانكسار. - الظاء: يدل على التمكّن. - العين: يدل على الخلو الباطن أو الخلو المطلق. - الغين: يدل على كمال المعنى في الغور أو الخفاء. - الفاء: يدل على لازم المعنى، أي يدل على المعنى الكنائى. - القاف: يدل على المفاجأة التي تحدث صوتاً. - الكاف: يدل على الشيء ينتج عن شيء في احتكاك. - اللام: يدل على الانطباع بالشيء بعد تكلفه. - الميم: يدل على الانجماع. - النون: يدل على البطون في الشيء، أو على تمكّن المعنى تمكناً تظهر أعراضه. - الهاء: يدل على التلاشي. - الواو: يدل على الانفعال المؤثر في الظواهر. - الياء: يدل على المؤثر في البواطن.

من الملاحظ أنّ التصنيف الذي يقدمه العلايلي هو مزيج من قياس مخرج الصوت، وطبيعته شدة ورخاوة على معانٍ تشاكلها في هذه النواحي. فالمخرج المتأخر غالباً ما يحمل معاني الخفاء والغيبة والغموض، والمخرج المتقدم يحمل معاني الشيع والإفشاء. والصوت الانفجاري يحمل معاني القوة، والاحتكاكي يحمل معاني المعالجة والصعوبة، واللين يحمل معاني اللين واللفظ. يضاف إلى هذا بعض الدلالات للأصوات التي لا يستقيم الأمر بقياسها على مخرج الصوت أو طبيعته، ولعلّها ترجع إلى خبرة المؤلف الانطباعية تجاه معاني كلمات تبدأ بهذه الحروف.

وقد كان هناك محاولة من زكي الأرسوزي لرصد دلالات الأصوات، وذلك انطلاقاً من فرضيته المتعلقة بنشأة اللسان العربي، حيث يرى " أنّ اللسان العربي اشتقاقى البنين، ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية مرتبة مقتبسة مباشرة من الطبيعة"¹⁹. لذلك فإنّ الأرسوزي يرى أنّ الأصوات العربية في أساسها هي محاكاة صوتية ومرئية للطبيعة. فمثلاً الخير له صورتان طبيعيتان: صوت الماء الطبيعي، وحركة الماء²⁰. فكأن الحركة لها تجليان: صوتي يتمثل في تكرار نمطي لأصوات معيّن، وبصري يتمثل في انتقال الشيء من مكان لآخر وفق نمط معيّن أيضاً. وقد اعتبر الأرسوزي أنّ أي كلمة لا يمكن إرجاعها إلى صورة صوتية طبيعية هي كلمة دخيلة²¹.

ويرى الأرسوزي أنّ اللغة العربية تطورت من خلال عدة أنماط أبرزها: الإلحاق والتحويل، ويتمثل بإلحاق أصوات بصوت مركزي بحيث تؤدي هذه اللواحق إلى إحداث تنوع في المعنى الأصلي العام الذي يحمله الصوت الأول والتحويل هو تبادل الأصوات ذات المخارج المتقاربة²²، وهذا عين ما

¹⁹ زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، (دمشق: مطبعة الإدارة العسكرية للجيش والقوات المسلحة، 1972)، 118.

²⁰ الأرسوزي، الأعمال الكاملة، 55.

²¹ خليل أحمد، دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، (دمشق: دار السؤال للطباعة والنشر، د.ت)، 118.

²² الأرسوزي، الأعمال الكاملة، 36.

ذهب إليه ابن جني والذي أشرنا إليه عند الحديث عن الاختلاف الفونيمي أعلاه. وبالمحصلة فإن الأرسوزي يرى أيضاً أنّ للأصوات دلالات إيحائية تربطها بمدلولات حسية.

وتحدّث حسن عباس عن وجود صلة دلالية بين الأصوات والحواس والشعور، وذلك باستقراء المعجم اللغوي واستخراج الجذور الثلاثية وتصنيفها وفقاً للحرف الأول فيها ثم استخراج دلالاتها، فوجد أنّ الجذور التي تبدأ بحروف معيّنة يطغى على دلالاتها الارتباط بحاسة معينة أو شعور ما دون غيره. وقد خرج بقائمة تبيّن طبيعة الحواس والشعور وما هي الأصوات التي توحى بدلالات تلك الحواس. وجاءت وفق ما يلي²³:

- الأصوات اللمسية: (ت، ث، ذ، د، ك، م).

- الأصوات الذوقية: (ر، ل).

- الأصوات الشمية:

- الأصوات البصرية: (الألف المهموزة والليننة، ب، ج، س، ش، ط، ظ، غ، ف، و، ي).

- الأصوات السمعية: (ز، ق).

- الأصوات الشعورية الحلقيّة: (ص، ض، ن).

- الأصوات الشعورية غير الحلقيّة: (خ، ح، ه، ع).

والملاحظ أنّ حسن عباس لم يذكر أصواتاً تحمل إيحاءات شمّية كونه لم يجد أصواتاً تطغى على مقاطع الجذور التي تحمل دلالات شمّية.

وقد اعتمد محمد المبارك على دراسات الأقدمين لا سيما ابن جني في تبني الرأي القائل بأنّ للأصوات العربية دلالات إيحائية، إذ يقول: " إنّ أمثلة كثيرة في اللغة العربية تدلّ على التناسب الصوتي والتقابل الموسيقي في تركيب الكلمات وحروفها... وتدلّ الظاهرة على ما في العربية من الخصائص الموسيقية في تراكيب كلماتها وعلى ما بينها وبين الطبيعة من تقابل صوتي وتوافق في الجرس، وذلك أول دليل تقدمه لنا العربية من خاصتها الطبيعية وعلى أنها بنت الفطرة، ونستطيع أن نقول في غير تردد أنّ للحرف في العربية إيحاء خاصاً فهو إن لم يكن دلالة قاطعة على المعنى يدلّ دلالة اتجاه ويثير في النفس جواً يهيئ لقبول المعنى ويوجه إليه ويوحى به... فإذا استمعت إلى إنشاد بيت البحري في وصف الذئب الجائع المرتجف بسبب البرد ظننته أمامك:

يقضض عصلا في أسرتها الردى كقضضضة المقرور أرعده البرد

فإن تكرر القاف وتواليها خمس مرات وتكرر الراء ست مرات مع الحروف الأخرى يوحى بصورة الذئب في ضراوته وجوعه وارتجافه"²⁴.

²³ حسن عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998)، 50.

²⁴ محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، (بيروت: دار الفكر، 1981)، 261-262.

وقد تعمق محمد المبارك في هذه المسألة فجعل من مجموع دلالات الأصوات الإيحائية المكونة للفظ ما مشكلة لدلالته الكلية، فيقول: "إن للحرف الواحد في تركيب الكلمة العربية قيمة تعبيرية، وأن الكلمة الثلاثية تعبر عن معنى هو ملتقى معاني حروفها الثلاثة. ونتيجة تمازجها وتداخلها كأن تقول مثلاً أن (غ ر ق) يحصل معناها من تلاقي معاني حروفها فالغين تدل على غيبة الجسم في الماء، والراء تدل على التكرار والاستمرار في سقوطه، والقاف تدل على اصطدام الجسم في قعر الماء، والمعنى الإجمالي الحاصل من اجتماع المعاني الجزئية للحروف هو مفهوم مادة (غرق)"²⁵. وعند التدقيق في هذا المثال نجد أن محمد المبارك قد استخلص الدلالة الإيحائية لكل صوت من مورد مختلف، فالغين كانت دلالتها الغيبة وهذا ما يوحي به مخرجها المتأخر من الطبق، والراء كانت دلالتها التكرار وهذا ما توحى به طبيعتها اللفظية المتمثلة في تكرار ضربات اللسان على اللثة، والقاف جاء بمعنى الاصطدام وهو ما توحى به الطبيعة الانفجارية لصوت القاف.

ومع تطور الدراسات الأسلوبية دخلت الدراسة الصوتية هذا الميدان لتحمل بعداً دلالياً في النص، وسمي هذا المضمار بالأسلوبية الصوتية وهي: " فرع من فروع الأسلوبية، تهتم بالجانب الصوتي والفونولوجي للنصوص، وتدرس مستوى الأصوات المفردة، ومستوى السياق الصوتي، معتمدة على مصطلحات علم الأصوات"²⁶. ويتناول هذا الفرع من الأسلوبية الإمكانيات الأسلوبية الكامنة في المادة الصوتية المكونة للنص، والدلالة الكامنة في بعض أصوات اللغة، وفي بعض التراكيب الصوتية، وفي بعض الكلمات، يرتبط فيها اللفظ بالمعنى ويطلق عليها الرمزية الصوتية"²⁷.

والدراسات الأسلوبية الصوتية تدرس جميع العناصر الصوتية المكونة للنص ابتداءً من الحروف: مخارجها، وطبيعتها: جهراً وهمساً، شدة ولينا، إطباقاً واحتكاكاً وصغيراً، وتفخيماً وترقيقاً، من حيث تكرارها في النص والأثر الذي توحى به والذي يكون متسقاً مع مضمون النص المعنوي. كما تدرس تكرار بعض الأصوات والكلمات ودلالات ذلك مثل السجع والقافية والروي والفاصلة القرآنية. إلى جانب هذا فإنها تدرس بعض الظواهر الصوتية فوق اللغوية كالنبر والتنغيم. يضاف إلى ذلك دراستها للبنية المقطعية الصوتية المكونة للنص وأي المقاطع هي المهيمنة على النص ودلالات ذلك. وفي جميع حالاتها فإنها لا تزعم أن الصوت يعطي دلالة محددة إنما يعطي إحاءاً دلالياً معيناً. وهذا ما سيتم اعتماده في الجانب التطبيقي من هذه الدراسة.

²⁵ المبارك، فقه اللغة، 105.

²⁶ محمد جواد النوري، علم الأصوات العربية، (عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 1997)، 91.

²⁷ محمد صالح الضالع، الأسلوبية الصوتية، (القاهرة: دار غراب، 2002)، 22.

المبحث التطبيقي: علاقة البنية الصوتية بالبنية المعنوية في آيات الجهاد

يعرف الجهاد لغة بأنه: بذل الوسع أو الطاقة، أو هو المشقة²⁸. واصطلاحاً تعددت تعريفات الجهاد لكنها جميعاً تلتقي على الرأي القائل بأن الجهاد هو "بذل الوسع والطاقة، بالقتال في سبيل الله عز وجل، بالنفس والمال واللسان، أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك"²⁹.

والجهاد من الركائز الأساسية في الإسلام وقد جاءت العديد من النصوص القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة في الحُصّ على الجهاد وبيان فضله وثوابه في الدنيا والآخرة. وقد كان للجهاد دور كبير في التاريخ الإسلامي، فقد كان عاملاً مركزياً في الفتوحات الإسلامية ونشر الدعوة وردّ المظالم وكذلك في الدفاع عن حمى الإسلام ودولته. أما في ما يتعلق بالدراسة الصوتية لهذا الموضوع، فقد وقع الاختيار عليه أولاً لمركزيته في الدين الإسلامي، وثانياً لكونه موضوعاً يمثل بنية متماسكة يمكن اختبار أثر البنية الصوتية في تشكيل مضمونه وتجسيده، لا سيما أن معظم الآيات التي ورد فيها الجهاد كان الجهاد فيها هو الموضوع الرئيسي للآية وليس فرعاً من جملة مواضيع أخرى.

وقد ورد الجهاد في القرآن الكريم تحت ثلاثة مسميات: الجهاد، والنفير، والقتال في 79 آية موزعة على 20 سورة سور، وذلك على النحو التالي:

- الآيات التي ورد فيها "الجهاد": سورة البقرة: 218، سورة آل عمران: 142، سورة النساء: 95، سورة المائدة: 35، 34، سورة الأنفال: 72، 75، سورة التوبة: 16، 20، 24، 41، 44، 73، 81، 86، 88، سورة النحل: 110، سورة الحج: 78، سورة الفرقان: 52، سورة العنكبوت: 6، 69، سورة محمد: 31، سورة الحجرات: 15، سورة الممتحنة: 1، سورة الصف: 11، سورة التحريم: 9.

- الآيات التي ورد فيها النفير: سورة النساء: 71، سورة التوبة: 38، 39، 41، 81، 122.

- الآيات التي ورد فيها "القتال": سورة البقرة: 154، 190، 191، 193، 217، 244، 246، سورة آل عمران: 13، 111، 146، 156، 157، 158، 167، 168، 169، 195، سورة النساء: 5، 75، 76، 84، 89، 90، 91، سورة المائدة: 24، سورة الأنفال: 17، سورة التوبة: 5، 12، 13، 14، 29، 36، 83، 111، 123، سورة الحج: 39، سورة الأحزاب: 26، 61، سورة محمد: 4، سورة الفتح: 16، 22، سورة الحجرات: 9، سورة الحديد: 10، سورة الحشر: 14، سورة الصف: 4، سورة المزمل: 20.

وقد تجلّت في الآيات الكريمة التي تتحدث عن الجهاد أربعة ثيمات رئيسية هي الحُصّ على الجهاد، والقتال والنفير في سبيل الله لما له من ثواب وتجنّب لسوء العاقبة في الدارين، وبيان أحكامه، ووصفه وما فيه من مجادلة وبذل المال والأنفس، وتقريع المتخاذلين القاعدين عنه.

²⁸ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: البازجي وآخرون، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 133/3.

²⁹ أبو بكر بن مسعود الكاساني، الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 429/9.

ولدراسة علاقة البنية الصوتية بموضوع الجهاد في الآيات الكريمة، ستعتمد الدراسة إلى تناول البنية الصوتية لهذا الموضوع من جانبيين: الأصوات المفردة، والمقاطع الصوتية. وذلك من خلال تحليل الآيات الكريمة إلى مادتها الصوتية (وليس الكتابية)* ودراستها إحصائياً واستخراج النتائج لبيان مدى تجسيد البنية الصوتية للقيمة المضمونية لموضوع الجهاد.

1.2. الأصوات المفردة ودورها الإيحائي في تجسيد موضوع الجهاد

إنّ أي نص لغوي يتكوّن من فسيفساء من الأصوات المفردة التي تنبني من خلالها الكلمات التي تشكل النصّ ودلالاته. وقد تبين في المبحث السابق أنّ الأصوات المفردة تحمل دلالات إيحائية وفقاً لاعتبارات عديدة. ولتحقيق هذه الغاية كان لا بدّ من إجراء دراسة إحصائية للأصوات التي وردت في الآيات التي كان موضوعها الجهاد. وقد جاءت نتيجة الدراسة وفق الجدول الآتي:

جدول رقم (1) الأصوات الواردة في آيات الجهاد**:

الرقم	الصوت	تكراره	نسبته المئوية	ترتيب الأصوات تنازلياً من حيث الشيوع في آيات الجهاد
1	الهمزة	363	4.45%	اللام
2	الباء	247	3.03%	ألف المد
3	التاء	408	5.01%	الميم
4	الثاء	36	0.44%	النون
5	الجيم	105	1.29%	الواو شبه الصائتة
6	الحاء	78	0.96%	الهاء
7	الخاء	65	0.80%	ياء المدّ
8	الدال	174	2.13%	التاء
9	الذال	94	1.15%	الهمزة
10	الراء	279	3.42%	الراء
11	الزاي	21	0.26%	الفاء

* اعتمد التحليل الصوتي على كتابة النص القرآني صوتياً وفق ما يُقرأ مع مراعاة أحكام التجويد لا سيما الإدغام والإقلاب، فمثلاً قوله تعالى: {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} سورة التوبة: 41، تمّت كتابته صوتياً وفق ما يلي:

'infirû hifâfaw wa tiqâlaw wa jâhidû bi 'amwâlikum wa 'anfusikum fi sabîlil lâhi qâlikum hayrul lakum 'in kuntum ta'lamûn

** اقتصر الجدول على الصوامت إضافة إلى الصوائت الطويلة، ذلك أن الحركات القصيرة هي ثلاث حركات فقط ولا بدّ من حضورها الدائم؛ إذ لا يخلو أي مقطع صوتي من صائت، وهذا لا ينطبق على الصوائت الطويلة لذا أدرجت في الجدول. يضاف إلى ذلك أنّ معاني الكلمات تكون مختزلة في جذرها اللغوي والجذر اللغوي لا يتكوّن إلا من الصوامت، وبما أنّ الدراسة تريد أن تبحث في دلالات الأصوات الإيحائية فإنّ التركيز لا بدّ أن يكون منصباً على الصوامت لأنها المكوّنة للجذر اللغوي. ولغايات إحصائية صرفة نورد تكرارات الحركات في الآيات الكريمة وهي كما يلي: الفتحة: 2757 مرة، والضمّة: 1045، والكسرة، 1241. وبذلك يكون المجموع الإجمالي لكافة الأصوات في الآيات الكريمة: 13193.

12	السين	152	1.87%	واو المدّ
13	الثنين	38	0.47%	الباء
14	الصاد	51	0.63%	الكاف
15	الضاد	36	0.44%	القاف
16	الطاء	20	0.25%	العين
17	الظاء	18	0.22%	الياء شبه الصائتة
18	العين	198	2.43%	الذال
19	الغين	24	0.29%	السين
20	الفاء	215	%2.64	الجيم
21	القاف	202	2.48%	الذال
22	الكاف	229	2.81%	الحاء
23	اللام	1058	12.98%	الخاء
24	الميم	756	9.28%	الصاد
25	النون	620	7.61%	الثنين
26	الهاء	363	%4.45	الثاء
27	الواو شبه الصائتة	514	6.31%	الضاد
28	الياء شبه الصائتة	188	2.31%	الغين
29	ألف المد	962	11.80%	الزاي
30	واو المدّ	252	3.09%	الطاء
31	ياء المدّ	384	4.71%	الظاء
-	المجموع	8150	100.00%	-

ويشكل هذا الجدول المصدر الذي ستستقى منها التحليلات الإحصائية للأصوات الواردة في آيات الجهاد، والتي سيتم تقسيمها وفقا لصفاتهما التمييزية التالية: الجهر والهمس، والانفجار والاحتكاك***.

*** اقتصرَت الدراسة على السمات التمييزية التي يمكن الاستدلال من خلالها على معانٍ إيحائية نظرا لأن عددها يوفر إمكانية المفاضلة بين سمتين تمييزيتين في تجسيد البنى المضمونية. أما السمات التمييزية التي تجمع عددا كبيرا جداً أو قليلاً جداً من الأصوات في وضعها المحايد فلم تؤخذ بالحسبان؛ لأنّ المادة الصوتية تفرض مقدماً السمة الوصية الغالبة على النص. فمثلاً السمة التمييزية المتعلقة بالتفخيم والترقيق؛ نجد أنّ 24 صوتاً عربياً هي أصوات مرفقة، في حين هناك 4 أصوات مفخمة تفخيماً كلياً هي: الصاد، والضاد، والطاء، والظاء، و3 أصوات قابلة للتفخيم بحسب السياق الصوتي، أي مفخمة تفخيماً جزئياً وهي: الحاء والغين والفاء. ففي هذه الحالة من المسلم به أنّ تكون صفة الترقيق غالبة على أي نص لغوي. وكذلك الأمر بالنسبة للأصوات الصغيرية وهي 4 أصوات فقط هي: الزاي، والسين، والثنين، والصاد. وكذلك الصفة المزجية التي تضمّ صوتاً واحداً هو الجيم. فمن المسلم به أيضاً أنّ يكون حضور السمتين الصغيرية والمزجية قليلاً في أي نص. لذلك لم تعتدّ الدراسة بهذه الصفات التمييزية.

1.1.2. الجهر والهمس ودوره الإيحائي في تجسيد موضوع الجهاد

تُعرف الأصوات المجهورة بأنها الأصوات التي يُرافق نُطقها اهتزازا في الأوتار الصوتية³⁰. فتكون ذات تردّد عالٍ يتسم بالقوة والوضوح. أما الأصوات المهموسة فهي التي لا يرافق نُطقها اهتزاز في الأوتار الصوتية³¹، فتكون ذات تردّد منخفض يتسم بالهدوء. والجدولين التاليين يبينان نسب الأصوات المجهورة والمهموسة الواردة في آيات الجهاد.

جدول رقم (2) الأصوات المجهورة الواردة في آيات الجهاد:

الرقم	الصوت	تكراره	نسبته المئوية	ترتيب الأصوات المجهورة تنازليا من حيث الشيوع في آيات الجهاد
1	الهمزة***	363	4.45%	اللام
2	الباء	247	3.03%	ألف المد
3	الجيم	105	1.29%	الميم
4	الدال	174	2.13%	النون
5	الذال	94	1.15%	الواو شبه الصائتة
6	الراء	279	3.42%	ياء المدّ
7	الزاي	21	0.26%	الهمزة
8	الضاد	36	0.44%	الراء
9	الطاء	18	0.22%	واو المدّ
10	العين	198	2.43%	الباء
11	الغين	24	0.29%	العين
12	اللام	1058	12.98%	الياء شبه الصائتة
13	الميم	756	9.28%	الدال
14	النون	620	7.61%	الجيم
15	الواو شبه الصائتة	514	6.31%	الذال
16	الياء شبه الصائتة	188	2.31%	الضاد
17	ألف المد	962	11.80%	الغين
18	واو المدّ	252	3.09%	الزاي

³⁰ غانم قدوري الحامد، المدخل إلى علم أصوات العربية، (عمّان: دار عمار، 2004)، 101.

³¹ الحامد، المدخل إلى علم أصوات العربية، 101.

**** يعبر كمال بشر أنّ الهمزة لا يمكن أن تكون صوتا مجهورا؛ لأنّ الأوتار الصوتية تكون في حالة إغلاق عند النطق به، ولا يمكن أن يُعتبر هذا الإغلاق علامة على الجهر ولا على الهمس أيضا. انظر: كمال بشر، علم اللغة العام، (القاهرة: دار المعارف، 1973)، 112.

وقد اعتبر الباحث الهمزة صوتا مجهورا ذلك أنّ النطق بها يتطلب إغلاق الأوتار الصوتية ثم انفراجها وهذا في حدّ ذاته يجعلها تدخل ضمن تعريف الأصوات المجهورة.

19	ياء المدّ	384	4.71%	الظاء
-	المجموع	9362	77.21%	اللام

جدول رقم (3) الأصوات المهموسة الواردة في آيات الجهاد:

الرقم	الصوت	تكراره	نسبته المئوية	ترتيب الأصوات المهموسة تنازليا من حيث الشيوع في آيات الجهاد
1	التاء	408	5,01%	الهاء
2	الثاء	36	0,44%	التاء
3	الحاء	78	0,96%	الفاء
4	الخاء	65	0,80%	الكاف
5	السين	152	1,87%	القاف
6	الشين	38	0,47%	السين
7	الصاد	51	0,63%	الحاء
8	الطاء	20	0,25%	الخاء
9	الفاء	215	64%.2	الصاد
10	القاف	202	2,48%	الشين
11	الكاف	229	2,81%	الثاء
12	الهاء	363	4,45%	الطاء
-	المجموع	189	22.90%	-
-	ع	7	22.90%	-

من الملاحظ من الجدولين السابقين أنّ الحروف المجهورة تمثل سمة مهيمنة على البنية الصوتية لآيات الجهاد. فعلى الرغم من أنّ عدد الأصوات المجهورة (19 صوتا) أساسا يفوق عدد الأصوات المهموسة (12 صوتا) بمرة ونصف تقريبا، فإنّ تكرار الأصوات المجهورة يتفوق على تكرار الأصوات المهموسة بثلاثة أضعاف ونصف تقريبا، وليس بضعف ونصف، إذ إنّ نسبة الأصوات المجهورة في آيات الجهاد تمثل (77.21%) في حين تمثل نسبة الأصوات المهموسة ما نسبته (22.90%) من آيات الجهاد فقط.

ولاحظت الدراسة أن ما يقارب نصف القيمة الصوتية الجهرية في آيات الجهاد (47.98%) كانت متأتية من خمسة أصوات هي: اللام (12.98%)، وألف المدّ (11.80%)، والميم (9.28%)، والنون (7.61%)، والواو شبه الصائتة (6.31%). وهذا ما يجعل من تناول دلالات هذه الأصوات الإيحائية موضوعا ذا أهمية.

وقد احتلّ صوت اللام صدارة الأصوات المجهورة من حيث شيوعه في الآيات الكريمة. وصوت اللام هو صوت جانبي، حيث تلتصق مقدمة اللسان بالمنطقة الواقعة بين أصل الثنايا العليا واللثة ويمرّ

الهواء أثناء النطق به من جانبي اللسان. ويمتاز صوت اللام بالليونة والمرونة والتماسك والالتصاق والوضوح السمعي³² وهذه قيم دلالية تبرز موضوع الجهاد، فالليونة والمرونة تتسق مع الجهاد وما فيه من حركة وقتال ونفير، والتماسك والالتصاق يتسق مع ما يتطلبه القتال من صلابة والتحام بالأعداء.

وتأتي ألف المد في المرتبة الثانية من حيث شيوعها في الآيات الكريمة. وألف المد هي حركة طويلة يمكن اعتبارها استطلاة للفتحة. والصوائت بصورة عامة لا سيما الطويلة منها تمتاز بقوة الوضوح أكثر من غيرها من الأصوات ويرجع إبراهيم أنيس ذلك إلى طبيعة خروجها الحرة، فهي امتداد للنفس الخارج من الجوف دون أن يعترض طريقه أي عارض من أعضاء النطق، إلا في أصيق الحدود وهذا يجعلها تحتفظ بطاقتها الجهريّة الناجمة عن اهتزاز الأوتار الصوتية بكامل صورتها مما يزيد من قوتها على الأسماع³³. وهذه القوة الإسماعية ضرورة في موضوع الجهاد وما يتضمنه من ثيمات دلالية فرعية. يضاف إلى ذلك أنّ الصوائت تحتلّ قمة المقطع الصوتي وعليها يكون النبر³⁴. وعندما يكون النبر واقعا على ألف المد فإنّ القوة التأثيرية في السامع تتضاعف بسبب النبر وبسبب طول الحركة.

ويلي اللام وألف المد في الشيوخ صوتا الميم والنون ويمثلان ما يقارب (17%) من مجمل الأصوات في الآيات الكريمة. وكلاهما صوتان أنفيان. فالميم تحدث عند اهتزاز الوترين الصوتيين، وانطباق الشفتين وانخفاض سقف الحلق اللين فيخرج الهواء من الأنف، والنون تحدث بذات الطريقة إلا أنّ موضع الإغلاق يكون في اللثة خلف الثنايا³⁵. والأصوات الأنفية وما يرافقها من غنة توحى بالقرب والصميمية كما توحى بالألم والمشقة فكأنها الأنين. وهذا ما يتطلبه موضوع الجهاد الذي يخاطب الناس في أمر بالغ الحساسية؛ إذ يطلب من المسلمين أن يبذلوا أعزّ ما يملكون مالهم وأنفسهم في سبيل الله، فهو أمر بحاجة إلى صراحة وصميمية وقرب، فضلا عن أنه أمر شاقّ عظيم تتجلى فيه أسمى صور التضحية والبذل.

أما الصوت المجهور الخامس من حيث الشيوخ فهو الواو شبه الصائتة. والصوت شبه الصائت هو الصوت الذي تبدأ أعضاء النطق به من منطقة حركة من الحركات، ثم تنتقل بسرعة من هذا المكان إلى مكان حركة أخرى، وبسبب هذا الانتقال وسرعته وعدم وضوح الحركة الأساس، اعتبر هذا الصوت من الأصوات الصامتة³⁶. ونظرا للتقارب بين حرف الواو شبه الصائت من الصوائت المطلقة التي تحمل أعلى درجات الوضوح النطقي كما ذكر سابقا، فإنّ الواو شبه الصائتة هي والياء شبه الصائتة تمثلان أكثر الصوائت وضوحا في النطق. وشيوخ الواو شبه الصائتة في الآيات التي توحى بالوضوح في آيات

32 عباس، خصائص الحروف، 41.

33 إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ط4، (القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1973)، 26-28.

34 عبد الرحمن أيوب، أصوات اللغة، ط2، (القاهرة: مطبعة الكيلاني، 1968)، 155.

35 النوري، علم الأصوات العربية، 164.

36 بشر، علم اللغة العام، 132.

الجهاد، يتسق مع حساسية موضوع الجهاد ذي الأهمية البالغة والذي يحتاج إلى بذل الغالي والنفيس وهو ما يتطلب وضوحاً وبيانا متناهيين.

ومن الملاحظ في هذه الأصوات السابقة التي يمثل تكرارها قرابة نصف تكرار الأصوات المجهورة أنها أصوات استمرارية، والأصوات الاستمرارية هي الأصوات التي يمكن إطالتها³⁷. وهذه الاستطالة المتاحة في النطق تعزز القوة التبليغية والتأثيرية للنص. فغالبا ما نجد الخطباء الذين يسعون للتأثير في المستمعين وإثارة حماسهم، يركزون على حروف المدّ والحروف الاستمرارية. ولا يمكن أن نجد موضوعا أكثر من الجهاد يتطلب القوة والحماسة والتأثير في الناس، وهذا ما يوحي به هذه الأصوات الاستمرارية التي تغطي على بنية آيات الجهات الصوتية.

وبصورة عامة، تمتاز الأصوات المجهورة بأنها أوضح في السمع إذا ما قورنت بالأصوات المهموسة، كما أنها تحتاج إلى جهد عضلي أقلّ للنطق بها قياسا بالأصوات المهموسة³⁸. يضاف إلى ذلك أنها أصوات عالية النبرة تفرع أذن السامع. ولا شك أن موضوع الجهاد من حصّ عليه وبيان أحكامه ووصفه وتقريع القاعدين عنه أمرٌ فيه قوّة وشدة، كما أنّ أهمية موضوع الجهاد تجعله ضرورة ملحّة لا بدّ من إبلاغها للناس بأسهل طريقة، وأكثرها تأثيرا، وأيسرها جهدا في النطق. فكانت السمة المهمة على بنيتها الصوتية في الآيات الكريمة سمة الجهر لتعكس طبيعة هذا الموضوع المضمونية في صورة صوتية تماشى إحياءها الدلالية مع القيمة الدلالية لموضوع الجهاد وضرورته الملحة.

2.1.2. الانفجار والاحتكاك ودوره الإيحائي في تجسيد موضوع الجهاد

تعرف الأصوات الانفجارية بأنها الأصوات التي تحدث نتيجة حبس النفس الخارج من الرئتين في مخرج من مخارج الأصوات، ثم إطلاق النفس المضغوط بانفصال العضوين انفصالا سريعا، فيندفع الهواء محدثا صوتا يشبه الانفجار³⁹. وتشمل اللغة العربية ثمانية أصوات انفجارية هي: الهمزة، والباء، والتاء، والذال، والضاد، والطاء، والقاف، والكاف.

أما الأصوات الاحتكاكية فهي الأصوات التي تحدث عندما لا يحدث انغلاق في موضع نطقها أو حبس للنفس، إنما يحدث تضيق في مجرى الهواء عند مخرج الصوت، وهو تضيق يتفاوت من صوت لآخر، وينتج عن ذلك أنّ النفس أثناء مروره بمخرج الصوت، يحدث نوعا من الصفير أو الحفيف تختلف نسبته تبعا لنسبة ضيق المجرى⁴⁰. وتشتمل اللغة العربية على ثلاثة عشر صوتا احتكاكيا هي: الشاء، والحاء، والخاء، الذال، والزاي، والسين، والشين، والصاد، والطاء، والعين، والغين، والفاء، والهاء.

37 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، 126.

38 أنيس، الأصوات اللغوية، 125.

39 أنيس، الأصوات اللغوية، 23.

40 أنيس، الأصوات اللغوية، 25.

يتبين لنا أنّ مجموع الأصوات الانفجارية والاحتكاكية هو 21 صوتاً. وأما باقي الأصوات فليس الانفجار والاحتكاك من سماتها التمييزية. فالجيم صوت مزجي، وهو يجمع صفتي الانفجار والاحتكاك؛ ذلك أنه مكوّن من صوتي الدال الانفجارية والشين الاحتكاكية⁴¹. والميم والنون صوتان أنفيان، واللام صوت جانبي، والراء صوت تكراري، وكذلك الأمر بالنسبة للصوائت وأشباه الصوائت ليس الانفجار والاحتكاك من سماتها التمييزية.

ولدراسة الدلالة الإيحائية للأصوات الانفجارية والاحتكاكية في تجسيد موضوع الجهاد، فقد قامت الدراسة بعمل تحليل إحصائي، للأصوات الانفجارية والاحتكاكية في آيات الجهاد، وقد جاءت نتائجها وفق الجدولين التاليين:

جدول رقم (4) الأصوات الانفجارية الواردة في آيات الجهاد:

الرقم	الصوت	تكراره	نسبته المنوية	ترتيب الأصوات الانفجارية تنازلياً من حيث الشيوع في آيات الجهاد
1	الهمزة	363	4,45%	التاء
2	الباء	247	3,03%	الهمزة
3	التاء	408	5,01%	الباء
4	الدال	174	2,13%	الكاف
5	الضاد	36	0,44%	القاف
6	الطاء	20	0,25%	الدال
7	القاف	202	2,48%	الضاد
8	الكاف	229	2,81%	الطاء
-	المجموع	1679	20,60%	-

جدول رقم (5) الأصوات الاحتكاكية الواردة في آيات الجهاد:

الرقم	الصوت	تكراره	نسبته المنوية	ترتيب الأصوات الانفجارية تنازلياً من حيث الشيوع في آيات الجهاد
1	التاء	36	0,44%	الهاء
2	الحاء	78	1,08%	الفاء
3	الخاء	65	0,80%	العين
4	الذال	94	1,15%	السين
5	الزاي	21	0,26%	الذال
6	السين	152	1,87%	الحاء
7	الشين	38	0,47%	الخاء
8	الصاد	51	0,63%	الصاد
9	الطاء	18	0,22%	الشين

⁴¹ بشر، علم اللغة العام، 125-126.

10	العين	198	2.43%	التاء
11	الغين	24	0.29%	الغين
12	الفاء	215	3.25%	الزاي
13	الهاء	363	4.45%	الظاء
-	المجموع	1453	16,60%	-

يتضح من الجدولين السابقين أنّ نسبة الأصوات الانفجارية تزيد عن نسبة الأصوات الاحتكاكية في آيات الجهاد، بنسبة طفيفة وذلك على الرغم من أن عدد الأصوات الاحتكاكية يفوق عدد الأصوات الانفجارية. وقد يكون لهذا التقارب في النسبة مع التقدم الطفيف للأصوات الانفجارية دلالات إيحائية تتسق مع معاني الآيات الكريمة.

يلاحظ بالتركيز على الأصوات الانفجارية أنّ تكرارات صوتي التاء والهمزة تمثل قرابة نصف تكرارات الأصوات الانفجارية. وصوت التاء صوت انفجاري يخرج نتيجة لتحرر الهواء بعد احتباسه بسبب الغلق الذي يسببه اللسان بالتصاقه في المنطقة بين أصول الثنايا واللثة⁴². ويحمل صوت التاء إيحاءات الاضطراب كما يقول عبد الله العلايلي⁴³. وهذه الدلالة الصوتية الإيحائية تتماشى مع الدلالة المضمونية للجهاد وما فيه من مقارعة واضطراب. أما الهمزة فهي صوت انفجاري يحدث نتيجة لتحرر الهواء المحتبس خلف الأوتار الصوتية. والهمزة من الأصوات ذات الجرس العالي القوي، الذي يلفت الانتباه. وقد أشار أحد الباحثين إلى هذه المسألة ودلّل عليها بأنّ 41 سورة من سور القرآن الكريم ابتدأت بصوت الهمزة لما لها من أثر في لفت انتباه السامع وتهيئته للتلقي⁴⁴. فكانت دلالة هذا الصوت الإيحائية متسقة مع دلالة موضوع الجهاد الذي يتطلب لفت انتباه السامعين لأهمية هذا الأمر.

وبصورة عامة، تتميز الأصوات الانفجارية بأنها تحمل إحساساً بالقوة إذا ما قورنت بالأصوات الاحتكاكية⁴⁵ إذ إن الأصوات الاحتكاكية توحى بالهدوء والرزانة. كما أنها لا تحتاج إلى جهد عضلي كبير لنطقها إذا ما قورنت بنظيرتها الاحتكاكية⁴⁶. ولعلّ البنية الصوتية الانفجارية الموحية بالقوة والشدة والاضطراب تتماشى مع البنية المضمونية لآيات الجهاد وما تحمله من دلالات القتال والمجادلة والبدل. وتنبغي الإشارة أنه على الرغم من طغيان الأصوات الانفجارية على الأصوات الاحتكاكية فإنّ الفارق بينهما ليس كبيراً. ولهذه الأصوات الاحتكاكية التي توحى بالهدوء والرزانة دورٌ في إبراز بعض المعاني في آيات الجهاد. فالنصّ القرآني عندما يحثّ على الجهاد ويبين أحكامه ويصفه ويقرّع القاعدين

⁴² أنيس، الأصوات اللغوية، 61.

⁴³ العلايلي، تهذيب مقدمة اللغة، 210.

⁴⁴ محمد قبا، التحليل الصوتي للنص، (عمان: دار أسامة، 2013)، 119.

⁴⁵ مكي بن أبي طالب القيسي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، (عمان: دار عمان، 1996)، 206/1.

⁴⁶ إبراهيم أنيس، في اللغة العربية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1990)، 89.

عنه، يزواج بين النبرة العالية التي يتطلبها فعل الجهاد، والنبرة الرزينة التي تخاطب العقول وتبين عواقب هذا الأمر في الدارين. فكأنَّ الخطاب القرآني الموجه للعاطفة والعقل يتجلى في صورة صوتية في المزوجة بين الأصوات الانفجارية والاحتكاكية.

علاقة البنية المقطعية الصوتية بالبنية المضمونية

يعرّف المقطع الصوتي بأنه "كمية من الأصوات، تحتوي على حركة واحدة، ويمكن الابتداء بها والوقوف عليها، من وجهة نظر اللغة موضوع الدراسة"⁴⁷. وتختلف البنية المقطعية من لغة إلى أخرى، فبعض اللغات قد تبتدئ بعض مقاطعها بصائت (ص) وبعضها كالعربية مثلا لا تتضمن مقاطع صوتية تبتدئ بصائت أو حركة (ح)، ولا بد أن تبدأ بصوت صامت. وبعض اللغات قد تبتدئ مقاطعها بصائتين كالإنجليزية مثلا في كلمة Stop حيث إن بنية هذا المقطع هي (ص ص ح ص) وبعض اللغات الأخرى لا تبتدئ مقاطعها إلا بصامت واحد كالعربية****. ولما كانت الدراسة تدور حول آيات قرآنية نزلت باللغة العربية فسيكون تركيز الدراسة على البنية المقطعية الصوتية في اللغة العربية ودلالاتها.

1.2.2. البنية المقطعية الصوتية في اللغة العربية

تقسّم المقاطع الصوتية وفق ثلاثة اعتبارات: الشيع، وطبيعة الأصوات المكونة لها، وطول بنيتها الصوتية. أما من حيث الشيع فتتقسم المقاطع العربية إلى قسمين رئيسيين: مقاطع أساسية كثيرة الشيع وهي التي تتردد في اللغة في كل الأحوال والاعتبارات وهي المقاطع ذات الرموز التالية: (ص ح)، (ص ح ح)، (ص ح ص)، أما باقي المقاطع الصوتية فتسمى المقاطع الفرعية لأنها لا تتحقق في اللغة إلا في حالات معينة كالوقف أو التلاوة وشيعها قليل جدا ومحدود. (انظر الجدول رقم 6).

أما تقسيم الأصوات من حيث طبيعة الأصوات المكونة لها فتتقسم إلى ضربين:

- المقاطع المفتوحة: وهي المقاطع التي تنتهي بصائت طويل أو قصير مثل "ما" maa وفعل الأمر "ق" qi. وتسمى هذه المقاطع أيضا بالمقاطع الحرة⁴⁸.

- المقاطع المغلقة: وهي المقاطع التي تنتهي بصامت، مثل اسم الاستفهام "من" man.

وأما المقاطع الصوتية العربية من حيث الطول، فتختلف تقسيمات اللغويين لها، فمثلا نجد إسماعيل عمارة يعتبر الطول والقصر وفق طول وقصر الصائت الموجود في المقطع، فإذا كان الصائت قصيرا سُمي المقطع قصيرا، وإذا كان طويلا سُمي المقطع طويلا، وإذا كان مديدا سُمي المقطع مديدا⁴⁹. في

⁴⁷ رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوية، (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1985)، 101.

**** الحديث ههنا عن العربية الفصحى، أما العربية اللهجية فقد تبدأ مقاطعها بصائتين مثل كلمة "كتاب" في لهجات بلاد الشام إذ تتكون من مقطع واحد يبدأ بصائتين على الشكل التالي: ktâb.

⁴⁸ النوري، علم الأصوات العربية، 241.

⁴⁹ إسماعيل عمارة، المستشرقون والمناهج اللغوية، ط3، (عمان: دار وائل، 2002)، 149.

الوقت الذي نجد فيه إبراهيم أنيس يعتبر الطول والقصر وفق عدد الأصوات. الجدول التالي يوضح أنواع المقاطع الصوتية وفق التقسيمين المشهورين.⁵⁰

جدول رقم (6) المقاطع الصوتية في اللغة العربية:

الرقم	رمزه	مثال عليه	شيوعه	اسمه لدى عمائرة	اسمه لدى أنيس
1	ص ح	ق qi	أساسي	قصير مفتوح	قصير مفتوح
2	ص ح ح	ما mâ	أساسي	طويل مفتوح	متوسط مفتوح
3	ص ح ص	من min	أساسي	قصير مغلق	متوسط مغلق
4	ص ح ش ش	مدّ الياء (شبه الصائت) في "شينا" şayy/'an	فرعي	قصير مغلق	-
5	ص ح ش ش ص	مدّ الياء في "عليه" مع الوقف على الهاء في التلاوة /a' layyh	فرعي	قصير مغلق	-
6	ص ح ح ص	"مال" بالوقوف على اللام maal	فرعي	طويل مغلق	طويل مغلق
7	ص ح ح ح ص	"حيم" في كلمة "رحيم" بالوقوف على الميم في التلاوة ra/ hiiim وفي جميع حالات المدّ المشابهة في التلاوة	فرعي	مديد مغلق	-
8	ص ح ح ح	"ما" في "سماء" بتحريك الهمزة في التلاوة sa/maaa/'in وجميع حالات المدّ الواجب والجائز المشابهة في التلاوة	فرعي	مديد مفتوح	-
9	ص ح ص ص	"بنت" في الوقف على التاء bint	فرعي	قصير مغلق مصمت	طويل مزدوج الإغلاق
10	ص ح ح ح ص ص	"ضال" عند الوقف على اللام ḍaaal وجميع الحالات المشابهة في التلاوة	فرعي	مديد مغلق مصمت	بالغ الطول مزدوج الإغلاق

وتنحاز الدراسة في تسمية المقاطع الصوتية لرأي إبراهيم أنيس، ذلك أن تسميته تأخذ في الحسبان عدد الأصوات المكونة للمقطع وبالتالي، فالمقطع المكون من صوتين سمي قصيرا، والمقطع المكون من ثلاثة أصوات سمي متوسطا وما زاد عن ذلك سمي طويلا وبالغ الطول، وهذه التسميات دقيقة إذ إن الطول يتعلّق بالمدة التي يتطلبها نطق المقطع. ولعلّه ليس من الدقة أن يوصف مقطع مكوّن من

⁵⁰ عمائرة، المستشرقون، 149؛ أنيس، الأصوات اللغوية، 159.

وهذه الصبغة المقطعية المتوسطة الغالبة على الآيات الكريمة تلعب دورا مهما في خدمة البنية المضمونية. فموضوع الجهاد، والحث عليه، وبيان أحكامه، وتقرير القاعدين عنه، أمر في غاية الأهمية والحساسية، فعليه يتوقف مصير الأمة ومنعتها وأمنها، وهو أمر يتطلب التضحية والفداء والبذل للنفس، فكأن حساسية الموضوع تتطلب تودة وأناة في بيانه وشرح تفاصيله، فكانت البنية المقطعية الصوتية الطويلة نسبيا ذات دور محوري في منح المتلقي سعة من الوقت لتلقي الأمر الإلهي وتدبره وفهم مقاصده.

النتائج والتوصيات

تناولت هذه الدراسة علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية لآيات الجهاد. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ علاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية مسألة قديمة حديثة تناولها العديد من الدارسين شرقا وغربا. واختلف فيها كثيرا بين من يقول بوجود صلة بين الدال والمدلول وبين من ينفي هذه الصلة قطعا. وخلصت الدراسة إلى أنّ القائلين بعلاقة الدال بالمدلول لم يقطعوا بوجود علاقة حتمية بينهما إنما كانوا يتحدثون عن نمط معين من الكلمات التي تحاكي الأصوات الطبيعية أو كانوا يتحدثون عن صلة لطيفة إيحائية بين الكلمات والأشياء.

وقد ربط العديد من اللغويين العرب قديما بين البنية الصوتية والبنية الدلالية للألفاظ وخاصة ابن جنّي. وقد جاءت العلاقة بين الدال والمدلول لديهم وفق أنماط عديدة هي: البنية الصرفية، وحكاية الصوت، والاختلاف الفونيمي، وتشابه المعاني لتشابه المخارج، واختصاص حروف معينة بمعان معينة في حال اثنائها، والاشتقاق بأنواعه، إضافة إلى المعاني الباطنية. وخلصت الدراسة إلى أنّ رأي اللغويين القدماء ممن قالوا بعلاقة البنية الصوتية بالبنية الدلالية لم يكن يعني حتمية العلاقة بل إنّ البنية الصوتية تحمل دلالات إيحائية للمضامين اللغوية للألفاظ التي تشكلها.

وتوصلت الدراسة إلى أنّ اللغويين العرب المحدثين الذين تبنا الفكرة القائلة بعلاقة البنية الصوتية بالبنية المضمونية قد انطلقوا في طروحاتهم من آراء اللغويين العرب القدماء في هذا الشأن. وقد ربطوا الأصوات العربية بدلالات إيحائية. وقد وصلت الدراسة إلى أنّ التصنيف الذي وضعه عبد الله العلايلي لدلالات الأصوات كان مزيجا من قياس مخرج الصوت، وطبيعته شدة ورخاوة على معانٍ تشاكلها في هذه النواحي. أما زكي الأرسوزي فقد كان طرحه في هذا الشأن منطلقا من أنّ اللسان العربي اشتقاقيّ البنين، ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية مرئية مقتبسة مباشرة من الطبيعة، ثم تطورت اللغة بالإلحاق والتحويل وتوسعت دلالاتها. أما حسن عباس فقد ربط الأصوات بدلالات متعلقة بالحواس الخمسة، وتعمق محمد المبارك بالأمر فجعل لكل حرف دلالة ومن ثم كانت دلالة أي لفظ معتمدة على مجموع الدلالات الإيحائية للأصوات المكونة له. وأخذت هذه الدراسات منحى أكثر منهجية وانضباطا ضمن الدراسات الأسلوبية الحديثة التي منها الأسلوبية الصوتية التي تدرس الإمكانيات الأسلوبية الكامنة في

المادة الصوتية المكونة للنص، والدلالة الكامنة في بعض أصوات اللغة، وفي بعض التراكيب الصوتية، وفي بعض الكلمات، يرتبط فيها اللفظ بالمعنى ويطلق عليها الرمزية الصوتية.

وبالدراسة التحليلية لعلاقة البنية الصوتية بآيات الجهاد، توصلت الدراسة إلى أن الأصوات المجهورة كانت مهيمنة على البنية الصوتية للآيات الكريمة بنسبة (77.21%). وبصورة عامة، تمتاز الأصوات المجهورة بأنها أوضح في السمع إذا ما قورنت بالأصوات المهموسة، كما أنها تحتاج إلى جهد عضلي أقل للنطق بها قياساً بالأصوات المهموسة. يضاف إلى ذلك أنها أصوات عالية النبرة تفرغ أذن السامع. ولا شك أن موضوع الجهاد من حصص عليه وبيان أحكامه ووصفه وتقرير القاعدين عنه أمر فيه قوة وشدة، كما أن أهمية موضوع الجهاد تجعله ضرورة ملحة لا بد من إبلاغها للناس بأسهل طريقة، وأكثرها تأثيراً، وأيسرها جهداً في النطق. فكانت السمة المهيمنة على بنيتها الصوتية في الآيات الكريمة سمة الجهر لتعكس طبيعة هذا الموضوع المضمونية في صورة صوتية تتماشى إحياءاتها الدلالية مع القيمة الدلالية لموضوع الجهاد وضرورته الملحة.

كما خلصت الدراسة إلى أن نسبة الأصوات الانفجارية أعلى من نسبة الأصوات الاحتكاكية، فكان لهذا التقارب في النسبة مع التقدم الطفيف للأصوات الانفجارية دلالات إيحائية تتسق مع معاني الآيات الكريمة. فبصورة عامة، تتميز الأصوات الانفجارية بأنها تحمل إحساساً بالقوة إذا ما قورنت بالأصوات الاحتكاكية إذ إن الأصوات الاحتكاكية توحى بالهدوء والرزانة. كما أنها لا تحتاج إلى جهد عضلي كبير لنطقها إذا ما قورنت بنظيرتها الاحتكاكية. ولعل البنية الصوتية الانفجارية الموحية بالقوة والشدة والاضطراب تتماشى مع البنية المضمونية لآيات الجهاد وما تحمله من دلالات القتال والمجادلة والبذل. وكان للأصوات الاحتكاكية التي توحى بالهدوء والرزانة دورٌ في إبراز بعض المعاني في آيات الجهاد. فالنص القرآني عندما يحث على الجهاد ويبين أحكامه ويصفه ويقرر القاعدين عنه، يزاوج بين النبرة العالية التي يتطلبها فعل الجهاد، والنبرة الرزينة التي تخاطب العقول وتبين عواقب هذا الأمر في الدارين. فكأن الخطاب القرآني الموجه للعاطفة والعقل يتجلى في صورة صوتية في المزوجة بين الأصوات الانفجارية والاحتكاكية.

وقد خلصت الدراسة من خلال تحليل البنية المقطعية لآيات الجهاد إلى أن نسبة المقاطع الصوتية المتوسطة متفوقة بشكل ملحوظ على نظيرتها القصيرة. والمقاطع المتوسطة تحتاج مدة زمنية أكبر للنطق بها. وهذا التفوق للمقاطع الطويلة نسبياً يعلب دوراً مهماً في خدمة مضامين الآيات الكريمة. فالجهاد وأحكامه ومتطلباته وتبعاته أمر بالغ الحساسية يتطلب تأني وروية في بيانه وتفصيل أحكامه وتبعاته، فكأن البنية المقطعية الصوتية الطويلة نسبياً تعطي المتلقي الوقت الكافي لتلقي الأمر الإلهي واستيعابه.

وتوصي الدراسة بعمل المزيد من الدراسات الأسلوبية الصوتية للنصوص القرآنية لبيان مدى اتساق البنى الصوتية العربية مع محمولاتها المضمونية، وبيان البلاغة القرآنية على الصعيد الصوتي، وهو المضمون الذي لم يطرق كثيراً قياساً بالدراسات البلاغية التقليدية للقرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المُخصّص*. بيروت: دار الفكر، 1978.
- ابن عربي، محيي الدين. *الفتوحات المكية*. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1991.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. تحقيق: اليازجي وآخرون. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- أحمد، خليل. *دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي*. دمشق: دار السؤال للطباعة والنشر، د.ت.
- الأرسوزي، زكي. *الأعمال الكاملة*. دمشق: مطبعة الإدارة العسكرية للجيش والقوات المسلحة، 1972.
- أنيس، إبراهيم. *الأصوات اللغوية*. ط4. القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1973.
- أنيس، إبراهيم. *من أسرار اللغة*. ط5. القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1975.
- أنيس، إبراهيم. *في اللغة العربية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990.
- أيوب، عبد الرحمن. *أصوات اللغة*. ط2. القاهرة: مطبعة الكيلاني، 1968.
- بشر، كمال. *علم اللغة العام*. القاهرة: دار المعارف، 1973.
- بن عيسى، حنفي. *محاضرات في علم النفس اللغوي*. الجزائر: الشركة الوطنية للطباعة والنشر والتوزيع، 1980.
- الثعالبي، أبو منصور. *فقه اللغة وستر العربية*. تحقيق: سليمان البواب. دمشق: دار الحكمة، 1984.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تحقيق: محمد محمود شاكر. ط3. القاهرة: مطبعة المدني، 1992.
- الحامد، غانم قدوري. *المدخل إلى علم أصوات العربية*. عمان: دار عمار، 2004.
- دريدا، جاك. *الكتابة والاختلاف*. ترجمة: كاظم جهاد. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام هارون. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. تحقيق: محمد أحمد جاد المولى. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- صالح، صبحي. *دراسات في فقه اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين، 2004.
- الضالع، محمد صالح. *الأسلوبية الصوتية*. القاهرة: دار غارب، 2002.
- عباس، حسن. *خصائص الحروف العربية ومعانيها*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998.
- عبد التواب، رمضان. *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوية*. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1985.
- العلايلي، عبد الله. *تهذيب مقدمة اللغة*. تحقيق: أحمد أسعد علي. ط3. دمشق: دار السؤال للطباعة والنشر، 1985.

- عمارة، إسماعيل. *المستشرقون والمناهج اللغوية*. ط3. عمان: دار وائل، 2002.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب، 2008.
- قبيها، محمد. *التحليل الصوتي للنص*. عمان: دار أسامة، 2013.
- القيسي، مكي بن أبي طالب. *الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة*. تحقيق: أحمد حسن فرحات. عمان: دار عمار، 1996.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. *الصنائع في ترتيب الشرائع*. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- المبارك، محمد. *فقه اللغة وخصائص العربية*. بيروت: دار الفكر، 1981.
- النوري، محمد جواد. *علم الأصوات العربية*. عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 1997.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Trc. Roy Harris. Chicago: Open Court, 1996.

Kaynakça

- Abbâs, Ḥasan. *Ḥaṣâ'îş al-Ḥurûf al-'arabiyyah wa Ma'ânihâ*. Şâm: Mañşûrât 'ittihâd al-Kuttâb al-'arab, 1998.
- Abduttawwâb, Ramadân. *al-Madḥal 'ilâ 'ilm al-Luġah wa Manâhij al-Baḥth al-Luġawiyy*. Kâhire: Maktabat al-Ḥânjî, 1985.
- ad-Dâli', Muḥammad Şalih. *al-'uslûbiyyah aş-Şawṭiyyah*. Kahire: Dâr Ğarîb, 2002.
- Aḥmad, Ḥalîl. *Dawr al-Lisân fi Binâ' al-Insân 'inda Zakî al-Arsûzî*. Şâm: Dâr as-Su'âl li't-Ṭibâ'a wa'n-Naşr, t.s.
- al- Alâylî, Abdullâh. *Taḥthîbu Muqaddimati'l- Luġah*. Ed. Ahmad As'ad Ali. 3. Baskı. Şâm: Dâr as-Su'âl li't- Ṭibâ'a wa'n- Naşr, 1985.
- al- Mubârak, Muḥammad. *Fiqhu'l- Luġah wa Ḥaşa'îşu'l- 'arabiyyah*. Beyrût: Dâr al-Fikr, 1981.
- al-Arsûzî, Zakî. *al-A'mâl al-Kâmilah*. Şâm: Maṭâbi' al-Idârah as- Siyâsiyyah li'l- Jayş wa'l Quwwât al- Musallahah, 1972.
- al-Ḥamad, Ğanim Qaddûrî. *al-Madḥal ilâ 'ilm Aşwât al-'arabiyyah*. Amman: Dâr Ammar, 2004.
- al-Jurjânî, Abdulqâhir. *Dalâ'il al-Î'jâz fi 'ilm al-Ma'ânî*. Ed. Mahmoud Mohammad Sha-kir. 3. Baskı. Kahire: Maṭbat al-Madanî, 1992.
- al-Kâsânî, Abû Bakr Ibn Mas'ûd. *Badâ'i' aş-Şanâ'i' fi Tartîb aş-Şarâ'i'*. 2. Baskı. Beyrût: Dâr al-Kutub al- 'ilmiyyah, 1986.
- al-Qaysî, Makkî ibn abî Ṭalîb. *ar-Ri'âyah li Tajwid al-Qirâ'ah wa Taḥqîq Lafz at-Tilâwah*. Ed. Ahmad Hasan Farhat. Amman: Dâr 'ammâr, 1996.
- Amâyreh, İsmâ'î. *al- Mustaşriqûn wa'l Manâhij al-Luġawiyyah*. 3. Baskı. Amman: Dâr Wâ'il, 2002.
- Anîs, İbrahîm. *fi al- Lahajât al-'ârabiyyah*. Kahire: Maṭbat' ül- Anglo Al- Mısıriyya, 1990.
- Anîs, İbrahîm. *al-Aşwât al-Luġawiyyah*. 4. Baskı. Kahire: Maṭbat' ül- Anglo Al- Mısıriyya, 1973.
- Anîs, İbrahîm. *Min Asrâru'l- Luġah*. 5. Baskı. Kahire: Maṭbat' ül- Anglo Al- Mısıriyya, 1975.
- an-Nûrî, Muḥammad Jawâd. *'ilm al-Aşwât al- 'arabiyyah*. Amman: Mañşûr'at Jami'at al-Quds al-Maftûḥah, 1997.

- aş-Şalih, Şubhî. *Dirâsât fi Fiqh al-Luğah*. 16. Baskı. Beyrût: Dâr al-‘ilm li’l- Malâyîn, 2004.
- As-Suyufî, Jalâluddîn. *al-Muzhir fi ‘ulûmi’l- Luğah wa ‘anwâ’ihâ*. Ed. Muhammed Ahmed Jad al-Mawla. Beyrut: Dâr al- Jîl, t.s.
- ath-Tha‘âlibî, Abû Mansûr. *Fiqhu’l- Luğah wa Sirru’l- ‘arabiyyah*. Ed. Sulaymân al-Bawwâb. Şâm: Dâr al-Ĥikmah, 1984.
- Ayyûb, Abdurrahmân. *Aşwât al-Luğah*. 2. Baskı. Kahire: Maţbat al- Kaylânî, 1968.
- Ben îsâ, Ĥanafî. *Muĥâdarât fi ‘ilm an-Nafs al- Luğawî*. Cezayir: aş-Şaraika al-Waţaniyyah li’n-Naşr wa’t-Tawzî’, 1980.
- Bişr, Kamâl. *‘ilm al’l-Luğah al- ‘âm*. Kahire: Dâr al-Ma‘ârif, 1973.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Trc. Roy Harris. Chicago: Open Court, 1996.
- Derrida, Jacques. *Al- Kitâba wa Al-Ĥkhtilâf*. Trc. Kâthim Jihâd. ad-Dar Al-Baydâ’: Dâr Tubqâl, 1988.
- Ibn ‘Arabî, Muhyiddîn. *Al-Futûhât Al-Makkiya*. Beiru: Dâr Sâdir, t.s.
- Ibn Fâris, Aĥmad. *Mu‘jam Maqâyîs al-Luğah*. Ed. Abdussalam Harun. Beyrût: Dâr al-Jîl, 1991.
- Ibn Jinnî, Abu al-Faĥ Othmân. *al-Ĥaşa’îş*. Ed. Muammad Ali an-Najjar. Beyrût: Dâr al-Fikr, t.s.
- Ibn Manzûr, Muhammad ibn Mukarram. *Lisân al- ‘Arab*. Ed. al-Yazicî v.dğr.. 3. Baskı. Beyrût: dâr Şâdir, 1414 H.S.
- Ibn Sîdah, ‘Alî Ibn Ismâ‘îl. *al-Muĥaşşaş*. Beyrût: Dâr al-Fikr, 1978.
- Omar, Aĥmad Muĥtar Abdulĥamîd. *Mu‘jam al-Luğah al- ‘arabiyyah al- Mu‘âşirah*. Kahire: Alam Al Kutub, 2008.
- Qabhâ, Mahdî. *at-Tahlîl aş- Şawtî li’n- Naş*. Amman: Dâr ‘usâmah, 2013.
- Sibawayh, Abû Bişr Amr ibn Othmân ibn Qanbar. *al-Kitâb*. Ed. Abdussalam Harun. 3. Baskı. Kahire: alĤânjî, 1988.

The Relationship Between the Phonetic Structure and the Content Structure in Jihad Quranic Verses

(Extended Abstract)

The Holy Quran is considered to be the timeless and immortal miracle of prophet Muhammad and a proof of his prophecy, and Allah challenged all human beings to write something like it or even ten verses. The topic of The Holy Quran Inimitability has been always the focus of the attention of many studies of many scholars throughout the history and many have pointed out several types of Inimitability and most importantly, the figurative Inimitability. Therefore, many books were classified according to the way that they studied the Holy Quran and its rhetoric. With the passage of time, the rhetorical studies have developed until the appearance of stylistics, which is the modern form of rhetoric. Some of the features of the modern stylistics are: the phonetic stylistics that studies the potential stylistic possibilities in the material of the text, the underlying signification in some of the sounds of the language, some of the phonetic compositions, and in some words whose utterances are related to the meaning or what is called onomatopoeia. This study is considered to be as a phonetic stylistic one to the Holy Quran. Jihad Quranic Verses were chosen for this study because, first, for its importance in Islamic religion. Second, because it represents a coherent topic in which the effect of the phonetic structure can be measured in its content and form.

This study seeks to investigate the relation between the phonetic structure and the content structure in Al Jihad Quranic Verses which they are 79 verses distributed on 20 Quranic "Sûra" and this shows the harmony of the phonetic structure of these Quranic verses with the content structure and how much the mimic significations is integrated with the content significations of the Quranic verses.

The study was divided into two sections: the first was theoretical and the second is practical. The deductive approach was used in the theoretical section to study the opinion of the linguists, especially the Arab ones, regarding the relation between the phonetic structure and the content structure and how they formed the theoretical base in which it will be used in the practical section. As for the second section, the statistical approach was used by counting the Quranic verses and then counting the voices that were in the chosen Quranic verses after they were phonetically written with taking "Ahkâm at-Tajwîd" in consideration. Moreover, the study has only tackled the voiceless and long voiced phonemes because the short vowels are only three in the Arabic language and they should be existent because every syllable should contain one vowel at least. However, this does not apply in the case of long voiced phonemes, so they were mentioned in the statistics. In addition to this, it is worth

noting that the meanings of other words have an underlined meaning in the lingual roots and the lingual root consists of only voiceless phonemes, and since the study seeks to investigate the significations of the mimic sounds, the attention was focused on the voiceless phonemes because they are the components of all the lingual roots. The study has also counted the voiced syllables that were mentioned in the Quranic verses.

The study has done an analysis to the results of the statistical data and the percentage of the repetitions of the phonemes and the syllables in the selected Quranic verses for the study to find out dominance of a certain pattern of certain sounds or syllables on the phonetic structure of the selected Quranic verses and tested their integration and harmony with the content structure of the studied Quranic text.

The study has found out that the voiced phonemes were dominant in the phonetic structure of the Quranic verses in the percentage of (77.21%). In general, the voiced phonemes were clearer and more overt when in comparison to the voiceless phonemes, and also, they need less muscular efforts comparing to the voiceless phonemes. In addition, they are highly pitched phonemes in order to draw the attention of the listener to the great importance of them and their purpose and to emphasize jihad issue for Muslims and to scold those who are languid. Thus, the dominant presence of the voiced phonemes was a clear and an obvious feature in the phonetic structure of the selected Quranic Verses to reflect and to show the nature of this issue and to correspond to the mimic significations of jihad.

The study also has found out that the percentage of the explosive sounds were higher than the fricative sounds. This rapprochement in the percentages has mimic indications that corresponds to the meanings of the Quranic verses. The explosive sounds convey a feeling of strength when they are compared to the fricatives sounds because the fricative sounds have indications of elegance and silence and, also, they don't require a great muscular effort. The phonetic explosive structure corresponds to the content structure of the Quranic verses of jihad and carries a great deal of its indications such as fighting, exerting efforts, combat, hassle and battle.

The study has found out by analyzing the syllabic structure of jihad Verses that the moderate phonetic syllables are notably higher than their short counterparts. The moderate syllables need a longer time duration to be pronounced and this supremacy of the, relatively, long syllables serves a great role in fulfilling and conveying the meaning of the Quranic verses because jihad is a very important and significant issue which needs explanation, interpretation and clarification. As if the syllabic long phonetic structure gives the listener enough time to receive the divine order and comprehend it.

The study recommends to do more stylistic and phonetic studies on the Quranic text that show the harmony between the phonetic structure and the content structure, and to show the rhetoric of Al-Quran on the phonetic level which is a field that's didn't have enough focus in comparison to the traditional rhetoric studies of the Holy Quran that was the focus of attention of most of the studies on the Quranic text.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

HİLÂF MESAILİNİN HANEFİ MUHTASARLARIN METİN KURGUSUNA ETKİSİ VE TEMEL ŞERHLERDE ELE ALINIŞI (KİTABU'S-SALÂT ÖRNEĞİ)

*The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The
Hanafi Mukhtasar Works and The Analyses of This Influence In Primary
Commentaries (The Case of Kitâb Al-Şalâh)*

Abdurrahim BİLİK

Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr., Trakya Üniversitesi, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Edirne /Turkey

abdurrahimbilik@trakya.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5442-0455>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/09/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Bilik, Abdurrahim. "Hilâf Mesailinin Hanefî Muhtasarların Metin Kurgusuna Etkisi ve Temel Şerhlerde Ele Alınışı (Kitabu's-Salât Örneği)". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 109-134.

Hilâf Mesailinin Hanefî Muhtasarların Metin Kurgusuna Etkisi ve Temel Şerhlerde Ele Alınışı (Kitabu's-Salât Örneği)

Öz

Mezheb birikimini özlü bir şekilde aktaran ve bu yönüyle mezhebin adeta genel bir haritasını ortaya koyan ve böylelikle sınırlarını da belirleyen muhtasar eserler, hicri IV. yüzyıldan itibaren fıkıhın çeşitli uygulama alanlarının yanında özellikle fıkıh eğitiminin odak noktasında yer almışlardır. Bununla beraber muhtasar eserlerde yer alan kimi ifade tarzlarının ve siyak ve sibaktan bağımsız gibi duran kimi meselelerin söz konusu eserlerde neden yer aldığı ve müelliflerin bu tür bir metin kurgusuyla neyi kast ettiklerinin ilgili eserlerin daha iyi anlaşılması adına ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmanın temel iddiası, muhtasar eserlerdeki söz konusu bu kurgu ve ifade tarzlarının çoğunlukla hilâf mesailine atıf için kullanıldığıdır. Çalışmada bu iddia, Hanefî mezhebine ait muhtasar metinlerde ve bu metinler üzerine kaleme alınan belli başlı şerhlerde namaz konusu örneklığı üzerinden temellendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, İlmu'l-hilâf, Muhtasar

The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The Hanafi Mukhtasar Works And The Analyses of This Influence In Primary Commentaries (The Case of Kitâb Al-şalâh)

Abstract

Concise works (mukhtasar) that convey the sectarian accumulation in a concise manner and reveal a general map of the sect and in this way determine the boundaries of the sect, hijri IV. century, as well as various areas of fiqh practice, especially in the focus of fiqh education took place. Nevertheless, some forms of expression in concise works and some issues that seem to be independent from before and after need to be explained why took place in these works and what authors mean by such text editing should be put forward in order to better understand the relevant works. The main claim of this study is that these forms of fiction and expression in concise works are often used to refer to controversial issues. In this study, this claim will be tried to be based on the example of the subject of prayer (*salâh*) in the concise texts of Hanafi school and certain commentaries written on these texts.

Key words: Fiqh, 'Ilm al-khilâf, Concise Works (mukhtasar)

Giriş

Mezheplerin teşekkül dönemlerinde canlı bir etkileşim ortamı söz konusu olmuştur. Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında yaşanan ilmî tartışmalar, fıkıhın gelişiminde adeta bir lokomotif görevi görmüştür. Söz konusu iki mezhep açısından İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin ilmî münazaralarıyla başlatılabilmesi mümkün olan bu süreç, hem fıkıhın çeşitli alt dallarının ortaya çıkmasında, hem de fikhî gerekçelendirmenin/akıl yürütmenin gelişmesi ve çeşitlenmesinde başat rol oynamış ve temel motivasyonu sağlamıştır. Fıkıh ilmi açısından temel bir ayırım olan furû' ve usul kategorileri yanında, süreç içerisinde ilmu'l-hilâf ve ilmu'l-mezhep kategorileri de ortaya çıkmış ve fıkıh bu dört temel alan üzerinden ele alınmaya başlanmıştır.

tır.¹ Bu ayırım özelinde, muhtasar eserlerin mezheplerin furû'ya dair temel metinleri olduğunu söylemek mümkündür.

Bu makalede, özelde fıkıhın gelişiminde bu denli etkili olan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meselelerin Hanefî muhtasar geleneğinin içeriğine ve diline etki edip etmediği, genelde ise hilâf ilminin meselelerinin ilmu'l-mezheb eğitiminin temel metinleri olarak düşünülmesi mümkün olan muhtasar metinlere etki edip etmediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.² Bu amaçla her dönemde öne çıkan Hanefî muhtasarlarından *Kitâbu's-Salât* kısımları, kronolojik olarak ele alınacak ve ilgili eserlerin bu kısımlarında ihtilâflı meselelere/hilâf mesailine özellikle yer verilip verilmediği, şayet yer verilmişse nasıl ifade edildiği incelenecektir. Hilâf eserlerinin *Kitâbu's-Salât* kısımlarında yer alan meselelerin çokluğu göz önüne alınarak,³ bu çalışmada muhtasar eserlerin ilgili kısmında özellikle ifade edildiğini düşündüğümüz bazı meseleler merkeze alınarak genel çıkarımlara gidilmeye çalışılacaktır. Bu çalışma Hanefî muhtasar metinlerindeki tüm hilâf mesailini ortaya koyma gibi bir amaca sahip değildir. Çalışma boyunca metnin akışını bozmamak adına örnek olarak belirlenen hilâf mesailinden bir tanesine metinde yer verilecek, benzer mesailen bir kısmı ise dipnotlarda açıklanacaktır.

Buna ek olarak çalışma yöntemi açısından hilâf mesailinin Hanefî muhtasar eserlerindeki seyrini takip edebilmek adına ilgili eserler kronolojik olarak ele alınacaktır. Bu vesileyle Hanefî muhtasar eserlerinin hilâf mesailine yer verme noktasında ortak bir tavır ve üslup belirleyip belirlemediğinin de ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu amaçla öncelikle Hanefî muhtasar eserlerinin tarihî seyri, dönemlere göre farklı ilim merkezlerinde öne çıkan

¹ Böyle bir ayırımın varlığı ve bu ayırımın fıkıh tarihindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahim Bilik, "Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018, 110-115.

² İlgili doktora çalışmamızda hilaf mesailinin muhtasar eserlerde yer aldığını tespit etmiş ve genel olarak müsbet ifadelerin arkasından kullanılan menfi ifadelerle hilaf mesailine atf yapıldığını belirtmiştik. Bk. Abdurrahim Bilik, "Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 254. Bununla beraber muhtasar metinlerde hilaf mesailine atf yapmak için kullanılan farklı ifade şekillerinin olup olmadığını ve özellikle vurgulanmış olması muhtemel olan bu mesailin şerhlerde nasıl açıklandığının, doktora çalışmamızda işaret ettiğimiz bir konunun devam çalışması olarak bu makalede ortaya konulması amaçlanmaktadır.

³ Örnek olarak Kudûrî, ilgili hilaf eserinde *Kitabu's-Salât* kısmında cenaze meseleleri hariçinde 188 hilaf meselesi zikretmektedir. Bkz. Kudûrî, Ebû'l-Huseyn, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Daru's-Selam, 2004, I, s.377 – III, s. 1043. Dolayısıyla bu hilaf meselelerinden hareketle muhtasar metinlerde yer alan bilgilerin çoğunun zaten hilaf mesaili hakkında olduğu iddia edilebilir. Fakat bu çalışmada, muhtasar eserlerde söz konusu hilaf mesaili arasından bazılarının farklı ifade biçimleriyle özellikle vurgulandığı, adeta altı çizildiği, buna karşın diğer meselelerin ise hilaf yönünün vurgulanmadığı, o meselelerin hilaf meselesi olması hasebiyle muhtasarlarda yer almadığı iddia edilmektedir.

eserler ve bu eserlerin genel özellikleri hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

I. Hanefî Muhtasar Eserlerinin Tarihî Seyri ve Genel Özellikleri

Sözlükte “bel” mânasındaki hasır kökünün “iftiâl” kalıbından türemiş bir sıfat olan muhtasar “kısaltılmış, özetlenmiş” demektir. Kelime, hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için olduğu gibi bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmıştır.⁴ Bununla beraber fıkıh alanındaki muhtasarların mutlak olarak başka eserlerin özeti olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵ Mezhep birikimini bütünüyle kuşatmak gibi bir hedefi olmayan muhtasar eserler, mezhep içinde uygulamaya esas olacak hükümleri ve taklidin sınırlarını belirlemektedir.⁶

Hicrî IV. yüzyılda⁷ Hanefî mezhebinin teşekkül döneminin tamamlandığı yaklaşımdan hareketle, bu dönemdeki muhtasar eserlere kimi akademik çalışmalarda teşekkül dönemi muhtasar eserleri denilmektedir.⁸ Bu isimlendirme doğrultusunda teşekkül dönemi muhtasar eserleri incelenmek istenildiğinde, üç farklı ilim merkezinde birbiriyle yakın zamanda kaleme alınmış üç ayrı muhtasarın ön plana çıktığı görülmektedir. Mâveraunnehir bölgesinde Hâkim eş-Şehîd (334/945) *el-Kâfi* olarak bilinen eseri kaleme almıştır.⁹ Bu eser, İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin (189/805) *el-Asl* isimli eserinin bir ihtisar çalışması kabul edilir. Bağdat bölgesinde ise, bu bölgedeki Hanefîlerin reisi kabul edilen Ebül-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin Kerhî'nin (340/952) *el-Muhtasar*'ı etkili olmuştur. Henüz müstakil bir yazması tespit edilemeyen bu eser üzerine çıkarımlar, bu eserin büyük oranda etkilediği düşünülen Kudûrî'nin (428/1037) *el-Muhtasar* isimli eserinden hareketle ya-

⁴ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57-59.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62; Fıkıh alanında muhtasar metinlerin diğer türlerden temel farklılığını Eyüp Said Kaya ilgili ansiklopedi maddesinde şöyle ifade etmektedir: “Muhtasarların esas farklılığı, müellifin ve onun müntesibi olduğu çevrenin mezhep birikimi hakkındaki telakkilerini, akıl yürütmelerini, tercihlerini temsil etmesi ve bu hususlar muvacehesinde mezhep birikimini yeniden okumasında yatmaktadır.”

⁷ Fıkıh muhtasarlarının özel bir telif şekli ve müstakil bir literatür halini aldığı devir mezheplerin teşekkül süreçlerinin tamamlandığı IV. (X.) yüzyıldır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62. Bu sebeple bu çalışmada hicri IV. yüzyıldan itibaren muhtasar eserler incelenecek, bu dönemden önceki muhtasarlar çalışma kapsamı dışında tutulacaktır.

⁸ Hanefî muhtasar eserlerinin bu şekilde ayırımı için bkz. Orhan Ençakar, “Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarı'l-Kerhî”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), 7-32.

⁹ Bu eserin namaz bölümü yüksek lisans tezi olarak tahkik edilip hazırlanmıştır. Bk. Süleyman Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2008.

pılacaktır.¹⁰ Mısır bölgesinde ise mezhebin bu coğrafyadaki temsilcisi Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) *el-Muhtasar* isimli eseri kaleme almıştır. Söz konusu eserler, Hanefî mezhebinin yayıldığı üç farklı coğrafyada teşekkül döneminde telif edilen ilk muhtasarlar arasında yer almaktadır.¹¹ Bu makalede IV. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Tahâvî ve Hâkim eş-Şehîd'in ilgili eserleri incelenecektir.

Hicrî V. yüzyılda Kudûrî'nin kaleme aldığı *el-Kitâb* veya *el-Muhtasar* olarak bilinen çalışması, Hanefî çevrelerde özellikle eğitim alanında uzun dönem etkili olan en önemli muhtasarlardan biridir.¹² Eserini büyük oranda Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ından ve Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ından hareketle oluşturan Kudûrî'nin bu eseri kendisinden sonra Hanefî mezhebinin seyrinde etkin olan temel eserlerdendir. Alâeddin es-Semerkindî'nin (539/1144) *Tuhfetu'l-fukaha'sı*, Mergînânî'nin (593/1196) *el-Hidâye'si*, İbnu's-Sââtî'nin (694/1294) *Mecmau'l-bahreyn'i* ve İbrahim el-Halebî'nin (956/1549) *Mülteka'l-ebhur'u* gibi yüz yıllar boyu Hanefî mezhebinin eğitim ve fetva konularında temel eserleri olan bu çalışmalar, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını temel kaynakları arasına alarak hazırlanmışlardır.¹³ Dolayısıyla çalışmamız açısından Kudûrî'nin ilgili eserinde yer verdiği mesailin ve takip ettiği üslubun Hanefî mezhebinin daha sonraki muhtasar müelliflerince büyük oranda takip edilmiş olduğu ve Kudûrî'nin bu yönüyle de kendisinden sonraki muhtasar geleneği etkilemiş olduğu beklenebilir.

Hicrî VI. yüzyılın sonlarına doğru ortaya konulan muhtasar eserler ile fıkıh tarihinde müteahhirîn devri olarak adlandırılan dönem arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zira bu dönemin özellikleri arasında; muhtasarların İslam dünyasında daha önce görülmedik derecede etkili olması ve fıkıh eğitimi, literatürü, fetva ve kaza faaliyetlerinin merkezine yerleşmesi de gösterilmektedir.¹⁴ Bu çalışmada Hicrî VI. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Mergînânî'nin (593/1196), *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli muhtasar eseri incelenecektir. Mâveraunnehir bölgesinde doğan Mergînânî,¹⁵ söz konusu

¹⁰ Kerhî'nin bu anlamda Kudûrî'ye etkisi için bkz. Orhan Ençakar, "Kerhî'nin *Muhtasar*'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının İcare Bölümü Çerçevesinde" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: *Muhtasaru'l-Kerhî*", 8.

¹² Bir rivayete göre Abbâsî Halifesi Kadir-Billâh -muhtemelen Şî Fâtümîler ve Büveyhîler'in karşısında Sünniliği hâkim kılmaya çabası içinde- dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istemiştir. Bu maksada hizmet için devrin Hanefîler'inin temsilcisi olarak seçilmesinden iktidar sahipleri nazarında büyük saygınlığa eriştiği anlaşılan Kudûrî, mezhebin temel metinlerinden biri sayılan *el-Muhtasar*'ını hazırlayıp takdim etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kudûrî", *DİA*, XXVI, 321-322.

¹³ Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 64-66.

¹⁴ Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61-62.

¹⁵ Ferhat Koca, "Mergînânî", *DİA*, XXIX, 182.

eserini Kudûrî'ye ait *el-Muhtaşar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin *el-Câmi-u's-şâğir*'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme almıştır.¹⁶

Hicrî VII. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Mevsilî'nin (683/1284) *el-Muhtâr* isimli eseri incelenecektir. Musul'da dünyaya gelen Mevsilî, Kufe ve Bağdat'ta kaza ve eğitimde önemli görevler üstlenmiş ve Hanefî mezhebinin dışında çeşitli mezheplere mensup talebeler de yetiştirmiştir.¹⁷ Mevsilî, kendisinden Ebû Hanife'nin fıkhnın derlenmesinin istenmesi üzerine ilgili eserini kaleme almış, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin muhalefetlerine ise rumuzlarla işaret etmiştir.¹⁸

Hicrî VIII. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen Ebû'l-Berekât Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî'nin (710/1310) *el-Kenzu'd-dekâik* isimli eseri incelenecektir. Buhara'da yetişen Neseî'nin eserlerinin Hanefî mezhebi çevrelerinde etkili olmasında onun, olgunluk dönemini yaşayan İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına ait bilgileri özellikle medrese öğrencileri için sistematik biçimde özetlemesinin yattığı söylenmektedir.¹⁹ *el-Kenzu'd-dekâik* isimli eser, Neseî'nin Hanefî fürû' doktrinini orta ölçekte özetlediği ve Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine de sembollerle yer verdiği *el-Vafi* isimli eserin özetidir.²⁰

Hicrî IX. yüzyıla ait Hanefî muhtasarlarını temsilen bir Osmanlı âlimi ve müftüsü olan Molla Hüsrev'in (885/1480) *Gurerü'l-ahkâm* isimli eseri incelenecektir. Uzun yıllar kadılık ve kazaskerlik yapmış ve Edirne, İstanbul ve Bursa gibi dönemin önemli merkezlerinde bulunmuş olan Osmanlı hukukçusu Molla Hüsrev, Hanefî fıkıh kitaplarını esas alarak kısaca *Gurer* diye meşhur olan hukuk metni *Gurerü'l-ahkâm*'ı hazırlamıştır. Bu eser, kısa ve özlü hükümleriyle âdeta maddeler haline getirilmemiş bir kanun metni hüviyetindedir ve kadılar tarafından uzun yıllar resmî olmayan bir kanun metni gibi kullanılmıştır. Molla Hüsrev gençliğinden beri İslâm hukuku ile meşgul olduğunu, kadılık görevi sırasında bütün fıkıh kitaplarını içine alan böyle bir metni hazırlamaya niyet ettiğini, karşılaştığı hâdiseler sebebiyle hukuk melekesinin geliştiğini ve bütün bu tecrübeler sonunda bir kâdının ihtiyacına cevap verebilecek şekilde *Gurerü'l-ahkâm*'ı yazdığını ifade etmektedir.²¹ Bunların yanı sıra çalışmamızın "mutlak ifadeleri takyîd etmek"

¹⁶ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, 471.

¹⁷ Davut Yaylalı, "Mevsilî", *DİA*, XXIX, 487-488.

¹⁸ Davut Yaylalı, "Mevsilî", *DİA*, XXIX, 487-488.

¹⁹ Murtaza Bedir, "Neseî, Ebû'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567-568.

²⁰ Murtaza Bedir, "Neseî, Ebû'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567-568.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX, 252-254; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkam", *DİA*, X, 27-28; Hanefî muhtasarlar hakkında benzer açıklamalar için bk. Orazsahet Orazov: "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. cilt, 1. sayı, [2018], 107-122.

başlığı açısından bu eserde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Molla Hüsrev'in mukaddime kısmında ilgili eserini zayıf rivayetlerden arındırma ve mutlak ifadeleri takyîd etme amacıyla olduğunu belirtmiş olmasıdır.²²

Dikkat edilirse hicrî VI. yüzyıldan itibaren farklı coğrafyalarda kaleme alınan muhtasar çalışmalarında bir şekilde hilâf mesailine çeşitli rumuzlarla aleni işaret etme ihtiyacı hissedilmiştir. Nitekim Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübeddî* isimli muhtasar eseri üzerine kendi hazırladığı ve Hanefî mezhebinin temel eserleri arasına giren *el-Hidâye* isimli şerhinde İmam Şâfiî ve bazen de İmam Malik'in görüşlerini delilleri ile birlikte zikretmektedir. Buna mukabil Mergînânî, hilâf eserlerinin genel tavrına paralel olarak Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermemektedir.²³ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübeddî*'yi önce *Kifâyetü'l-müntehâ* adıyla şerh etmeye başlamış, ancak eser büyük bir hacme ulaştıkça okuyucuya bıkkınlık vereceğini ve kullanım zorluğu sebebiyle yeterince faydalı olmayacağını düşünerek *el-Hidâye*'yi hazırlamıştır. *el-Hidâye*'de ayrıntılarına girmediği bazı meseleler için de bu şerhe atıflarda bulunmuştur.²⁴

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî ve VIII. yüzyılda Nesefî, ilgili muhtasar çalışmalarında çoğunlukla Şâfiî mezhebi olmak üzere farklı görüşlere rumuzlarla işaret etmişlerdir. Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm* üzerine bizzat kaleme aldığı *Dürerü'l-hükkâm* isimli şerh çalışmasında özellikle Hanefî hukukçuları arasındaki ihtilâflara ve hukukî münakaşalara yer vermiş, bunun yanında Hanefî kadılarının bilinmesini gerekli gördüğü hususlarda Şâfiî mezhebine ait görüşleri ve çok nadir de olsa bazı meselelerde Mâlikî ve Hanbelî mezhebine ait görüşleri de zikretmiş ve meselelerin hukukî tahlilini yapmıştır.²⁵ Kanaatimize göre hilâf mesailine rumuzlarla atıfta bulunan ulema, ilgili meseleleri muhtasar eserlerinde ilk defa zikretmemişlerdir. Onlar konumuzla alakası bakımından yenilik olarak sadece muhtasar yazımında tevarüs ettikleri ilgili mesailin hilâf mesaili olduğunu belirten ve bunların Hanefî mezhebi ile hangi mezhep arasında ihtilâflı olduğunu belirten işaretler kullanmışlardır. Bununla beraber ileride ele alınacağı üzere, ilgili hilâf mesailinin metin içerisindeki kurgusunun bariz bir değişikliğe uğramadığını söylemek mümkündür. Muhtasarların metin kurgusunda bir değişiklik olarak görülmemesi sebebiyle, rumuzlarla hilâf mesailine işaret etmek müstakil bir başlık altında değerlendirilmemiştir. Şimdi belirli mese-

²² (خَالِيًا عَنِ الرَّوَايَاتِ الضَّعِيفَةِ خَالِيًا بِالْقُبُودِ) Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm*, I, 5.

²³ Söz konusu eserde kimlerin görüşlerinin yer aldığı ile ilgili olarak bkz. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DÎA*, XVII, 471-473.

²⁴ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DÎA*, XVII, 471-473.

²⁵ Orhan Ençakar, "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 12, sayı23, 2014, 269-270; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *DÎA*, X, 27-28.

leler üzerinden Hanefî muhtasar eserlerinde hilâf mesailine gönderme yapmak için kullanılan özel ifade biçimlerine geçmek uygun olacaktır.

II. Hanefî Muhtasar Eserlerinde Hilâf Mesailine Gönderme Yapmak İçin Kullanılan İfade Biçimleri

Kanaatimize göre muhtasar eserlerde üç farklı üslup kullanılarak hilâf mesaili özellikle vurgulanmaktadır. Bu üsluplardan ilki müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifade kullanılmasıdır. Hilâf mesailine gönderme yapmak için kullanılan ikinci üslup mutlak ifadelerin takyîd edilmesi veya açıklanmasıdır. Hilâf mesailine işaret etmek için kullanılan üçüncü ifade şekli ise konunun genel sunumundan bağımsız olarak yani konunun genel sunumu ile bütünlük arz etmeyecek şekilde ilgili meseleye yer verilmesidir. Burada hemen belirtmek gerekir ki bu çalışmada, söz konusu üç ifade tarzının kullanıldığı her yerde hilaf mesailine atf yapıldığı kast edilmemekte, Hanefî muhtasar metinlerde hilaf mesailine atf yapmak için genel olarak bu üç ifade tarzının kullanıldığı iddia edilmektedir. Bu üç ifade şekli müstakil başlıklar halinde ele alınacak ve Hanefî muhtasar eserlerinden örnek olarak seçilen hilâf mesaili, bu başlıklara göre taksim edilecektir.

A. Müsbet ifadelerin arkasından menfi ifade kullanmak

Hanefî muhtasar eserlerinde müsbet ifadelerin arkasından gelen menfi ifadeler genellikle hilâf mesailine atf için kullanılmaktadır.²⁶ Muhtasar müellifi, mezhebin birikimini kendi dönemi için aktarırken genellikle “şu şöyledir” tarzında müsbet cümleler kurarak ele aldığı konuda mezhebin tavrını ortaya koymaktadır. Bu ifade tarzı her ne kadar mezhep görüşünü yansıtmak için yeterli olsa da mezhebin sınırlarını belirlemek için yeterli gelmemektedir. Müellif, mezhebin sınırlarını belirleyebilmek adına müsbet ifadelerin arkasından zaman zaman “şu şöyledir fakat böyle değildir” biçiminde menfi ifadeler kullanma ihtiyacı hissetmektedir. Muhtasar eserler, mezhep birikimini özlü bir şekilde yansıttıktan sonra bu ifade tarzıyla mezhebin ve dolayısıyla taklidin sınırlarını belirlemek istemektedirler.

Konunun daha iyi anlaşılması adına Hanefî muhtasar eserlerinde müsbet ifadelerin arkasından menfi ifade kullanılmak suretiyle özellikle belirtilen hilâf mesailine örnek sunmak uygun olacaktır. Bu ifade tarzına örnek olarak ezanda tercî’ meselesi gösterilebilir. Ezan okunurken şehâdet kelimelerinin önce iki kere kısık sesle sonra iki kere yüksek sesle söylenmesi ve bu suretle

²⁶ Bu ifade tarzı görebildiğimiz kadarıyla hilaf mesailine atf haricinde konuyla ilgili nehiy içeren hadis-i şeriflere gönderme yapmak için de kullanılmıştır. Örnek için bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 30.

şehâdet kelimelerinin dört kere tekrar edilmesi anlamına gelen tercî'in²⁷ Şafîî mezhebinde sünnet olmasının²⁸ aksine Hanefî mezhebine göre uygun olmadığı muhtasar metinlerde aşağıda işaret edilen ifade biçimiyle özellikle belirtilmektedir. İlgili eserlerde mesele şöyle ifade edilmektedir:

Teşekkül dönemi muhtasar müelliflerinden Mâveraunnehir bölgesinde Hâkim eş-Şehîd (334/945) ilgili muhtasar çalışmasında ezanda tercî' meselesinde yer vermezken Mısır bölgesinden Tahâvî (321/933), ezanın nasıl okunacağını tam metin olarak verdikten sonra, ezanın hiçbir kısmında tercî' olmadığını "Ezanın hiçbir kısmında kesinlikle tercî' yoktur (في شيء من الأذان) (ولا ترجيع)" diyerek özellikle belirtmektedir.²⁹

Hicri V. yüzyılda Kudûrî (428/1037) bu meseleyi zikretme konusunda Hâkim eş-Şehîd'i değil de Tahâvî'yi takip ederek ezanda tercî' olmadığına yer vermektedir. Kudûrî ezanın okunuş şeklini (sıfatu'l-ezân) anlatırken ezanda tercî' olmadığını "Ezanda tercî' yoktur (ولا ترجيع فيه)"³⁰ diyerek özellikle ifade etmektedir.

Hicri VI. yüzyılda Mergînânî (593/1196), *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserinde ezan konusuna şöyle giriş yapmaktadır: "Ezan, beş vakit namaz ve Cuma namazı için sünnettir, diğer namazlar için değildir. Ezanın okunuş şekli bilinmektedir. Ezanda tercî' yoktur. (صَفَةُ الْأَذَانِ مَعْرُوفَةٌ وَلَا تُرْجِعُ فِيهِ)"³¹

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) *el-Muhtâr* isimli eserinde ezan konusuna şöyle girmektedir: "Ezanın okunuşu bilinmektedir. Ezanda tercî' yoktur. (صَفَتُهُ مَعْرُوفَةٌ وَلَا تُرْجِعُ فِيهِ)"³²

Hicri VIII. yüzyılda Neseî (710/1310), ezan konusunun hemen başında "ezan farz namazlar için tercî' olmaksızın sünnettir (سنٌّ للفرائض بلا ترجيع)"³³ demektedir.

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), ezanın nasıl okunacağını anlatırken ezanda tercî' olmadığını benzer bir ifade tarzıyla (ولا ترجيع) özellikle belirtmektedir.³⁴

²⁷ "Ezan okunurken şehâdetlerde sesi önce alçaltıp sonra yükseltme" şeklindeki tanım için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Neşriyat, 2005, 569.

²⁸ Nevevî, *Minhacü't-talibin ve umdetu'l-müftin fi'l-fıkh*, thk. Ahmed Ivaz, (y.y.) Dâru'l-Fıkr, 2005, 23.

²⁹ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 25.

³⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 25.

³¹ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 12.

³² Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 42.

³³ Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 156.

³⁴ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 55.

Dikkat edilirse Hâkim eş-Şehîd'in ilgili eserinde yer almayan tercî meselesi, aynı dönemde Tahâvî'nin muhtasar metninde yer almakta, Kudûrî ve sonrasındaki muhtasar metinlerde ise bu meseleye yer verilmesi bir gelenek halinde sürdürülmektedir. Dolayısıyla tercî meselesinin Mâveraunnehir bölgesi âlimlerinden olan Hakim eş-Şehîd'in bulunduğu ilmi muhitte kendisine muhtasar bir eserde yer verilecek kadar meşhur olmadığı, buna karşın Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin bulunduğu ilmi muhitte ise ilgili meselenin böyle bir şöhrete sahip olduğunu iddia etmek mümkündür.

Tıpkı ezanda tercî meselesinin müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifadeyle özellikle zikredilmesi gibi genel olarak şu meseleler de muhtasar eserlerde aynı üslupla özellikle belirtilmektedir: İstirahat celsesi,³⁵ rükünler arasında el kaldırmak,³⁶ ilk tahiyatta salavat getirmek,³⁷ imama uyan kişinin kıraati,³⁸ hastalıktan ötürü rükû ve secde yapamayan kişinin secde etmek için alınca bir şeyi kaldırması³⁹ ve göz ile ima ederek namaz kılmak.⁴⁰

³⁵ Hâkim eş-Şehîd, şöyle demektedir: "Ayakta dümdüz oluncaya kadar ayaklarının üzerinde yükselir, oturmaz." . Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfî Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 26; Kudûrî Hanefî mezhebinde istirahat celsesi olmadığını şöyle ifade etmektedir: İkinci secdede tuma'ninenden sonra tekbir getirerek ayakları üzerine yükselerek, oturmaksızın ve elleri ile yere dayanmaksızın ayağa kalkar (ولا يقعد ولا يقدّمه على صدور قدميه ولا يقعد ولا) فإذا اطمأن ساجدا كبر واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا) (يعتمد بيديه على الأرض). Bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28; Mergînânî, Kudûrî'nin ifadelerini aynıyla aktarmaktadır. Bkz. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 15; Mevsilî ilgili konuyu şöyle ifade etmektedir: "Sonra tekbir getirir ve ayağa kalkar ((نَمْ يَكْبُرُ وَيَهْضُ (ف)). Bkz. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 42. Burada ifadenin sonundaki (ف) harfi, bu meselede Şâfiîlerin görüşünün farklı olduğunu belirtmek için konulmuştur; Neseffî şöyle demektedir: "Dayanmadan ve oturmadan ayağa kalkmak için tekbir getirir. (وَكَبَّرَ لِلنَّهْضِ بِلَا اعْتِمَادٍ وَقَعُودٍ)." Bkz. Neseffî, *Kenzu'd-dekâik*, 156; Molla Hüsrev şöyle demektedir: "Dümdüz olacak şekilde dayanmak ve oturmak olmaksızın ayağa kalkar (وَيَقُومُ مُسْتَوِيًا بِلَا اعْتِمَادٍ وَلَا قُعُودٍ)." Molla Hüsrev, *Gururu'l-ahkâm*, I, 73.

³⁶ Kendinden önceki muhtasarlardan istifade eden ve kendinden sonraki muhtasarlardan içeriği ve üslubu üzerinde etkin olduğundan bu meselelerin her birinin sadece Kudûrî tarafından nasıl ifade edildiği örnek olarak dipnotlarda sunulacaktır. "İkinci rekâta birinci rekâttakilerin aynısını yapar. Fakat iftitâh (subhâneke) duasını okumaz, eûzu çekmez ve ilk tekbirin haricinde elleri kaldırmaz (ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الأولى إلا أنه لا يستفتح ولا يتعوذ ولا يرفع يديه إلا) (في التكبير الأولى). Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28.

³⁷ Kudûrî, Hanefî mezhebinde tercih edilen tahiyatın tam metnini verdikten sonra şöyle demektedir: "ilk oturuşta bunların üzerine ekleme yapmaz (والتشهاد أن يقول: التحيات لله والصلوات) والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ولا يزيد على هذا في القعدة الأولى." Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28.

³⁸ Kudûrî, namazda kıraatin asgarî miktarı konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşlerini aktardıktan sonra imama uyan kişinin imamın arkasında Kuran okumaması gerektiğini

B. Mutlak ifadeleri takyîd etmek

Hanefî muhtasar metinlerinde hilâf mesailine gönderme yaparak mezhebin söz konusu meselede tavrını ortaya koymak amacıyla kullanılan bir diğer ifade biçimi, mutlak ifadelerin arkasından o ifadeyi takyîd edecek veya açıklayacak bir ifade kullanılmasıdır. Tıpkı müsbet ifadelerin arkasından menfi ifadeler kullanılması gibi, Hanefî muhtasar müellifleri bu ifade biçimiyle de mezheb birikimini ortaya koymanın yanında mezhebin sınırlarını belirlemeyi hedeflemektedirler.

Konuyla ilgili olarak burada ele alınacak örnek, vitir namazının kılınış şekli olacaktır. Vitir namazı Şâfiî mezhebine göre üç rekât olarak kılındığına genellikle iki rekâtta sonra selam verilir ve sonra müstakil bir rekât daha ilave edilerek üç rekâta tamamlanır.⁴¹ Hanefî mezhebine göre ise vitir namazının üç rekâtı tek bir selamla, arada selam verilmeksizin kılınmaktadır. Söz konusu iki mezhep arasında var olan bu ihtilaf, bazı Hanefî muhtasarlarında ilgili yere bir kayıt konularak belirtilmiş ve bu hilâf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı bu ifade biçimiyle özellikle belirtilmiştir.

Hâkim eş-Şehîd (334/945), vitir namazının vaktiyle ilgili meselelere değinmekte⁴², vitir namazında kıraat ve kunût duası konusunu ele almakta⁴³, cemaatle kılınan vitir namazında imama sonradan yetişen kişinin durumunu zikretmekte⁴⁴, fakat ilgili eserinde vitir namazının kılınış şekline yer vermemektedir.

Tahâvî (321/933), Vitir namazının kılınış şeklini şöyle anlatmaktadır: “Vitir, üç rekâttır. Bu üç rekâtın ikinci ve üçüncü rekâtında oturulur ve sadece sonunda selam verilir (ولا سلام إلا في آخرهن)”⁴⁵

özellikle belirtmektedir (وأدنى ما يجزئ من القراءة في الصلاة ما يتناوله اسم القرآن عند أبي حنيفة وقال يوسف ومحمد: (لا يجزئ أقل من ثلاث آيات قصار أو آية طويلة ولا يقرأ المؤمن خلف الإمام Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29.

³⁹ Kudûrî, hastalık halinde kişinin nasıl namaz kılacağını anlatırken, bu kişinin secde etmesi için başına bir şey kaldırmayacağını özellikle ifade etmektedir (فإن لم يستطع الركوع والسجود أو ما (إيماء برأسه وجعل السجود أخفض من الركوع ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه Kudûrî, *el-Muhtasar*, 36.

⁴⁰ Kudûrî, kişinin başını oynatması mümkünse ima ile namazın olabileceğini belirttiikten sonra göz, kalp ve kaş iması ile namazın olmayacağını özellikle belirtmektedir (فإن لم يستطع الإيماء برأسه أحر (الصلاة ولا يومئ بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه Kudûrî, *el-Muhtasar*, 36

⁴¹ Şâfiî mezhebinde vitir namazının kılınış şekli için bkz. Nevevî, *Minhac*, 36.

⁴² Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 67.

⁴³ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 71.

⁴⁴ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 79.

⁴⁵ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 28.

Hicri V. yüzyılda Kudûrî (428/1037, Hanefî mezhebinde vitir namazının üç rekât olduğunu belirttikten sonra bu ifadesini rekâtların arasının selamla ayrılmayacağını (ثلاث ركعات لا يفصل بينها بسلام) söyleyerek kayıtlamaktadır.⁴⁶

Hicri VI. yüzyılda Merginânî (593/1196), vitir namazının Ebû Hanîfe'ye göre vacip, İmameyn'e göre ise sünnet olduğunu belirttikten sonra vitir namazının üç rekât olduğunu söylemekte ve sonrasında Kudûrî ile aynı lafızları kullanarak bu rekâtların arasının selamla ayrılmayacağını (لا يفصل بينهما بسلام) özellikle ifade etmektedir.⁴⁷

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) vitir namazının vacip olduğunu ve tıpkı akşam namazı gibi üç rekât halinde kılındığını belirttikten sonra bu rekâtların arasında selam verilmeyeceğini (لا يُسَلِّمُ بَيْنَهُنَّ) özellikle ifade etmektedir.⁴⁸

Hicri VIII. yüzyılda Nesefî (710/1310) bu meseleye ifadeleri daha kısaltarak şöyle yer vermektedir: “Vitir vaciptir, o tek selamla üç rekâttır. (وهو ثلاث ركعات بتسليمه)”⁴⁹

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), vitir namazının itikadî değil amelî farz olduğunu belirtip bu konuda yine muhtasar metninde bazı bilgiler verdikten sonra⁵⁰ Nesefî ile aynı ifadeleri kullanarak vitir namazının üç rekât olduğunu ve tek selamla kılınacağını (وهو ثلاث ركعات بتسليمه) belirtmektedir.⁵¹

Görüldüğü üzere Nesefî'ye/VIII. yüzyıla kadar bu hilaf mesaline menfi ifadelerle işaret edilmiş, sonrasında ise mutlak ifade takyid edilerek ilgili hilaf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı ortaya konulmuştur. Tıpkı vitir namazının rekâtları arasında selam verilip verilmeyeceği meselesi gibi genel olarak vitir namazında kunût duasının rükûdan önce olduğu ve bütün sene okunacağı⁵² ve küsuf namazının her rekâtında bir rükû olduğu⁵³ meseleleri de benzer bir anlatım biçimiyle özellikle belirtilmektedir.

⁴⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29.

⁴⁷ Merginânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 20.

⁴⁸ Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 55.

⁴⁹ Nesefî, *Kenzu'd-dekâik*, 176.

⁵⁰ Molla Hüsrev, vitir namazının itikadî değil de amelî farz olmasının ne anlama geldiğini şu sözlerle açıklamaktadır: “Vitir namazını inkar eden küfre düşmez, vitir namazı kılınmadığında kaza edilir...” bzk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112.

⁵¹ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112.

⁵² Şâfiî mezhebine göre vitir namazında kunût duası rükûdan sonra ve sadece Ramazan ayının ikinci yarısında okunmaktadır. Hanefî mezhebine ait muhtasar metinler bu meselelerde mezhebin tavrının farklı olduğunu genel vitir namazı anlatısının hemen arkasından özellikle belirterek ifade etmektedirler. Konuyla ilgili olarak Tahâvî şöyle demektedir: Vitir nama-

C. Siyâk ve sibâktan bağımsız mesele zikretmek

zında kunût, senenin tümünde ve rükudan önce okunur (فانه يقنت في السنة كلها قبل الركوع).” Bk. Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 28; Kudûrî, “Üçüncü rekatta rükudan önce tüm sene boyunca kunût okunur (ويقنت في الثالثة قبل الركوع في جميع السنة)” demektedir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 29; Mergînânî ise Hanefî mezhebinde kunûtun tüm sene boyunca okunacağına değinmeksizin sadece rükudan önce olduğuna (ويقنت في الثالثة قبل الركوع) işaret etmektedir. Bk. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 20. Bununla beraber ilgili muhtasar eserine kendi yazdığı şerhte Şâfiîlerden farklı olarak Hanefî mezhebinde vitir namazında kunût duasının senenin tümünde okunacağını (ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) belirtmektedir. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mevsilî de Mergînânî gibi senenin tümü vurgusu yapmaksızın sadece kunût duasının rükudan önce olduğuna ((ف)) işaret etmiştir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 55; Neseî, kunût duasının rükudan önce olduğuna ve -yılın belirli zamanlarında değil- devamlı surette vitirde kunût duasının okunacağını (ويقنت في ثلثه قبل الركوع أبداً بعد أن كبر) ifade etmektedir. Bk. Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 176; Molla Hüsrev, vitir namazının üçüncü rekatında rükudan önce ellerin tekbir getirilerek kaldırılacağını ve kunût duasının okunacağını ve bunun -yılın belirli zamanlarında değil- her zaman olduğunu (وقبل ركوع الثالثة يكبر رافعاً) ifade etmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 112-113.

- ⁵³ Şâfiî mezhebine göre küsuf namazının her rekatında iki defa rüku yapılmaktadır. Bk. Nevvî, *Minhac*, 53; Hanefî muhtasarlarında Hanefî mezhebinde küsuf namazının bu şekilde kılınmadığı ve her rekatında bir rüku yapıldığı özellikle ifade edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Hâkim eş-Şehîd, şöyle demektedir: “Küsuf namazı diğer nafiler gibi kılınan iki rekattır (صلاة الكسوف ركعتان كصلاة التطوع).” Bk. Süleyman Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabü's-Salât Bölümünün Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 138; Tahâvî şöyle demektedir: “Küsuf namazı iki rekattır ve bu iki rekatın rükuları ve secdeleri herhangi bir nafile namaz ile aynı şekildedir (وصلاة الكسوف ركعتان وكصلاة التطوع في ركوعهما وسجودهما).” Bk. Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 39; Kudûrî: “Güneş tutulduğunda imam insanlara iki rekat namaz kıldırır. Bu iki rekat, her rekatta bir rüku olacak biçimde herhangi bir nafile namaz ile aynı şekildedir (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس إذا ركعتين كهية النافلة في كل ركعة ركوع واحد).” Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 43; Mergînânî, ilgili meselede Kudûrî'nin ifadelerini tekrarlamaktadır. Bk. Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 28; Mevsilî, muhtemelen “diğer nafile namazlar ile aynı şekilde” ifadesinin iki mezheb arasındaki ihtilâflı meselede Hanefî mezhebinin tavrını ortaya koymaya yeteceğini düşünerek, her rekatta bir rüku olduğunun vurgulamaksızın sadece küsuf namazının şeklinin diğer nafile namazlar ile aynı olduğunu (صلاة كسوف الشمس ركعتان كهية (ف) النافلة) belirtmekle yetinmektedir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 70; Neseî de Mevsilî gibi sadece küsuf namazının diğer nafile namazlar ile aynı şekilde olduğunu (يصلي ركعتين كالنفل) ifade etmektedir. Bk. Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 193. Hem Mevsilî'nin hem de Neseî'nin gayet kısa bir eser hazırlamak amacıyla lafızlarda tasarrufta buldukları görülmektedir; Molla Hüsrev, küsuf namazının nasıl kılındığı noktasında Hanefî mezhebinin tüm farklı yaklaşımlarını koyduğu bir kayıt ile ifade ederken nu namazın diğer nafile namazlar gibi olduğunu ve her rekatta bir rüku ile kılınacağını da (يُصلي بالناس عند الكسوف ركعتين كالنفل وركوع في كل ركعة) özellikle belirtmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 147. Hanefî muhtasar eserlerinin tarihî seyrinin ele alındığı kısımda da belirtildiği üzere Molla Hüsrev, ilgili eserinde mutlak ifadeleri takyid etmeyi de amaçlamaktadır.

Hanefî muhtasar metinlerinde hilâf mesailine gönderme yaparak mezhebin söz konusu meselede tavrını ortaya koymak amacıyla kullanılan bir diğer ifade biçimi, siyâk ve sibaktan yani konunun genel sunumundan bağımsız olarak ilgili meseleye yer vermektir. Bu ifade tarzıyla muhtasar müelliflerinin ilgili meselelerdeki Hanefî mezhebinin tavrını, kendilerini diğer mezheplerden ayıran alamet-i farika yaklaşımlar olarak gördüğünü iddia etmek mümkündür.

Konunun daha iyi anlaşılması adına ilgili muhtasar eserlerde bu ifade şeklinin nasıl kullanıldığı, seferinde asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma hakkının olup olmadığı meselesi örnekliği üzerinden ortaya konulacaktır. Şâfiî mezhebine göre seferinde asi olan kişi sefer ruhsatlarından yararlanma hakkına sahip değildir.⁵⁴ Buna karşın Hanefî mezhebine göre çıktığı sefer ile kişi Allah'a, kocasına veya efendisine asi bile olsa sefer ruhsatlarından yararlanma hakkına sahiptir. Söz konusu iki mezhep arasında var olan bu ihtilaf noktası, genel olarak Hanefî muhtasarlarında seferlilik konusu ele alınırken konunun genel akışından bağımsız biçimde belirtilmekte ve söz konusu hilâf meselesinde Hanefî mezhebinin tavrı bu şekilde bir metin kurgusuyla özellikle ifade edilmektedir.

Hâkim eş-Şehîd ve Tahâvî'nin muhtasar eserlerinde "seferî kişinin namazı (باب صلاة المسافر)" başlığı altında yukarıda söz edilen seferlilikle alakalı meselenin ele alındığını tespit edemedik.⁵⁵ Hicri V. yüzyılda Kudûrî, söz konusu muhtasar eserinde "seferî kişinin namazı (باب صلاة المسافر)" konusunun sonunda seferinde itaatkar ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (والعاصي والمطيع في السفر في الرخصة (سواء), konunun genel akışından bağımsız biçiminde ifade etmektedir.⁵⁶

Hicri VI. yüzyılda Merginânî (593/1196) de tıpkı Kudûrî gibi ilgili konunun sonunda seferinde itaatkâr ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (والعاصي والمطيع في سفره في الرخصة (سواء) belirtmektedir.⁵⁷

Hicri VII. yüzyılda Mevsilî (683/1284) de kendinden öncekileri takip ederek ilgili konunun son cümlesi olarak daha kısa bir ifade biçimiyle seferinde

⁵⁴ Nevevî, *Minhac*, 45.

⁵⁵ Süleyman Keskin, el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 97-107; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 34.

⁵⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 38.

⁵⁷ Merginânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 26.

itaatkâr ve asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma konusunda aynı hükme tabi olduklarını (ف) وَالْمُطِيعُ فِي الرَّحْصِ سِوَاءً) ifade etmektedir.⁵⁸

Hicri VIII. yüzyılda Neseî (710/1310) bu meseleye, ifadeleri daha kısaltarak şöyle yer vermektedir: “(Ruhsatlardan yararlanma konusunda) asi olan da diğerleri gibidir (والعاصي كغيره).”⁵⁹

Hicri IX. yüzyılda Molla Hüsrev (885/1480), bu konuda kendinden önceki muhtasar eserlerden farklı bir üslup belirlemiştir. Seferîlik konusunun hemen başlarında seferî olan kişinin yararlanacağı ruhsatları sayarken, “asi olsa bile (وَيُرْحَصُ لَهُ وَلَوْ عَاصِيًا فِيهِ)” ifadesi ile bu konuda itaatkâr ile asinin aynı durumda olduğuna işaret etmektedir.⁶⁰

Dikkat edilirse IV. yüzyıl muhtasar müelliflerinden Hâkim eş-Şehîd ve Tahâvî'nin ilgili eserlerinde bu mesele yer almamaktadır. Bununla beraber Kudûrî ile birlikte muhtasar metinlerde bu meseleye yer verilmesi adeta bir gelenek haline gelip devam ettirilmiştir. Kudûrî'nin ilgili meseleye yer vermesinde Kerhî'nin etkisinin olup olmadığı farklı bir araştırma konusu olmakla beraber, bu mesele üzerinden Kudûrî'nin kendinden sonraki muhtasar eserlerine etkisi açıkça görülmektedir.

Tipki seferinde asi olan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanma hakkının olup olmadığı meselesi gibi Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilafı olan; cemaatin imamın abdestiz olduğunu öğrendiğinde o namazı iade etmelerinin gerekip gerekmediği⁶¹ meselesi de genel olarak bu şekilde bir kurgu içerisinde muhtasar eserlerde yer almaktadır.

III. Hanefî Mezhebinin Muhtasar Şerhlerinde İlgili Mesail Hakkında Yapılan Açıklamalar

Başta eğitim ve kaza faaliyetleri olmak üzere çeşitli alanlarda temel eser olan, mezheb birikimini yansıtan ve bu yönleriyle fıkıh literatürünün merkezinde yer alan muhtasar eserlerin her biri çeşitli şerh çalışmalarına konu olmuştur. Genel itibarıyla ilgili eserlerin daha iyi anlaşılması üzerine kaleme alınan bu şerhlerde hilâf mesailini açıklama yöntemlerini, söz konusu mesailerle dair yaptıkları açıklamalardan hareketle iki kısma ayırmak mümkündür.

⁵⁸ Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 81.

⁵⁹ Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 188.

⁶⁰ Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 132.

⁶¹ Kudûrî, namazın mekruhları konusundan önce kimlerin arkasında namaz kılamayacağını anlattıktan sonra konunun genel akışından bağımsız olarak “kim bir imama tabi olur da sonra o imamın abdestsiz olduğunu öğrenirse o namazı iade eder” demektedir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 30; Benzer bir kurgu için bk. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 31; Merginânî, *Bidâyetü'l-mübedî*, 17; Mevsilî, *el-Muhtâr*, I, 60; Neseî, *Kenzu'd-dekâik*, 168; Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, I, 89.

Bu şerhlerin bir kısmı söz konusu meselelerde Hanefî mezhebine muhalefet eden bir görüş olduğunu belirtip her iki görüşün delillerine yer vererek veya karşı görüşe yer vermeksizin sadece Hanefî mezhebinin delillerini zikrederek doğrudan veya dolaylı olarak Hanefî mezhebinin görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Şerhlerin diğer bir kısmı ise genel olarak ilgili meselenin bir hilâf meselesi olduğuna değinmeksizin, Hanefî mezhebine müntesip birinin o meselede Hanefî mezhebinin görüşüne aksi bir şekilde davranırsa ne olacağını açıklamaktadır. Bu yönüyle bazı şerhlerin, ihtilaflı mesailin ve ilgili hükümlerin delillerinin açıklamasına ağırlık verirken, bazı şerhlerin ise mezhebin kendi içerisinde ihtilaflı meselelerde kendisiyle fetva verilecek görüşün ne olduğu ve mezhepler arası ihtilaflı meselelerde Hanefî mezhebine müntesip olan birinin o davranışta bulunması durumunda hükmün ne olduğunu açıklamaya ağırlık verdiği görülmektedir. Bu açıdan muhtasar şerhlerinin hilaf mesailini açıklama yöntemlerini “delil ağırlıklı” ve “uygulama ağırlıklı”, bir başka ifadeyle “teori odaklı” ve “pratik odaklı” yöntem olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bununla beraber bazı şerhlerde ise her iki yöntemin bir arada sunulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Bu ve bir sonraki başlık altında ilgili muhtasar eserlerin meşhur şerhlerinde söz konusu ifade tarzlarının nasıl açıklandığına dair bazı örnekler sunulacaktır. Bu başlık altında gözetilen amaç ilgili muhtasarların tüm şerhlerini bu yönüyle ortaya koymak değil, sadece şerhlerin hilaf mesailini açıklama yöntemiyle ilgili yukarıda yapılan taksimi destekleyecek bazı örnekler ortaya koymaktır. Bu amaçla iki örnek mesele üzerinden ilgili muhtasar eserlerin bazı şerhlerindeki yaklaşımlar ortaya konulacaktır.

A. Muhtasar metinlerin yaygın şerhlerinde “ezanda tercî” meselesi

Cessâs (370/981), Tahâvî'nin (321/933) *el-Muhtasar*'ı üzerine kaleme aldığı şerh çalışmasında ezanda tercî meselesinin delillerini ele almaktadır. Önce Hanefî mezhebinin delil olarak kullandığı ezanda tercî olmadığına dair rivayetleri ortaya koyan Cessâs, daha sonra ezanda tercî olduğunu ifade eden Ebû Mahzûre hadisini açıklamakta ve Peygamberimizin Ebû Mahzûre'ye tercî'i neden emretmiş olabileceğinin muhtemel sebeplerini zikretmektedir. Daha sonra şöyle bir kaideye yer vermektedir: (Bir mesele hakkında) farklı rivayetler geldiğinde asıllar ile istişhâd etmek gerekir. Ezanın diğer lafızlarında tercî olmadığına ittifak vardır. O halde şehâdet lafızlarında da tercî olmadığına hükmetmek gerekir. Ayrıca kamette de tercî yoktur, o halde ezanda da olmamalıdır. Zira her ikisi de namaza çağrıdır.⁶² Cessâs ilgili açıklamasında tercî'nin anlamına, tercî'i yapmanın Hanefî mez-

⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, I, 550-551.

hebindeki hükmüne ve bunun bir hilâf meselesi olduğuna değinmemektedir.

Mergînânî (593/1196) *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* isimli eserinde “Ezanda tercî yoktur” ifadesini şöyle açıklamaktadır: “(Tercî, müezzinin) şehâdeteyn kısmını kısık sesle söylemesinden sonra yüksek sesle söylemesidir. Şâfiî (ra), ezanda tercî olduğunu söylemiştir. Çünkü Ebû Mahzûre (ra) Resulullah'ın (sav) kendisine tercî'yi emrettiğini ifade etmiştir. Bizim delilimiz meşhur rivayetlerde tercî'nin aktarılmamış olmasıdır. Ebû Mahzûre'nin rivayet ettiği olayda öğretim söz konusudur ki O bunu tercî olarak anlamıştır.”⁶³ Babertî (786/1384), *Hidâye* üzerine yazdığı şerhte Debûsî'nin *el-Esrar* isimli eserinden kaynağını belirterek alıntı yapmakta ve Hanefîlerin görüşünün delilini Ebû Mahzûre hadisinin sebep-i vürudu üzerinden açıklamaktadır.⁶⁴ Babertî'nin bir hilâf eseri olan *el-Esrar*'a atıf yaparak ilgili meselenin delillerini açıklamasının, onun, Mergînânî'nin muhtasar eserinde zikrettiği bu meseleye bir hilâf meselesi olduğu için yer verdiği kanısında olduğuna açıkça işaret ettiği söylenebilir. Aynî (855/1451), tercî konusunda Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini ayrıntılarıyla verdikten sonra Şâfiîlerin delillerini yine ayrıntılarıyla ortaya koymuş, daha sonra Hanefî mezhebinin delillerine geçmiştir. Her iki mezhebin delil olarak kullandığı hadisleri tahlil eden Aynî, Hanefî mezhebinin delillerini ortaya koyarken Debûsî'nin *el-Esrar* isimli eserindeki ilgili görüşleri verdikten sonra bunları zayıf bulduğunu belirtmiş ve kendince daha doğru olan görüşü açıklamaya başlamıştır.⁶⁵ Görüldüğü üzere Babertî gibi Aynî de söz konusu muhtasar eserdeki ilgili meseleyi açıklamak için Debûsî'nin hilâf eserine atıf yapmış ve oradaki delillendirmeyi eleştirip ilgili meseleyi farklı yollardan delillendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Mergînânî üzerine yazılan yukarıdaki üç şerhin de meselenin teorik yönüne odaklandığı görülmektedir.

Nesefî'nin söz konusu muhtasarının şarihlerinden Zeylai (743/1343), ilgili ifadenin açıklamasında Şâfiî mezhebinin görüşünü de zikrettikten sonra her iki mezhebin delillerine yer verip, Ebû Mahzûre hadisini Hanefî mezhebinin görüşüne uygun olarak açıklamasını yapmaktadır.⁶⁶ Zeynuddin İbn Nüceym (970/1563), tercî'nin anlamını verip Hanefî mezhebinde niye olmadığını Ebû Mahzûre hadisini de açıklayarak ortaya koymakta, burada tercî'nin teğanni anlamında olabileceğini belirtmekte, farklı mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir.⁶⁷ Siraceddin İbn Nüceym (1005/1596), tercî'nin anlamını verdikten sonra Hanefî mezhebinde tercî'nin mübah mı yoksa hilâf-ı evla mı

⁶³ Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, I, 43.

⁶⁴ Babertî, *el-İnaye Şerhu'l-Hidâye*, I, 240-241.

⁶⁵ Aynî, *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*, II, 79-82

⁶⁶ Zeylai, *Tebyinu'l-Hakaik Şeru Kenzu'd-dekâik*, I, 90.

⁶⁷ Zeynuddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 270.

olduğuna değinmekte, farklı mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermemektedir. Son olarak teğanni anlamındaki tercî'nin ittifakla caiz olmadığını belirtmektedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere bu meselede *Kenz* şarihlerinden Zeylaî ve Zeynüddin İbn Nüceym meselenin teorik yönüne odaklanmışken, Siraceddin İbn Nüceym ise Hanefî mezhebi müntesipleri açısından mesele- nin pratik yönüne ağırlık vermiştir.

Molla Hüsrev, eserine yazdığı şerhte tercî'nin anlamını vermektedir. Bu- rada tercî', şehâdetleri önce kısık sesle söyleyip sonra yüksek sesle söylemek olarak açıklanmıştır.⁶⁹ Şürünbülâlî, bu eser üzerine kaleme aldığı haşiye çalışmasında ezanda tercî yapmanın Hanefî mezhebi açısından hükmünü açıklamakta, Kuran tilavetinde tercî'nin teğanni anlamına geldiğini belir- mekte, bunun bir hilâf meselesi olduğuna ise yer vermemektedir.⁷⁰ Görül- düğü üzere Şürünbülâlî, bu meseleyi açıklarken meselenin arka planındaki delil yönüne değil, mezheb müntesipleri açısından uygulama yönüne ağırlık vermektedir.

B. Muhtasar metinlerin yaygın şerhlerinde "istirahat celsesi" meselesi

Cessâs (370/981), söz konusu eserinde Tahâvî'nin (321/933) ifadelerini açıklarken Hanefî mezhebinde istirahat celsesinin neden olmadığına dair kendi görüşlerinin delili olarak bir rivayete yer vermekte, karşı yöndeki rivayetin ise Peygamber Efendimizin yaşlılık dönemine ait olabileceğini söylemektedir.⁷¹ Bu yönüyle Cessâs'ın ilgili meselenin açıklamasında mese- lenin delillerine odaklandığı görülmektedir.

Kudûrî şarihlerinden Ebû Bekir el-Haddâd (800/1397) *el-Cevheretü'n- neyyire* isimli eserinde ilgili meseleyi şöyle açıklamaktadır: Malik ve Ahmed bu görüştedirler. Şâfiî şöyle demiştir: Hafif bir oturuşla oturur ve kalkarken elleriyle yere dayanır.⁷² Meydanî (1298/1881), Kudûrî'nin ifadelerini açıklar- ken nasıl kalkılacağını açıklamakta, özürsüz olarak istirahat celsesi yapıp elleri yere koyarak kalkmanın Hanefî mezhebinde tenzihen mekruh oldu- ğunu belirtmektedir.⁷³ Görüldüğü üzere bu meselenin açıklamasında Mey- danî meselenin pratik yönüne odaklanmaktadır.

Merginânî (593/1196) *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l-Mübtedî* isimli eserinde, Şâfiî'nin ilgili bir rivayetten hareketle bu hükme vardığını belirtmektedir. Daha sonra Hanefîlerin delili olarak Ebû Hureyre'nin Peygamberimizin istirahat celsesi yapmadığına dair rivayetine yer veren Merginânî, sonrasın-

⁶⁸ Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 171.

⁶⁹ Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkam Şerhu Gureru'l-ahkâm*, I, 55.

⁷⁰ Şürünbülâlî, *Haşiyetu's-Şürünbülâlî*, I, 55.

⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, I, 622-623.

⁷² Ebû Bekir el-Haddad, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 54.

⁷³ Meydanî, *el-Lubab fi Şerhi'l-Kitab*, I, 71.

da Şâfiî'nin delil olarak kullandığı rivayetin Peygamberimizin yaşlılık dönemiyle ilgili olduğunu zira bunun namazın aslında bulunmayan bir istirahat celsesi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Babertî (786/1384), ilgili hadisin Peygamberimizin yaşlılığına hamledilerek farklı rivayetlerin arasının bulunduğu söylemektedir. Bir başka ihtimal ise ilgili rivayetler çeliştiği için her iki rivayetle de amel etmeyerek kıyasa dönmektir diyen Babertî, kıyasın ise istirahat celsesi olmadan kalkmak şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Aynî (855/1451), istirahat celsesinin Hanefî mezhebindeki hükmünü de vermekle birlikte delilleri bir hilâf eseri gibi ele alıp incelemektedir.⁷⁶ Bu yönüyle Aynî'nin bu meselenin açıklamasında meselenin hem teorik hem pratik boyutlarını birlikte ele aldığı görülmektedir.

Mevsîlî (683/1284), *el-Muhtâr*'da ilgili meselede Şâfiîlerin farklı görüşü olduğunu (ف) harfi ile belirtmiş olmasına rağmen *İhtiyar* isimli şerhte sadece Hanefî mezhebinin görüşünün delili olarak bir hadise yer vermekte, Şâfiî veya herhangi bir mezhebin ilgili meselede farklı görüş bildirdiğine yer vermemektedir.⁷⁷

Zeylai (743/1343), ilgili ifadenin açıklamasında Nesefî'nin ibarelerinin anlamını açıkladıktan sonra Şâfiî'nin görüşüne ve ilgili hadise yer vermektedir. Daha sonra "bizim delilimiz" diyerek söz konusu hadise yer veren Zeylaî, İbn Ömer'in de kalkarken oturduğunu fakat kendisinin "ihtiyarlıktan ötürü oturduğunu" açıkladığını aktarmaktadır. Daha sonra akli gerekçelere geçmekte ve şayet namazda böyle bir oturuş olsaydı, bunun için tekbir getirileceğini söylemektedir.⁷⁸ Zeynüddin İbn Nüceym (970/1563), önce istirahat celsesinin olmadığına dair ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Daha sonra *el-Hidâye*'ye referansla Peygamberimizin oturduğuna dair rivayetlerin yaşlılığında olduğunu söyleyen görüşe yer vererek, böyle bir yorumun yapılabilmesi için delile ihtiyaç olduğunu çünkü Peygamberimizin "Ben nasıl namaz kılıyorsam öyle kılın" hadisinde bu yönde bir açıklamanın olmadığını belirtmektedir. İbn Nüceym'e göre evla olan bu rivayetleri, Peygamberimizin istirahat celsesinin caiz olduğunu öğretmek kastıyla yapmış olduğuna hamletmektir. İbn Nüceym, daha sonra *el-Fetava ez-Zahîriyye*'ye ve Halvanî'nin eserine atıfla buradaki hilâfın efdaliyet noktasında olduğunu Şâfiî mezhebindeki görüşe göre davranılmasında beis olmadığını söylemektedir.⁷⁹ Sira-ceddin İbn Nüceym (1005/1596), bu ibarenin açıkça "hilâf noktasını beyan etmek için (بيانا لحل الخلاف)" geldiğini ifade etmektedir. İlgili hadislere işaret

⁷⁴ Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l-Mübtedî*, I, 52.

⁷⁵ Babertî, *el-İnaye Şerhu'l-Hidâye*, I, 308-309.

⁷⁶ Aynî, *el-Binaye Şerhu'l-Hidâye*, II, 250-252.

⁷⁷ Mevsîlî, *el-İhtiyar li talili'l-Muhtâr*, I, 52.

⁷⁸ Zeylaî, *Tebyinu'l-Hakaik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 119.

⁷⁹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 340.

ettikten sonra *el-Hidâye'*deki ve *el-Bahru'r-raik'*teki açıklamalara yer veren Siraceddin İbn Nüceym, daha sonra Hanefî eserlerinde yer alan istirahat celsesinin mekruh mu olduğu yoksa söz konusu meselenin sadece efdaliyet ile mi ilgili olduğu hususundaki farklı yaklaşımların arasını bulmaya çalışmaktadır.⁸⁰ Görüldüğü üzere bu meselenin açıklamasında iki kardeş Zeynüddin İbn Nüceym ve Siraceddin İbn Nüceym, meselenin hem delil yönünü hem de mezhep müntesipleri açısından uygulama yönünü birlikte ele almaktadırlar.

Molla Hüsrev, kendi eserine yazdığı şerhte ayağa kalkmadan önce yapılan oturuşun istirahat celsesi olarak isimlendirildiğini ve Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söylemektedir. Molla Hüsrev, istirahat celsesinin Hanefî mezhebindeki hükmüne ve meselenin delillerine yer vermemektedir.⁸¹ Şürünbülâlî, bu eser üzerine kaleme aldığı haşiyesinde istirahat celsesi meselesindeki hilâfın efdaliyet hususunda olduğunu, Hanefî mezhebine mensup olanların Şâfiî mezhebinde olduğu şekliyle istirahat celsesini yapmalarında bir beis olmadığını Halvanî'den alıntılıyarak ifade etmektedir.⁸² Görüldüğü üzere Şürünbülâlî bu açıklamasında da meselenin pratik yönüne odaklanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Hanefî mezhebine ait temel muhtasar eserlerde farklı bir ifade biçimi veya dikkat çekici bir metin kurgusu içerisinde yer alan ve müellifin böylesine bir kurgu ve ifade biçimine neden yer verdiği sorusunu akıllara getiren meseleler ele alınmıştır. Bu soruya cevap verebilmek adına bu meselelerin hilâf mesaili olduğu bakış açısıyla söz konusu muhtasar eserlerdeki ilgili mesail ele alınmış ve bu mesailin genel olarak üç farklı anlatım biçimiyle ifade edildiği görülmüştür. Bu anlatım biçimlerinden biri, müsbet ifadelerin arkasından menfi bir ifade kullanmak şeklindedir. Muhtasar müelliflerinin bu anlatım biçimiyle genel olarak hilâf mesailine gönderme yaparak Hanefî mezhebinin o meseledeki tavrını ortaya koydukları görülmektedir. Bu anlatım biçimi, mezhebin ortaya konulması ve sınırlarının belirlenmesi noktasında sadece müsbet ifadelerle mezhebin kendini anlatmasının/isbat etmesinin yeterli olmayacağı, diğer mezheplerden o mezhebi ayıracak yaklaşımların da belirli meselelerde değillemelerle/olumsuzlamak suretiyle, apolojetik bir anlatımla da ortaya konulması gerektiğini göstermektedir. Bu anlatım tarzı, belirli meselelerde mezheplerin kendi varlıklarını diğer mezhepler üzerinden ortaya koyduklarını, karşıt olarak seçtikleri mezhep üzerinden kendilerini tanımladıklarını göstermektedir.

⁸⁰ Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik Şerhu Kenzu'd-dekâik*, I, 218.

⁸¹ Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkam Şerhu Gureru'l-ahkâm*, I, 73.

⁸² Şürünbülâlî, *Haşiyetu's-Şürünbülâlî*, I, 73.

Bu anlatım biçimlerinden bir diğeri, mutlak ifadeleri açıklayacak bir kayıt eklemek suretiyle mezhebi o meselede diğeri mezheplerden ayıran tavrın ortaya konulmasıdır. Söz konusu bu iki anlatım biçimiyle mezhebin uygulamadaki sınırları belirlenmekte ve mezhep müntesiplerinin ilgili meselede nasıl davranacakları ortaya konulmaktadır. Hilâf mesailine göndermede bulunan diğeri bir anlatım biçimi ise konunun genel sunumundan bağımsız biçimde ilgili meseleyi zikretmektir. Bu anlatım biçiminin, ilgili meselenin ele alınan konu açısından Hanefî mezhebinin alamet-i farika hükümlerinden birini teşkil ettiğini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada fark edilen bir diğeri husus, muhtasar şerhlerinin ilgili mesailin açıklamasında farklı yaklaşım biçimleri benimsemiş olduğudur. Bu yönüyle söz konusu şerhlerin bir kısmı, ilgili meselenin delillerini ele almakta ve meselenin teorisine odaklanmakta ve bu açılardan mezhebin ilgili mesaildeki hükmünün gerekçelerini ortaya koymaktadır. Buna karşın bazı şerhler ise ilgili meselenin delillerinden çok mezhep müntesiplerinin uygulamalarına ağırlık vermekte ve meselenin pratiğine odaklanmakta, yani o meselede bir mezhep müntesibinin diğeri mezhebin görüşüyle amel etmesinin hükmünün ne olduğunu açıklamaktadır. Bununla beraber bazı şerhlerin zaman zaman meselenin her iki yönüne de açıklık getirmeye çalıştıkları da görülmektedir.

Bu çalışmadan çıkan bir diğeri sonuç, ilmu'l-mezhep ve ilmu'l-hilâf ayırımında ilmu'l-mezhep eğitiminin temel eserleri olarak kabul edilmesi mümkün olan muhtasar metinlere ilmu'l-hilâf'ın -belirli mesail üzerinden de olsa- tesir etmiş olduğudur. Görüldüğü üzere muhtasar metinler belirli ifade biçimleri ve anlatım kurgularıyla hilâf mesailine atıf yapmaktadırlar. Bu ifade biçimlerinin ve metin kurgularının, atıf yaptıkları hilâf mesaili bilinmeden neden kullanıldıklarının anlaşılması oldukça güçtür. Bundan hareketle Hanefî muhtasar metinlerinin satır aralarında hilâf mesailine de gönderme yaptıkları ve ilgili mesail bilinmeden mezhep eğitiminin odak noktasında yer alan söz konusu muhtasar eserlerin bütünüyle anlaşılmasının çok zor olduğunu söylemek mümkündür.

Ezanda tercî' gibi bazı meselelerin, Mâveraunnehir bölgesi âlimlerinden Hâkim eş-Şehîd'in İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Asl'*ından hareketle oluşturduğu ilgili eserinde yer almadığı halde, Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin eserinde yer aldığı ya da Tahâvî'nin eserinde bulunmadığı halde Kudûrî ve sonraki muhtasar müelliflerinin ilgili eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Bundan hareketle bazı meselelerin Hâkim eş-Şehîd'in beslediği ilmi muhitte meşhur olmadığı, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin daha yoğun bir etkileşim içerisinde olduğu Mısır bölgesi âlimlerinden Tahâvî'nin beslediği ilmi muhitlerde ise meşhur olduğunu söylemek mümkündür. Kudûrî'nin kendinden sonraki muhtasar metinler üzerindeki etkisine örnek

olarak, özellikle Kudûrî ile beraber söz konusu hilâf mesailinin muhtasar metinlerde yer almasının bir gelenek haline dönüştüğü görülmektedir.

Bununla beraber bu çalışmada ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Muhtasar müellifi neden birçok hilâf mesaili arasından özellikle söz konusu hilâf mesailini zikretme ihtiyacı hissetmektedir? Kanaatimize göre muhtasar müellifleri tarafından neden diğer hilâf mesailine değil de özellikle söz konusu hilâf mesailine atf yapıldığının gerekçesi olarak iki sebep ortaya konulabilir.

Bu sebeplerden birinin, hicrî dördüncü yüzyılda ilk muhtasar müelliflerinin çevresinde, ilgili eserlerde yer verilen hilâf mesailini mezhep müntesiplerinin Hanefî mezhebinin görüşü olarak yaygın şekilde uygulamaları olduğu iddia edilebilir. Şayet böyle bir durum vuku bulmuşsa, özellikle ilk muhtasar müelliflerinin bilhassa ifade etmek suretiyle kendi mezhebi açısından bu yanlış uygulamaya son vermek istediği düşünülebilir. Bununla beraber bu ihtimal çok kuvvetli görünmemektedir. Zira Hanefî muhtasar eserleri kronolojik olarak ele alındığında, farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda kaleme alınan muhtasar çalışmalarında genellikle aynı hilâf mesailine atf yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda uzun dönemler boyunca Hanefî mezhebine tabi olanların mezhep açısından yanlış olan aynı uygulamayı ortaklaşa sürdürmüş olmaları çok uzak bir ihtimaldir. Bununla beraber çok kuvvetli bir ihtimal gibi görünmese de; ilk muhtasar eserlerinde bu gerekçeyle zikredilmiş olan hilâf mesailinin, ortak bir dil ve üslup belirleme çabası çerçevesinde zikredilmesinin daha sonraki muhtasar müellifleri tarafından bir gelenek haline getirilmiş olduğunu iddia etmek de mümkündür.

Muhtasar müellifleri tarafından neden diğer hilâf mesailine değil de özellikle söz konusu hilâf mesailine atf yapıldığının gerekçesi olarak gösterilebilecek olan diğer sebep, söz konusu hilâf mesailinin ilmî yönüyle alakalı olabilir. Buna göre özellikle zikredilen hilâf mesaili hem delilleri itibariyle mezhepler arası tartışmalarda sık sık gündeme getirilen hem de mezhebin usul karakterini yansıtmaları açısından temsil kabiliyeti yüksek, alamet-i farika meseleler olabilir. Bilhassa Hanefî muhtasarlarında zikredilen söz konusu hilâf mesailinde diğer mezhebin görüşünün ağırlıklı olarak özellikle hadis üzerinden inşa edilmiş olması bu mesailinin zikredilmesinde temel bir etken olabilir. Bu açıdan bakıldığında farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde kaleme alınan muhtasar eserlerde aynı hilâf mesailine atf yapılmış olması daha makul görülebilir. Bununla beraber söz konusu hilâf mesailinin Hanefî muhtasar metinlerinde neden özellikle zikredildiği geniş kapsamlı ve mukayeseli okumalarla ortaya konulmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Abdurrahim Bilik, “Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlimü'l-Hilâf” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Ahmet Akgündüz, “Dürerü'l-hükkâm”, *DİA*, X, 27-28.
- Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.
- Babertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, (y.y.): Dâru'l-Fikr, (t.y.).
- Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, 471-473.
- Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *DİA*, XXVI, 321-322.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1983.
- Davut Yaylalı, “Mevsilî”, *DİA*, XXIX, 487-488.
- Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62.
- Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 64-66.
- Ferhat Koca, “Mergînânî”, *DİA*, XXIX, 182.
- Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *DİA*, XXX, 252-254;
- Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (y.y.): Dâru'l-Kitabu'l-İslâmî, (t.y.).
- Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Faik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (y.y.): Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57-59.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Dâru's-Selam, 2004
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed, (y.y.): Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Ensar Neşriyat, 2005.
- Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Subh, (t.y.).
- Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallal Yusuf, Beyrut: Dâru İhyau't-Turasu'l-Arabî, (t.y.).
- Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîlî'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Mevsilî, *el-Muhtâr*, (el-İhtiyâr ile birlikte), Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Meydanî, *el-Lubab fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, (t.y.).
- Molla Hüsrev, *Dureru'l-hükkam şerhu Gureru'l-ahkâm*, (y.y.): Dâru İhyau'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).
- Molla Hüsrev, *Gureru'l-ahkâm*, (Durer ile birlikte), (y.y.): Dâru İhyau'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).
- Murtaza Bedir, “Nesefî, Ebû'l-Berekât”, *DİA*, XXXII, 567-568.
- Nesefî, *Kenzu'd-dekâik*, thk. Said Bektaş, Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2011.
- Nevevî, *Minhacu't-talibin ve umdetu'l-müftin fi'l-fikh*, thk. Ahmed Ivaz, (y.y.): Dâru'l-Fikr, 2005.
- Orazsahet Orazov: "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. cilt, 1. sayı, [2018], 107-122.
- Orhan Ençakar, “Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin Muhtasar'ının İcare Bölümü Çerçevesinde” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Orhan Ençakar, “Molla Hüsrev'in Dürerü'l-hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 12, sayı 23, 2014, 223-277.

Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasaru'l-Kerhî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), 7-32.

Süleyman Keskin, "el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kafi* Adlı Eserinin Kitâbu's-Salât Bölümünün Tahkiki", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2008.

Şürünbülalî, *Hâşiyetu's-Şürünbülalî*, (Durer ile birlikte), (y.y.): Dâru İhyâi'l-Kutubu'l-Arabiyye, (t.y.).

Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, (y.y.): İhyâu'l-Mearifi'n-Numaniyye, (t.y.).

Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevhererü'n-Neyyire*, (): el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1905.

Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzu'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, 1896.

The Influence of Masâ'il Al-Khilâf Upon The Structure of The Text of The Hanafî Mukhtaşar Works and The Analyses of This Influence In Primary Commentaries (The Case of Kitâb Al-Şalâh)

(Extended Abstract)

Concise works (mukhtaşar) convey the school's (madhhab) accumulation of knowledge in a concise manner and reveal a general map of the school, thus drawing the boundaries of the school. As early as the 4th century of the Hijra, these works, besides being used in other areas of application of Fiqh, have been the focal point of Fiqh education. On the other hand, concise works contain some forms of expression and deal with some issues which all seem to be irrelevant to the discourse. These divergencies in the text need to be explained with an eye to clarifying why they were placed there and what authors meant with them in order to better understand these works. The primary claim of this study is that these divergencies in the structure of the text and the use of certain expressions are often used to refer to controversial issues (masâ'il al-khilâf).

In order to support this claim, certain Hanafî concise works prominent in every century will be analysed chronologically, though within the scope of the example of prayer (şalâh).

Concise works on Fiqh have become a special form of writing and formed a separate literature since the 4th century of the Islamic calendar, so centuries prior to that fall outside of the scope of the present study.

I will first determine the forms of expression in these concise works which, I argue, are made use of to refer to controversial issues. I will then try to determine how these issues are explained in certain well-known commentaries on these concise texts.

This article identifies three types of expressions used in concise works to refer to controversial issues with regard to prayer. The first is the inclusion of a negative expression after a positive one. The second is the limitation of general expressions. The last is the mention of an issue at the end of a given topic presented an issue which is irrelevant to the general presentation of the subject matter.

The aforementioned types of expressions in concise works, this article argues, enables the school to include controversial issues in these works, thus demonstrating the general characteristics and distinctive features of the school. This is because, I argue, the general characteristics and distinctive features of a given school can be explained thoroughly only if the school's own views are explained against the opposing views.

Based on the fact that controversial issues are included in concise texts through these expressions, the following claims have also been made in this article:

In order to present the views of the school and determine its boundaries, it is not enough to convey only the views of the school; but rather, the specific views of the school with regard to controversial issues which distinguish it from other schools also need to be included in these treatments. For this reason, even in concise works, the need to point out controversial issues was felt.

Schools reveal their identities through their stand against other schools which they consider in opposition to them. Therefore, controversial issues were included, albeit indirectly, in concise works, works which aim to present the views of the school in a short form.

In order to facilitate the exposition of prominent concise texts, many commentaries have been written on them in different periods. As far as we can detect, commentaries on concise works seem to have adopted two different methods in explaining these controversial issues mentioned therein. One of these methods is to focus on the evidences the school relies on with regards to controversial issues and aims to justify the views of the school against the other schools. In this article the name "theory-oriented method" is used to refer to this method, which is adopted in some commentaries.

The other method is to focus on what the legal ruling (ḥukm) would be if the follower of the school were to adopt the view of the other school. In this article, the name "practice oriented method" is used to refer to this method, which is a method that is adopted in some commentaries. However, there are some commentaries that try to combine these two methods as well.

Fiqh is generally divided into, and discussed under, two basic subcategories as *uṣūl* and *furūʿ*. However, after a certain period (which I believe from the 4th century onwards), Fiqh was divided into two basic subcategories of *ʿilm al-khilāf* and *ʿilm al-madhhab* besides its classification into *uṣūl* and *furūʿ*. Many scholars have argued with each other over whether *ʿilm al-khilāf* or *ʿilm al-madhhab* is the priority in Fiqh and the most important one. Another matter of dispute has been the issue of whether *ʿilm al-khilāf* or *ʿilm al-madhhab* is more fundamental for legal reasoning. It seems that concise works functioned as textbooks whereby *ʿilm al-madhhab* was taught. The divergent expressions found in concise works show that *ʿilm al-khilāf* influenced *ʿilm al-madhhab*, albeit on certain issues. From this point of view, one can assert that it would be very difficult to understand *ʿilm al-madhhab* without knowing *ʿilm al-khilāf*.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

ANNE BABA TUTUMLARI VE AİLEDE ÇOCUĞUN DİNİ GELİŞİMİ

*Effects of Parents' Attitudes and Affairs On Children's
Religious Development*

Hayati TETİK

Dr. Öğr. Üyesi Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi
Bilim Dalı

Assistant Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Studies,
Religious Education, Ağrı/Turkey

hayati_tetik@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-6131-0272>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 07/10/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Tetik, Hayati. "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi".
Universal Journal of Theology 5/2 (2020): 135-171.

Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi

Öz

Bireyin gelişim dönemleri içerisinde en önemli ve etkili çocukluk dönemidir. Bu dönemin temeli de ailede atılmaktadır. Doğumdan itibaren çocuğun kişiliğinin ilk önce aile daha sonra da okul ve sosyal çevrenin tesiriyle biçimlendiği düşünülürse, ailenin önemi ortaya çıkacaktır. Ailelerin çocuklara karşı başlıca vazifelerinden biri, onların din eğitimidir. Zira fitrattan gelen dini duygu çocukluk döneminde duygusalardan zihinsel, somuttan soyuta doğru gelişir. Bu inanma ihtiyacı ve din duygusunun doğru bir eğitimle desteklenmesi bireyin ilerleyen yaşlarında din algısını ve dine karşı tutumunu etkileyecektir. Bu bağlamda, anne baba tutumu, çocuğun kişilik gelişiminin yanında dini gelişimi ve yetişkinlik dönemindeki dindarlığı üzerinde de farklı etkiler bırakacağından, çocuğun diğer gelişim özellikleriyle birlikte, dini gelişim özelliklerinin de bilinmesi gereklidir. Bu araştırmada; otoriter, koruyucu, ilgisiz, reddedici, mükemmeliyetçi, dengesiz ve demokratik olarak sınıflandırılan anne-baba tutum ve davranışları çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca çocukların aileleri örnek almalarında hangi faktörlerin etkili olduğu ve aile içi dini unsurların etkileri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, tutum, aile, çocuk, dini duygu.

Effects of Parents' Attitudes and Affairs On Children's Religious Development

Abstract

The most important and most effective period in an individual's development process is childhood. The basis of this period is the family. No matter how good is the family, the society is expected to be good accordingly. Families who raise their children from birth to adulthood give them a perspective on life. Because parents' attitudes and behaviors towards their children can have a mental and psychological effect, and can be classified as authoritarian, protective, irrelevant, refusing, perfectionist, unbalanced and democratic. In this study, it is tried to be determined which factors are effective in children's modelling of their parents, and the place of learning through modelling was tried to be taken into consideration in the religious socialization. Families should therefore be careful when raising their children and remember that positive or negative attitudes towards them will affect their children's religious feelings, thoughts, development and abilities.

Keywords: Religion education, attitude, family, children, religious feeling.

Giriş

Çocuğun genel gelişiminde olduğu gibi, dinî duygu ve düşüncesinin gelişiminde de en önemli faktörlerden biri de hiç şüphesiz ailedir. Ailenin tesiri özellikle çocuk okula başlayınca kadar daha da belirleyici bir durumdadır. Zira çocuk okula başladığında yeni ve karmaşık bir sosyal çevreyle karşılaşmış olacaktır. Burada önemli olan mevzu bu dönemde çocuğun dinî sorumluluklar için ruhî ve bedenî kabiliyetler nazarından hala kâfi olgunluğa yetişmemiş olduğudur. Dolayısıyla onlardan dini bütün boyutlarıyla algılamalarını ve yaşamalarını istemenin yanlış olduğu unutulmamalıdır. Bu evrede verilecek olan dinî duyguda başlıca hedef, çocuğun varlığı ve yaşamı anlamlandırma, kimlik ve dünya görüşü kazandırma hususunda ona yardımcı olmak, dinî duygu ve düşüncelerinin işlevsel hale dönüşmesi için ona rehberlik etmektedir.

Bu araştırmanın temel problemini, “Çocukluk döneminde anne baba tutumları çocuğun dini gelişim sürecinde nasıl algılanmaktadır?” sorusu oluşturmaktadır. Bu problem çerçevesinde çocuğun dinî duygu ve düşüncesinin gelişiminde anne babanın yeri tartışılmış ve ailenin bu kavramlara ilişkin görüş düşünce ve tutumları otoriter, koruyucu, ilgisiz, reddedici, mükemmeliyetçi, dengesiz ve demokratik olarak sınıflandırılan anne-baba tutum ve davranışları çerçevesinde ki sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Temel problem çerçevesinde çalışmanın amacı, çocukluk döneminde anne baba tutumları çocuğun dini gelişim sürecinde nasıl anlamlandığını ortaya koymaktır. Bu sayede anne baba tutumlarının çocuğun dini gelişimine etkisi tespit edilecek ve gelişim özelliklerine uygun bir din eğitimi için ailelere düşen vazifeler ve bu hususta dikkat edilmesi gereken temel ilkeler incelenecektir. Özellikle yaşamın biçimlendiği belli dönem olarak kabul edilen (2-6 yaş) bu yaş grubu çocuklarının (Şimşek, 2004:209; Kağıtçıbaşı, 1988: 249), genel gelişim özellikleri ile anne baba tutum ve davranışlarının çocuğun dinî gelişim özelliklerine etkisi üzerine durulmuş sonra da bu gelişim özelliklerine uygun bir din eğitimi için ailelere düşen vazifeler ve bu hususta dikkat edilmesi gereken temel ilkeler incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma nitel araştırma yöntemi desenlerinden biri olan durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Durum çalışması, araştırmacının günlük yaşam, güncel kısıtlı bir durum ya da belirli bir zaman içerisindeki çoklu sınırlandırılmış durumlar hakkında çoklu bilgi kaynakları (görsel-işitsel materyaller, dokümanlar, raporlar vs.) aracılığıyla detaylı ve etraflıca bilgi topladığı, durum betimlemesi ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır (Güven,2001:180). Çalışmada saha araştırması yapılarak nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme metodu kullanılmıştır. Görüşmelerden evvel araştırmanın amacına münasip sorular hazırlanarak sorular sorulmuş, müzakere esnasında ise ihtiyaca binaen ek sorular da sorularak objektif sonuçlara erişilmeye gayret sarf edilmiştir. Veriler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. İçerik analizi, dokümanların karakterize edilmesi ve karşılaştırılması için kullanılan tekniktir. İçerik analizinin amacı, içeriklerin sistematik bir şekilde tanımlanmasıdır.

Bireyin gelişim dönemleri içerisinde en etkili dönem çocukluk dönemidir. Özellikle (2-6 yaş) yaşamın biçimlendiği belli dönem olarak kabul edilmektedir. Çocuk 5 yaşında hemen hemen tüm gelişim kademelerinin birçoğunu büyük ölçüde tamamlama aşamasına kavuşmaktadır. Zira çocuğun sosyalleşmesinde ve kişiliğinin oluşmasında model alma yoluyla öğrenme son derece önemlidir. Bu da bireyde sağlıklı bir dinî gelişim olmasıyla mümkün olabilmektedir (Kağıtçıbaşı, 1988: 249). Çünkü çocuk ilk yıllarında anne-baba ve diğer yakın

çevresinden öğrendiklerinin tesiri altındadır. Gerçek manada ise değerlendirme yapacak ve karar verecek gücü yoktur (Güngör, 1995: 29-30). Zira bu devrede karşılaşılan örnekler çocuk için büyük ehemmiyet taşımaktadır.

Gelişme aşamasında ki çocuk kendi kendine “ben kimim?” “kime benze-meliyim?” gibi sorular sorduğu aşamada kişilik artık sosyal bir nitelik kazan-mak için arayış aşamasına girmektedir. Bu arayış içinde genç kim olduğunu, kime bağlanıp inanacağını ve neye değer vereceğini bulmaya çalışmaktadır. Çevresinde daima “onun gibi olmak” istediği kişileri aramaya gayret etmek-tedir (Yavuzer, 1982: 21- 181). Bu kimlik arayışı içinde ki genç, bir taraftan kendine ideal olarak seçtiği örneği model almaya çalışırken, diğer taraftan da kendi kişiliğini kazanabilmek için kendisini çevreden ayırt etmeye çalışır (Kı-lavuz, 2005: 42-43). Böylece gencin kişiliğinin oluşumunda örnek alma ve farklılaşma süreci birlikte çalışmaya başlar.

Toplumun sosyal, ahlâkî ve dinî prensiplerini benimsemelerinde çocuğun kendi dışındakilerinin örnek davranışlarından etkilenecek kişilik oluşturma-sında önemli bir yeri vardır. Zira İbn Sina ve Gazalî gibi düşünürler de örnek alma yoluyla öğrenmenin önemine vurgu yaptıklarını (Çamdibi, 1993: 15; Do-durgalı, 1995: 181) görmekteyiz.

Bu çalışmada amaçlanan, aile içinde ki tutum ve davranışların çocuğun dinî gelişimine katkısının ne olabileceği ile ilişkin teorik bir yaklaşım ortaya koymaktır. Bu çerçevede konunun iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla yaygın anne-baba tutumlarına geçmeden önce temel kavram olan ailenin tanı-mı üzerinde durulacaktır:

Aile: "Aile, ana-baba ve çocuklardan oluşan, üyeleri arasında karşılıklı sevgi, saygı, dayanışma ve birbirlerine ait olma duygusu bulunan bir toplu-luktur" (Bayraktar, 1995: 117). Diğer bir tanıma göre, aile, en az evli iki yetiş-kin insandan ve çocuklardan meydana gelen kurumlaşmış bir biyolojik-top-lumsal gruptur (Sezen, 1990: 116). Zira aile temel kurumların başında gelmek-tedir. Aile kurumunu toplum hayatının edebi okulu olarak görüp, toplumun en küçük yapı birimi olarak kabul edenler, anne-baba, çocuklar ve bu kişilerin kan akrabalarından oluşan ekonomik ve toplumsal birlik olarak ifade edenler de vardır (Köylü, 2012: 292). Çünkü aile, içinde bulunduğu toplumun özellik-lerini taşır ve toplumun gelenek, görenek, inanç gibi değer yargularını, yani kültürünü yansıtır. Toplumla sürekli bir alış veriş içinde olan aile, kişinin ha-yata başladığı, ilk deneyimlerini kazandığı yerdir. Bu açıdan bireylerin kişi-liklerinin temellerinin atıldığı (Ersin, 2010: 11), yer olarak görülür.

Toplumu oluşturan sistemin iyi çalışması toplumu meydana getiren aileye bağlıdır. Aile ne kadar düzgün olursa toplumda o derece düzgün olur. Bu açıdan ailenin başlıca görevleri; toplumun devamını sağlama, kültürü yeni

nesillere aktarma, sağlıklı bireyler yetiştirme, aile fertlerinin fizyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılama, çocuğun vatan ve milletine faydalı bir birey olarak yetişmesine, sosyalleşmesine katkı sağlama olarak (Kaya, 1997: 193-194) sıralanabilir.

Yukarıda ifade edilenlerin sağlanabilmesi için, çocuğun sağlıklı bir kişilik geliştirebilmesi bebeklikten itibaren, müspet, tutarlı, sevgi dolu bir aile içinde yetişmesine bağlıdır. Zira yeni bir birey olarak aileye katılan bebeğin kişiliğini, karakterini anne babanın tutum ve davranışları belirleyecektir (Arı ve diğerleri, 1995:23). Çünkü birey, varlığının özünü ailesinden almaktadır. Bu özü de, ailesinden gelen değerlerle geliştirerek biçimlendirir. Tüm psikologlar, çocukluğun ilk yıllarının derin ve kalıcı aile ilişkileri süresince devam ettiğini belirterek, kişiliğin oluşmasında bu etkinin önemine vurgu yapmışlardır (Clark, 1981: 175; Altınköprü, 1999: 68). Kişiliği oturmuş bireylerin de yetişmesi öncelikle sağlıklı bir aile ortamında ve etkili aile iletişimi ile gerçekleşebilir (Konuk, 1994: 20-27; Yörükoğlu, 1993: 125-151). Zira aile-çocuk ilişkileriyle ilgili çalışmalarda bunun önemine dikkat çekilmiştir.

Bir kişinin herhangi bir olaya veya insanlara karşı geliştirdiği tutumlar, onun kişiliği doğrultusunda oluşmaktadır (Savran ve diğerleri, 1995: 171). Çünkü anne-babanın çocuklarına karşı takındıkları tavırlar çocuğun gelişim sürecine etki etmektedir. Bundan dolayıdır ki anne-baba çocuktan bekledikleri davranışları evvela kendileri model olarak sergilemelidirler (Yavuzer, 2016: 26). Zira düzenli ve özgür bir aile ortamında, tutarlı ve sağlıklı ilişkiler içinde yetişen çocuk, özerk bir birey olarak yetişkin yaşamına kavuşabilir.

Sağlıklı ve kişilikli aileler, sağlıklı ve etkin toplumların oluşumunu sağlar. Bu bakımdan geleceğimiz olan çocuklarımızın sağlam kişilikler geliştirebilmesi için ana-babalara, eğitimcilere ve toplum olarak her kesime büyük sorumluluklar yüklemektedir (Arı ve diğerleri, 1995: 25).Çocuğun anne-babadan aldığı en önemli şey sevginin ilk tomurcukları olan eğitimidir. Zira anne ve babanın ses tonundaki yumuşaklık, davranışlarındaki sevecenlik, ilişkilerindeki fedakârlık çocukta neşe ve sevinç duygularını ortaya çıkarır (Köknelti, 50-51). Çünkü sevgi; kabullenme, koruma, kollama, sevecenlik gibi olumlu duyguları, eğitim ise; öğretilen bilgi ve becerileri, kuralları, inançları, değer yargılarını, görgü kurallarını ve bireyin sosyalleşmesi için lâzım olan tüm içtimaî değerleri içerdiğini (Aydın, 2015: 38) söyleyebiliriz.

Anne baba tutumları birçok araştırmacı tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Yavuzer, yaygın anne baba tutumlarını; Reddetme, baskıcı ve otoriter, gevşek, ölçüsüz ve kararsız, koruyucu, ilgisiz, güven verici, destekleyici ve hoşgörülü olarak tanımlarken (Yavuzer, 2016: 28; 2015: 139);Yörükoğlu, sıkı, gevşek ve tutarsız tutum olarak ele almış (Yörükoğlu, 1993: 199-202), Aydın ise, ilgisiz, baskıcı, aşırı koruyucu, mükemmeliyetçi, aşırı serbest, dengesiz ve

tutarsız olarak vasıflandırmıştır (Aydın, 2015: 38). Ayrıca Kuzgun ve Eldeleklioğlu demokratik, koruyucu-istekçi, erkli anne-baba tutumu olarak üç nevi (Kuzgun ve Eldeleklioğlu, 2005: 68-69), olarak sınıflandırmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Yüz yüze yapılan detaylıca görüşmelerde 53 kadın 47 erkek olmak üzere 100 kişi ile mülakat yapılmıştır. Araştırma boyutunda görüşülecek bireylerin vasıfları muhteviyatı yansıtması noktinazardan bir takım elemelerden geçirilmiştir.

Değişik uygulamaları çağırması bakımından deneklerin yaşları dikkate alınarak, yaş aralığında alt sınır, ergenliğin bitimi yetişkinliğin başlaması olarak kabul edilen (Yavuzer, 2011), 20 yaş alınmıştır. Araştırmaya katılanlar 20 ile 65 yaşları arasındaki bireylerden oluşmaktadır. Katılımcıların yetişkinler olarak seçilmesinin nedeni, ailede alınan din eğitiminin etkisinin dini tavır, tutum ve davranışların belirli bir kararlılığa yetişkinlik döneminde erişeceği düşüncesidir (Hökekleli, 2003). İkinci olarak; katılımcıların eğitim düzeyi dikkate alınmıştır. Bu kapsamda ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim olmak üzere çeşitli eğitim seviyesinden kişilerle görüşme yapılmıştır. Süzgeçlerden bir diğeri de katılımcıların aile yapısı ve kendi dindarlıkları üzerinde yaptıkları değerlendirmeler olmuştur (Akt. Bilecik, 2017: 14). Bu itibarla anne babalarının tutumlarını baskıcı ve otoriter, aşırı koruyucu, serbest, ilgisiz ve kayıtsız, reddedici, mükemmeliyetçi, dengesiz ve tutarsız, demokratik anne-baba tutumları olarak tasvir eden değişik ailelerde yetişmiş kişiler kasıtlı örnekleme metodu kullanılarak seçilmiştir.

Elde edilen bilgiler toplanırken deneklerin müsaadesiyle sesleri kayıt edilmiş ve din algısı üzerindeki etkisi içerik analizine tabii tutularak alt başlıklar altında toplanmıştır. Deneklerin bütün söylemlerine araştırmanın sınırlılığı sebebiyle yer verilemeyeceğinden ana temayı simgeleyen örnekler bulgular dâhilinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Görüşmeler esnasında katılımcılara yaşları, eğitim durumları, kendilerini dindarlık düzeyleri bakımından nasıl değerlendirdikleri ve bu değerlendirmenin nedenleri, din eğitimlerini ilk defa nereden ve kimden aldıkları, çocukluk ve ergenlik yıllarında ailede dini yaşantıların olup olmadığı, aile dışında din eğitimi aldıkları bir kurumun olup olmadığı, bugünkü din algılarında ve dindarlık düzeylerinde en etkili olan faktörün ne olduğu, aileden din eğitimi alındıysa hangi *Anne-Baba Tutum Ve Davranışlarının Ailede Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi* yöntemlerle bu eğitimin verildiği, bu yöntemlerin kişinin bugünkü dindarlık durumunu ve din algısını etkileyip etkilemediği sorulmuştur. Katılımcıların anne baba tutumlarını tespit ederken demokratik, oto-

riter, ilgisiz gibi ifadelerin katılımcıları etkileyebileceği düşünülerek; demokratik anne baba tutumu 1.tip adlandırılmasıyla, demokratik tutum 2. tip adlandırılmasıyla, dengesiz-tutarsız tutum 3. tip adlandırılmasıyla, mükemmeliyetçi tutum 4. tip adlandırılmasıyla reddedici tutum 5. Tip adlandırılmasıyla serbest-ilgisiz tutum 6.tip adlandırılmasıyla aşırı koruyucu tutum 7.tip adlandırılmasıyla baskıcı otoriter şekliyle sunularak deneklere bu tutumlar hakkında önceden bilgi verilerek, kendi anne babalarının çocukluk ve ergenlik zamanlarında hangi tutumla kendilerini yetiştirdikleri seçenekler dâhilinde (1.tip aile, 2. tip aile, 3.tip aile, 4.tip aile... formatıyla) verilmiştir.

Aile tiplerinin yedi grupta sınırlanarak katılımcılardan bunlardan kendi aile yapılarına en uygun gelen birini seçmelerinin istenmesi araştırmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Ancak bu sınırlılık, araştırmanın derinlemesine mülakat ve açık uçlu sorularla desteklenmesiyle bertaraf edilmeye çalışılmış, katılımcıların anne baba tutumları hakkında detaylı bilgi vermesine imkân tanınmıştır. Katılımcıların anne baba tutumlarına dair verdikleri bilgiler ışığında hangi anne baba tutumuna sahip olduklarına dair belirttikleri seçenekle karşılaştırılıp söylemlerinin tutarlı olup olmadığı mukayese edilmiştir (Akt. Bilecik, 2017: 14-15). Diğer taraftan deneklere, çocukluk ve ergenlik dönemlerinde dini yaşantılarıyla ilgili anımsayabildikleri bir olgunun olup olmadığı sorularak yorumlamaya çalışılmıştır.

Araştırmaya Katılanların Bazı Değişkenler Açısından Nitelikleri

Anne baba tutumlarının çocukların dinsel gelişimine etkisi araştırılırken cinsiyet, yaş, eğitim durumu ve çocukların kendilerini dindarlık yönünden nasıl vasıflandırdıkları değişkenler olarak ortaya konmuştur. Zira bu değişkenlerin anne baba tutumları ve bu tutumlarla ilişkili olarak farklılaşacağı varsayılan dinsel gelişimler üzerinde tesirli olup olmadığı bulgular ve yorumlar bölümünde ele alınmıştır.

Katılımcıların anne baba tutumlarına göre sayı ve yüzdeleri tablo 1’de görülmektedir.

Tablo 1: Aile Tutumlarının Sayı ve Yüzde Dağılımı

Anne baba tutumları	Sayı	Yüzde
Demokratik	24	% 24
Dengesiz-Tutarsız	16	% 16
Mükemmeliyetçi	15	% 15

Reddedici	3	% 3
Serbest İlgisiz	16	% 16
Aşırı Koruyucu	15	% 15
Baskıcı Otoriter	11	% 11
Yüzde	100	100

Araştırmaya katılan deneklerin % 24'ü Demokratik, % 16'sı Dengesiz-Tutarsız, % 15'i Mükemmeliyetçi, % 3'ü Reddedici, % 16'sı Serbest İlgisiz, % 15'i Aşırı Koruyucu, % 11'i Baskıcı Otoriter tutum izledikleri görülmüştür.

Araştırmaya katılan deneklerin tutumu ve cinsiyet değişkenine göre dağılımı tablo: 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Aile Tutumlarının Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Dağılımı

Anne baba tutumları	Kadın	Erkek	Toplam
Demokratik	13	11	24
Dengesiz-Tutarsız	6	10	16
Mükemmeliyetçi	10	5	15
Reddedici	1	2	3
Serbest İlgisiz	7	9	16
Aşırı Koruyucu	9	6	15
Baskıcı Otoriter	7	4	11
Yüzde	53	47	100

Araştırmaya katılan deneklerin % 53'ü kadın, % 47'si erkektir. Tabloya baktığımızda kadınların % 13'ü, erkeklerin ise % 11'i demokratik tutum, erkeklerin % 10'u, kadınların % 6'sı ise dengesiz-tutarsız, kadınların % 10'u, erkeklerin % 5'i mükemmeliyetçi tutum, erkeklerin % 2'si, kadınların ise % 1'i reddedici, erkeklerin % 9'si, kadınların ise % 7'si serbest ilgisiz, kadınların % 9'u, erkeklerin ise % 6'sı aşırı koruyucu, kadınların % 7'si, erkeklerin ise % 4'ü

baskıcı otoriter tutum izledikleri görülmüştür. Demokrat, aşırı koruyucu, mükemmeliyetçi tutumla yetiştiğini anlatan deneklerin çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Bunun böyle oluşu, Türklerin tarihsel geçmişi itibarıyla aile sisteminde kız çocuklarına gösterilen ihtimamdan kaynaklandığı söylenebilir.

Katılımcılara yaşları sorulmuş ve alınan cevaplar Tablo 3’de gösterilmiştir.

Tablo 3: Aile Tutumlarının Katılımcıların Yaş Aralıklarına Göre Dağılımı

Anne baba tutumları	20-40 Yaş aralığı	41-60 Yaş aralığı	61yaş ve üstü	Toplam
Demokratik	14	9	1	24
Dengesiz-Tutarsız	9	5	2	16
Mükemmeliyetçi	10	4	1	15
Reddedici	2	1	-	3
Serbest İlgisiz	9	4	3	16
Aşırı Koruyucu	8	6	1	15
Baskıcı Otoriter	7	4	-	11
Yüzde	59	33	8	100

Anne baba tutumlarının bireylerin yaş aralıklarına göre dağılımında 20-40 yaş aralığı %14’ü demokratik tutum, % 9’u dengesiz tutarsız, %10’u mükemmeliyetçi, % 2’si reddedici, % 9’u serbest ilgisiz, % 8’i aşırı koruyucu, % 7’si baskıcı otoriter; 41-60 yaş aralığının % 9’u demokratik tutum, % 6’sı dengesiz tutarsız, % 4’ü mükemmeliyetçi, % 1’i reddedici, % 6’sı serbest ilgisiz, % 6’sı aşırı koruyucu, % 4’ünün baskıcı otoriter olduğu; 61 ve üzeri %1’i demokratik tutum, % 2’si dengesiz tutarsız, % 1’i mükemmeliyetçi, % 3’ü serbest ilgisiz, % 1’i aşırı koruyucu, % 7’si baskıcı otoriter olduğu görülmektedir.

Anne baba tutumlarının bireylerin yaş aralıklarına göre dağılımlarına bakıldığında demokratik tutum, dengesiz-tutarsız, mükemmeliyetçi, reddedici, serbest ilgisiz, aşırı koruyucu ve baskıcı otoriter olarak yetişmiş bireylerin hepsinin 20-40 yaş aralığındaki % 59 oranla genç yetişkinlerden olduğu dikkate şayandır.

Anne baba tutumlarının bireylerin eğitim düzeylerine göre dağılımı Tablo 4'te gösterilmiştir:

Tablo 4: Aile Tutumlarının Katılımcıların Eğitim Düzeylerine Göre Dağılımı

Anne baba tutumları	Okur-yazar değil	İlkokul	Ortaokul	Lise	Lisans	Toplam
Demokratik	-	9	7	5	3	24
Dengesiz-Tutarsız	8	4	2	2	-	16
Mükemmeliyetçi	3	6	2	3	1	15
Reddedici	2	1	-	-	-	3
Serbest İlgisiz	6	4	2	4	-	16
Aşırı Koruyucu	7	4	2	1	1	15
Baskıcı Otoriter	6	2	2	1	-	11
Yüzde	32	30	17	16	5	100

Aile tutumlarının katılımcıların eğitim düzeylerine göre dağılımına bakıldığında okuryazar olmayanların, demokratik tutum, dengesiz-tutarsız, mükemmeliyetçi, reddedici, serbest ilgisiz, aşırı koruyucu ve baskıcı otoriter olarak yetişmiş bireylerin % 32; ilkökul mezunu olanların %30; ortaokul mezunu olanların oranı % 17; lise mezunlarının oranı % 16; lisans mezunlarının ise % 5 oranında oldukları gözükmektedir. Tabloya bakıldığında bu tutum ve davranışlar eğitim düzeyi arttıkça bu oranlarında aynı düzeyde bir paralellik oluşturduğunu ve bu tutumla yetişmiş kişilerin özgüvenlerinin daha yüksek olduğu, daha eleştirel yaklaşım sergileyebilmelerinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir.

Araştırmaya katılan deneklere kendilerini dindarlık hususunda ne biçimde vasıflandırdıkları sorulmuş, bununla ilgili bilgi tablo 5'de verilmiştir:

Tablo 5: Aile Tutumlarının Katılımcıların Dindarlık Düzeylerine Göre Dağılımı

Anne baba tutumları	Dindar	Az dindar	Kararsız	Dindar değil	Toplam
Demokratik	16	4	4	-	24
Dengesiz-Tutarsız	3	4	3	6	16
Mükemmeliyetçi	9	4	1	1	15
Reddedici	-	2	1	-	3
Serbest İlgisiz	3	6	4	3	16
Aşırı Koruyucu	7	4	3	1	15
Baskıcı Otoriter	4	3	3	1	11
Yüzde	42	27	19	12	100

Tablo 5'e bakıldığında araştırmaya katılan deneklerin % 42'si kendini dindar; % 27'si az dindar; % 19'u kararsız (ne dindar ne değil); % 12'si ise dindar değilim diye vasıflandırmıştır. Araştırmaya katılan deneklerin içerisinde İslam harici bir dine inananın olmadığı, kendisini "dindar değilim" biçiminde tanımlayanların % 6'sının dengesiz-tutarsız anne baba tutumuyla yetişmiş olması söz konusu tutumun kişinin din algısı üzerindeki tesiri hususunda az da olsa bir bilgi vermektedir. Yalnız bu yaklaşımla dindarlık arasındaki ilintiyle alakalı belli bir yargıya erişmek sadece bu araştırmamızla elde edilen bilgilerle mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Araştırmaya katılan deneklerin büyük bir oranı kendisini dindar veya az dindar olarak vasıflandırmıştır. Yalnız burada dindarlık algılarındaki değişikliklere baktığımızda; ahlaki kurallara bağlı yaşamakla beraber dini vecibelerini yapmadığını dile getiren bireylerden biri kendisini dindar olarak görürken diğeri az dindar olarak vasıflandırmıştır. Diğer taraftan dindar olmadığını söyleyen deneklerden bir kısım; inançlı ve güvenilir olmanın dindar olmaya kâfi gelmediğini bir kısım ibadetleri ifa etmek ve dine dair bilgileri bilmenin önemini vurgularken, bazı kişiler ise itikatlı olmaları nedeniyle kendilerini az dindar diye vasıflandırabilmiştir.

Yaygın Anne-Baba Tutumları

Yukarıdaki vasıflandırmalara göre yaygın anne baba tutumları şu biçimde sıralanabilir:

Demokratik Anne- Baba Tutumları

Dengesiz ve Tutarsız Anne-Baba Tutumları

Mükemmeliyetçi Anne-Baba Tutumları

Reddedici Anne Baba Tutumları

Serbest, İlgisiz ve Kayıtsız Anne Baba Tutumları

Aşırı Koruyucu Anne-Baba Tutumları

Baskıcı ve Otoriter Anne-Baba Tutumları

Demokratik Anne- Baba Tutumları

Anne babasının tutumunu demokratik olarak tanımlayan yirmi dört denekten on üçü kadın dokuzu erkektir ve bunların 9'u ilkököl, 7'si ortaokul, 5'i lise, 3'ü ise lisans mezunudur. Anne-babalarının tutumunu demokratik olarak tanımlayan katılımcıların % 99'u 20-60 yaş aralığındadır. Bunlardan 16'sı dindar, 4'ü az dindar, 4'ü de kendisinin kararsız olduğunu belirtmiştir.

İnsan ilişkileri içinde en uzun ömürlü ve en önemli etkileri olanı hiç şüphesiz ana-baba ile çocuklar arasında olan ilişkilere dir. Bu tür ebeveyn yaklaşımında, ana baba çocuklarını destekler ama bunun yanında sınırlarını koymasını da ihmal etmez ve onların hareketlerini kontrol ederler. Ebeveyn ile çocuk arasında sözel iletişim kanalları açıktır. Güven verici, destekleyici ve toleranslı tutum olarak da bilinir. Bu tutumdaki ebeveynler, destekleyici, hoşgörü sahibi, bazı kısıtlamalar dışında, çocukların istediklerini yerine getiren veya izin veren aile bireyleridir. Zira böyle bir ortamda çocuklar, şefkat ve teşvik görür. Büyükleri tarafından dinlenerek duygu ve düşüncelerine itibar edilir (Yavuzer, 2016: 33). Aynı zamanda bu ortamda yetişen çocuklar; girişken, kendine güven duyan, karar verebilen, sorumluluk alabilen, kendini idare edebilen, çevresiyle bağ kurabilen, vicdan özgürlüğüne sahip kişilerdir (Aydın, 2015: 53). Çünkü çocuklar ayrı bireyler olarak kabul edilir ve onlara kıymet verilir. Dolayısıyla bu şekilde çocuğun özgür bir şahsiyet geliştirmesine katkı sağlanmış olunur (Kulaksızoğlu, 2004: 118). Din eğitimi verilirken de çocuğa baskı uygulamadan soru sormasına imkân sağlanmalıdır. Zira Bu konuda kendisini ve ailesini dindar olarak niteleyen bir katılımcı (Y. 35, K, Lise)¹: *“Beni en çok etkileyen ve inancıma bağlayan ailemin gittiği sohbet ortamları olmuştur. 6-7 yaşlarındayken annemle gittiğimiz o sohbet ortamlarını hala unutamiyorum.”* Başka bir katılımcı (Y. 40, E, Lisans): *“Babam erkek arkadaşlarıyla kendi aralarında yaptıkları O hadis sohbetlerinin evimiz ortamında meydana getirdiği manevi atmosfer beni çok etkilemişti.”* İfadeleriyle anne baba tutum ve davranışlarının ailede çocuğun dinsel gelişimine etkisinden bahsetmiştir. Deneklerden bir diğeri ebeveyninin tutumunu demokratik olmasına misal olması bakımından ifa-

¹ Bulgular ve yorumlar başlığı kısmında deneklerle ilgili kişisel bilgiler verilirken yaş için Y., Cinsiyet için kadın K, erkek için E kısaltması şeklinde olacaktır.

desi şöyledir: (Y. 35, K, Ortaokul): *“Dinimin vecibelerini yerine getirmemde ailemin katkılarını söyleyebilirim. Eğer onların böyle davranmasaydı belki dindar olma-yabilirdim.”* söylemiyle dile getirmiştir. Aynı davranışın dinsel gelişime etkisini olumlu etkilediğini belirten bir diğer denek (Y. 40, E, İlkokul): *“Ailemde dini vecibeleri yerine getirmede bir hassasiyet vardı. Bu durum gerek söylemlerde gerekse fiiliyatta oluyordu. Küçükken mahallemizin camiine gönderdiler. Arkadaşlarım oynarken benim böyle olmamı istemeleri zoruma gidiyordu. Ancak ona rağmen yapacağım bir şey yoktu. Babam camiye namaz kılmaya gittiğinde beni de yanında götürür, o nasıl yaparsa bende hareketlerini aynen tekrarlardım. O yaşta öğrendiklerimi şimdi daha bilinçli yapmaya dikkat ediyorum.”* şeklinde ifade etmiştir.

Yukarıdaki örneklerle bakıldığında aile içerisinde çocuğun dinsel gelişimine iyi yönde etki eden davranışlar olduğu gibi ailenin tutumlarının demokratik olmasına karşın ailede din eğitimi almadıklarını ya da aile dışında yaşadıkları bir kısım vakaların din algılarını olumsuz etkilediğini açıklayan deneklerde olmuştur. Örneğin (Y. 45, E, Lise): *“Namaz kılmadığını ve ailede dinle ilgili bir şeylerin yapılmadığını dolayısıyla kendini dindar olarak tanımlayamadığını”* belirtmiştir. Bir diğeri (Y. 34, K, Ortaokul): *“Ailede, anne babası dışındaki kişilerden (dedem, babaannem) gördüğü baskının olumsuz etki”* yaptığını dile getirmiştir.

Yine demokratik bir yapıya sahip olan, anne-baba çocuğunun gelişimi için sıcak bir aile ortamı sağlamaya çalışır. Çocukları ile hoşça vakit geçirirler ve onların başarıları ile övünürler. Çocuklarının istek ve ihtiyaçlarını ciddiye alarak, meraklı olmalarını ve soru sormalarına teşvik ederler. Çocuklar yanlış bir tavır sergilediğinde, olaya hemen müdahale etmek yerine ona bunun neden yanlış olduğunu anlatırlar ve onlardan sorgusuz sualsiz itaat beklemezler, yalnız her şeyi tamamen çocuğa da bırakmazlar. Çünkü aile kuralları neyi gerektiriyorsa onu hemen yaparlar. (Sayar, Bağlan, 2015: 130-131). Dolayısıyla ailede düzenli bir disiplin anlayışı olmalı, yani çocuğa ne çok sert davranılmalı (Aydın, 2015: 53-54; Senemoğlu, 2005: 12), ne de lâf dinlemeyecek kadar başıboş bırakılmalıdır.

Demokratik anne-baba, çocuklarına güzellikle yaklaşır ve onlarla birçok şeyi paylaşırlar. Bu ailede başarı ödüllendirilirken, başarısızlık cezalandırılmaz ve herhangi bir fiziksel ceza verilmez. Bunun yerine arzu edilen davranışı kazandırmak ya da istenmeyen davranışın azaltılması için, çocuğa deliller göstererek, örneğin; çocuğun yapmaktan hoşlandığı işlerle, yapmaktan hoşlanmadığı ama yapması gereken faaliyetlerin eşleştirilmesidir. "Ellerini yıkarsan, oyuncaklarınla oynayabilirsin", "dişlerini fırçalarsan, çizgi film seyredebilirsin" (Kulaksızoğlu, 2004: 118-119), gibi disiplin yöntemlerinin uygulandığı görülmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki çocuklarına karşı demokratik tutum gösteren ailelerin çocukları, zihinsel bakımından olduğu kadar, karakter gelişimi yö-

nünden de gelişmeye daha yatkın olduklarını, bu ortamın çocuğa yalnız özgürlük imkânı tanımakla kalmayıp, aynı zamanda kendini ifade etme ve tecrübe kazanmaya da teşvik ettiğini, böyle bir ortamda yetişen bireylerin, girişken, cesur ve özgür olduklarını ortaya koymaktadır (Özgüven, 2001: 219). Dolayısıyla deneklerin ifadelerine baktığımızda demokratik anne baba tutumunun icra edilen din eğitimiyle birleşmesi neticesinde dinsel gelişimini etkileyecek bireylerin yetişmesine fırsat sağlayacağını söyleyebiliriz.

Dengesiz ve Tutarsız Anne-Baba Tutumları

Anne babasının tutumunu dengesiz-tutarsız olarak tanımlayan on altı denekten altısı kadın, 10'u erkektir ve bunların 8'i okur-yazar değil, 4'ü ilkökul, 2'si ortaokul, 2'si ise lise mezunudur. Anne-babalarının tutumunu dengesiz-tutarsız olarak tanımlayan katılımcıların hemen hemen hepsi 20-60 yaş aralığındadır. Bunlardan 3'ü dindar, 4'ü az dindar, 4'ü kararsız, 6'sı da kendinin dindar olmadığını belirtmiştir.

Çocukların davranışlarına farklı zamanlarda farklı şekillerde muamele gösteren aile tutumudur. Bu durum daha çok anne veya babanın o anki psikolojik durumu ile bağlantılıdır. Diğer bir ifadeyle anne-babanın bazen aşırı hoşgörülü ve serbest, bazen engelleyici, baskıcı ve cezalandırıcı tutum içinde olmaları durumudur. Bu tip aile ortamında kararlılık ve süreklilik yoktur. Anne ve baba arasındaki tutarsızlık, farklı disiplin anlayışları oluşturmaktadır. Bu durumda çocuk neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayamamaktadır. Çünkü ailenin psikolojik durumuna göre çocuğa karşı tavrı değişmektedir (Aydın, 2015: 50). Bu gidiş karşısında çocuk, davranışının doğru ya da yanlış oluşuna değil "Ne zaman yaparsam cezadan kurtulurum" sorusuna kafa yormaya çalışır (Yörükoğlu, 2002: 201). Zira anne babanın dengesiz ve kararsız tutumu, çocuğun eğitim ve gelişiminde olumsuz etkiler oluşturmaya sebebiyet verebilir (Yavuzer, 2016: 30). Dolayısıyla deneklerden bir tanesi (Y. 29, K, Lisans): *"Ailemden din eğitimiyle ilgili yeterli destek alamadım. Annem dindar, babam dindar biri değildi. Anne-babanın bazen aşırı hoşgörülü ve serbest, bazen engelleyici, baskıcı ve cezalandırıcı tutum içinde olmaları din eğitimi alamama engel oldu. Dolayısıyla ben bu hususta ne dindarım, ne de değilim, kararsızım."* Bir diğer birey ise (Y. 40, E, Lise): *"Anne ve babam arasındaki tutarsızlık, farklı disiplin anlayışları annemin din eğitimi almam gerektiğini, babamın ise gerek yok ileride alır gibi aralarındaki tutarsızlık beni dine karşı ilgisiz bir birey haline getirdi. Bazen gerekli, bazen de gereksiz gibi davranışlar, neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayamama sebebiyet verdi. Dolayısıyla ben kendimi dindar olarak görmüyorum."*

Bir eylem anne tarafından hoş görülüyor, baba tarafından ayıplanıyorsa, bu tepki çocukta, annenin yanında yapılabilir, babanın yanında yapılmamalıdır manasını çıkarabilir. Bu da ilerleyen zamanlarda çocuğu, her türlü davranışı yapabilirsin anlayışına sevk edebilir (Altınköprü, 2004: 115). Bazen

anne babalar çocuğu, beklemediği bir anda cezalandırırlar. Beklemedik bir anda gerçekleşen bu davranış çocuğun başkaldırmasına yol açabilir. Öte yandan anne ceza veriyor baba karşı çıkıyorsa veya baba ceza veriyor anne karşı çıkıyorsa, bu tutarsızlık neticesinde çocuk davranışını kime uyduracağını bilemez. İşte bu tutarsızlık anne- babanın, ceza ve eğitim anlayışlarının çatışması demektir. Elbette ki hiçbir evde tam anlamıyla düzen sağlamak mümkün olmayabilir. Ancak bir evde bir gün, görmezden gelinen yaramazlık, sonraki gün cezalandırılıyor ya da annenin yaptığına baba karşı çıkıyorsa veya babanın verdiği cezayı anne bozuyorsa, bu ailede tutarsızlığın olduğu söylenebilir (Yörüköğlü, 2002: 201-202).

Ebeveynlerin, çocuğun yanında, “çocuk konusunda” birbirlerini eleştirmeleri, birinin olumlu yaklaştığına diğerinin olumsuz yaklaşması sıklıkla rastlanan terbiye yanlışlarından. Tüm bunların neticesinde çocuk, iç çatışmalar ve huzursuzluklar yaşayabilir, sonra da çocukta ölçsüz ve dikkatsiz bir durumun oluşumuna yol açabilir. Diğer bir, istikrarsız ve ölçsüz tutum örneği, anne babanın şahsında yaşanabilir. Zira anne çocuğuna istediğini yaptırmak için, önce yumuşak tonda konuşurken, sonra sesini yükselterek, istediğini hala yerine getirmemesinden dolayı çocuğunu dövdüğü, çok geçmeden de diz çöküp özür beyan ettiği görülür (Yavuzer, 2016: 30-31).

Diğer bir olumsuz durumu da ailede ki kararsızlık ve çelişki halidir. Böyle bir eylem çocuklar arasında ki davranışlarda farklılıklar ortaya çıkarabilmektedir. Zira anne babalar söylemlerinde çocukları arasında ayırım yapmadıklarını hepsine eşit davrandıklarını ve sevdiklerini söylerler; ancak uygulamada bazı çocukları daha çok sevdikleri ve kayırdıkları gözlenmektedir. Dolayısıyla diğer kardeşler bu durumu fark ettikleri zaman, hem anne-babaya hem de kardeşlerine karşı kıskançlık ve hınç duyguları beslemeye başlarlar. Bu duygulardan dolayı da bu kardeşlerini, anne babanın nezdinde onu kötülemeye çalışırlar. Amaç anne ve babadan biraz daha fazla ilgi ve sevgi koparabilmektir. Bir diğer ayırım ise kız ve erkek çocuğu ayırımıdır. İstisnalar olmasına rağmen erkek çocuklar geleneksel aile yapımızdan dolayı kız çocuğundan daha fazla ilgi görmektedirler (Yılmaz, 2007: 18-19). Unutulmamalıdır ki devamlı tutarsız davranış ve tutumlarla karşı karşıya kalan çocuk şaşırır, korkar, ilgiyi üstüne çekecek sorunlar meydana getirir. Çünkü hor gören, cezalandıran ya da sevip hem de soğuk davranan anne ve babaların çocukları bağımlı bir şahsiyet yapısına dönüşebilmektedirler (Sargın, 2012: 43). Bu da çocuğun ileriki yaşlarda şahsiyetinde kırılmalara sebebiyet verebilir.

Mükemmeliyetçi Anne-Baba Tutumları

Anne babasının tutumunu mükemmeliyetçi olarak tanımlayan on beş denekten altısı kadın, dördü erkek. Bunların 3'ü okur-yazar değil, altısı ilköğretim, ikisi ortaokul, üçü lise, biri ise lisans mezunudur. Anne-babalarının tutumunu

mükemmeliyetçi olarak tanımlayan katılımcıların biri hariç diğerleri 20-60 yaş aralığındadır. Bunlardan dokuzu dindar, dördü az dindar, biri kararsız, biri de dindar olmadığını söylemiştir.

Mükemmeliyetçi anne-babalar çocuklarından her şeyin en iyisini beklerler. Çünkü onlar için çocukların beklentilerinden daha önemli olan ailenin çocuktan beklentileridir. Bu tutumda olan anne babalar çocuklarını oldukları gibi kabul etmezler, her alanda çocuklarının kapasitelerini zorlarlar. Diğer bir ifadeyle her şeyin en iyisini en mükemmelini yani dört dörtlük yetişmesini isteyen anne baba tutumudur. Bu nedenle çocuğu olduğu gibi kabul etme yerine ondan kapasitesinden çok daha fazlasını ister. Bu tip ailelere göre, çocuğun yanlış yapma hakkı yoktur, çocuk titiz, nizamlı ve evde her şey belli bir düzene göre olmalıdır. Çocuğun zihinsel ve bedensel gelişimleri özel eğitimlerle telafi edilir. Diğer taraftan, toplumsal ve ahlaki kurallara kesinlikle uyması beklenir. Onların arkadaş çevrelerini bile kendileri seçerler (Aydın, 2015: 45). Aynı zamanda yaş ve kapasitelerinin üstünde beklentilere girerler. Bu tür çocuklar, belirli bir başarı düzeyine sahip olsalar da anne-babalarının beklentisi bunun çok üstündedir. Onlara göre çocuk, örnek davranışlar sergileyen bir öğrenci olmalıdır. Bu durum karşısında istenilen davranışları gerçekleştiremeyince de kendilerine olan güvenleri azalmakta ve kendi gözlerinde değersizleşmektedirler (Tuzgöl, 1998: 13; Aydın, 2015: 46). Bundan dolayıdır ki katılımcılardan biri (Y. 35, K, Lisans): *“ Ailem benim yaş ve kapasitemin üstünde beklentilere girdi. Bu durum karşısında istenilen davranışları gerçekleştiremeyince de kendime olan güvenim azaldı ve onların gözlerinde değersizleşmiş bir birey olduğumu düşünmeye başladım.”* Bir diğeri ise (Y. 28, E, Lise): *“ Ailem benim çok titiz, nizamlı ve evde her şey belli bir düzene göre yapmamı istedi. Hatta onların yönlendirmeleri ve ısrarlarıyla dini konularda bir şeyler öğrendiğimi düşünüyor ve kendimi dindar kabul ediyorum.”* Bir başka kişi ise (Y. 50, K, İlkokul): *“ Ailenin çok titiz ve mükemmeliyetçi davranışından ve dini hususlardaki zorlayıcı tavırlarından dolayı kendini dindar olarak ifade etmiştir.”*

Hâlbuki anne babaların çocuklarından beklentileri gerçekçi olmalı, çocuğun yeteneklerinin üzerinde olmamalı ve ruhsal dünyasında bir zorlanma meydana getirmemelidir. Zira ana-babanın gerçek dışı istekleri çocuğa karşı aşırı bağımlılık geliştirilmesi ile neticelenebilir ve çocuk, ebeveyninin bir kısım duygusal ihtiyaçlarını kabullenmek mecburiyetinde kalabilir (Geçtan, 1994: 45-46). Bu yapıda yetişen çocukların, kişilik ve karakter yapısı bozulabilir. Çocuklar esnek düşünemezler, aşırı engellenmiş olarak yetiştirildikleri için de içe dönük yaşarlar. Şurası unutulmamalıdır ki hiçbir birey tam anlamıyla mükemmel olamaz (Aydın, 2015: 46-47). Dolayısıyla aşırılıktan kaçınılmalı ve çocuklara çocukluklarını yaşama imkânı sağlanmalıdır.

Reddedici Anne Baba Tutumları

Anne babasının tutumunu reddedici olarak tanımlayan üç denekten biri kadın, ikisi erkek. Bunların ikisi okur-yazar değil, biri ise ilkökul mezunudur. Anne-babalarının tutumunu reddedici olarak tanımlayan katılımcılar 20-40 yaş aralığındadır. Bunların ikisi az dindar, biri ise kararsız olduğunu belirtmiştir.

Bu tip ailelerde genellikle anne-baba çocuğun fizyolojik ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılamayı geciktirerek, ona hasımca duygular beslemek şeklinde açıklanabilir. Zira reddedici anne baba tutumu arasında ki iletişim aynı boyutta ve menfi yönlüdür. Çocukların söz söyleme hakları olmadığı gibi, kişilik yapıları, zekâ düzeyleri de beğenilmez. Çocuğa karşı devamlı hayır kelimesini kullanan büyükleri onun şahsiyet gelişimini, yaşam algılayışlarını, özgürlük ve bağımsızlık duygusunu dikkate almayarak daha çok başaramadıkları üzerinde durarak, çocuğa ağır eleştiriler getiriler. Bu durumun nasıl bir oluşuma sebebiyet verdiğini deneklerden biri şöyle dile yetiriyor. (Y. 35, K, Okur-Yazar Değil): *“Ailesi tarafından söz söyleme hakkı olmadığı gibi, kişilik yapısına, zekâ düzeyine ve okuma isteğini dile getirdiği zaman da beğenilmediğini, devamlı hayır kelimesi kullanıldığını ve kendisini okuma yazma bilmediği içinde az dindar olarak vasıflandırıldığını”* belirtmiştir. Bir diğer birey ise (Y. 40, E, İlkokul): *“Kendi yetersizlikleri yüzünden reddedici davranışlar gösteren ebeveynler daha çok başaramadıkları üzerinde durarak, çocuğa ağır eleştiriler getirerek onları her alanda pasifize ettiklerini”* dile getirmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşıma maruz kalan çocuklar ise yardım duygusundan irak, hırçın, duygusal kırıklıkları olan, etrafındaki bireylere, bilhassa kendisinden daha küçük ve cılız olan kişilere karşı hasımca (Yavuzer, 2015: 139), duygulara haiz insanlar olarak yetişirler.

Kendileri ve çevreleriyle bütünleşmiş ana-babaların çocukları, kendilerine sağlanan bu destek ve liderlik öncülüğünde gitgide benliklerini geliştirerek, özgür bireyler olarak yetişkin yaşama ulaşırlar. Ancak kendi yetersizlikleri yüzünden reddedici davranışlar gösteren ebeveynlerin çocukları ise, küçükken kendilerine kıymet verilmediğinden kişiliklerini geliştiremezler ve yetişkinliğe ulaştıklarında da küçükken doyurulmamış (Geçtan, 1994: 32-33), ihtiyaçlarını, çevrelerinden karşılama yönüne girebilirler.

Reddedici tutumla yetişen çocukların özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

- Tedirgin ve kendine güvensizdir.
- Tutarsız, kararsız, sıkıntılıdır.
- Suçluluk duygusu etkili bir şekilde yaşanır.
- İnsanlarla arası ilişkilerde başarısızdır, eş bulmakta zorlanır.
- Saldırgan, isyankâr ve devamlı çatışma halindedir.
- Bireylerin haklarına saygı göstermezler.

Annelerin çocukları reddedici olmalarının sebeplerini de şu şekilde sıralayabiliriz:

- Annenin gayri meşru bir çocuğa sahip olması ve toplumda bu ilişkinin hoş karşılanmamasından dolayı çocuğu kabullenememesi,
- Annenin evlenmeden hamile kalması ve istemediği halde evlenmek zorunda bırakılması,
- Annenin isteyerek hamile kalması ancak erkek çocuk beklerken kız çocuk veya tersi bir durumun olması,
- Anne baba arasında olan geçimsizliğin düzelmesi ve babanın eve bağlanması için annenin çocuk yapması; ancak sonucun elde edilememesi ve ilişkilerin düzelmemesi neticesinde yine çocuğun reddedilme durumuna gidilmesi,
- Annenin karakter yapısının problemlili olması, olgunlaşmaması, çocuğun sorumluluğunu kaldıramayacak düzeyde olması (Özdoğan, 2000: 32). Ayri-yeten süregelen ekonomik sıkıntılara bir boğazın daha eklenmesi, ya da çok çocuklu bir annenin doğan çocuğunu gücünü aşan bir sorumluluk olarak görmesi (Geçtan, 1994: 33).
- Çocuk doğmadan evvel istediği gibi hareket eden annenin, çocuk olduktan sonra istediği şekilde hareket edememesi, eve bağlanması ve dışarı çıkıp gezememesi gibi sebeplerden dolayı çocuklara reddedici tutum sergileyebilirler (Yörükoğlu, 1983: 142).

Bu şekilde anneler olur mu? Sorusu akla gelebilir. Bilinç dışı bir dürtüye uyarak, yaşantılarının acısını çocuklarından çıkararak, hatta bunların içinde, çocuğunu cami avlusuna bırakan, öksüzler yuvasına veren, şiddet uygulayarak sakat bırakan bu tip anneler görmek mümkündür (Yörükoğlu, 1983: 142). Elbette ki bu tip ailelerde yetişen çocuklar şefkat ve ilgiden mahrum yetişirler. Bu durumda çocuk kendisini güvensiz hissederek, çevresiyle bağ kurmada zorluk çeker ve çoğu zaman da başarısız olur. Dolayısıyla da devamlı olarak bir şeyleri veya sahip olduklarını kaybetme endişesi taşır (Tuzcuoğlu, 2004: 38). Çocuğun sevgiye en fazla ihtiyacı olduğu bu dönemde, ailesinin bu davranışı, çocuğun ruh yapısını derinden etkileyerek (Yılmaz, 2007: 15), psikolojik bozukluklara sebebiyet verebilir.

Öte yandan ailede çocuğun iyi davranışları görülmez, sadece menfi yanları öne çıkarılır, yapmadığı şeylerin hesabı ondan sorulur, iki kardeş arasında çıkan tartışmanın sorumlusu gösterilerek, anne baba cezanın ağırlığını ona uygun görürse (Yörükoğlu, 1983: 143), bu gibi koşullarda yetişen çocuklar normal çocukların sahip olduğu ruh yapısından yoksun ve sevgisizlikten kaynaklanan duygusal bir durum içerisine düşmeleri kaçınılmaz hale gelebilir (Geçtan, 1994: 45). Dolayısıyla bu tutum ve davranıştan sakınılması gerekir.

Serbest, İlgisiz ve Kayıtsız Anne Baba Tutumları

Anne babasının tutumunu serbest, ilgisiz ve kayıtsız olarak tanımlayan on altı denekten yedisi kadın, dokuzu erkek. Bunların altısı okur-yazar değil, dördü ilkokul, ikisi ortaokul, dördü ise lise mezunudur. Anne-babalarının tutumunu serbest, ilgisiz ve kayıtsız olarak tanımlayan katılımcıların hemen hemen hepsi 20-60 yaş aralığındadır. Bunlardan üçü dindar, altısı az dindar, dördü kararsız, üçü de kendinin dindar olmadığını belirtmiştir.

Serbest, pasif ve kayıtsız ebeveyn, çocuğun davranışları karşısında “ilgisiz ve kayıtsız” davranışlar gösteren anne babadır. İlgisiz ve kayıtsız anne-baba tutumu çocuğun isteklerine hiç bir denetim ve sınırlama getirmeksizin kabul eden anne-baba tutumudur. Diğer bir ifadeyle ilgisiz anne-baba tutumu çocuğuna en az sevgi gösteren ve davranışlarına en az kontrol uygulayan anne-baba tutumudur. Bu yaklaşım içindeki anne-babalara göre çocuğun yanlış ya da doğru yapması önemli değildir. Zira bu davranışta bulunan anne-babalar hoşgörü ile ilgisizliği karıştırmakta ve çocuk bedensel ve ruhsal yalnızlığa itilmektedir. Bununla ilgili bir denek (Y. 55, K, okur-yazar değil): *“Ailemin ilgisiz tutumu ve davranışları sevgisiz bir ortamda yetişmem cahil kalmama sebebiyet verdi”*. Bir diğer şahıs ise (Y. 48, E, Lise): *“Anne-babamın isteklerime hiç bir denetim ve sınırlama getirmeksizin kabul etmeleri neticesinde bulunduğum çevrede çok gelgitlere sebebiyet verdi. İsteklerim kabul görmeyince hırçın bir birey haline geldim. Dinle ilgili öğrendiklerim çevreden kulaktan dolma şeylerden ibaret. Dolayısıyla kendimi dindar veya değil diye tanımlıyorum.”* Görüldüğü gibi anne-babanın bu tutum ve davranışları çocuğu ruhsal ve bedensel yalnızlığa sürükleyebilmektedir.

İlgisiz ve umursamaz tutum, anne babanın çocuğunu tek başına bırakma, görmezlikten gelme şeklinde dışlaması anlamına da gelir. Çünkü duygusal sömürüye yol açan bu yaklaşım da anne-baba ve çocuk arasında bir iletişim kopukluğu söz konusudur (Yavuzer, 2016: 33). Böyle aileler de çocuğun dünyasına girmek gibi bir uğraşı da yoktur. Bu durumda anne- babanın çocuğa iyi bir model de olması da düşünülemez (Sayar, Bağlan, 2015: 127). Zira bu yaklaşım, çocuğa karşı ilgisiz, maddi ve manevi ihtiyaçlarına karşı duyarsız, kontrolü gevşek ebeveyn tutumudur. Dolayısıyla çocuk ilgi ve sevgiden yoksundur. Kendini boşlukta hissedip, kendi kendini yönlendiremeyebilir (Kaya, 1997: 201). Zira bu durumda çocuk, kendine ve etrafına tahribat verebilir.

Serbest tutumdaki anne-baba, çocuğun doğru veya yanlış davranışlarına karışmaz, hatalarına kızmaz. Dolayısıyla çocuk neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğrenemez. Bu tip ailelerde disiplin çok esnek olup, “çocuktur yapar” denilerek menfi davranışlar hoşgörüyle karşılanmaya çalışılır. Çocuk bile bile kırıp dökse de “varsın kırsın” denilerek dayanak bile görebilir (Ay-

dın, 2015: 47). Hatalara karşılık bir yaptırım uygulanmaz, uygulanrsa bile yetersiz olduğu için çocuk tarafından ciddiye alınmaz. Zira cezaların ya ertelenildiğini ya unutulduğunu ya da “Bir daha yaparsan karışmam” diyerek geçiştirildiğini geçen deneyimlerinden renmiştir. “Küserim ama”, “yalvarırım yapma!”, “anneni seviyorsan dur!” gibi yalvarma yöntemiyle çocuk yola getirilmeye çalışılır. “Uslu durursan bak sana ne alacağım” diyerek de ödün verilir. Aile de çocuk anne babadan çekineceği yerde anne-baba çocuktan çekinir olmuştur. Çocuk elinde oyuncak olan anne, ağlayarak kendini acındırmaya çalışır (Yörüköğlü, 1993: 200-201). Gittikçe anne-babanın yaptırımlarını kifa-yetsiz bulan birey, kontrolü eline geçirir ve aileye istediğini yaptırmaya başlar. şayet istedikleri yapılmazsa ağlayıp huzursuzluk çıkarmaya başlar, aksi durumda ise, yani istekleri yerine gelirse daha fazlasını isteyip sonunda řı-marmaya, bencil ve mesuliyetsiz bir şahsiyet haline dönüşmeye (Altınköprü, 1984: 100), başlayabilir.

Bir bireye verilecek en büyük ceza onun varlığını fark etmemektir. İlgisiz ailede yetişen çocukların kinci, geçimsiz, isyankâr, agresif, suça eğilimli ve kuşkulu yetişmesi kaçınılmaz hale gelir. Bu cins çocuklar iyi bir arkadaş grubuna düşebileceği gibi hatalı ve kötü işler yapan bir arkadaş grubuna da düşebilir (Aydın, 2015: 39-40). Bu durumda çocuk adeta bir suç makinesi dönüşebilir.

İlgisiz anne-babalar çocuk yetiştirirken sorumluluk almaktan kaçınarak, çocuklarına karşı isteksiz tavırlar sergilerler. Zira ebeveynlik rollerini benimseyememe, eşler arası uyumsuzluk, kişisel işlerde sorun yaşama, erken yaşta çocuk sahibi olma, çocuk yetiştirmede ciddi bilgi eksikliği, anne babaların çocuklarına karşı ilgisiz ve umursamaz kalmasına sebebiyet vermektedir (Yücel, 2013: 29). Bu İlgisiz anne baba tutumu, çocuğun arkadaş çevresinde sevilmesine, evde veya okulda dikkat çekmek için alışılmadık davranışlar sergilemesine, ailede model alınacak kimse olmadığı için, kendine başka modeller seçmesine, vaktinin çoğunu arkadaşlarıyla geçirmesine ve gençlik yıllarında kötü alışkanlıklar edinmesine (Sayar, Bağlan, 2015: 127-128), neden olabilir.

Aşırı özgür tutum içinde olan anne-babalar ise, çocuğa karşı olağanüstü sevgi göstererek hoşgörölü davranırlar. Dolayısıyla bir kural koyamayarak, hatalarına göz yumar hatta hatalarına bile mâni olamazlar. Hâlbuki bu tip ebeveynler, çağdaş eğitim yöntemini kullandıklarını zannederek bu davranışlarını savunurlar. Oysaki sevmede dengeli hareket etmek gerekir. Zira çocuğun kendi gücünü ortaya çıkarmasına ve kendini tecrübe etmesine müsaade etmemek ne kadar hatalıysa, tamamen kendi haline bırakmak da o kadar hatalıdır. Amaç ne olursa olsun çocuk sevgi ve ilgiden mahrum bırakılmamalıdır (Aydın, 2015: 48-50). Aksi durum ise üzücü ve istenmeyen sonuçların oluşmasına sebebiyet verebilir.

Aşırı Koruyucu Anne-Baba Tutumları

Anne-baba tutumunu aşırı koruyucu olarak tanımlayan on beş denekten dokuzu kadın, altısı erkek. Bunların yedisi okur-yazar değil, dördü ilkököl, ikisi ortaokul, biri lise, biri ise lisan mezunudur. Anne-babalarının tutumunu aşırı olarak tanımlayan katılımcıların biri hariç, hepsi 20-60 yaş aralığındadır. Bunların yedisi dindar, dördü az dindar, üçü kararsız, biri de kendinin dindar olmadığını belirtmiştir.

Bu tip ailelerde çocuğa gerekenden daha fazla ilgi gösterilir. Zira çocuk üstüne titenilmesi gereken bir çiçek gibi devamlı bir himaye çemberi içinde yaşamaktadır. Koruyucu tutum ailenin tümde olmasına rağmen daha çok anne ile çocuk arasında gözlenir. Aşırı koruyucu tutum toplumumuzda sık rastlanan davranışlardan biridir. Bunun sonucunda çocuk, öteki kimselere fevkalâde bağımlı, kendine güveni olmayan ve duygusal kırıklıkları olan bir kişi durumuna gelebilir (Yavuzer, 2015: 138). Eğer bu bağımlılık yaşamı boyunca devam ederse çocuk, aynı davranışı gelecekte eşinden de bekleyebilir.

Anne-babasının bu aşırı tutumda olduğunu açıklayan deneklerin belirttiklerine göre ailelerinin bu tutumlarını çocuklarının din eğitimine de aksettmiştir. Deneklerden biri (Y. 50, E, Lise): *“Aile ortamında dinle ilgili bilgi verilmedi. Babamın da dindar biri olduğunu söyleyemem. Babam ilgilenmiyordu. Annem camiye yaz kursuna gönderiyordu. Bende dışarı çıkıyor belirli bir zaman sonra geliyordum. Zira camide çocukları dövdüklerini söylüyorlardı bende çok korkuyordum. Bu durumu mu fark eden annem de göndermedi.”* Ailenin dindar olmasına rağmen, bu üslubu kabullenen bir ailenin ise çocuğun uğrayabileceği menfi durumlar nedeniyle hem gerçek anlamda dini eğitim almasına hem de bir ilkökula gitmesine izin verilmeyen baba-annesinin durumunu şöyle açıklamıştır (Y. 25, K, lisans): *“Baba-annemin çocukluğu dindar insanların arasında geçmiş. Vefat edinceye kadar namazını kılmaya ve orucumu tutmayı ihmal etmezdi. Tesettüre de çok dikkat ederdi. Hafızası çok kuvvetliydi. Namazda okuduğu dua ve sureleri işiterek öğrenmişti. Ama okuma yazması yoktu. Çok üzülüyordu. Babasını rahmetle anmasına rağmen okula ve Kur’an-ı Kerim öğrenmeye (erkeklerin içine gidipte...), gerekçeyle göndermediği için her anlattığında çok üzülürdü.”* Aşırı koruyucu tutum sergileyen bu tip bir aile içerisinde yetişen kişilerin zaman içerisinde bu kaygılarının geçmediği söylenebilir.

Çocuğun yakınında ki aile bireyleri, çocuğun yapması gereken birçok şeyi, çocuk üzülmesin, zorlanmasın, yorulmasın diye kendileri yaparlar (Tuzcuoğlu, 2004: 39). Aşırı koruyucu anne, çocuğuyla öyle bütünleşir ki onun büyüdüğünü ve olgunlaşabildiğini asla kabul etmek istemez. Çünkü bunu kabul ettikleri zaman kontrolü yitireceklerinden korkarlar. Hatta anne, 2 yaşında çatal kaşık kullanabilen çocuğa 8-9 yaşına gelse bile eliyle yemek yedirir, ya-

tağında uyutur, katı gıdadan çok sıvı gıda verir ve suyunu kaynatarak içmesine varıncaya kadar ileri gider. Görüldüğü gibi bu koruyucu davranış çocuğun kendi kendini yöneten bir birey olmasını engeller, sosyal gelişimini zedeleyen ve özgür bir kişilik geliştirememesine neden olabilir (Yavuzer, 2016: 31-32). Bu durum karşısında çocuk, kendini bulunduğu ortama kabul ettirmek için toplumdışı davranışlara başvurabilir.

Koruma güdüsünde olan ailenin temel görevlerinden biri de çocuğun gerekli ihtiyaçlarını yerine getirerek onları çevreden gelebilecek olumsuzluklara karşı korumaktır. Ancak aileler bu durumu abartarak çocuk himayeye muhtaçmış gibi bir algı oluşturulursa, çocuk büyüse bile, ileride aynı davranışı göstermesine sebebiyet verebilir. Öte yandan çocuk ergenlik çağına gelmiş olsa bile kendi kararlarını alamaz, aile de çocuğunun yerine karar hakları olduğunu düşünerek bu şekilde davranmaya devam eder (Aydın, 2002: 60). Bu durumda çocuğun, sorumluluk almaktan çekinen, girişken olamayan, özgüveni zayıf, kendi yapması gereken işleri başkasının yapmasını bekleyen, uyuşuk kişilikler sergileyen (Canat, 1985: 29-30), bireyler olmasına sebebiyet verebilir.

Zira aşırı titiz ve kol kanat geren anneler çocuklarının her davranışında, "Ben yanında olmasam sen bir şey beceremezsin, sen bırak, yapamazsın, ben yapayım" demek çocuğun kendine olan güven duygusuna ve kişilik gelişimine engel olur (Aydın, 2015: 44). Bu tip anne-baba, çocuğunun hep yanlarında olsun isterler (Yörükoğlu, 1983: 140-141). Eğer çocuğun kendine olan güvenini sağlamak, psiko-sosyal olgunluğunun gelişimine yardımcı olmak, girişimci ve sosyal bir kişi olarak yetişmesine imkân sağlamak isteniyorsa, yeterli kas gelişimine sahip olduktan sonra çocuğa kendi kendine yemek yemesi, giyinip soyunması, arkadaşlar edinebilmesine imkân sağlanmalıdır. Bilakis karşın davranışlar çocuğun psiko-sosyal gelişimini önleyerek, çocukluktan itibaren gelecekte bağımlı bir birey olmasına neden olacağı gibi (Yavuzer, 2016: 32), kendini idare etmesi uzun yıllar alacak, toplum içinde bireysel hareket edememesine sebebiyet verecektir (Sayar & Bağlan, 2015: 129). Çünkü aşırı koruyucu olma ve kendini ifade etmesine izin vermeme gibi davranışlar sonucunda; çekingen, kararsız, başkaları tarafından yargılanma korkusu içinde bulunan, kendine itimsiz, yetenekleri ve becerileri olmasına karşın onları ortaya koyamayan, sosyal çevreye uyum sağlamada bocalayan mutsuz çocukların ortaya çıkmasına sebebiyet (Aydın, 2015: 44-45), verebileceği söylenebilir.

Ailelerin bu kadar himayeci ve müdahaleci davranmalarının sebepleri; tek çocuklu ya da evin en küçük veya en büyük olan çocukları, ebeveynin yaşlılık döneminde dünyaya getirdiği çocuklar, nine ve dedeleri tarafından hususi olarak sevilen çocuklar, uzun bir bekleyişin ardından doğan çocuklar, çocu-

ğün ölen bir kardeşinin ardından doğması veya ciddi bir hastalık geçirmiş olması, karı-koca arasında meydana gelen anlaşmazlıklar vb. (Çaplı, 1993: 98; Şendil, 2003: 176), durumlar ailelerin bu değin himayeci ve müdahaleci davranmalarının nedenleri arasında sayılabilir.

Baskıcı ve Otoriter Anne-Baba Tutumları

Anne-baba tutumunu baskıcı ve otoriter olarak tanımlayan on bir denekten yedisi kadın, dördü ise erkek. Bunların altısı okur-yazar değil, ikisi ilkokul, ikisi ortaokul, biri ise lise mezunudur. Ebeveynlerinin tutumunu baskıcı ve otoriter tanımlayan katılımcıların hepsi 20-60 yaş aralığındadır. Bunların dördü dindar, üçü az dindar, üçü kararsız, biri de kendinin dindar olmadığını belirtmiştir.

Çocuğu devamlı baskı altında, bir düşünce için yetiştirmeye çalışan, onun arzularını dikkate almayan bir yaklaşım içinde olan aile modelidir. Bu tip aileler de çocuğun sorumluluk almasına izin verilmez, hayatının tüm ipleri ailelerin elindedir. Böyle baskıcı ve otoriter tutum, çocuğun kendine olan öz güvenini ortadan kaldıran ve onun kişiliğini hiçe sayan bir tutumdur. Bu yaklaşımı yadırgamayan ailelerde, din eğitimi veriliyorsa bile aynı tutumun sergilenemediği görülebilmektedir. Zira bu mevzuyla ilgili deneklerden birinin şu ifadesi bunu desteklemektedir (Y. 60, E, İlkokul): *“ Babam din eğitimi almamla ilgili devamlı benimle ve kardeşlerime ilgilenirdi. İşten eve geldiğinde camiye gidip gitmediğimizi sorar, akabinde de bize çaktırmadan anneme teyit ettirirdi. Eğer bir aksaklık varsa bir daha tekerrür etmesi durumunda cezalandıracağını söylerdi. O gün için zoruma gitse de bugün dindar olduğumu ailemin bu tutumuna borçlu olduğumu düşünüyorum.”* Bir diğer birey ise şöyle ifade etmektedir (Y. 42, K, Lise): *“Annem namaz kılmamız hususunda bizi zorlardı. Biz itiraz veya gevşeklik gösterdiğimizde annelik hakkımı helal etmem derdi. Aynı zamanda çevremizde namazlı niyazlı komşuların çocuklarıyla arkadaşlık yapmamıza dikkat ederdi. Ben ve kardeşlerim öylece namaz kılmaya başladık. Şimdiki mütedeyyin oluşumda çevremizin etkisinin de olduğunu düşünmekteyim.”* Deneklerin söylemlerine bakıldığında, dindar olmasında ailesi ve çevresinin önemli bir katkı yaptığını söyleyebiliriz. Bir başka bireyin söylemlerinden de anlaşılacağı üzere bazen de bunun aksi olabiliyor (Y. 35, K, İlkokul): *“Ailem bizi zorla sabah namazına kaldırırdı. Uykudan uyanıp abdest alıp namaz kılmak çok zorumuza gidiyordu. Kardeşimle birlikte banyoya gider abdest alıyormuş havası verir gelip namaz kılıyormuş gibi yapardık. Uykumuz kaçmasın diye böyle yapardık. Bir taraftan da babam annem görür cezalandırır diye korkardık. Bir hayli zaman içimde o ürkek ve aşırı baskıyı atamadım. Dolayısıyla dindarlık konusunda kararsızım.”* Bu konuyla ilgili bir denekte hislerini şöyle ifade etmektedir (Y. 25, E, Lise): *“ Din eğitimi veren bir okulda yatılı kalıyordum. Sabahları namaza oradaki nöbetçi hoca kaldırıyordu. Yatakhaneye gelir ışıkları yakar,*

elindeki demir sopayla ranzaların baş tarafına hızlıca vurarak namaza kaldırmaya çalışırdı. O'nun bu tutumu ben ve benim gibi bazı arkadaşlarda namaza karşı bir ilgisizlik meydana getirdi. Okul bittikten sonrada bir hayli zaman namaz kılmadım."

Yukarıda örneklerini gördüğümüz bu duruma gerek geleneksel aile yapımızda gerekse yanlış eğitim anlayışımızda yoğun bir şekilde rastlanabilmektedir. Bu tutumda aile sert bir disiplin uygular ve çocuk her kurala uymak mecburiyetinde bırakılır. Anne ya da babanın ya da her ikisinin baskısı altında kalan çocuk, suskun, uslu, kibar, dürüst ve özenli olmasına karşılık küskün, uyuşuk, ürkek, aşırı hassas (Yavuzer, 2016: 28), başkalarının etkisinde kalabilen bir yapıya dönüşebilir.

Görüldüğü gibi bu tutumdaki anne-baba, çocuğunu kendi tasarladığı bir düzene göre büyütmek ister. Bundan dolayı çocuk devamlı kontrol altındadır ve çocuğun küçük hataları ve yaramazlıkları dahi gözden kaçmaz. Bu tutum içinde olan aileye göre çocuğun her davranışı sistemli olmalı, anne babanın aldığını giymeli, onların seçtiği bireylerle arkadaş olmalı, evde ve dışarıda görgü kurallarına uymalı, devamlı ders çalışmalı ve hep iyi notlar almalı (Aydın, 2015: 40), ayıp söz söylememeli ve söylenilene ihmal etmeden yapmalıdır.

Ebeveyn devamlı çocuğun işine karışan bir tutum sergiler, her yaptığına müdahale eder, çocuğun hata yapmasına fırsat vermezse, bu da çocuğun ileri yaşlarda hayatın sıkıntıları karşısında dayanıksız olmasına sebep olabilir (Sayar, Bağlan, 2015: 126-127). Görüldüğü gibi bir yanda kendi doğal eğilimleri, diğer taraftan ailesi tarafından kendinden istenenler karşısında bir kıskaç gibi sıkılan çocuk, bunılır ve kurtulmanın yollarını aramaya başlar. Ancak her girişimi baskılara, cezalara veya azarlamalara sebep olur. Anne baba baskısı altında kalan çocukların uyuşuk bir şahsiyet geliştirmelerine veya psikolojilerinin bozulup, kolay kırılabilen bir kişiliğe bürünmelerine sebebiyet verebilir (Altınköprü, 2004: 114). Baskıcı ve otoriter anne-baba tutumunda cezalar aileden aileye farklılık gösterse de amaç aynıdır. Çocuk ne pahasına olursa olsun yola getirilmelidir. Bu yöntemlerde dayak, kınama, töhmet, gözdağı veya sert bir bakış şeklinde kendini gösterebilir. Zira bu şekilde katı bir disiplin, bunalan, sıkılan dar bir kıyafet gibi çocuğu sarar. En doğal hakları bile usluluğu karşılığında çocuğa mükâfat diye sunulur. Öte yandan çocuk, anne babasının eleştirisinden çekinir ve attığı her adımda hata yapma endişesi yaşar. Duygu ve düşüncelerine önem verilmediğini (Yörükoğlu, 1993: 199-200) ve kendine güvenemediği için korkak hareket ederek yanlışlarını saklamak için yalan söyler ve yalanı ünsiyet haline getirebilir. Baskı altındaki çocuk veya yetişkin, sözlerine ve girişimlerine sınır koyar. Unutulmamalıdır ki bir çocuğun başarısızlığı tatması onun gelişimi açısından çok önemlidir (Aydın, 2015: 41-42). Çünkü baskı altındaki çocuk yanlış yapma hakkı olmadığını bildiği için hiçbir şey yapmamayı tercih eder, bu da çocuğun ilerde hür bir birey olmasına engel olabilir.

Otoriter anne-babalar, çocuklarını sözlü olarak cesaretlendiremezler. Sözlerinin doğru olarak kabul edilmesi gerektiğine inanırlar. Bu durumda korkusundan dolayı ailesine boyun eğen çocuk, duygu ve düşüncelerini daha da çok bastırır ve öfke ve kızgınlık duygularını açık bir şekilde ifade edemez. Bu da aile içinde erkekten kadına, büyükten küçüğe ve güçlüden zayıfa yönelik bir fiziksel cezalandırma olduğunda aile bireyleri arasında sevgi duyguları yok olur ve ilişkiler de korku ve kızgınlık duyguları egemen durumuna geçer. Bu gibi bir ailede iletişim tek yönlü işlemektedir (Kulaksızoğlu, 2004: 122). Zira baskı altındaki çocuklar ekseriyetle isyankâr tavırlar sergileyebilir ve çocukta aşağılık duygusunun oluşmasına neden olabilir (Yavuzer, 2015: 140). Öte yandan isyankâr, inatçı ve huysuz olan çocuğu düzeltmek isteyen aile, problemi halletmek için baskıyı artırma yoluna gidebilir (Sayar, Bağlan, 2015: 127). Bu da çocuktaki asiliği daha da artırarak arkadaşlarıyla geçimsiz ve uyumsuz bir hal almasına sebebiyet verebilir.

Baskıcı ve otoriter ailelerin çocuklarına baskı uygulamalarının esas nedeni kendilerini toplumsal otoritenin temsilcisi olarak görmeleri ve geleneksel düzeni devam ettirmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Zira baskıcı ve otoriter ailenin verdiği eğitimde çoğun eğitim seviyesi düşüktür. Çünkü çocuk eğitime ile alâkalı bilgi ve birikimlerinin eksik olması, onlara gerektiği gibi alâkadar olamamalarına sebebiyet vermektedir (Yücel, 2013: 28).

Aşırı otoriter bir ailede yetişen çocuklarda görülen davranışlar şu şekilde özetlenebilir: -Stresli, saldırgan, tedirgin çocuklardır.

- Anne babadan nefret ederler.
- Kendilerine güvensizdirler.
- İnsanlarla iyi geçinemeyen, sınırlarına hâkim olamayan bir yapıdadırlar.
- Sürekli eleştirildiği için aşağılık duygusu sahiplerdir.
- Otoriteden nefret eden, bir takım korku ve kaygıları olan, arkadaş edinmekte zorluk çeken, üzgün, hiçbir şeyden tat alamayan bireyler haline gelebilirler.

-Sessiz çekingen başkalarının etkisinde kolayca kalabilen çocuklardır ve genelde başkalarının kararlarını uygularlar.

-Dış kontrol etkisinde oldukları için yaşamları sanki kendi yaşamları değil de çevrelerinin yaşamlarıymış gibi hissederler (Çaplı, 1970: 105-106).

Anne Babaların Çocuklarına Karşı Tavırlarını Etkileyen Faktörler

Anne-baba-çocuk ilişkisi, temelde anne ve babanın tutumlarına bağlıdır. Çocuklar arasında uyum bozukluğuna yol açan birçok vakaya, yeterince ve uygun olmayan anne-baba-çocuk ilişkilerinin sebep olduğu söylenebilir. Zira anne-babanın tutum ve davranışlarını oluşturan nedenler incelendiğinde tüm

tavır alışlarda olduğu gibi, anne-babaların çocuklarına karşı takındıkları tavrın bir öğrenme ürünü olduğu görülür. Dolayısıyla aile içinde eşler arasında ki ilişki, çocuklara karşı takınılan tavrı etkileyen bir başka faktördür. Bütün bunların dışında, anne ve babanın kendi çocukluk yıllarındaki deneyimleri, şimdiki tutumlarında etkili olabilir. Çocukluk yıllarında kendi anne babasıyla sağlıklı bir etkileşim kuramayan, yeterli sevgi göremeyen bir baba ya da genç kızlık yıllarında aşırı baskı altında büyümüş bir annenin tutumları, bu kötü deneyimleri nedeniyle olumsuz olabilir.

Anne ve babaların, çocuklarına karşı tavırlarını etkileyen başlıca faktörler şöyle sıralanabilir:

Anne-babanın, zihninde ki çocuk modeliyle oluşan beklentinin, dünyaya gelen çocukla uygun olmamasından doğan hayal kırıklığı sonucu, anne-babada reddetme tavrı gelişir.

Toplumun kültürel değerleri, çocukları yetiştirme konusunda anne-babaların tutumlarını etkiler.

Anne baba olmaktan haz duyan ve sorumluluklarını yerine getiren ebeveynlerin çocuklarına karşı takındıkları olumlu tavırlar, çocuklarını nasıl yetiştireceklerini bilemeyen, kendilerini güvensiz ve yetersiz hisseden anne babaya oranla, daha başarılı ve olumludur.

Çocuklarının sayı, cinsiyet ve kişilik özelliklerinden memnun olan anne-babalar, memnun olmayanlara oranla, daha uygun tavırlara sahiptirler.

Anne- babanın kendi çocukluk yıllarında yaşadığı olumlu veya olumsuz deneyimler tutumlarını etkiler.

Eşler arasında ki iletişim kopukluğu ve çatışmalar olması.

Anne babanın zor koşullar altında yetişmesinden dolayı hayata geçiremediği yeteneklerini, ilgilerini, kendi çocuğu olduğunda çocuğunu tanımadan ilgi ve yeteneklerini saptamadan kendi arzuları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmaları. Örneğin, çocuğuna bale, folklor, yabancı dil öğrenmesi için dersler aldırması (Yavuzer, 2015: 136-137), gibi durumlar sayılabilir.

Anne Baba Tutumlarının Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi

Bireyin dinî gelişimi, onun psikolojik, sosyal, zihinsel ve şahsiyet gelişimini yakından etkilemektedir. Bu nedenle bireyde sağlıklı bir dinî gelişim olması yalnız salim bir kişilik ve ahlak gelişimi ile mümkün olabileceği söylenebilir. Sağlam bir karakter gelişiminin temelleri ise çocukluğun ilk beş yılında (Yavuzer, 2005: 111; Kağıtçıbaşı, 1988: 249), oluşmaktadır.

Elbette ki din, insanın hem bu dünya da hem de ahirette mutluluğa ulaşmasına yardım eder (Dodurgalı, 2010: 25). Dolayısıyla bireyler toplumun temel değerlerini nesillerine aile kurumu ile aktarırlar. Hepimiz hemen hemen

ilk dini bilgiyi ve ahlaki tutumları ailemizden öğrenmişizdir. Bunun için çocuklar eğitilirken önce çocuğun ruhsal ihtiyaçlarının karşılanmasına dikkat edilmelidir. Bu ihtiyaçların da sevgi, özgürlük ve disiplin olduğu söylenebilir. Çünkü birey bebekken en çok sevgiye ihtiyaç duyar, daha sonra ki yıllarda ise sevgiyle birlikte özgürlük ve disiplinli olma durumu söz konusu olur (Yörükoğlu, 1983: 129). İnsanın fıtrati dikkate alındığında, insan fıtratının sevgi ve merhamet duygusu ile yaratıldığı görülür. O halde insanda bu iki duyguyu dinamik tutulması gerekir. Zira bunlar aile binasının temelidir. Sevgi ve merhamet mekanizması ile hem aile, hem de çocuk kendini güven içinde hisseder (Özbek, 2010: 321-322). Bundan dolayı sevgi ve merhamet duygusunu zedeleyecek her türlü tutum ve davranıştan çekinmek gerekir.

Dini yaklaşım, kişinin din ile ilgili, duygu düşünce ve davranışlarını ortaya koyar. Dolayısıyla kişinin din ile ilgili birikim ve inançları, duyguları ve tutumları onun dini davranışını oluşturur (Peker, 2010: 146-147). Zira tutumlar, davranışların belirleyicisi olduğundan, dini tutum kişinin dinsel yaşamına ve davranışlarına rehberlik eder (Kaya, 1998: 45). Din eğitimi boyutu ise, doğum öncesine kadar uzanmaktadır. Kültürümüzün genç nesle aktarılması için din eğitimi gereklidir. Örf, adet ve geleneklerimiz içinde İslam dininin şekillendirdiği çeşitli motifler vardır. Bunların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ancak din eğitimi ile mümkündür. Bu nedenle anne karnında çocuğun helal gıda ile beslenmesini temin etmek, doğduktan sonra da helal süt ve lokma yedirmek çocuğun ilerleyen yaşamında psikolojik yaşamını etkileyecek, mayasında, karakterinde etkili olacaktır. Bu da yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumak, ona iyi bir isim vermek ve çocuğun nasıl inanacağına rehberlik etmek (Bayraklı, 2005: 181), gibi davranışlar bu uygulamalardan sayılabilir. Çocukta Allah inancının ilk belirtileri 3-4 yaşlarında kendisini gösterir. Henüz soyut düşünemeyen çocuk, Allah'ı somut ve güçlü bir insan olarak düşünür. Allah'ı insana benzeterek tasavvur etme (antropomorfizm) çocuk dönemi Allah inancının en önemli özelliklerindedir. Bu dönemde çocuk soyutu düşünemediği için, Allah'ı yüce kişi, büyük güçlü kişi, yaşlı, uzun, ak sakallı, çevresine ışık saçan somut bir varlık olarak düşünmektedir (Akt: Kılavuz, 2011: 37). İlk çocukluk evresinde, çocuk, dini kavramlar hakkında çeşitli sorular sorar ve aldığı cevaplara düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden inanır. Bu durum çocuğun kolay inanırlık özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yaşlardaki çocuklarda görülen dinin en belirgin özelliği, hemen hemen her söylenene inanmaktır. Bu dönemde çocuk, inancının nedenini araştırmaz. Çocuğun duyguları, düşüncelerine oranla daha yaygın ve belirgindir; bu bakımdan çocuk, inancı akıl yürütmeden kabul eder. İnanmaya hazır durumda olan çocuk, düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden söylenenlere içtenlikle inanır ve çeşitli sorularla dini hayata girmeye çalışır. Bu evrede çocuk her konuda olduğu gibi, dini konularda da bir takım sorular

sorar. Allah, melek, cin, şeytan, ahiret, namaz, oruç, günah, sevap, cennet, cehennem gibi dini kavramlar hakkında sorular sorarak, bilgi edinmeye çalışır. İşte bu durumda yetişkinler ve eğitimcilere düşen görev, onların bilgi açlığını gidermek için sordukları sorulara, onların zihinsel gelişimlerine uygun ve anlayacakları şekilde cevaplar vermeleri gerekir (Akt: Şimşek, 2004: 212-213).

Beşerde din duygusu ve inanma isteği yaradılıştan var olan bir olgudur. Oysaki dini duygu, düşünce ve tutumların biçim kazanması çevrenin tesiriyle oluşmaktadır. Zira çocuk, iki üç yaşından itibaren çevreyi tanımaya, ailesinde gördüğü dini duygu ve düşünceleri gözlemlemeye ve taklit ederek dini davranışları öğrenmeye başlar (Kaya, 1998: 49). Şu halde anne babaların evlatlarından istedikleri duygu, düşünce ve davranışları öncelikle kendileri benimsemeli ve onlara; mesela, yemekten önce elini yıkamalısın, “besmele” çekmelisin gibi davranışları belletmek istiyorsa bunu kendisi yaparak model olmalıdır. Çocuklar yapmadığında ise, sabırlı anlayışlı olunmalı, onlarla inatlaşmak yerine bu davranışın neden yapılmaması gerektiği çocuğa anlatılmalıdır (Ayhan, 1971: 410-411). Aynı zamanda bu kurallar benimsetilirken kız ve erkek ayrımı yapılmamalıdır (Özbek, 2010: 325; Dodurgalı, 2010: 166-167). Ama bu duruma dikkat edilmezse çocukta davranış bozukluğu ve kıskançlık duygusunun oluşmasına sebebiyet verilebilir

Ailelerin haiz olduğu inanış çocuklarına müspet ve güvenli bir bakış zaviyesi kazandırır. Ancak inancın olmadığı yerde, yaşamın gayesi noksan kalır ve bu da bireylerin bunalıma götürmesine sebebiyet verebilir. Zira inanış sayesinde aile ve aile fertleri, kazanılan dini ve ahlaki değerlere kavuşabilir (Köylü, 2012: 306). Buradan da anlaşıyor ki ebeveynin dini yaklaşımları, düşünceleri onları örnek alan çocukları tarafından benimsenmekte ve birbirini seven, güven duygusu olan, sosyal ve dengeli davranışlar sergileyen bireyler olarak yetişmektedirler.

Diğer taraftan çocuğa namaz ve oruç gibi ibadetler sevdirilerek öğretilmeli ve bunun için armağanlar verilerek, dini gün ve gecelerin de çocuğun zihninde severek hatırlanmasına yardımcı olunmalıdır (Ayhan, 1971: 411-412). Bunla birlikte bilgi verirken uzun uzadıya öğütler vermek yerine, kısa öğütler verilmeli, fikirler sade ve kolay olmalı, öğrenebilecekleri ortam hazırlanmalıdır. Çocukların olumsuz ve hatalı davranışlarına vurgu yapmak yerine, iyi ve güzel olanlara işaret edilmelidir (Köylü, 2012: 314-315). Diğer taraftan anne-babalar çocuklarına kaldıracabilecekleri kadar sorumluluk vermeli, aksi durumda çocuk hırçın, huzursuz ve mutsuz olabilir (Özbek, 2010: 334-335). Aynı zamanda çocuğun görüş ve kararlarına önem verilmelidir ki çocuğun, ilerleyen senelerde uygun kararlar alabilme yeteneği gelişsin (Aydın, 2015: 299). Zira çocuklarla iletişim kurarken içten ve samimi olmak gerekir. Çünkü açık ve anlayışlı iletişim kurulduğunda, çocuk kendisinin anlaşıldığını hissediyor

(Çamdibi, 1999: 138). Aksi bir durumda ise, iletişim kesilir veya savunucu bir iletişim başlar.

Aile bireyleri, din eğitimi psikolojik, pedagojik esaslar dâhilinde çocuğun fiziki ve zihinsel durumuna göre vermeli ve onlara model olmalıdır (Köylü, 2012: 320). Zira dini yaşantıların olduğu ailelerde çocukların din duygularının erken uyandığı ve anne-babanın dini tutum ve davranışları çocuklar tarafından örnek alındığı ortaya çıkmıştır (Kılavuz, 2011: 55-56). Bununla birlikte çocuğun davranışlarına sık sık müdahale edilmeden davranışlarını kendi tecrübeleriyle bulmasına yardımcı olunmalıdır. Aksi halde çocuğun gelişim ihtiyaçlarını ve yeteneklerini dikkate almayan, çocuğa itimat vermeyen kaba bir otorite de çocuğu hırpalar, yeteneklerinin ortaya çıkmasına engel olduğu gibi, kişilik problemlerine de sebebiyet verebilir (Çamdibi, 1999: 132). Ancak katı dini kurallar içinde yetiştirilen çocuk, kendi dışında bazı kurallara göre yargılanacağına ya da mükâfatlandırılacağına inanmak zorunda kalır. Baskıcı ve bilinçsiz din öğretiminin baskın olduğu aile ortamında yetişen çocuk, kendi yaşam ve tecrübelerini zenginleştirecek, iç ve dış dünyasını araştırıp keşfedecek bir tutum yerine, körü körüne taklit etmeyi, belletirilen biçimsel dini kalıpları yerine getirip ardında yatan asıl hedefin ne olduğunu bilmeden davranmayı kabul eder (Apaydın, 2001: 331-332).

Çocuk nihai çocukluk aşamasında, dinin birtakım sorularını daha rahat anlamaya ve öğrenmeye ve kendine göre değerlendirmeye başlar. Öte yandan bu dönemde ki çocukların zihinsel gelişimine paralel olarak gelişen düşünceleri, tenkitçi ve sorgulayıcı bir duruma dönüşebilir. İlk çocukluk aşamasında, kuşkusuz ve itirazsız olarak kabul ve taklit ettikleri davranışları, son çocukluk döneminde akıl süzgecinden geçirerek ikrar veya reddederler. Özellikle bu evrede, çocuğun dini gelişimine etki eden en önemli faktör aile olduğu (Şimşek, 2004: 214), unutulmamalıdır.

Çocuğun gelişim aşamalarında, eşlerin uyum içinde geçinmeleri, istisnai bir önem taşır. Birbirleriyle didişen, aile ve çevreyle sağlıklı bir iletişim kuramayan anne-babaların çocukları pasif, çekingen, korkak veya saldırgan hale gelebilir (Çamdibi, 1999:1 34). Zira Hz. Peygamber, çocuğun kişiliğini olumsuz etkileyecek sözlü ve fiil müdahalelerden sakınmış, bunun yerine yol gösterici, rehberlik edici ve hoşgörülü bir tutum sergilemiştir (Koç, 2016: 320). Diğer taraftan kitle iletişim araçlarının, çocukların hayal dünyalarını etkileyen, hayallerine ve heyecanlarına hitap eden bir etkisinin olduğu da unutulmamalıdır. Çocukların izledikleri filmler, okudukları kitaplar, dinledikleri müzikler, çocukların hayal dünyalarına girmekte ve onlara belli kavrayışlar, değer ve tutumlar kazandırarak onlara yön vermektedirler (Aydın, 2015: 207-209). Bu sebeple kitle iletişim araçları kullanılırken daha titiz davranılarak çocuk gözetim altında bulundurulmalıdır.

Çocuklar üzerinde aileden sonra etkileyici olan diğer bir faktör de arkadaş çevresidir. Çocuğun duygusal aşamalarında başarması gereken önemli bir konu, öteki çocuklarla, yani arkadaşları ile karşılıklı iletişime girmesini öğrenmektir. Arkadaş çevresinin seçimi ve uygun bir şekilde oluşturulması, çocuğun soysal gelişimi açısından oldukça önemlidir. Çocuğun soysal gelişimi açısından arkadaşlarının etkisi ve bu alanda yaşanan soysal etkileşimler, çocuğun soysal hayatı için çok önemlidir. Kısacası her çocuğun soysal gelişimi için olumlu arkadaş çevresi oluşturulmalıdır.

Umumiyetle anne-babalar çocuğun yaşı küçükken arkadaş seçiminde etkili olurlar. Çocuklar birçok şeyi oyun onadığı vakit harcadığı bu çevreden bilerek ya da bilmeyerek öğrenirler. Çocuklar tabi ki soysal gelişimi sağlamak için bu tarz akran gruplarına katılmalıdır. Lakin çocuk, bu arkadaş gruplarından kötü alışkanlıkları kazanabilmektedir. Bundan dolayı aileler arkadaş çevresi konusunda dikkatli olmalı ve çocuklarına rehberlik etmelidirler (Kılavuz, 2001: 62-63). Anne ve babalar çocuklarının arkadaş seçimlerinde yukarıdaki özellikler doğrultusunda yönlendirici olmalı, arkadaşlık ilişkilerini yakından izlemeli ve gözlemleyerek, yanlış ilişkilere izin vermemelidirler. Anne ve babalar çocuklarının arkadaşlarını zaman zaman evlerine davet etmeli ve imkân bulduklarında çocuklarının arkadaşlarının aileleri ile tanışmalı ve karşılıklı ev ziyaretlerinde bulunmalıdırlar.

Sonuç ve Öneriler

Kişinin dinî gelişimini ele alan araştırmalara baktığımızda ebeveynin ve diğer aile bireylerinin davranışlarının çocuk üzerinde çok etkili olduğunu görürüz. Zira anne-baba tutumlarının çocuklar üzerinde zihinsel, fiziksel, duygusal ve psiko- soysal etkileri vardır. Bilhassa ilk çocukluk dönemi (2-6 yaş) çocuğun bütün gelişim basamaklarının temellerinin atıldığı ve büyük ölçüde biçimlendiği dönem olması sebebiyle dinî gelişim açısından oldukça kayda değerdir. Çocuklar ve gençler, davranışlarını oluşturma yolunda kaçınılmaz olarak büyüklerini taklide çalışmakta ve onları örnek alarak kişiliklerini geliştirmektedirler. Dolayısıyla çocuk, ailesinde örnek aldığı kişinin ahlâkî tutum ve davranışlarından daha çok etkilenerek, bu davranışları ilgi ve dikkatle karşılayarak kabullenir. Bu dönemde ebeveynler, çocuklarını yetiştirirken dikkatli olmalı, onların dinsel iletişim ve kişilik gelişimlerini dikkate almalıdır. Çalışmayla ulaşılan diğer sonuçlar ve bazı önerileri şöyle sıralayabiliriz:

1. Anne babasının tutumunu demokratik olarak tanımlayan ve aile bireyleri arasında dini yaşama şahit olmuş çocukların dini yaşama karşı müspet bir yaklaşım gösterdikleri ve kendilerini dindar olarak vasıflandırdıklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte aynı tutum içinde yetişmiş ve aile ortamında dini eğitim görmemiş veya demokratik yöntemi kabullenmekle beraber dindar ol-

mayan ebeveynlerin çocukları ise büyüdüklerinde mütedeyyin kişiler olmadıklarını açıklamışlardır. Bu durumda ailelerin tutumları, ne tam baskıcı, ne tam koruyucu olmalıdır.

2. Anne babasının tutumunu dengesiz-tutarsız olarak tanımlayan ve aile bireyleri arasında dini yaşama yeterince tanık olamamış çocukların dini yaşama karşı müspet bir yaklaşım gösterdiklerini ve kendilerini dindar olarak vasıflandırdıklarını söyleyemeyiz. Zira dengesiz-tutarsız ailelerin çocukları yetişkinliğe geldiğinde bu durum davranışlarına farklı zamanlarda farklı şekillerde etki etmektedir. Diğer bir ifadeyle anne-baba bazen aşırı hoşgörülü ve serbest, bazen engelleyici, baskıcı ve cezalandırıcı tutum içinde olmalıdır.

3. Anne babasının tutumunu mükemmeliyetçi olarak tanımlayan ve aile bireyleri arasında dini yaşama şahit olmuş çocukların dini yaşama karşı müspet bir yaklaşım gösterdikleri ve kendilerini dindar olarak tanımladıklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte aynı tutum içinde yetişmiş ve aile ortamında mükemmeliyetçi yöntemi kabullenmekle beraber yaş ve kapasitesinin üstündeki beklentiler içinde yetişmiş aile çocukları kendilerine olan güvenin azalmasına ve ailenin gözlerinde değersizleşmiş bir birey oluşmasına sebebiyet verebileceğini dile getirmiştir.

4. Anne babasının tutumunu reddedici olarak tanımlayan ve ailenin kendi yetersizlikleri yüzünden reddedici davranışlar gösteren aile bireyleri arasında dini yaşama yeterince yer verilmemiş çocukların dini yaşama karşı olumlu bir yaklaşım göstermediklerini ve kendilerini az dindar veya dindar değilim diye vasıflandırdıklarını beyan etmişlerdir.

5. Anne babasının tutumunu serbest, ilgisiz ve kayıtsız olarak tanımlayan ebeveynler çocuğa karşı ilgisizlikleri onların din eğitimine de etki etmiştir. Anne babasının tutumunu serbest, ilgisiz ve kayıtsız olarak niteleyen bireylerden üç kişi hariç diğerleri az dindar veya dindar olmadıklarını ve ailede din eğitimi almadıklarını belirtmişlerdir.

6. Anne-baba tutumunu aşırı koruyucu olarak tanımlayan aileler, dindar olmasına rağmen, bu tutumları nedeniyle çocukların gerçek anlamda din eğitimi alamamalarına sebebiyet verebilmektedirler. Kendilerini aşırı koruyucu olarak tanımlayanların büyük bir çoğunluğu ise kadınlar oluşturmaktadır. Bunun böyle oluşunu kadınların annelik içgüdülerinden kaynaklanmış olabileceği açısından yorumlanabilir.

7. Baskıcı- otoriter anne baba tutumuyla yetişmiş ve bu üslupla din eğitimi almaya zorlanmış kişilerin, çocukluk ve yetişkinlik yıllarında bu zorlayıcılık karşısında dini yükümlülüklerini zaman zaman istemeyerekten olsa yerine getirdikleri ancak bu baskıcı ortamdaki kurtulduktan sonra ya tamamen terk ettikleri veya çok seyrek olarak yaptıkları tespit edilmiştir.

8. Çocuklara karşı demokratik tutum gösteren aileler onların, zihinsel bakımından olduğu kadar, karakter gelişimi yönünden de gelişmelerine zemin hazırlamalılardır.

9. Aile dinsel davranışların ve ilişkilerin modelidir. Uygun bir dinî iletişim kurmanın ilk şartı da ebeveynin evvela kendi yaşayışıyla çocuklarına model olmasıdır.

10. Çocukta sevgi, ebeveynin sürdürdüğü, tutarlılık, eğilim, algılayış, sadakat, beğeni, düşkünlük ve fedakârlık nispetinde gelişir. Anne-baba çocuklarını sevgiden mahrum bırakmamalı ve onlara daha doğmadan önce başlayan dini eğitimlerini doğduktan sonra da sağlıklı bir şekilde vermelidirler.

11. Baskıcı tutum, çocuğun silik bir kişilik, koruyucu tutum, bağımlı bir kişilik, ilgisiz tutum, yalnız bir kişiliğin oluşumuna dönüşebilir. Bu itibarla anne-babalar çocuklarla birlikteliklerinde dinsel iletişim ve kişilik bakımından düzenli, ölçülü ve hoşgörüyeye dayalı bir disipline haiz olmalıdırlar.

12. Anne-baba çocuğun dinsel iletişim ve kişilik gelişimine katkı sağlayarak, diğer bireylerle bağ kurabilme ve onlarla paylaşabilme yeteneğini geliştirmek için gayret etmelidirler. Zira mükemmeliyetçi tutum, utangaç ve içe dönük bir kişilik, dengesiz tutum, dengesiz bir kişilik geliştirmelerine neden olurken, demokratik tutum, düzenli, toleranslı, güven verici bir şahsiyet geliştirmelerini sağlayabilir.

13. Ailelerin tutumları, ne tam baskıcı, ne tam koruyucu olmalıdır. Diğer sosyal tutum ve davranışlarda olduğu gibi ahlâkî ve dinî tutum ve davranışlar mevzuunda da en çok kendisine benzemek istediği ve örnek aldığı bireylerden etkilendikleri, yapacakları her hareketin ve tutumun çocukları üzerinde olumlu veya olumsuz izler bırakacakları unutulmamalıdır. Ayrıca anne-baba arasındaki karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı olumlu iletişim de çocuk ve gençlerin anne-babayı örnek almalarında önemli bir etken olacaktır. Sosyal maddada aileler ne kadar sağlıklı olursa yetişen nesillerimizde o denli sağlıklı olacaktır.

Kaynakça

- Altınköprü, T. (1999). *Şahsiyet Analizi*, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Altınköprü, T. (1984). *Okul Öncesinde Okulda Sosyal Yasamda Çocuğun Başarısı Nasıl Sağlanır*, İstanbul: Altınköprü Yayınları.
- Altınköprü, T. (2004). *Çocuğun Başarısı Nasıl Sağlanır*, İstanbul: Hayat Yayıncılık.
- Apaydın, H. (2001). *Aile İçi İletişimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi*, Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 12-13. Samsun.
- Arı ve diğerleri. (1995). *"Farklı Ana- Baba Tutumlarının 4-11 Yaş Grubu, Çocuklarında Görülen Problem Durumlarına Etkisinin Araştırılması"*, 10. Ya-Pa Okul Öncesi Eğitimi ve Yaygınlaştırılması Semineri, Ya-Pa Yayın Pazarlama San. Tic. A.Ş. İstanbul.

- Aydın, B. (2002). *Gelişim Psikolojisi*, İstanbul: SFN Baskı.
- Aydın, M. Z. (2015). *Ailede Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ayhan, H. (1971). *Ailede Din Eğitimi*, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 10, Sayı: 114-115.
- Bayraklı, B. (2005). *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ailede Çocuk Eğitimi*, (Editör: İbrahim Canan) İslam' da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Bilecik, S. (2017). *Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi*, Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 15, No. 33, 7-38.
- Canat, S. (1985). "*Ergenlik Dönemi ve Bireyselleşme Sorunu*", Adana: XXI. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi Bilimsel Çalışmaları, Çukurova, 7-13, Ekim.
- Clark, W. H. (1981). "*Çocukluk Dönemi Dini*", Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev.: Neda Armaner, C. 24, s.175.
- Çamdibi, H. M. (1993). *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzalî*, İstanbul: MÜİF Yayınları.
- Çamdibi, H. M. 1999). *Aile İçi İlişkiler ve Aile Rehberliği*. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6.
- Çaplı, O. (1970). *Çocukların Gençlerin Eğitimi*, Ankara: San Matbaası.
- Dodurgalı, A. (1995). *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Dodurgalı, A. (2010). *Ailede Din Eğitimi*. Ankara: Timaş Yayınları.
- Ersin, B. (2010). "*Lise Öğrencilerinin Suç Eğilimleri ile Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişki*" (Beyoğlu İlçesi Örneği). Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Yönetimi Anabilim Dalı. Yayınlanmuş Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Geçtan, E. (1994). *İnsan Olmak* Ankara: Remzi Kitabevi.
- Güngör, E. (1995). *Ahlak psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yay., 1. Baskı.
- Güven, S. (2001). *Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri* (2. Baskı). Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1988). *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Evrim Basım Yayım Dağıtım, 7. Baskı.
- Kaya, M. (1997). "*Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik Gelişimindeki Rolü*", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:2, Samsun.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Kılavuz, M. A. (2011). *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (Editör: Mustafa Köylü). Gelişimsel Basamaklarına Göre Din Eğitimi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Koç, A. (2016). *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Baskı.
- Konuk, Y. (1994). *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köknel, Ö. (ty.). *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul: Altın Kitaplar Kitabevi, 11. Baskı.
- Köylü, M. (2012). *Ailede Din Eğitimi*, (Ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş). Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Kulaksızoğlu, A. (2004). *Ergenlik Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kuzgun, Yıldız, Eldeleklioğlu, Jale (2005). *Anne-Baba Tutumları Ölçeği*. (Ed. Yıldız Kuzgun ve Feride Bacanlı). PDR'de kullanılan Ölçekler. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Özbek, Abdullah. (2010). "*Ailede Dini Sorumluluk Eğitimi, Aile ve Eğitim*"-Tartışmalı İlmî Toplantı-Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu, 24-25 Nisan, İstanbul, ss. 319-339.
- Özdoğan, B. (2000). *Çocuk Ve Oyun*, İstanbul: Anı Yayıncılık.
- Özgülven, İ.E. (2001). *Ailede İletişim ve Yasam*, Ankara: PDREM Yayınları.
- Peker, H. (2010). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Sargın, N. (2012). *Çocuklarda Ruh Sağlığı*, Konya: Eğitim Yayınevi.

- Savran, C. ve Diğerleri (1995). "*Ana-Babaların Kişilik Özellikleri İle Ana-Baba Tutumları Arasındaki İlişkiler*", 10. Ya-Pa Okul Öncesi Eğitimi Ve Yaygınlaştırılması Semineri, İstanbul: Ya-Pa Yayın Pazarlama San. Tic. A.Ş.
- Sayar, K. ve Bağlan, F. (2015). *Koruyucu Psikoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Selçuk, M. (1991). *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Senemoğlu, N. (2005). *Gelişim, Öğrenme Ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Şendil, G.(2003). *Çocuk, Ergen ve Anne Baba*, İstanbul: Çantay Yayınları.
- Şimşek, E. (2004). *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, Sayı: 1.
- Tuzcuoğlu, N. (2004). *Bir Aile Olmak, Anne-Baba Olmanın Altın Kuralları*, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Tuzgöl, M. (1998). *Ana-Baba Tutumları Farklı Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bilim Dalı. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Yavuzer, H. (1982). *Çocuk ve Suç*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2005). *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2016). *Anne-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yılmaz, Y. (2007). *Anne Baba Tutumları ile İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Okul Başarısı ve Özerkliklerinin Gelişimi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Yörükoğlu, A. (1983). *Çocuk Ruh Sağlığı*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yörükoğlu, A. (2002). *Çocuk Ruh Sağlığı/ Çocuğun Kişilik Gelişimi Eğitimi ve Ruhsal Sorunları*. (25.Basım) İstanbul: Özgür Yayınları.
- Yücel, Y. (2013). *Ortaokul Öğrencilerinin Algıladıkları Anne-Baba Tutumlarının, Benlik Saygısı ve Öğrenilmiş Çaresizlik İle İlişkisi*, T.C. Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Effects of Parents' Attitudes and Affairs On Children's Religious Development

(Extended Abstract)

When we look at the studies dealing with the religious development of a person, we see that the behaviors of parents and other family members are very influential on the child. Parents' attitudes have mental, physical, emotional and psycho-social effects on children. Especially the first childhood period (2-6 years) is very significant in terms of religious development as it is the period when all the stages of development of the child are laid and shaped to a great extent. Children and young people inevitably imitate their elders to form their behaviors and develop their personalities by taking them as an example. Therefore, the child is more affected by the moral attitudes and behaviors of the person in his family, and accepts these behaviors with care and attention. During this period, parents should be careful while raising their children, taking into account their religious communication and personality development. We can list other results and some suggestions achieved with the study as follows:

1. We can say that children who define the attitude of their parents as democratic and who witnessed religious life among family members show a positive approach to religious life and qualify themselves as religious. However, the children of non-religious parents who grew up with the same attitude and did not receive religious education in the family environment or accepted the democratic method, declared that they did not become religious people when they grew up. In this case, the families' attitudes should be neither completely oppressive nor completely protective.

2. We cannot say that children who describe their parents' attitudes as unstable-inconsistent and who have not sufficiently witnessed religious life among family members show a positive attitude towards religious life and qualify themselves as religious. This is because when children of unbalanced-inconsistent families reach adulthood, this affects their behavior in different ways at different times. In other words, parents should not be overly tolerant and free, sometimes obstructive, oppressive and punitive.

3. We can say that children who define their parents' attitude as perfectionists and who witnessed religious life among family members show a positive approach towards religious life and define themselves as religious. However, family children who grew up with the same attitude and accepted the perfectionist method in the family environment, and raised with expectations above

their age and capacity, expressed that they could cause a decrease in self-confidence and a devalued individual in the eyes of the family.

4. They stated that the children who defined the attitude of their parents as rejecting and who showed rejection behavior due to the family's own inadequacies did not show a positive attitude towards religious life among the members of the family who did not give enough place to religious life and qualified themselves as being less religious or not religious.

5. Parents who defined their parents' attitude as free, indifferent and indifferent also affected their religious education as their indifference towards their children. Except for three individuals who described their parents' attitude as free, indifferent and indifferent, the others stated that they were not less religious or religious and did not receive religious education in the family.

6. Parents who define their parents' attitudes as overprotective may cause their children not to receive true religious education due to their religious attitude. Most of those who define themselves as overprotective are women. This situation can be interpreted as a result of women's maternal instincts.

7. It has been found that people who grew up with the attitude of oppressive-authoritarian parents and were forced to receive religious education in this style, in their childhood and adulthood, unintentionally fulfilled their religious obligations in the face of this coercion, but abandoned completely or rarely did so after getting rid of this oppressive environment.

8. Families showing a democratic attitude towards children should prepare the ground for their development in terms of character development as well as mentally.

9. Family is a model of religious behavior and relationships. The first condition of establishing an appropriate religious communication is that the parent is a model for their children, primarily through their own life.

10. Love develops in the child in proportion to the consistency, tendency, perception, loyalty, liking, devotion and sacrifice maintained by the parent. Parents should not deprive their children of affection and should give them their religious education that started before they were born, in a healthy way after birth.

11. The oppressive attitude can turn into the formation of a faint personality, protective attitude, dependent personality, indifferent attitude of the child, and a lonely personality. In this respect, parents should have a discipline that is regular, measured and based on tolerance in terms of religious communication and personality in their association with children.

12. Parents should strive to develop the ability to connect with and share with other individuals by contributing to the child's religious communication

and personality development. Zira mükemmeliyetçi tutum, utangaç ve ie dönük bir kişilik, dengesiz tutum, dengesiz bir kişilik geliştirmelerine neden olurken, demokratik tutum, düzenli, toleranslı, güven verici bir şahsiyet geliştirmelerini sağlayabilir.

13. The attitudes of families should be neither completely oppressive nor completely protective. As in other social attitudes and behaviors, it should not be forgotten that in the subject of moral and religious attitudes and behaviors, they are most influenced by the individuals they want to be like and take as an example, and that every action and attitude they make will leave positive or negative marks on their children. In addition, positive communication between parents based on mutual love and respect will be an important factor for children and young people to take parents as an example. The healthier families are in social terms, the healthier our growing generations will be.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

BİR MÜSTEŞRİK OLARAK JOSEPH SCHACHT'IN İSLAM HUKUKU HAKKINDAKİ YANILGILARI I

The Misconceptions of Joseph Schacht on Islamic Law as an Orientalist I

Arif ATALAY

Dr. Öğr. Üyesi Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Islamic Law, Osmaniye/Turkey

arifatalay@osmaniye.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-8906-5449>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/10/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Atalay, Arif. "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 173-196.

Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I

Öz

15 Mart 1902'de o zaman Almanya'nın Yukarı Silesia bölgesinde dünyaya geldi. 1920'de Breslau Üniversitesi'nde teoloji dalında lisans öğrenimine başladı ve Sami dilleri alanında uzmanlaştı. 1927'de doçent, 1929'da Almanya'nın o zamana kadarki en genç profesörü oldu. Tatillerde Suriye, Mısır ve Türkiye gibi Müslüman ülkelere seyahat ederek buralardaki yazma eser kütüphanelerinde araştırmalar yaptı. Uzun süre Mısır Üniversitesi'nde ders verdi, bu esnada İslam hukuku üzerine yapmakta olduğu çalışmasının malzemesini hazırladı. Sosyal kurumların teşekkülü, gelişimi ve etkileşimi konusunda Batı'da ortaya çıkan sosyal gözlemleri İslam hukuk kurumlarının gelişimine uygulayan Schacht, VII ve VIII. yüzyıllarda İslami kurumların teşekkülünün arka planını Roma ve İran siyasal ve sosyal kurumları yanında Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin etkisiyle açıklamaya çalıştı. Sonuç olarak İslam hukukunun İslam öncesi Antik kültürlerin İslamleştirilmesi yoluyla oluşturulduğunu iddia etti.

Joseph Schacht'ın "An Introduction to Islamic Law" isimli eserinde İslam hukukuna dair güzel tespitlerde bulunmakla birlikte birtakım asılsız iddialarını da görmemiz mümkündür. O bu iddialarını önemli tespitleri arasında verdiği için dikkatli olarak okumayan ve İslam hukuku alanında yeterince bilgisi olmayan kimseler tarafından ilk bakışta fark edilmeyip genel kabul görmesi mümkündür.

Schacht'ın dayanağı olmayan birçok iddia arasında makalemize konu olarak aldığımız hususları/İddiaları şunlardır: "İslam hukukunda kaidelere uygun düşen bir fiilin hukuki sonuçlarının zikredilmemesi, İslam hukukunun gelişmesinin hiçbir noktasında bir bütünlük arz etmediği, Hicri I. yüzyılın büyük bir kısmında İslam hukukunun teknik anlamda vücut bulmaması, Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi hukukun dini sahanın dışında kalmış olduğu, şeriatın nüfuzunun en zayıf olduğu yerler; ceza hukuku, anayasa hukuku ve savaş hukuku gibi sahalar olması ve Roma hukukunun opinio prudentium kavramının icmaya kaynak teşkil etmiş olması."

Anahtar Kelimeler: Müsteşrik, İslam Hukuku, oryantalist, Joseph Schacht

The Misconceptions of Joseph Schacht on Islamic Law as an Orientalist I

Abstract

Joseph Schacht was born on March 15, 1902 in Raciborz, then located in the Upper Silesia region of Germany (still Poland). In 1920 he started his undergraduate studies in theology at the University of Breslau (Wrocław, Poland) and improved his knowledge of Semitic languages. He became an associate professor in 1927, and in 1929 Germany's youngest professor ever. Vacation in Syria, to travel to Muslim countries such as Egypt and Turkey were around here doing research in the library of manuscripts. He taught at the University of Egypt for a long time, during which time he prepared the materials for his work on Islamic law. Applying the social scientist observations in the West about the formation, development and interaction of social institutions to the development of Islamic legal institutions, Joseph Schacht, VII and VIII. He tried to explain the background of the formation of Islamic institutions in the centuries with the influence of religions such as Judaism and Christianity as well as the political and social institutions of Rome and Iran, thus claiming that Islamic law was born through the Islamization of ancient cultures before Islam. Although Joseph Schacht makes good determinations on Islamic law in his work titled "An Introduction to Islamic Law", it is possible to see that he made some unfounded claims in this work. Since these claims are among the important findings, they may not be noticed at first sight by those who do not read carefully and do not have enough knowledge about the fundamentals of Islamic law. However, it is possible for these claims to be generally accepted without being noticed by the reader.

Among the many unsubstantiated claims that Schacht mentions in his work, we can list the issues we have taken as the subject of our article as follows: "Failure to mention the legal consequences of an action that conforms to the rules of Islamic law, The development of Islamic law does not present an integrity at any point, In most of the first century Hijri, Islamic law did not come into

existence in a technical sense and that law remained outside the religious field as in the time of the prophet, there are fields such as criminal law, constitutional law and war law, Roman law's concept of *opinionis prudentium* as a source of *ijma*.”.

Keywords: Undersecretary, Islamic Law, Orientalist, Joseph Schacht

Giriş

İslam hukuku alanında tarafsız olarak inceleme yapanlar İslam hukukunun gelişigüzel uygulanan bir hukuk olmadığını; aksine bir düzen ve intizam içinde, sistematik kurallar dahilinde oluşturulduğunu görürler. Dolayısıyla herhangi bir art niyete sahip olan, maharetli ve donanımlı bir araştırmacının bile bütün gayret, hile ve oyunlarına rağmen bu gerçeği örtmeye gücü yetmez.

Joseph Schacht'ın İslam hukuku ve İslam hukuk tarihi üzerine yaptığı çalışmalarını daha derli toplu bir şekilde ele aldığı “An Introduction to Islamic Law” isimli eserinden hareket ederek onun İslam hukuku alanında hatırı sayılır bir bilgiye sahip olduğunu söylememiz mümkündür. O eserlerinde İslam Hukukuyla ilgi olarak anlaşılır ve özet bilgiler vermiş, yerine göre güzel tespitlerde bulunmuştur. Ancak eserinde gerek İslam hukuku ve gerekse hadisler hakkında birçok mesnetsiz iddialarda bulunduğunu da görmemiz mümkündür. Bununla birlikte bu iddialarını ne temellendirmiş ne de örneklendirmiş, sadece herhangi bir gerekçe göstermeden “bu, böyledir” deyip bırakmıştır.

Joseph Schacht'ın sözü edilen bu eseri; ilk kez ve seri olarak okuyan okuyucuda hayranlık yaratan bir atmosfer meydana getirmektedir. Ancak satır aralarına girilip, dikkatli okunduğunda verilen birçok güzel bilginin arasına asılsız ve mesnetsiz iddiaları da eserinde ustaca işlediği görülmektedir. Zira meşhur müsteşriklerden N.J. Coulson Schacht'ın İslam hukuku alanındaki gayret ve donanımına bakarak, onun İslam hukuku kaynaklarıyla ilgili geniş içerikli prensipler çerçevesinde, çürütülemez bir tez ortaya koyduğunu ifade etmiştir.¹ İslam hukukunun kaynakları arasında elbette ki İslam'dan önceki örf ve âdetlerin etkileri olmuştur, Hz. Peygamber (s.a.v) bunlardan bazısını ibka etmiş, bazısını ilga etmiş, bazılarını da tashih etmiştir.² Fakat İslam hukukunun ne Helenistik kültürle ne de Roma kanunlarıyla herhangi bir teması ve alakası olmamıştır.

Bu araştırmada Mehmet DAĞ ve Abdulkadir ŞENER tarafından tercüme edilen, 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından yayınlanan, Joseph Schacht'ın “An Introduction to Islamic Law” isimli

¹ Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 81.

² Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012, s. 79.

eserinde satır aralarına ustaca bir şekilde yerleştirilmiş olan asılsız ve mesnetsiz iddiaları üzerinde durulacaktır. Eserdeki diğer bilgiler konu edinilmeyecektir.

I- Joseph Schacht'ın Hayatı ve Eserleri

Joseph Schacht birinden çok farklı bölgelerde, inanç ortamlarında ve etnik guruplarda yer alarak eğitim hayatını gerçekleştirmiştir. Bu çeşitliliğe rağmen İslami ilimleri ve özellikle İslam hukukunu çok iyi öğrenerek bu alanda ilim hayatına devam etmiştir. Bu doğrultuda da bütün eserleri İslami ilimler alanında olmuş fakat özellikle İslam hukuku alanına odaklanmıştır. Schacht'ın bu renkli ve bir o kadar da ilimle dolu olan bu hayatını özetle arz etmeden İslam hukuku hakkındaki yanlışlarının hangi konumda olduğunu kestirebilmemiz zor olur. Ancak öncelikle Schacht'ın İslami ilimlere özellikle de İslam hukukuna olan ileri düzeydeki hakimiyeti onun İslam hukuku hakkındaki yanlış ifadelerini sehven kaleme almadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

A- HAYATI

Joseph Schacht, 15 Mart 1902'de Raciborz'da dünyaya gelmiştir. 1911-1920 yılları arasında aynı şehirdeki Humanistisches Gymnasium'a devam ederken sadece Yahudi çocuklarına verilen İbranice derslerine katılmak suretiyle Sami dilleriyle tanışmıştır.³ 1920'de Polonya Breslau Üniversitesi'nde lisans öğrenimine başlamış ve Sami dillerinde derinlik kazanmıştır. 1922'de Yeni Ahid üzerine yazdığı bir makale ile üniversite ödülüne layık görülmüş ve 1927'de asistan profesör ünvanını, 1929'da profesörlük ünvanını almıştır. Böylece Joseph Schacht Almanyanın en genç profesörlerinden biri olmuştur. Joseph Schacht tatillerde Suriye, Mısır ve Türkiye gibi Müslüman ülkelere seyahat ederek buralardaki yazma eserler kütüphanelerinde araştırmalar yapmıştır.⁴

Joseph Schacht 1930 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde misafir profesör olarak ders vermeye başladı.⁵ Schacht 1932'de Königsberg Üniversitesi'nde göreve başladı. 1934'te Almanya'dan ayrıldı ve çok geçmeden Almanca yazmayı, hatta konuşmayı bile tamamen bıraktı. Schacht 1939'a kadar Mısır Üniversitesi'nde ders verdi. Bu esnada İslam hukuku üzerine yapmakta olduğu çalışmasının malzemesini hazırladı. 1939

³ Hourani, George F., "Joseph Schacht", 1902-69, "New Haven", *Journal of the American Oriental Society*, Connecticut 1843, s. 163.

⁴ Hourani, s. 164.

⁵ Hourani, s. 164.

Eylül'ünde II. Dünya Savaşı başladığında yaz tatili için İngiltere'de bulunuyordu ve beş yıl boyunca İngiliz Enformasyon Bakanlığı için doğu uzmanı olarak çalışmıştır.⁶

Joseph Schacht, İngiliz Enformasyon Bakanlığında ve BBC'de Arap-Farsça tercüme görevini yerine getirdiği yıllarda 1944'te Kahire'deki İngiliz Konsoloslukunda daha önce tanıştığı Dorothy Coleman isimli bir İngilizle evlendi.⁷ 1944'te Oxford'a taşındı ve 1946-1954 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde çalıştı. 1947'de konferans vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne, 1950 yılında Nijerya'ya bir araştırma gezisi düzenledi. 1952'de misafir hoca olarak Cezayir Üniversitesi Hukuk Fakültesinde ders verdi. 1953'te araştırma amacıyla Yakındoğu'yu ve Doğu Afrika'yı gezdi. 1952'de Oxford Üniversitesi'nden tekrar doktora derecesi aldı, 1953'te Cezayir Üniversitesi tarafından fahri doktora ile ödüllendirildi, 1954'te Şam Arap Akademisi'ne üye seçildi.⁸ Giorgio Levi Della Vida'nın teşvik etmesiyle 1954'te Hollanda Leiden Üniversitesi'nde Arapça Kürsüsü'nde göreve başladı ve 1956'da Hollanda Kraliyet Akademisi üyesi oldu.⁹ Leiden'deki akademik çevre ile uyuşmadığı için 1957-1958'de Columbia Üniversitesi'nden aldığı teklifi kabul etti ve 1959'da bu üniversiteye profesör tayin edildi. Buradaki görevi ölümüne kadar devam etti. 1963 ve 1964'te Doğu Afrika'ya araştırma yapmak üzere tekrar gitti, 1967'de Guggenheim Fellow ödülünü alan Schacht, iki yıl sonra İslam araştırmaları alanının Amerika'daki en prestijli ödülü olarak kabul edilen Giorgio Levi Della Vida ödülüne layık görüldü. 1 Ağustos 1969'da New Jersey'de Englewood'daki evinde beyin kanaması geçirerek öldü.¹⁰

B- Eserleri

Schacht; başta İslam hukuku olmak üzere İslam araştırmalarının pek çok alanında çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almıştır. Bir kısmı farklı dillerde aynı görüşlerin tekrarı veya değişik ifadesi şeklindeki 100 kadar eserinden bir kısmı aşağıda verilmiştir. Bunun yanında onun *Encyclopaedia of İslam*'ın gerek birinci gerekse ikinci neşrinde yer alan, bir kısmı son derece önemli 100'e yakın maddesi vardır. Ancak İslam Hukuku Araştırmalarıyla ilgili eserlerini; "Die arabische hūai-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der Islamischen Rechtpraxis" (İsi., XV, 1926, s. 211 -223, 335); Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Recht (Berlin-Leipzig 1935); Şelaş mumuhâdarât fî

⁶ Bedir, Murteza, "Joseph Schacht", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 223, 224.

⁷ Lewis, Bernard, "Joseph Schacht", *BSOAS*, Hertfort 1970, s. 378, Hourani, s. 166, Layish, Aharon, "Notes On Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law", *BSMES Bulletin*, IX/2, Oxford 1982, s. 132.

⁸ Bedir, XXXVI, 224, 225.

⁹ Lewis, , s. 378, Hourani, s. 166, Layish, s. 132.

¹⁰ Bedir, *DİA*, XXXVI, 224, 225.

târî'l-İslâmî" (el-Meşrik, XXXIII, I 935, s. 207-238); 4."Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts" (Isl., XXII, 1935 ; 5. 207-238) S. "Law" (Unity and Diversity in Muslim Civilization, ed. G. E. Von Grunebaum, Chicago 1955, s. 65-86); "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law" (MES, I, 1965. s. 388-400); "Theology and Law in Islam" (Theology and Law in Islam, Second Giorgio Levi Della Vida Conference, ed. Gustave von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 3-23); "Islamic Religious Law" (The Legacy of Islam, ed.) Joseph Schacht - C. E. Bosworth, London 1974. s. 392-403). 9. An Introduction to Islamic Law (Oxford 1964).¹¹

C- Diğer Çalışmaları

Bu gruba giren eserler arasında İstanbul, Kahire, Tunus, Fas yazma kütüphaneleriyle ilgili araştırmaları yanında kelam, İslam felsefesi, İslam tıp tarihi, Antik Yunan mirasının tercümesi ve sanat tarihi gibi alanlardaki makale ve kitapları sayılabilir. Ölümü öncesinde Matürîdî'nin Kitâbü't-Tevhid'inin kendisinde bulunan bir yazmasına dayalı tenkitli neşrini hazırlamaktaydı; ancak bu çalışmanın akıbeti hakkında bilgi yoktur. Hukukla ilgili olmayan çalışmalarından bazıları şunlardır: 1. The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlîin of Baghdad and Ibn Ridwîin of Cairo (Max Meyerhof'la birlikte, Cairo 1937). 2. New Sources for the History of Muhammadan Theology" 4. "Staircase Minaret" 5. The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis.¹²

D- Görüşleri:

İslamiyet'le ilgili birçok araştırma gerçekleştiren Schacht'ın özellikle İslam hukukunun mahiyeti ve kökleriyle ilgili görüşleri akademik çevrelerde etkili olmuştur. Schacht'a göre İslam hukuku bir hukuk sisteminden çok bir deontoloji olarak ortaya çıkmıştır; bu sebeple pratik değeri yoktur. Tarih boyunca çok sınırlı bir uygulama alanı bulmuş, hatta birçok alanda hiç uygulanmamış, sadece bir ideal olarak kalmıştır. Ayrıca Schacht İslam da ictihad kapısının h. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kapandığını¹³, hukukun erken Abbasî döneminde şekillendikten sonra değişmeden asırlarca devam ettiğini belirten Schacht bu durumun teoripratik gerilimini ortaya çıkardığını; fıkıh kurallarının, her biri, kendi başına meşru birden fazla işlemi birleştirerek meşru olmayan bir sonuca ulaşabilmeye imkan veren hukuki yollara (hiyel) başvurma neticesinde

¹¹ Bedir, *DİA*, XXXVI, 226-227.

¹² Bedir, *DİA*, XXXVI, 227.

¹³ Böyle bir iddia genel bir iddiadır, sadece Joseph Schacht'a özel olan bir iddia değildir. bkz. Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2012, s. 37.

oluşturduğunu yani teoriyle pratik arasındaki gerilimin ürünü olduğunu da iddia eder.¹⁴

Joseph Schacht'ın Oryantalist söylemin İslâm hukuk yorumunun üzerine kurulu olduğu iddiasının teorik zeminin sosyal teorisyenlerinden birisi Max Weber'dir.¹⁵ Ayrıca hocası Snouck-Hurgronje'nin deontoloji fikri de Schacht'ın İslam hukukuna ilişkin değerlendirmelerinde ilham kaynağı olmuştur. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Avrupa akademik ve entelektüel çevrelerinde hakim olan Avrupa merkezci Weberyen tezlerin etkisi Schacht'ı bazan çelişkili değerlendirmelere sevk etmiştir. Mesela bir yandan teori-pratik geriliminin hukukun değişmeden devam etmesi olgusu karşısında icthad asrından sonra ortaya çıkan bir durum olduğunu iddia ederken öte yandan hiyeli bu gerilimin ürünü diye nitelemesi, neşirlerini yaptığı hiyel kitaplarının üçünün de sözünü ettiği icthad asrında ortaya çıktığı ve başından itibaren hiyelin sistemin bir parçası olduğu gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. İslam hukuku içinde yer alan rasyonel eğilimlerin varlığı da onu teorik Weberyen varsayımlarla zaman zaman zıt yorumlara sevk etmiştir.¹⁶

Sosyal kurumların teşekkülü, gelişimi ve etkileşimi konusunda Batı'da ortaya çıkan sosyal bilimci gözlemleri İslam hukuk kurumlarının gelişimine uygulayan Schacht, VII ve VIII. yüzyıllarda İslami kurumların teşekkülünün arka planını Roma ve İran siyasal ve sosyal kurumları yanında Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin etkisiyle açıklamaya çalışmış, böylece İslam hukukunun İslam öncesi Antik kültürlerin İslamlaştırılması yoluyla doğduğunu iddia etmiştir. Batılı araştırmacılarca sosyal kurumların değerlendirilmesinde esas alınan söz konusu gözlemlerin birçoğunun aslında Edward Said'in "şarkiyatçılık" olarak isimlendirdiği Batı'nın problemlili Doğu algısının bir ürünü olduğu bugün daha fazla dile getirilmektedir. Ancak Schacht'ın bazı gözlemlerinin objektif bir sosyal tarih bakış açısına dayalı olduğu ve bu yönüyle onun İbn Haldun'dan etkilenmiş bulunduğu da inkar edilemez.¹⁷

XIX ve XX. yüzyıllarda sosyal bilimlere ve kültürel incelemelere hakim olan Avrupa merkezci anlayışların, var sayımların ve ön yargıların XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sorgulanması ve Avrupa akademik çevrelerinde Max Weber'in kuşatıcı tezlerine dönük tenkitlerin yaygınlaşmasıyla Schacht'ın İslam hukukunun mahiyetine ilişkin fikirleri de eleştirilmeye başlanmıştır. İslam hukukunda belirli bir zamandan sonra icthad kapısının kapalı olduğu şeklindeki tezini sorgulayan yazılar, teori-pratik gerilimine

¹⁴ Bedir, XXXVI, 224, 225

¹⁵ bkz. Kılıç, Muharrem, Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış; David Stephan Powers Örneği, Marife, 2/3, Konya, Kış 2002, 176,177.

¹⁶ Bedir, XXXVI, 225.

¹⁷ Bedir, XXXVI, 225.

ilişkin görüşlerinin dayanaksız olduğunu gösteren hukuk tarihi araştırmaları ve İslam hukukunda değişimin olmadığı tezine karşı bu hukuk sisteminin tarih içindeki dinamik yönüne dikkat çeken çalışmalar Schacht'ın görüşlerinin ciddi anlamda gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymuş, Said'in şarkiyatçılık olarak adlandırdığı zihniyetin Schacht'ın İslam hukuku araştırmalarına da yansıdığı yönündeki tespitler arttıkça onun bu alanda ileri sürdüğü fikirler tamamıyla terkedilmiştir. Mesela İslam hukuku ve değişim, ictihad ve taklit, ihtilaf ve icma gibi konular bugün Batı da Schacht'ın yazdıklarından çok farklı algılanmaktadır.¹⁸

II- İslam Hukukuna Giriş (An Introduction to Islamic Law) İsimli Eserindeki İslam Hukukuna Dair Yanılgılarından Bazıları

Schacht'ın gerek Ignác Goldziher'in ekolüne ait hissetmesi ve gerekse Weberyen bir akımın önde gelenlerinden olması onun İslam hukukuyla ilgili objektif tespitleriyle birlikte İslam hukuku hakkında birtakım yanılgılarına da bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını aşağıdaki gibi ele alıp değerlendirmemiz mümkündür.

A- Hukuki Neticeleri Belirli Bir Takım Olay Veya Fiillere Bağlayan Teknik Mahiyetteki Hukuki İfadeler, Borçlar ve Aile Hukuku Söz Konusu Olduğunda Hemen Hemen Tamamıyla Eksiktir

Schacht eserinde; “kaidelere uygun düşen bir fiilin hukuki sonuçları zikredilmemiştir; aslında bunlar genel olarak açık seçiktirler: mesela, muteber bir evlenme, boşanma..... Hukuki neticeleri belirli bir takım olay veya fiillere bağlayan teknik mahiyetteki hukuki ifadeler, borçlar ve aile hukuku söz konusu olduğunda hemen hemen tamamıyla eksiktir;”¹⁹ şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Ancak bu ifadeler sadece bir iddia olmaktan öteye gitmez. Çünkü İslam hukukunun var olduğu her alanda kurallara, kaidelere, genel prensiplere uygun düşen her bir fiilin hukuki sonuçları zikredilmiştir. Bunları borçlar hukukunda da, aile hukukunda da, ceza hukukunda da, devletlerarası hukukta da somut ve anlaşılır olarak görmemiz mümkündür.

Borçlar hukukunda alışverişlerin ivazlı olmasının ya da ivazsız olmamasının hukuki sonuçları ayrıntılarıyla zikredilmiştir. Bunların birçok örneği olmakla birlikte bir birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz. Mesala ticaret konusu olan bir malın itlaf edilmesi durumunda bile bu fiilin hukuki sonuçları ayrıntılarıyla şüpheye mahal bırakılmadan değerlendirilmiştir, şöyle ki: İtlaf, kendisinden menfaatlenilen bir şeyin beklenen menfaatten çıkartılarak yok

¹⁸ Bedir, *DİA*, XXXVI, 225.

¹⁹ Schacht, s. 23.

edilmesidir.²⁰ Müşterinin tesellümünden önce akit mahallinin tamamının ya da bir kısmının satıcının elinde zarar görmesi durumunda, müşteri malın fiyatı düşürmeden malı eksikliğiyle birlikte alma veya akti feshedip ödemiş olduğu parayı satıcıdan isteme konusunda muhayyerdır. Müşteri malı ayıplı olarak almaya razı olursa -malın ayıbını biliyormuş da satın almış gibi kabul edilir- bu ayıp sebebiyle fiyattan düşülmez. Akti feshetmeyi tercih ederse fiyattan fazlasını -malın kıymeti adıyla da olsa- talep edemez; çünkü bu akde konu olan malın tümünün telef olması gibidir.²¹

Müşterinin akit mahallinde eksiklik meydana getirecek her türlü tasarrufu *iktizaen kabz* olarak kabul edilir. Müşteri ücret karşılığında veya ücretsiz olarak akdin mahallinde eksiklik meydana getirmeyecek bir iş yapmasını -mebî'in yıkanması gibi- satıcıdan istemesiyle akit mahallini kabzetmiş olmaz. Çünkü bu durum, mal sahibinin mülkünden faydalanmak için malı bir yerden başka bir yere taşınması gibidir. Ancak satıcı müşterinin isteğiyle aktin mahalline zarar verecek bir davranışta bulunursa müşteri kabzetmiş olur. Zira müşterinin emriyle yapılan iş, kendi eliyle yaptığı iş gibidir; alışveriş batıl olmaz ve muhayyerlik hakkı kalmaz. Müşterinin isteğiyle satıcının buğdayı öğütmesi müşterinin kabzıdır. Zarar vermenin kabz sayılması tahliye göre daha kuvvetlidir ve zarar gerçekleştiğinde bedelinin verilmesi kesinleşir. Tahliye -müşteri hakikaten tasarrufta bulunmasa da- müşteriye mahalde tasarrufta bulunma gücünü ifade ederken zarar verme hakikî tasarrufta bulunma anlamına gelir. Müşterinin mahalde eksiklik meydana getireceği her türlü davranış, tahliyeden daha kuvvetli mülk edinmeyi ifade eder.²² Görüldüğü gibi sadece itlaf konusuna küçük bir giriş yapıldığında bile tarafların fiillerinin hukuki sonuçlarının ciddi bir titizlikle ortaya konulduğu ortadadır.

Diğer taraftan aile hukukunda da aynı hassasiyeti ve tarafların fiillerinin hukuki sonuçlarını hem nikah akdi sırasında²³, hem boşanma sonrasında²⁴ çocuk emzirmeye²⁵ kadar, hem de mal paylaşımı konusunda görmemiz

²⁰ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi, *Bedaii's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, Beyrut 1997, VII, 146.

²¹ İbn Kudâme, IV, 126.

²² Gazzâlî, *el-Veciz*, s. 119; Kâsânî, V, 246, 247; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammedb. Kudâme Cemmâîli Makdisî, *el-Mugni*, Riyad ty., IV, 123; Nevevî, Ebû Zeke-riyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Riyad 2003, IX, 281; Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Kahire 1958, II, 66, 68; Muğniyye, III, 246.

²³ Tarafların söz ve fiillerinde şüpheye, nizaya ve husumete ihtimal bırakmayacak şekilde ehliyet, irade beyanları, mehrin muaccel-müeccel ve misil ya da müsemma olması, kefaet, veli izni ve benzeri birçok konuda fiillere uygun kurallar somut olarak görülür.

²⁴ el-Bakara, 2/228.

²⁵ et-Talak, 65/6.

mümkündür. Kaldı ki aile hukuku ile ilgili; boşanma²⁶, nafaka²⁷ meseleleri nasla sabit olmuş olup fiillere uygun karara bağlanmış hükümlerdir. Ancak kadına verilecek olan mehir ve nafakada bir alt sınır tayin edilmekle birlikte üst sınırdan belirli bir miktar tayin edilmemiş,²⁸ zamanın şartlarına ve toplumun örfüne bırakılmıştır. Bu da İslam hukukunun zamanlara ve coğrafyalara hitap eden evrensel bir hukuk olmasının gereğidir.

Aynı şekilde cezalarda kaidelere uygun düşen bir fiilin hukuki sonuçlarının zikredildiğini görmemiz mümkündür. Zira her kaidenin somut ve şüphe götürmeyen bir sonucu bulunmaktadır. Mesela cezaların tasnifinde; had cezaları, kısas ve diyet cezaları, tazir cezaları sınıflandırılmıştır. Ayrıca had cezaları da; zina haddi, hırsızlık/sirkat haddi, yol kesme/hirabe haddi, zina iftirası/kazf haddi, içki içme/şurb haddi, irtidat/dinden dönme haddi ve devlete isyan/bağy haddi olarak her bir fiilin hukuki sonuçları sadece zikredilmemiş İslam hukuku tarafından hayata geçirilmiştir.²⁹ Ceza hukukuyla ilgili bu durumuna İslam hukukunun ilk teşekkül ettiği dönemden birkaç örnekle somutlandırmamız mümkündür. Bir keresinde; Mahzumoğulları ileri gelenlerinden birinin kızı olan Fatıma isimli bir adın hırsızlık yapmıştı ve bu kadının suçunu affettirmek için Peygamber (s.a.v)’den rica edecek birisi arandı ve sonunda Rasulullah Efendimizin çok sevdiği bir sahabe olan Üsâme b. Zeydden aracı olması istenildi. Üsâme hırsızlık yapan bu kadının bağışlanması için girişimde bulununca; Rasulullah (s.a.v); “hırsızlığı yapan kızım Fatıma da olsa elini keserim,”³⁰ cevabını vermiştir. Ceza hukukunda her hangi bir eksiklik ya da ihmalin olmadığına ve kararlılığına dair diğer bir örnek de; Rasulullah (s.a.v); Mâiz³¹, Ğamidiyye³², işçi ile zina eden kadın³³, iki Yahudi³⁴ ve başka bazı şahıslar hakkında da recm cezasına hükmetmiş ve bu cezalar infaz edilmiştir.³⁵ Şüphesiz bu konuyla ilgili örnekler daha İslam hukukunun ilk olarak tesis edildiği dönem de bile sayılamayacak kadar çoktur, kaldı ki sonraki dönemlerde konuyla ilgili pek çok eser ve örnekler ortaya koymak mümkündür.

İslam hukukunun diğer alanları da aynı yukarıdaki örneklerde olduğu gibi “kaidelere uygun düşen her fiilin hukuki sonuçları hem zikredilmiş” hem

²⁶ el-Bakara, 2/230, 232, 236, 237.

²⁷ el-Bakara, 2/229, 233; et-Talak, 65/6.

²⁸ el-Bakara, 2/236.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1999; Has, Şükrü Selim, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, Kayseri 2016.

³⁰ Aynı anlamda bazı farklı ifadeler için bkz. Darimî, Hudûd, 5; Buhârî, “Enbiya”, 54, “Megazi”, 53; “Hudut”, 12; Müslim, “Hudud”, 8, 9; Ebû Dâvud, 4; Tirmizî, “Hudud”, 6; İbn Mâce, Hudûd, 6.

³¹ Buhârî, Hudût, 28; Müslim, Hudût, 17, 19, 20, 22, 23; Ebû Dâvud, Cenâiz, 48, Hudût, 23, 24; Tirmizî, Hudûd, 4, 5, 8; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, VII, 119-121.

³² Müslim, Hudûd, 22, 23; Ebû Dâvud, Hudûd, 23; Şevkânî, VII, 159.

³³ Buhârî, Ahkâm, 39, Sulh, 5, Hudût, 30, 34, 38, 46; Müslim, Hudûd, 25; Ebû Dâvud, Hudûd, 25; Tirmizî, Hudûd, 8; Nesâî, Kudât22.

³⁴ Müslim, Hudûd, 27; Tirmizî, Hudûd, 10; İbn Mâce, Hudûd, 10.

³⁵ Buhârî, Hudût, 28; Ebû Dâvud, Hudûd, 23; İbn Mâce, Hudûd, 9; Şevkânî, VII, 119-121.

de hayatta gerçekleştirilmiştir. Mısır'da, Cezayir'de ve dünyanın başka yerlerinde İslam hukukuyla ilgili derinlemesine ve geniş çaplı araştırmalarda bulunan Joseph Schacht'ın bütün bunları bilmemesi de mümkün değildir. Sözü çoğaltmamak için bu kadar özet delillendirme yeterlidir.

B- "İslam hukuku, gelişmesinin hiçbir noktasında bir bütünlük arz etmez."

Joseph Schacht İslam hukukunun gelişmesinin hiçbir noktasında bir bütünlük arz etmediği³⁶ iddiasında bulunmakla birlikte aynı kitabın başka bir bölümünde kendi iddiasını tekzip eder gibi; "İslam hukuku bir sisteme sahiptir; yani tutarlı bir görüşler manzumesi arz eder,"³⁷ diyerek kendisiyle ters düşmektedir.

Zaten kendisinin tekzip etmiş olduğu bu iddiaya da İslam hukukundan sadece bir prensibi örnek olarak zikretmek yeterli olacaktır. Bu temel prensip: Suçun delili şahitlik ise zamanın geçmesi suç ve cezayı düşürür. Çünkü şahit bu nevi suçlarda şahitliği eda etmek³⁸ veya suçu örtmekte³⁹ muhayerdir. Uzun zaman şahitlik etmemiş olması örtme niyetinin delilidir. Sonradan şahitlik etmeye kalkışması bir kin amiline dayanabilir ve artık muteber olmaz. Suçun delili ikrar ve itiraf ise zaman geçmesi -içki dışında- ceza ve hadleri düşürmez;⁴⁰ cihan şümül olan bir prensip de İslam hukukunun ne kadar kuşatıcı ve mükemmel bir insicam içinde olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

C- Hicri I. Yüzyılın Büyük Bir Kısımında İslam Hukukunun Teknik anlamda Vücut Bulmaması ve Peygamber Zamanında Olduğu Gibi Hukukun Dini Sahanın Dışında Kaldığı İddiası

Joseph Schacht, İslam'ın ilk yüzyılını değerlendirirken İslam hukukuyla ilgili olarak kabul edilmesi ihtimali olmayan bir iddiada bulunmuştur. Ona göre; "hicri birinci yüzyılın büyük bir kısmında, İslam hukuku henüz vücut bulmamıştı. Tıpkı Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında olduğu gibi hukuk, dini sahanın dışında kalıyordu,"⁴¹

Bu iddianın elle tutulur hiç bir tarafı bulunmamaktadır. Zira bırakın ilk yüzyılın büyük bir bölümünü daha Resulullah (s.a.v) döneminde İslam huku-

³⁶ Schacht, s. 11.

³⁷ Schacht, s. 205.

³⁸ Talak, 65/2.

³⁹ Setri uyub ile ilgili hadisler.

⁴⁰ Udeh, 778-781; Karaman, I, 158.

⁴¹ Schacht, s. 30.

kunun hem usul yönünden hem de furu yönünden teknik olarak uygulandığını görmekteyiz. Resulullah'ın (s.a.v) şura oluşturması,⁴² savaş suçlularının cezalandırılması,⁴³ Medine anayasası, hem ibadetlerin yerine getirildiği hem de önemli kararların alındığı Mescid-i Nebevi'nin yapılması,⁴⁴ çevre ülkelere elçiler gönderip hem siyaseten hem de dinen tanınma taleplerinde bulunması⁴⁵ gibi birçok örnek ortaya koymamız mümkündür. Resullulah'ın (s.a.v) Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderdiğinde ona ne ile hüküm vereceğini sorduğunda almış olduğu cevap⁴⁶ hukuk usulünde ortaya konulmuş en esaslı bir prensip ve metottur.

Burada sözü fazla uzatmamak için sadece ceza hukuku alanındaki suç ve ceza kanunlarının dinin dışında olmadığını somutlaştırmamız açısından yeterli olur. Mesela; Bu suçlarda; zina için recm ve 100 celde,⁴⁷ hırsızlık için el kesme,⁴⁸ kazif⁴⁹ ve içki için 80 celde, yol kesme için el-ayak kesme, ölüm, hapis⁵⁰ cezalarından biri ya da bir kaç, irtidat ve isyan için ölüm cezaları verilir.⁵¹ Kazif cezasına çarptırılanın ebediyen şahitliğinin kabul edilmemesi, ferî bir cezadır.⁵² Bütün bu suçlara ceza verilirken kesinlikle şüpheye ve keyfilige yer verilmemiştir.⁵³ Suçun unsurları ve cezanın takdiri için çok ince ayrıntılara dikkat edilerek prensipler ve kanunlar konulmuştur.⁵⁴ Bunların hepsi hem suçun tanımı hem de takdir edilen ceza yönünden dinin temel

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemi, *Sünenü't-Tirmizî*, Edebiyat, 57; Ebû Davûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Mısır, 1952, Edeb, 114; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Kahire, 1954, Edeb, 37; Ahmed b. Hanbel, V, 274; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 1344, X, 112; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra el-Hanbelî, *Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1983, s. 61-63.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *es-Siretü'n-nebeviyye*, III, 376-377; Ramadan, Tariq, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford 2010, s.178.

⁴⁴ Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarih-i Taberi*, Tahran 1959, II, 396-397.

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, III, 29; Ahmed Hamid, *el-Canibu's-siyasi fi hayati'r-Resûl*, Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1982, 25.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Mısır, 1324, XVI, 69-70; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, Beyrut 1973, I, 202; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Mısır 1968, VII, 273.

⁴⁷ Nur, 24/2.

⁴⁸ Maide, 5/38

⁴⁹ Nur, 24/4.

⁵⁰ Nisa, 4/15.

⁵¹ Maide, 5/33, 38, 45.

⁵² Akşit, s.58.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, Halis, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, Sivas 2015, s. 175-209.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, s. 51-129.

kaynağı olan Kur'an-ı Kerimde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde zikredilmektedir.

Yine yargılama usul ve yöntemleri de dini sahanın içindedir, kesinlikle dışında değildir. Yukarıda zikredilen Muaz hadisinde olduğu gibi Muaz b. Cebel'in uygulaması, Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye (v. 42/662-63) gönderdiği yargılama usulü ile ilgili mektupta⁵⁵ müddeiye ve zanlıya karşı hakimın tutumuna karşı her şey dini sahanın içinde gerçekleşen kanunlardır.⁵⁶

Joseph böyle bir iddiada bulunmakla birlikte; "İslam hukuku/fıkıh kanunlar külliyesi değil, sadece hukuk ilminin yaşayan neticesidir,"⁵⁷ demek suretiyle iddiasının aksine hukukun dini saha ile iç içe olduğunu ifade etmektedir.

D- Şeriatın Nüfuzunun En Zayıf Olduğu Yerler; Ceza Hukuku, Anayasa Hukuku ve Savaş Hukuku Gibi Sahalar Olması

Joseph Schat'ın "Şeriatın nüfuzunun en zayıf olduğu yerler; ceza hukuku, anayasa hukuku ve savaş hukuku gibi sahalardır;"⁵⁸ iddiasında bulunması yersiz bir iddiadır. Çünkü İslam hukuku özellikle bu alanlarda çok zengin ve donanımlı bir yere sahiptir. Ceza hukuku alanında suçun tespitinden tutun da yargılamaya kadar önemli kriterleri ve zenginli bulunmaktadır.

Ceza hukuku alanında suçlar ve cezalar düzenlenirken çok hassas davranılmış hatta suçun tespitinde şüphe varsa o suça ceza verilmemiş Resulullah'ın (s.a.v) "*Şüphelerle hadleri düşürünüz*"⁵⁹ hadisi gereği şüpheler bile ceza düşürülmüştür.⁶⁰ Bunun ötesinde İslam ceza hukuku hem zanlının hem mağdurun hem de devletin haklarını koruyacak müeyyideler ortaya koymuştur.

İslam hukuku; hadler, kısas ve diyet suçlarını –ki bunlar oldukça sınırlıdır– doğrudan doğruya kamu düzenine karşı işlenmiş ve toplumun tahribini hedef alan suçlar olarak kabul etmiş ve bunların cezasında suçludan ziyade

⁵⁵ Buhari, "Şehadat", 27, "Hiyel", 10, "Ahkam", 20; Müslim, "Akdiye", 4; Ebu Davud, "Akdiye", 7; Tirmizi, "Ahkam", II; Hamidullah, Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat, s. 285; Mustafa Fayda, "Hulefa-yi Raşidin," *DİA*, XVIII, 332.

⁵⁶ Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Adana 2014, s. 33-72.

⁵⁷ Schacht, s. 80.

⁵⁸ Schacht, s. 85.

⁵⁹ *Dâreku'tnî, Sünenü' d-Dâreku'tnî*, Beyrut 1987, III, 84; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Kahire 1939, I, 52; Muttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1985, V, 309; Zeyleî, bû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'rrâye*, İstanbul 2013, IV, 129; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar*, Kaire 1834, VII, 125; Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâü's-sünen*, Karaçi 1993, XI, 487-490.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Erturhan, Sabri, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, Sivas 2002, s. 181-188.

kamu menfaatini gözetmiştir. Tazir suçlarında ise suç ile mücadeleyi ve cemi-yetin himayesini ihmal etmemekle beraber daha ziyade suçlunun durumunu gözetmiş ve ıslahını hedef edinmiştir.⁶¹

İslam hukukunda had; şâri' tarafından tayin ve tahdid edilen ve değiştiril-mesi caiz olmayan cezalardır. Bu suçların cezalarında kıyas ve yorum uygun değildir ve hâkimin takdir hakkı da yoktur. Had cezası verilmesi gereken suç-lar; Zina, Kazf, Şarap İçme, Hırsızlık, kat'û't-tarik, ridde, bağı olmak üzere yedi tanedir.⁶² "Mukadderatı şer'iyye" olarak, meşhur olan bu cezalar⁶³ ön-cekki konumuzda açıklanmıştır.

Kıyas insanın hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen cinayetin misli ile cezalandırıldığı, mağdurun kendisi veya velisi veya maktulün velisi tara-fından uygulanması düşürülebilir ferdin hakkı olarak yerine getirilmesi ge-reken muayyen -ayet⁶⁴ ve hadislerle⁶⁵ tespit edilmiş kanuni- cezadır. İnsanın hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen cinayetin failinin misli ile ceza-landırılmasıdır.⁶⁶

Görüldüğü üzere hiçbir ceza hukuku sisteminde bu derece incelik ve dikkatle toplumun her kesimini kapsayan bir ceza hukuku sistematiğini gör-mek mümkün değildir. Ayrıca bu durum İslam hukukunun ilk dönemi olan Resulullah (s.a.v) zamanından beri bu şekilde başlamış ve devam etmektedir.

Anayasa hukuku alanındaki yetersizlik iddiasına gelince; öncelikle anayasa-nın⁶⁷ devlet iktidarının sınırlandırılması ve vatandaşların temel hak ve hürri-yetlerinin devlet karşısında koruması amacıyla, kanunların üstünde olan ve değiştirilmesi kanunlara göre daha zor olan bir temel kanunun⁶⁸ olduğunu bilmek gerekir. Bu kuralların yazılı bir belgede olup olmaması arasında bir fark yoktur.⁶⁹ Öte yandan kişisel temel haklar sabit olmakla birlikte anayasa

⁶¹ Abdulkadir, Udeh, *Teşrîu'l-cinâi'l-İslamî*, Beyrut 1994, I, 609-621.

⁶² Serahsi, Şemsü'l-eimme, *Mebûât*, Beyrut 1989, IX, 36; Merğînânî, II, 381; İbn Nüceym, Zey-nüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*, Bey-rut ty., VII, 3; Udeh, I, 633; Bardakoğlu, Ali, "Had", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 548-550.

⁶³ Atalay, Arif, "İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet", *İslam Hukuku Araştır-maları Dergisi*, Sayı/Number/28: العدد Yıl/Year/2016, s. 37.

⁶⁴ el-Bakara, 2/178; Şûrâ, 42/40; Nahl, 16/126; Maide, 5/45.

⁶⁵ Buhârî, Diyât, 8, İlim 39; Müslim, Hac 447; Tirmizî, Diyât 13; Ebû Dâvud, Diyât 4, 17; Nesaî, Kasamâ 29.

⁶⁶ Serahsî, XXVI, 60, 63; İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut ty., IV, 112, 113; Udeh, I, 79; Atalay, s. 37.

⁶⁷ Modern düşüncede anayasa kavramı; Fransada XIX. Yüzyılda, kral X. Charles'ın kendine ge-niş yetkiler tanımak için 1814 anayasa hükümlerine aykırı hareket etmesiyle başlayan tarihi döneme bağlı olarak gelişmeler göstermiştir. Geniş bilgi için bkz. Nebhan, Muhammed Fa-ruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, trc. Servet Armağan, İstanbul 1980, s. 27.

⁶⁸ Turhan, Mehmet, "Anayasa ve Anayasalcılık", *Amme İdaresi Dergisi*, Ankara 1994, XXVII, Sayı 3, s. 6.

⁶⁹ Nebhan, s. 27.

ülkelerin kültürel, ekonomik, coğrafi şartlara göre değişkenlik gösterebilir. Bu durum İslam hukuku için de geçerlidir. İslam hukukunun dışındaki diğer hukuk sistemleri dikkate alındığında değiştirilmesi mümkün olmayan, hatta teklif bile edilemeyen anayasanın (batı ülkelerindeki anayasa gibi olmasa da) esasen İslam hukukunda olduğunu görmekteyiz. Bu konuda Resulullah (s.a.v) veda hutbesinde şöyle buyurmaktadır: “Ey müminler! Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sınıksız sarıldığımız takdirde bir daha asla yolunuzu şaşırırmazsınız. Bunlar Allah'ın kitabı Kur'an'la peygamberinin sünnetidir.”⁷⁰ Bu hadis-i şerifte de işaret edildiği üzere İslam hukukunda anayasa Kur'an ve Sünnettir. Anayasadan da maksat insanların yani toplumun bir birine kenetlenmesinin sağlanması, toplumsal nizamın en güzel şekilde dengelenmesi ve toplumun yolunu şaşırmasından (yalan, hırsızlık, adam öldürme, tecavüz, baskı, işkence.....) başka bir şey değildir. Zira “Allah ve Resulü herhangi bir meselede hüküm bildirdikten sonra, hiçbir erkek veya kadın müminin, o konuda başka bir tercihte bulunma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur,”⁷¹ ayeti de bu durumu teyit etmektedir.

Diğer tarafından birçok farklı din, ırk ve kültürden oluşan toplumu düzenleyen “Medine Anayasası”⁷² daha İslam hukukunun ilk teşekkülüyle birlikte yürürlüğe girmiştir. Hicretten sonra Müslümanlarla birlikte Medine halkını oluşturan birçok etnik gurubu bir devlet halinde teşkilatlanmaya ikna eden Resulullah (s.a.v) bu devletin esaslarını yazılı bir metin haline getirmiştir. Medine şehir devletini oluşturan toplulukları, bunların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan bu metin, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı da olsa maddî açıdan bir anayasa⁷³ mahiyetindedir. Bundan dolayı da özellikle batı kaynaklarında “Medine anayasası” olarak adlandırılmaktadır. Bugüne kadar tespit edilebilen tarihteki ilk yazılı anayasa olması bakımından da ayrı bir önemi vardır.⁷⁴

Batı ülkelerinde anayasa tamamen beşeri kaynaklıyken İslam hukukunda anayasa ilahi/dini kaynaklı Kur'an ve Sünnettir ya da Kur'an ve sünnet merkezlidir. Her halükarda (alım-satım, iare, icare, evlilik, boşanma, hırsızlık,

⁷⁰ Ebû Davud, “Menasik” , 56.

⁷¹ el-Ahzab, 33/36.

⁷² Anayasanın tam metni için bkz. İbn Hişâm, İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîre*, Kahire 1955, II, 501-504; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 193, md. 518; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûn'ül-eser*, Beyrut 1982, I, 238-240; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Beyrut 1981, III, 224-226.

⁷³ Anayasayı oluşturma bütün unsurları Medine Anayasasında görmemiz mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şen, Murat, “Anayasal Belge Olarak Medine Sözleşmesi”, *SÜHFD*, c. 6, sy. 1-2, Konya 1998, s. 576-597.

⁷⁴ Aydın, Mehmet Akif, “Anayasa”, *TDVİA*, İstanbul 1991, III, 160.

zina, adam öldürme) dinin dışında tahayyül edilemez. İslam hukuku için de içerik olarak değil de şekil ve tarz bakımından batılı ülkelerin anayasasına benzer bir anayasa yapmak elbette ki mümkündür.

Schact'ın anayasa iddiasıyla ilgili olarak son olarak şunu söyleyebiliriz ki; İslam ülkelerinin anayasa hukuku alanında yeterli olmaması başkadır, İslam hukukunda anayasanın yetersiz olduğunu iddia etmek başkadır. İslam ülkelerinde anayasa hukukunun yetersiz olması İslam hukukunun da yetersiz olması anlamına gelmez.

Şeriatın, hukukun en zayıf olduğu yönlerden birinin de “savaş hukuku” olduğu iddiası da gerekçesi söylenilmeden ortaya atılmış bir iddiadır. İslam hukuku muhteviyatında, savaş hukuku somut, tutarlı ve caydırıcılığının en kuvvetli olduğu olduğu hukuk sistemlerinden biridir. Zira henüz pratiğe geçmeden İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerimde: “Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın,”⁷⁵ buyurulmaktadır.

Savaş hukukunun ilk nüvesini daha henüz İslam devletinin başlarında İslam tarihinde ilk defa düşmanın kanı dökülen ve savaş esiri alınan “Bat-ı Nahle Seriyesinde” görmekteyiz. Savaşmanın yasak olduğu haram aylarda Abdullah b. Cahş ve arkadaşları müşriklere ait bir kervana saldırarak Amr b. Hadramî'yi öldürmüş ve Osman b. Abdullah b. Muğire ile Hakem b. Keysân'ı esir almışlardır.⁷⁶ Resulullah (s.a.v) haram aylarda yapılan bu savaştan memnun olmadı ve elde edilen ganimetten de pay almayarak onları kınadı.⁷⁷ Bunun üzerine; “Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır,”⁷⁸ ayetinin gelmesiyle Resulullah ganimetten payını almıştır. Savaş hukukunun devamı olarak; Kureyşlilerden iki esire karşılık hem fidye alınmış hem de Kureyş'in elinde tuttuğu Sâd b. Ebî Vakkas ile Utbe b. Gazvan serbest bırakılmıştır ve Kureyş esirlerin her biri için kırkar ukiyye gümüş fidye ödemiştir.⁷⁹ Böylece ciddi müeyyideler içeren ilk savaş hukuku da tesis edilmiştir.

Daha sonra yapılan Bedir Savaşında 70 kişi esir alınmıştır.⁸⁰ Ganimet ve esirlerle ilgili hükümler sistemli olarak ilk kez Bedir Savaşında ortaya

⁷⁵ el-Enfal, 8/60.

⁷⁶ İbn Hişâm, I, 605; İbn Seyyid'innâs, I, 274.

⁷⁷ İbn Seyyid'innâs, I, 275.

⁷⁸ el-Bakara, 2/217.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fayda, Mustafa, “Batn'ı Nahle Seriyesi”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 202, 203.

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fayda, “Bedir Gazvesi”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 325-327.

konulmuştur.⁸¹ Daha sonra yerine göre Bedir savaşında olduğu gibi öldürülmesi gereken esirler öldürülmüş, iyi muamele edilmesi gerekenlere de iyi davranılmıştır. Hatta duruma göre sahabenin esirlerini develere bindirip kendilerinin yürüdüğü olmuştur. Bütün bunlar da Resulullah'ın (s.a.v) gereği uygulanmış olan savaş kanunlarının bir parçasıdır.⁸² Diğer taraftan bir savaş hukuku olarak esirler hakkında Kur'an-ı Kerim'in hükmü de hem somut hem de yeterli miktarda caydırıcıdır ve asla yetersizlik söz konusu değildir. Konuyla ilgili olarak ayette şöyle buyrulmaktadır; "O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah ahireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu. Artık aldığınız ganimetten helâl ve hoş olarak yiyin, Allah'a itaatsizlikten sakının, Allah son derecede bağışlayıcı ve esirgeyicidir."⁸³ Diğer taraftan bir savaş stratejisi olarak Resulullah (s.a.v) Müslüman olmayan kabilelerle de anlaşma yoluna gitmiştir. Mesela; Huzâa kabilesi Hudeybiye anlaşmasında Müslümanların tarafında yer almış, Müslümanlara yapılacak herhangi bir saldırının anlaşmanın ihlali kabul edileceği konusunda anlaşma yapılmıştır.⁸⁴ Bir yıl sonra da Mekke'nin fethinde Huzâa kabilesi Müslümanların yanında yer almıştır.⁸⁵

Savaş hukukunun son derece yeterli, sistemli ve caydırıcılığıyla ilgili pek çok örnek vermek mümkündür.⁸⁶ Hatta İslam hukukundan hareketle diğer hukukların ceza sistemlerinin yetersiz olduğunu ve bireye ceza verirken birçok hatalı uygulamalar ve hükümlere müsait olduğunu söyleyebiliriz. Ancak böyle bir araştırmayı bir makale ile ortaya koymak yeterli olmaz, böyle bir araştırma güzel bir doktora konusu olur ve gelecek nesillere de sağlam bir kaynak teşkil eder. Sözü fazla uzatmamak için İslam hukukunun ilk dönemlerinde bile bu derece etkin uygulamaların olduğunu ifade etmemizin yeterli olur kanaatindeyiz.

⁸¹ Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi, *el-Megazî*, London 1966, I, 119.

⁸² Vakıdî, I, 119.

⁸³ el-Enfâl, 8/67-69.

⁸⁴ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *Siretü'n-nebeviyye*, Beyrut 1992, II, 784.

⁸⁵ İbn Hişâm, II, 846.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn-i Kesîr, III; 376-377; Ramadan, Tariq, In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad, Oxford 2010, s.178; Özel, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Ankara 1996, s. 1-129.

E- Roma Hukukunun Opinio Prudentium Kavramı İcmaya Kaynak Teşkil Etmiştir.⁸⁷

Roma hukukunun opinio prudentium kavramı icmaya kaynak teşkil etmiştir,⁸⁸ iddiası da diğer iddialarında olduğu gibi mesnetsiz ve hiçbir gerekçe verilmeden ortaya atılmış bir iddiadır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Opinio Prudentium; İmparator Severus tarafından tayin edilmiş bir otorite olan Roma hukukçularının kendi bireysel görüşlerinin herhangi bir temellendirmeye dayanmadan ortaya koydukları hükümlerden ibarettir.⁸⁹ Ancak icma ise Kur'an ve Sünnetin genel prensiplerinden ve dinin (vahyin) ruhundan hareketle varılan hüküm üzerinde fukahanın ittifakıdır. Bunu icmanın kendine özel ve sınırlandırıcı tanımında da görmemiz mümkündür. İcma; "Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan müctehidlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şerî bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir."⁹⁰ Diğer taraftan Oponio Prudentium ittifakı gerektirmeyen ve gerekçelere dayanmayan kişisel bir hüküm ortaya koymadır ve her hangi bir şarta bağlı olmadan gerçekleşir. Ancak icmanın yapılabilmesi için birtakım şartları vardır. Bu şartlar gerçekleşmeden icmanın olması söz konusu değildir.⁹¹ Kaldı ki icma sarih, sükût, zanni ve kati gibi çeşitlere ayrılmaktadır.⁹²

İçtihat dolayısıyla buna dayalı olarak meydana gelen icma kimi zaman farz-ı ayınken kimi zaman da farz-ı kifayedir.⁹³ Ancak Oponio Prudentium kralın veya Roma hukukçularının ihtiyaç hissettikleri zaman ve herhangi bir mükellefiyet yüklemeyen görüşlerinden öteye gitmez.

Schacht'ın opinio prudentium'un icmaya kaynaklık yaptığı iddiası "kıyas maa'l-fark'tan" öteye geçmez. Zira bu ne coğrafi olarak mümkündür ne de kültürel olarak mümkündür.⁹⁴ Fıkıh kitaplarında; divan, haraç, cizye, süftece ve "deh yâzde, deh duvazde" gibi Farsça ıstılahi tabirlere rastlamak mümkündür. Fakat Suriye ve Mısır'da bile yazılmış olan fıkıh kitaplarında Lâtinçe veyahut Yunanca kelimelere hiç rastlanılmamıştır. Çünkü Müslümanlar, istifade ettikleri kaynaklar zikretmeyi unutmadıkları gibi, kendi dinlerine ait olan hususlarda bile yabancı kaynaklardan istifadeyi ihmal etmemişlerdir. En

⁸⁷ Schacht, s. 31

⁸⁸ Schacht, s. 31

⁸⁹ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Michigan 1970, s. 159.

⁹⁰ Şa'ban, Zekiyüddin, , *Usûlü'l-fıkh*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996, s. 105.

⁹¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l- Pezdevî*, Beyrut 2014, III, 226-227; Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut 1993, I, 303, Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, Riyad 2012, I, 203, 204; Şaban, s. 105-125.

⁹² Ayrıntılar için bkz. Ensari, Ebû Zekeriyya, *Gayetü'l-vüsûl Şerhu lübbi'l-usûl*, Kahire 2007, 107-110.

⁹³ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2012, s. 36.

⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, s. 75-77.

eski devirlerde yazılmış olan fıkıh kitaplarında bile bu gibi tesirlere rastlanmamaktadır. Elimizde bulunan en eski fıkıh kitabı, h. 120 yılında vefat eden imam Zeyd b. Ali'nin "*el-Mecmû fi'l-Fıkh*" eseri olup bu eserde herhangi bir Lâtince veyahut Yunanca kelimeye rastlanılmamıştır.⁹⁵

Diğer taraftan; Sünnî ve Şîî fakihler, Hicazda veya Irak'ta ikamet etmişlerdir. Aslı itibarıyla Suriyeli değillerdir. Yegâne Suriyeli fakih olan İmam Evzâî bile Zehebî'nin "*Tezkiretü'l-Huffâz*" kitabında bildiğine göre, aslen Hintli (şimdiki Pakistan) olup, Roma kanununun tesirinden uzak olan bir yerden gelmiştir. İmam Mâlik Medinelidir; Ebu Hanîfe, Şâfi'î, İbn Hanbel, Zeyd b. Ali ve Cafer Sadık gibi imamların hepsi ya Hicaz veya Irak'tandır. İmam Şâfi'î, Mısır'a ancak hayatının sonlarında gitmiştir. Gerçi Beyrut ve İskenderiye'de Roma kanunu mektepleri vardı fakat bunlar, İslam'ın zuhurundan bir asır önce, bilindiği gibi, kapanmışlardır.⁹⁶ Belki de Schact bir asır önce kapanmış olan medreselerden medet ummaktadır. Bu durum bile Schact'ın iddialarının elle tutulur bir yanı olmadığını göstermektedir.

Bütün bunlar dikkate alındığında sözü daha da uzatmaya, başka deliller getirmeye gerek olmadığı ortadadır, Joseph Schact böyle bir iddia ile sadece bir ümit şansını denemiştir, zira giriş bölümünde eğitim hayatından da kısaca bahsettiğimiz gibi Schact icmanın ne olduğunu gayet iyi bilmektedir.

*Ahkam-ı hamse'nin*⁹⁷ diğer adıyla ahkam-ı teklifiyye'nin stoa felsefesinden⁹⁸ alındığı⁹⁹ iddiasına gelince; Stoa okulunun kurucusu olan Zenon, mutluluğun dıştan gelen etkilere ve kaderin cilvelerine değil, insanın bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğu tezini savunur. Stoa okulu, üç yüzyıl boyunca bu görüşü esas almıştır.¹⁰⁰ Ayrıca stoacılığın temelini erdem oluşturmaktadır. Onlara göre erdem; ferdin yaşamında var olan yegâne iyidir. Başka bir deyişle; kendiliğinden yapılan erdem, kendiliğinden yapılan ödev olup geride kalan her şey yani sağlık, servet, şöhrat ve haz isteklerimizin hedefi oldukları için yok olan şeylerdir.¹⁰¹ Durum böyleyken Schact nasıl olmuştaki ahkam-ı hamseyle stoa felsefesini bağdaştırmıştır, nasıl bir ortak nokta yakalamıştır, hiç akılla kavranacak ve anlaşılacak bir iddia değildir.

⁹⁵ Hamidullah, Muhammed "İslam Fıkhı ve Roma Hukuku", trc. K. Kuşçu, *İslam Hukuku Etütleri*, İstanbul 1984", *Marife*, s. 185.

⁹⁶ Hamidullah, s. 184

⁹⁷ Ahkam-ı Hamse: Vücûb, hurmet, nedb, ibâha, kerahet. Ayrıntılı bilgi için bkz. Amidî, Seyfüddin, *el-İhkam fi Usulî'l-ahkâm*, Beyrut 1984, I, 135.

⁹⁸ Stoacılar için insanın temel amacı mutluluktur. Mutluluğa ulaşmak içinse doğaya uygun yaşamak gerekir. Bkz. Kılıoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Sayı: 3, Ankara 1985, s. 39-45.

⁹⁹ Schacht, s. 31

¹⁰⁰ Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 97.

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıoğlu, s. 39-45.

Teklifi hükümlerin mükellefe birtakım sorumluluklar yüklemesi anlamıyla; erdemli olmak, iyi olmak anlamları bir birinden çok uzaktır ve bu iki terim bir birleriyle alakasız terimlerdir. Tam anlamıyla “kıyas maa'l-fark” diyebiliriz. Kaldı ki ef'al-i hamsenin birtakım toplumsal, bireysel, dünyevi ve uhrevi sonuçları bulunmaktadır. Yerine getirildiğinde sevap ve cennet olarak, ihlal veya ihmal edildiğinde de günah ve cehennem olarak cezai müeyyideleri bulunmaktadır. Schact ef'al-i hamsenin hangi özelliğinden dolayı stoa felsefesini ef'al-i hamsenin temeli yapmış, anlaşılır bir durum değildir.

Zaten 1932 yılında Lahey'de toplanan Uluslararası Modern Hukuk Kongresinde Müslüman hukukçuların yaptığı tebliğden sonra alınan kararlardan biri de; “İslam hukuku (fıkıh) orijinaldir, hiçbir hukuk sisteminden etkilenmemiştir,”¹⁰² şeklindedir.

SONUÇ

Joseph Schact'ın İslam Hukukuna Giriş/An Introduction to Islamic Law isimli eserinden satır aralarından tespit etmiş olduğumuzu iddialardan sadece beş tanesini araştırmamıza konu edindik. Görüldüğü gibi Schact bu iddialarını değerlendirirken belirli bir metoda ve sistematığe dayanmamıştır. Ne aklı kullanıp iddialarına geçerli bir çıkarımda bulunmuş ne de nakli kullanıp onu kendisine delil edinmiştir. Kaldı ki Schact İslam hukuku ve diğer İslami ilimler alanında -ilk bölümde hayatı hakkında bilgi verirken açıklamalarda bulunduğumuz gibi- ciddi anlamda bilgili, derinliğine donanımı olan bir kimsedir.

Schact'ın bu derece donanımını görünce ele almış olduğumuz konuları; tarafsızlık adına, Avrupalı bir alim gözüyle konulara yaklaştığı gibi düşünmemize engel olan gerçeklikler bulunmaktadır. Çünkü Schact hem Arap dili alanında, hem İslam hukuk usulü alanında ve hem de İslam hukuku alanında yeterince konulara vakıf bir ilim adamıdır. Bu derece donanıma sahip bir alimin gerekçe göstermeden, delil getirmeden, sağlam bir kaynağa dayanmadan birtakım iddialarda bulunması manidardır.

Sonuç olarak Schact'ın İslami ilimler alanında çalışmalarının temelinde; Müsteşriklerin Şeyhi olarak tarihe mal olmuş olan Ignaz Goldziher'in oluşturduğu ekolü devam ettirerek bu geleneği daha sistemli bir şekilde ayakta tutmak, oryantalist iddiaları sözüm ona güncellemek izlenimi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Schact'ın bu söylemleri de bir iddiada öteye de geçmemiştir.

KAYNAKÇA

Abdulkadir, Udeh, *Teşrûl-Cinâil-İslamî*, Beyrut 1994.

¹⁰² Köse, s. 39.

- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Michigan 1970.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, Kahire 1955.
- Ahmed Hamid, *el-Canibu's-siyasi fi hayati'r-Resûl*, Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1982.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, Riyad 2012.
- Aslan, Nasî, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Adana 2014, s. 33-72.
- Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri 2016.
- Atalay, Arif, "İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı/Number/28: العدد Yıl/Year/2016, s. 37.
- Aydın, Mehmet Akif, "Anayasa", *TDVİA*, İstanbul 1991.
- Bardakoğlu, Ali, "Had", *DİA*, İstanbul 1996.
- Bedir, Murteza, "Joseph Schacht", *DİA*, İstanbul 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 1344.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Anakara 2001.
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1999.
- Dârekutnî, Sünenü'd-Dârekutni, Beyrut 1987.
- Demir, Halis, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, Sivas 2015.
- Ebû Davûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Mısır, 1952.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra el-Hanbeli, *Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1983.
- Ensari, Ebû Zekeriyya, *Gayetü'l-vüsûl Şerhu Lübbi'l-usûl*, Kahire 2007.
- Erturhan, Sabri, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, 2002 Sivas.
- Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1992.
- Fayda, Mustafa, "Batn'ı Nahle Seriyesi", *DİA*, İstanbul 1992.
- Fayda, Mustafa, "Hulefa-yi Raşidin", *DİA*, İstanbul 19892.
- Hourani, George F., "Joseph Schacht", 1902-69, *Journal of the American Oriental Society*, "New Haven", Connecticut 1843.
- Hamidullah, Muhammed "İslam Fıkhu ve Roma Hukuku", trc. K. Kuşçu, İslam Hukuku Etütleri, İstanbul 1984.
- Has, Şükrü Selim, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, Kayseri 2016.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîre*, Kahire 1955.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muavakkîn an Rabbi'l-âlemin*, Beyrut 1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadiüddin İsmail b. Ömer, *Siretü'n-nebeviyye*, Beyrut 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadiüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Beyrut 1981.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammedb. Kudâme Cemmâîlî Makdisî, *el-Mugni*, Riyad ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sunen*, Kahire, 1954.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Misri Hanefi, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*, Beyrut ty.
- İbn Seyyidü'nnâs, *Uyûn'ül-eser*, Beyrut 1982.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut ty.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, Beyrut 1997.
- Kılıç, Muharrem, *Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış*; David Stephan Powers Örneği, Marife, 2/3, Konya, Kış 2002, 176,177.
- Killoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Sayı: 3, Ankara 1985.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2012.
- Layish, Aharon, "Notes On Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law", *BSMES Bulletino*, IX/2, Oxford 1982.
- Lewis, Lewis, Bernard, "Joseph Schacht", *BSOAS*, Hertfort 1970.
- Muttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki, *Kenzü'l-ummâl, Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1985.
- Nebhan, Muhammed Faruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, trc. Servet Armağan, İstanbul 1980.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Riyad 2003.
- Özel, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Ankara 1996.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l- Pezdevî*, Beyrut 2014.
- Ramadan, Tariq, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford 2010.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Mısır, 1324.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Kahire 1939.
- Şa'ban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-fıkh*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Mısır 1968.
- Şen, Murat, "Anayasal Belge Olarak Medine Sözleşmesi", *SÜHFD*, c. 6, sy. 1-2, Konya 1998.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar*, Kaire 1834.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Mugni'l-muhtac ila ma'ri-feti meani elfazi'l-Minhac*, Kahire 1958.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarih-i Taberi*, Tahran 1959.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâü's-sünen*, Karaçi 1993.
- Turhan, Mehmet, "Anayasa ve Anayasalcılık", *Amme İdaresi Dergisi*, Ankara 1994.
- Vakidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi, *el-Megazî*, London 1966.
- Zeylâî, bû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'rrâye*, İstanbul 2013.

The Misconceptions of Joseph Schacht on Islamic Law as an Orientalist I

(Extended Abstract)

This study is based on the copy of Joseph Schacht's work translated by Mehmet DAĞ and Abdulkadir ŞENER. This translated work was published in 1986 by Ankara University Faculty of Theology Publications.

Joseph Schacht has realized his education life by taking part in many different regions, faith environments and ethnic groups. Despite this diversity, he learned Islamic sciences and especially Islamic law very well and continued his scientific life in this field. In this direction, all of his works have been in the field of Islamic sciences, but especially focused on Islamic law. It is possible to say that Joseph Schacht has a considerable knowledge in the field of Islamic law, based on his work "An Introduction to Islamic Law", in which he deals with his studies on Islamic law and Islamic legal history in a more comprehensive manner. This work of Joseph Schacht mentioned; It creates an awe-inspiring atmosphere for the reader who reads it for the first time and in series. However, when it is entered between the lines and read carefully, it can be seen that the unfounded and unfounded claims are masterfully processed in his work.

Joseph Schacht was born on March 15, 1902 in Raciborz. Between 1911-1920, while attending the Humanistisches Gymnasium in the same city, he became acquainted with the Semitic languages by attending Hebrew lessons given only to Jewish children. He started his undergraduate studies at the University of Breslau, Poland in 1920. He received the title of professor in 1929. Joseph Schacht holiday in Syria, has traveled to science Muslim countries such as Egypt and Turkey. In 1952, he taught as a visiting professor at the Faculty of Law of the University of Algeria. In 1953 he toured the Near East and East Africa for research purposes. He was elected a member of the Damascus Arab Academy in 1954. With the encouragement of Giorgio Levi Della Vida, he started to work in the Arabic Chair at the Netherlands Leiden University in 1954 and became a member of the Royal Netherlands Academy in 1956.

Schacht; He worked and wrote works in many areas of Islamic culture, especially Islamic law. Some of his 100 works, some of which are repetitions or different expressions of the same views in different languages, have been expressed before.

According to Schacht, Islamic law has emerged as a deontology rather than a legal system; therefore it has no practical value. Throughout history, it has found a very limited field of application, and has never been applied in many fields, it has remained only an ideal. One of the social theorists of the theoret-

ical ground, Max Weber, and his teacher Snouck-Hurgronje, claimed that Joseph Schacht's claim that the Orientalist discourse is based on the Islamic legal interpretation. The influence of the Eurocentric Weberian theses that prevail in European academic and intellectual circles has sometimes led Schacht to contradictory evaluations. The existence of rational tendencies within Islamic law has also led to interpretations of it at times contrary to theoretical Weberian assumptions. The fact that some of Schacht's observations are based on an objective social history perspective gives the impression that he was influenced by Ibn Khaldun from this aspect.

Schacht's feeling of belonging to Ignác Goldziher's school and being one of the prominent Weberian movements, together with his objective determinations about Islamic law, has some mistakes about Islamic law. The following are the ones that we have evaluated in our research from these misconceptions:

1- Technical Legal Statements That Link Legal Consequences to Certain Events or Acts Are Almost Completely Missing When Obligations and Family Law Are Involved.

2- Islamic law has no integrity at any point in its development.

3- The Allegation that Islamic Law was not technically embodied and that the law remained outside the religious field as it was in the time of the prophet during a large part of the Hijri 1st century.

4- Places where Sharia's Impact is Weakest; There are Fields such as Criminal Law, Constitutional Law and War Law

5- The *Opinio Prudentium* Concept of Roman Law Has Been Sourced for Innovation.

As can be seen in his work, Schacht did not rely on a specific method and systematic while evaluating these claims. He neither used reason nor inferred a valid argument, nor did he use the transplant to take it as evidence for himself. Moreover, Schacht is a person who is seriously knowledgeable and profoundly equipped in the field of Islamic law and other Islamic sciences. As a result, Schacht; It is seen that Ignaz Goldziher, who became the Sheikh of the Undersecretaries, is trying to keep this tradition alive in a more systematic way and to update the orientalist claims.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

HANEFÎ MEZHEBİNDE ŞÂYİ' MALIN VAKFI VE KONU ÜZERİN- DEKİ TARTIŞMALAR

*Endowment of Joint (Şâyi') Properties In Hanafi School of Thought and The
Relevant Discussions*

Nurullah PAKAT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Enstitüsü, Temel İslâm
Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Graduate Student, Pamukkale Üniversitesi, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli /Turkey

npakat@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7125-1307>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/09/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Pakat, Nurullah. "Hanefî Mezhebinde Şâyi' Malın Vakfı ve Konu Üzerin-
deki Tartışmalar". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 197-215.

Hanefî Mezhebinde Şâyi' Malın Vakfı ve Konu Üzerindeki Tartışmalar

Nurullah PAKAT*

Öz

İnsanların toplumsal ve kültürel yapısını dinamize etmede büyük paya sahip olan vakıf müessesesinin meşruiyeti ve hukukî çerçevesi İslam hukukçuları tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslam hukukçuları, toplum maslahatının hedeflendiği böylesi bir müessesenin hükümlerini belirlerken sürecin daha pratik ilerlemesini ve ortaya koyacakları hükümlerin kendi fıkıh teorilerine mutabık kalmasını ön planda tutmuşlardır. Bu bağlamda vakıf hukukunun hükümleri, mezhepler arası ve mezhep içi tartışmalarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışma Hanefî mezhebinde şâyi' (paylı) malın vakfedilmesi konusunu ele almakta ve şâyi' mal çerçevesindeki vakıf ahkâmının oluşumunun arka planına ışık tutmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Vakıf, Mal, Şâyi' hisse, Mülkiyet.

Endowment of Joint (Şâyi') Properties In Hanafi School of Thought And The Relevant Discussions

Abstract

Religious endowments (*awqāf*, pl. of *waqf*), which to this day have played a significant role in dynamizing the social and cultural structures of human societies, have been analysed by Islamic jurists, who have made efforts to establish the legitimacy of, and the legal frameworks for, these institutions. When determining the legal rulings (*ahkām*, pl. of *hukm*) for such public interest organizations, they have placed particular emphasis on these legal rulings to enable legal processes to go smoothly while remaining in agreement with their own legal theories. In this context, the legal rulings on religious endowments have been put forward through discussions within and between schools of thought (*madhabs*). This study deals with the endowment of joint (*şâyi'*) properties within Hanafi school of thought and makes an effort to hone our understanding on the formation of the legal rulings.

Keywords: Islamic law, Religious endowment (*waqf*), Property, Joint (*şâyi'*), Ownership

Giriş

İslam hukuk terminolojisinde özetle vakıf, “bir malın mâliki tarafından dinî, içtimâî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi”dir.¹ Kavram, İslam hukukçularınca erken dönemde genel yapısı ve işleyişi yönüyle meşruiyet zemininde tartışılmıştır. Bahsi geçen tartışmaların Hanefî mezhebi içerisinde olanları bu çalışmada değerlendirilecektir. Çalışmanın genel çerçevesi açısından Hanefî mezhebi özelinde öncelikle bilinmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi vakıf hukuku hükümlerinin neredeyse tamamının Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından belirlenmesidir. Fürû-i fıkıh kaynaklarında vakıf hukukuna dair İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait sadece birkaç görüş aktarılmıştır. Bunlar, vakfedilen malın mülkiyetinin kime ait olduğu, yapılan işlemin bağlayıcı olup olmadığı gibi temel konularla kısıtlı kalmış olup meselenin içeriği ve işleyişi hakkında ayrıntılı görüşler serdedilmemiştir. Ebû Hanîfe'nin sadece birkaç konuya temas etmesinin sebebi, vakıf kavramına ilkesel olarak karşı

* Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, npakat@gmail.com

¹ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/475.

çıkmasından kaynaklıdır.² Ebû Hanîfe ilkesel olarak vakıf uygulamasını caiz görmemekle birlikte Serahsî'nin (ö. 483/1090) ifadelerine göre bu caiz olmama hâli yasak olması manasında değil, yapılan işlemin bağlayıcı olmadığı anlamındadır.³ Ebû Hanîfe'nin vakıf müessesesiyle ilgili en temel hususlarda olumsuz görüşler ortaya koyması aynı zamanda onun müessesenin işleyişi hakkında -istisnalar ile birlikte- görüş beyan etmemesine sebep olmuştur. Daha açık bir ifadeyle o, kabul etmediği bir uygulamanın içeriği hakkında görüş beyan etmeye gerek görmemiştir. Bu açıdan çalışma Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri çerçevesinde yürütülecektir.

Ebû Hanîfe ilkesel olarak vakıf işlemine karşı olsa da işlemin hukuki geçerliliğini belli şartlar dâhilinde tanımıştır. Çalışmanın ana konusu dışında kaldığı için bu hususlara değinilmeyecektir. Şâyi' malın vakfı ile alakalı Ebû Hanîfe'nin sadece bir görüşüne ulaşılabilmektedir. Vakfın sıhhat bulmasına yönelik olan onun bu görüşüne yeri geldiğinde tekrar temas edilecektir.

Vakıf hukukunun önemli konularından birisi şâyi' paylı malın vakfedilmesi meselesidir. Konunun hangi meseleye kıyas edileceği, fıkhi açıdan konunun tespiti ve en nihayetinde fikhî meşruiyeti mezhep içerisinde ihtilaf barındırmakta olup mesele bu ihtilaf lar üzerinden sonuca götürülmektedir.

Çalışma Hanefî mezhebinin muteber kitaplarından istifade edilerek hazırlanmıştır. Konuyu daha kapsamlı ele almak açısından çalışmanın ana kaynakları farklı yüzyıllarda yazılan eserlerden, muhtasar metinlerden ve bunlara ilave olarak şerh ve haşiyelerden seçilmiştir. Çalışma öncelikle şâyi' malın vakfı konusundaki görüşlerin aktarılması, konunun meşruiyeti gibi hüküm ve tercihlerin açıklanması yönünde sürdürülmüştür. İkinci olarak konunun arka planda nasıl işlendiği, ne şekilde bilgiye dönüştürüldüğü ve hangi hükümlerle takyit edildiği belirtilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde İmâmeyn'in şâyi' mal hakkındaki görüşlerine sebep olan saikler ifade edilmiştir. Son olarak da müteahhirun Hanefî fukahasının tercihleri ve konunun kazâi durumu değerlendirilmiştir.

Şâyi' malın vakfı konusunda Türkçe ve Arapça dillerinde yazılan akademik bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bununla beraber konu, kapsamlı bir çalışmanın alt başlıkları arasında da değerlendirilmeye tabi tutulmamıştır. Bu

² Ebû Hanîfe'nin ilkesel olarak karşı çıkması mülkiyet sorunundan kaynaklanmaktadır. Vakıf işleminde mal, vakf eden kişinin mülkiyetinden çıktıktan sonra bir başkasının mülkiyetine giremez. Ebû Hanîfe'ye göre bu işlem, mülkiyet teorisiyle bağdaşmamaktadır. Geniş bilgi için bk. Murtaza Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 147,186.

³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 12/45-46; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *Kitabu'l-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2015), 3/49.

yönüyle konunun müstakil olarak işlenmesi ve fıkıh alanına taşınması önem arz etmektedir.

Makale; giriş, şâyi' mal, şâyi' malın vakfı konusundaki mezhep içi görüşler, maldaki şâyi'liğin uygulamaya etkisi, İmâmeyn'in şâyi' mal konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi, hanefî fukahasının iki görüş arasındaki tercihleri ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

1. Şâyi' Mal

Sözlük anlamıyla yaymak, dağıtmak manasına gelen muşâ' (şâyi') kelimesi terim olarak bir maldaki ortaklığın, malın her zerresine kadar dağılması olarak tanımlanabilir.⁴ Daha çok şirketler hukukunda kullanılan ve karşılıklı sorumlulukları içerisinde barındıran şâyi' kavramı, mal kavramının dahil olduğu "neredeyse" bütün işlemlerde cari olabilir durumdadır. Neredeyse dendi çünkü şâyi'lik durumunun mal üzerinde tayin edilememesi sebebiyle kira, rehin ve hibe gibi akitlere konu edilmesi kabul edilmemiştir.⁵ Makale bağlamında şâyi'liğin cârî olduğu hukuki işlemlerden birisi de vakıf muamelesidir. Ele alınan konu ve bu konuya dair zikredilecek örneklerde geçen mesâil dikkate alındığında şâyi' mal kavramı vakıf hukukunun mahalli olduğu için müstakil bir içeriğe sahiptir. Kaynaklarda yer alan köle azad etme konusunun müdebber köle kısmında kölelik hukukunun işleyişine doğrudan tesir etmesi sebebiyle köle üzerindeki şâyi'lik hususu hukuki işlemler açısından büyük önem arz etmektedir. Yine kaynaklarda mezkur olan, taksim ve mühâyee başlıklarıyla maldan istifade etme yöntemleri ele alındığı için şâyi' mal kavramı bu başlıkların özünü oluşturmaktadır. Makale bağlamında ele alındığı için vakıf konusunda şâyi' mal kavramına burada değinilmeyecek ancak kismet ve mühâyee kavramlarının içeriğine dair bu bölümde kısaca değinilmesi yerinde olacaktır. Burada verilecek özel bilgi niteliğindeki bu açıklamalar sayesinde aşağıda gelecek örnekler daha iyi anlaşılacaktır.

Şâyi' malın cari olduğu işlemler hakkındaki yukarıda ifade edilen genel yaklaşımdan sonra bu tür mallardan istifade etme yöntemleri de izah edilmiştir. Bu tür mallardan istifade yöntemleri malın niteliğine göre farklılık arz etmektedir. Nitekim şâyi' mal kavramı a) Taksimi (paylaştırmaya) kâbil şâyi' mal b) Taksimi kâbil olmayan şâyi' mal şeklinde kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Şâyi' malın kismeti kâbil olması, paylaşırma işleminden önce elde edilen menfaatin paylaşırma işleminden sonra da ortakların tamamınca veya bir kısmınca elde edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nitelikte olmayan şâyi' mal kismeti kâbil olmayan şekilde vasıflanmaktadır.⁶ Şâyi' mal için ifade edilen

⁴ Hasan Hacak, "Muşâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/151.

⁵ Hacak, "Muşâ'", 32/151.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 7/142.

kısmet kavramı ise şâyi' hisselerin tayin edilmesi⁷ şuyu' halinin kaldırılması veya ortaklığın kesilmesi⁸ anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle kısmet, maliklerden birinin ortak mal üzerindeki belirlenecek olan kısmından diğer ortakların el çektirmesi ve malı kendi iradesiyle kullanması manasını içinde taşımaktadır.

Müşterek bir mal, değerinin kaybolması veya bölünememesi sebebiyle taksim edilemediğinde karşılıklı anlaşarak ortaklardan birinin mülkten zaman ve mekan açısından faydalanmasını konu alan mühâyee de şâyi' mal için istifade etme yöntemlerinden biridir.⁹ Örnek olarak bir arabaya malik olan iki ortağın her ay değişimli olarak arabayı kullanmaları bunun gibidir. Aynı şekilde mühâyee örneği olarak şuyu' niteliğini haiz köle de değişimli olarak kullanılabilir.

Yukarıda işaret edilen yönleriyle şâyi' mal vakfı, köle azadı, hibe, satım, icâre gibi akitlerin konusu mesabesindedir. Akitlere konu olan şâyi' mal için taksim ve mühâyee işlemleri bir istifade yöntemi olarak görülmektedir.

2. Şâyi' Malın Vakfı Konusundaki Mezhep İçi Görüşler

2.1. Taksimi Kâbil Şâyi' Mal

Vakıf hukukunda şahsi mülkiyete ait malların vakfedilmeye engel bir durumu yoktur. Ancak şâyi' ortaklı mallar için Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Ebû Yûsuf taksimi kâbil şâyi' malların paylaşılmasından önce vakfedilmesine herhangi bir şart ileri sürmeksizinin cevaz vermekte¹⁰ ve kabz vuku' bulmaksızın mücerret lafız ile vakfın kurulacağını söylemektedir.¹¹ Buna mukabil İmam Muhammed kısmeti kâbil olan şâyi' malın mücerret lafız ile vakfına cevaz vermemektedir. Görüldüğü üzere İmam Muhammed bu yönüyle Ebû Yûsuf'tan ayrılmaktadır. İmam Muhammed vakfın caiz olabilmesi için kabz işlemini şart koşmaktadır.¹² Şâyi' malın taksimi kâbil olan kısmı için kaynaklarda zikredilen hüküm yukarıda ifade edilen şekildedir.

⁷ Bilmen, Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu, 7/137.

⁸ el-Mevsilî, Kitabu'l-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr, 2/87.

⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Mühâyee", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/510.

¹⁰ Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fîrûi'l-Hanefî*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/32; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 2/134.

¹¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Mu'avvad Ali Muhammed - Abdulmevcud Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/401; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/196.

¹² el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fîrûi'l-Hanefî*, 2/32.

2.2. Taksimi Kâbil Olmayan Şâyi' Mal

Ebû Yûsuf açısından şâyi' malın taksimi kâbil olmayan kısmı için verilen hükümlere gelindiğinde, ilk bakışta karışıklığa sebebiyet verecek ifadelerle karşılaşmaktadır. Ancak kaynaklar mukayeseli olarak ele alındığında durum açıklığa kavuşmaktadır. Bu anlamda taksimi kâbil olmayan mallar için Ebû Yûsuf'un vakıf işlemini caiz görmediği aktarılmıştır.¹³ Bununla beraber Ebû Yûsuf'un taksimi kâbil olmayan malların vakfına cevaz verdiğine dair de kaynaklardan bilgi aktarılmaktadır.¹⁴ Serahsi ise Ebû Yûsuf'un daha sonra görüşlerini genişlettiğini ve kısmeti kâbil olmayan malların da vakfedilebilmesi görüşüne meylettğini ifade eder.¹⁵ Dolayısıyla Bu tür mallar için Ebû Yûsuf'un cevaz vermediği görüşünü savunan müellifler, Ebû Yûsuf'un sonradan bu konudaki görüşlerini genişlettiğini kabul etmemektedirler.

İmam Muhammed ve bir görüşe göre de Ebû Yûsuf'un kavillerince kısmeti kâbil olmayan şâyi' mallar vakfedilebilir ancak bu tür mallar arasında istisnalar bulunmaktadır. Bu istisnalar kaynaklarda cami, mezarlık, han ve sikâye¹⁶ olarak ifade edilir. Bu tür istifade çeşitleri için vakfedilen şâyi' malın vakıf işlemi geçerli değildir. İşlemin geçerli olmaması iki sebebe bağlanmıştır.

- a) Bahsi geçen malın ortak kullanılması yani ortaklığın devam etmesi halinde malın sırf Allah rızası için vakfedilmesine ve Allah rızasının oluşmasına engel olması.¹⁷
- b) Şayet bu işlemi sahih olarak kabul etmiş olursak ortaklığın tabii neticesi gereği diğer ortak, malından faydalanmak isteyecektir. Dolayısıyla bir yıl ölümlerin defnedildiği mekânın sonraki yıl diğer ortağın iradesiyle ekim alanı olması veya bir sene mescid olan binanın diğer yıl ahır, mesken vb. olması uygun bir iş değildir. Haliyle ölümlerin mezarlarından dışarı çıkarılması tehlikesi ve caminin saygınlığının zarar görmesi gibi çirkinliklerin tezahür etmesi durumu.¹⁸

¹³ el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fûrûi'l-Hanefî*, 2/32; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Ahmet Mahmud Şehâde (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2017), 405.

¹⁴ İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/196; Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleyman Dâmâd Efendi, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/735; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Şeyh Ali muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/534.

¹⁵ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/71.

¹⁶ İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136.

¹⁷ el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fûrûi'l-Hanefî*, 2/32.

¹⁸ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/64-65; el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fûrûi'l-Hanefî*, 2/32; el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 8/401; İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136.

İmâmeyn'in ittifakıyla kısmeti kâbil olsun veya olmasın mescid ve makberlerin şâyi' mal olamayacakları netleşmiş olmaktadır.¹⁹

Mescid ve mezarlıklara taalluku olmayan ve bölünemeyen şâyi' mallardan beklenen fayda hem vakfedilen bölümün hem de diğer ortağın mülkiyetinde kalan bölümün gelir getirmesidir. Böylece hem vakıf lehtarları hem de malın diğer hisse sahibi tek maldan oluşacak geliri paylaşmış olacaktırlar. Kısmeti kâbil mallar için de aynı şekilde amaç birliği vardır. Bu da ortak malın gelir sağlamasıdır. Gelirin özel mülkiyet ile vakıf arasında oransal olarak paylaşılması da mümkündür.²⁰ Ancak mescid ve mezarlıkta gelir getirme söz konusu değildir ve bu noktada mescidi sadece mescid olarak kullanmamak aynı konu üzerinde farklı hükümlerin uygulanması manasına gelmektedir. Bu da aynı konu üzerinde hem Allah rızası için ibadet ederek sevap elde edilmesi hem de mesken olarak kiraya verilip gelir elde edilmesi gibi farklı hükümlerin uygulanması manasına gelmektedir.

2.3. İmâmeyn'in Görüşlerindeki Temel Yaklaşımlar

Taksimi kâbil olmayan şâyi' malın vakfı mevzusundaki görüşler aktarılmıştır. Bundan sonra taksimi kâbil olan şâyi' mal konusundaki ihtilafın değerlendirilmesi yapılacaktır.

İmam Muhammed taksimi kâbil şâyi' mallarda vakıf işleminin tamamlanması ve bağlayıcı olabilmesi için hem teslim almanın hem de teslim alma halini tamamlayan unsurların (taksim ve kabz) mevcut olması gerektiğini ileri sürer.²¹ Böylece İmam Muhammed, teslim alma yetkisini tamamlayan unsurun bulunmasının şart olduğu görüşünderken Ebû Yûsuf teslim şartını ve teslim alma yetkisini tamamlayan unsurların bulunması şartını kabul etmeyerek mücerret lafız ile vakfın kurulabileceği görüşünü benimsemiştir.²² Bu ayrımın pratik neticesi; İmam Muhammed'e göre vakıf işleminin bölünebilir şâyi' malın vakfedildiği anda değil teslim edildiği anda başlaması, Ebû Yûsuf'a göre ise vakıf işleminin taksim edildiği andan itibaren başlamasıdır.²³

Mutlak manada kabz işlemi, vakıf işleminden ayrı bir akitte değerlendirildiğinde bölünebilir malların taksim edilmesi aynı zamanda kabz edilmeden önce teslim edilmesi hükmünü doğrudan ortaya çıkarır.²⁴ Örneğin müşterek bir akarın ortaklar arasında fizîken paylaşılması, kabz hükmünü doğrudan ortaya çıkarmaktadır. Ve ayriyeten kabz edilmesine gerek yoktur. Bu açıdan

¹⁹ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136.

²⁰ es-Serahsî, *Mebûsût*, 12/65.

²¹ es-Serahsî, *Mebûsût*, 12/64.

²² İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136.

²³ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136.

²⁴ es-Serahsî, *Mebûsût*, 12/64.

kabz vakıf hukuku dışında İmam Muhammed'e göre şart değildir. Vakıf hukukunda İmam Muhammed'e göre aslolan mütevellinin kabzıdır.²⁵ O, bu yönüyle vakfı sadakaya benzetmiştir. Sadaka olarak verilecek ortak mal ise paylaşılıp teslim edilmedikçe tamamlanamaz.²⁶ Ebû Yûsuf'un görüşü ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmam Muhammed'in görüşünün aksinedir.

Ebû Yûsuf, görüşünün doğru olduğunu kanıtlama sadedinde bir hadisi delil olarak getirir.²⁷ Şöyle ki Hz. Ömer (ö. 23/644) Hayber ganimetlerinin taksimi kâbil mal nev'inden yüz paya malik olmuştu. Hz. Peygamber'in yanına gelip kendisinde kıymetli bir malın olduğunu ve bu malı tasadduk etmek istediğini söylediğinde Hz. Peygamber (s.a.v) kendisine aslını tasadduk et (vakfet) diye buyurmuştur.²⁸ Ebû Yûsuf bu hadisten yola çıkarak taksimi kâbil şâyi' malların mücerret lafızla vakfedileceğini, kabzın sıhhat şartı olmadığını şayet olsaydı bunu Hz. Peygamberin ifade etmiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. İmam Muhammed'e göre ise hadis vârid olduktan sonra Hz. Ömer'in, malik olduğu payı taksimden önce mi yoksa taksimden sonra mı vakfettiği belli değildir. Malın taksimden önce veya sonra vakfedilmiş olması durumları ihtimallidir. İhtimalin bulunduğu yerde de delil hüccet olma niteliğini kaybeder. Bir başka deyişle delil, şüphe ve ihtimalle birlikte bulunamaz.²⁹ Şayet vakıf işleminin taksimden önce gerçekleştiği sabit olursa bu işlemin önce şâyi' mal olarak vakfedildiği sonra da bölünüp teslim edildiği durumları kabul edilmiştir. Yani İmam Muhammed'in kabulüne göre Hz. Ömer için gelen rivayette şâyi' mal önce vakfedilmiş sonra da bölünüp teslim edilmiştir.³⁰ İmam Muhammed rivayetin eksik bilgilerle değerlendirilemeyeceğini ifade ederek kendisine ulaşan rivayetle Ebû Yûsuf'un görüşüne karşı çıkmıştır.

İmam Muhammed'in ifadelerinden anlaşılan bir diğer husus ise malın şâyi' olduğu bilindiği halde, taksimden önce kurulan vakfın fasit bir işlem olarak kabul edilmesidir. Bu yaklaşım şu anlama gelmektedir. Malın önce vakfedilip sonradan teslimini ortaya koyan rivayette vakıf başlangıçtan itibaren batıl sayılmamıştır. Batıllık değil de fasitlik durumunun ortaya çıkması için mala başkalarının ortak olduğunun bilinmesi gereklidir. İleride de gele-

²⁵ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/136; el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertib'i-şerâi'*, 8/401; Dâmâd Efendi, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/735.

²⁶ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/64.

²⁷ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, 8/400.

²⁸ İsmail Ebû Abdillâh Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Kitabu'l-Vasâya", 22 (2764). Daha detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 14/83.

²⁹ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, 8/401.

³⁰ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, 8/401.

ceği üzere vakfedilen malın şâyi' olduğunun bilinmeyip sonradan bahsi geçen mal için şâyi' hak iddia edilirse bu vakıf işlemi baştan itibaren batıl sayılacaktır.

İmam Muhammed Hz. Ömer'in tatbik ettiği uygulamayı hibe işlemine benzetmiştir. O, hibe işleminde şâyi' mal hibe edildikten sonra taksim edilip teslim edilebilir diyerek görüşünü desteklemiştir.³¹

3. Maldaki Şâyi'liğin Uygulamaya Etkisi

Maldaki şâyi'lik durumunun, vakfedilme sürecine ve işlemin gerçekleşmesinden sonra sürdürülebilirliği mevzularına etkileri söz konusudur. Bu başlıkta getirilecek misaller, kısmeti kâbil mallar üzerinden yürüyecektir. Çünkü değerlendirilecek konu taksim, teslim ve kabz kavramları üzerinden aktarılmıştır. Diğer yandan kısmeti kâbil olmayan malların ortaklar arasında taksimin gerçekleşmesi, malın telef olması manasına geldiğinden konuyla alakası kendiliğinden kesilecektir.

3.1. Ortaklığın Bilinmediği Durumlarda Taksimi Kâbil Şâyi' Malın Vakfedilmesi

Şâyi'liğin vakıf hukukundaki muamelelere etkisi kaynaklarda örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Bu örneklerden birisi şöyledir: Kısmeti kâbil malda kâdi vakfın sıhhatine hükmederse Ebû Hanîfe'ye göre bahsi geçen mal için taksim yolu kapanmıştır.³² İmâmeyn'e göre ise taksim edilebilir malın diğer yarısına sahip olan kişi malını alabilir. Bu durumda Ebû Yûsuf'un kavline göre malı vakfedenin payı özel bir mahaldedir ve malın ikinci kez vakfedilmesi gerekmez.³³ Bu görüş çerçevesinde şayet kişi malını vakfettikten sonra başka biri vakfedilen malın aynından (muayyen bir kısmından) bir cüzde hak iddia etse ve hakkı sabit olsa malın geriye kalan bölümü için vakıf işlemini tekrarlamaya gerek yoktur. Ancak hak iddia eden kişi bahsi geçen malın muayyen bir kısmından değil de şâyi' hisseden pay olarak hak iddia etse ve bu durum sabit olsa İmam Muhammed'e göre yapılan vakıf işlemi tamamen batıl olur.³⁴ Ona göre bu işleme mâni olan şey tasadduk mahallindeki

³¹ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 8/401.

³² İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/197. Yukarıda da ifade edildiği gibi İmam-ı Âzam'ın şâyi' malın vakfı konusunda metinlere yansıyan tek görüşü budur. Bu görüşün aktarılması Ebû Hanîfe'nin vakıf işleminin işleyişi yönünde görüş beyan etmekten ziyade mahkemenin verdiği bir hükmün artık meşruiyet zeminine intikal ettiğini, işlemin Ebû Hanîfe açısından bağlayıcı kabul edildiğini beyan etmektir. Bu görüş ayrıca bir mülkiyet sorununu ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki kısmeti kâbil şâyi' malı ortaklardan biri vakfettikten sonra kâdi sıhhatine hükmedince Ebû Hanîfe'ye göre taksim yolu kapanmış olmaktadır. Bu açıdan diğer ortak hakkı olan malı bölemeyecek, o maldan sadece mühâyee yoluyla faydalanabilecektir. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 5/40.

³³ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/197.

³⁴ Bu durum Hz. Ömer'in tatbikatıyla karıştırılmamalıdır. Şöyle ki İmam Muhammed Hz. Ömer'in ganimetlerdeki paylarını taksim etmeden önce vakfettiğini sonradan taksim ve teslim işlemini gerçekleştirdiğini kabul etmiştir. Sonradan teslim ile işlem sahîh hale gelmiştir.

şüyû'luk halidir. Sadaka konusu olan malın şâyi' hisseli olması bu işleme engel olan bir durumdur. Engel olma illeti ise şâyi' hisseli ortağın mal üzerindeki kendi hissesiyle ortağının hissesini hakkı olmadan bir cihete vakfetmiş olmasıdır.³⁵ İşlemin batıl olmasından sonra söz konusu mal hisseler oranında, yaşıyorsa vâkıfa veya diğer ortağa, ölmüşlerse de varislerine intikal eder. Mal, rücu ettikten sonra ziyade etki olarak vâkıf tarafından satılamaz ve satın alınamaz bir konuma düşmektedir.³⁶ Bu noktada mutlak anlamdaki vakıf hukuku muamelesinde vakıf malının satılması yasaktır ancak kısmeti kâbil şâyi' mallarda Ebû Yûsuf'a göre diğer ortak kendi iradesiyle kısmeti talep eder, bu sahîh bölünme işleminden sonra malını satabilir.³⁷

Diğer bir misal şöyledir ki şâyet kişi ölüm hastalığında malını vakfetse varisleri de vefattan sonra malın üçte ikisinde hak iddia etse vakıf işlemi tamamıyla batıl olmaz çünkü buradaki şâyi'lik sonradan vuku' bulan ânî bir ortaklıktır.³⁸

Yukarıda ortağının payını vakfetmesi örneği gibi şüyû'luk halinin mâni olma durumlarını daha açıklığa kavuşturacak misaller kaynaklarda gayet belirgin bir şekilde görülmektedir. Yukarıdaki örneklerde şâyi'lik halinin mâni olma durumu ortaklığın hiçbir şekilde bilinmemesiyle kayıtlıydı. Ortaklığın bilindiği durumlarda da şâyi'liğin vakıf işlemine mâni olan suretleri vardır. Takip eden paragraflarda bu faslı işlemek yerinde olacaktır.

3.2. Ortaklığın Bilindiği Durumlarda Taksimi Kâbil Şâyi' Malın Vakfedilmesi

İmam Muhammed'in taksimi kâbil olmayan şâyi' malların vakfına cevaz verdiği yukarıda açıklanmıştı. Taksimi kâbil olan şâyi' malların vakfına cevaz vermemesinin sebepleri de burada örnekler üzerinden ele alınacaktır. Şâyet şâyi' hisseli ortaklar mallarını vakıf cihetlerinden birine vakfetseler ve malı bir mütevelliyeye teslim etseler bu, İmam Muhammed'e göre caizdir.³⁹ Çünkü bu işlemde vâkıflar (mütesaddıklar) çok olsalar da netice itibarıyla malın tamamı sadaka hükmündedir. Tek bir mütevellinin kabziyla da mal, tek elde toplanmış olur ve bir kişi tasadduk etmiş gibi düşünülür.⁴⁰ Haliyle yukarıda

İşlemin batıl değil de fasit olarak kabul edilmesi ise ortaklık halinin vakıf edildiği anda bilinmesi şartına bağlanmıştır. Sonradan ortaya çıkan şâyi' ortaklık, haberi olmadığı halde hak iddia edenin payını da vakfetmesi demek olduğundan işlem baştan itibaren batıl (yok) sayılmıştır. Temel ayırım vakıf işlemi sırasında malın şâyi' olduğunun bilinip bilinmemesi durumudur.

³⁵ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/197; el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 8/401.

³⁶ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 8/401.

³⁷ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1997), 4/437.

³⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/534.

³⁹ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012), 12/111.

⁴⁰ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/197-198.

belirttiğimiz vakıf işlemine mâni olan tasadduk mahallindeki şüyû'luk hâli ortadan kalkmış gibi değerlendirilir. Bu örnekte vakıf kurulmadan önce şâyi'lik varsa da vakfın kurulmasına zarar veremez çünkü vakfın kurulmasına mâni olan şâyi'lik akit zamanundaki şâyi'liktir, Kabzdan önceki şâyi'lik değildir.⁴¹

Vakıf işlemine mâni olan şâyi'liğin misali ise yukarda verdiğimiz örneğin tam tersi şeklinde ortaklar mallarının ayrı ayrı yarımşar hisselerini vakfetseler ve yine ayrı ayrı olarak hisselerine A ve B vakfının mütevellilerini atasalar bu işlem İmam Muhammed'e göre caiz olmaz.⁴² Çünkü burada iki adet sadaka işlemi bulunmak suretiyle her ikisi ayrı ayrı akit kurmuşlardır. Haliyle şâyi' hisseler ve A ve B vakfı mütevellileri karşı karşıya gelmişlerdir.⁴³ İmam Muhammed taksimi kâbil şâyi' mallar için zaten cevaz vermiyordu. Buradaki tartışılan cevazlık durumu ise ortakların ikisinin de ayrı ayrı vakıf kurmaya yönelik olan çabalarıdır. İmam Muhammed şâyi'liği bu noktada vakfa mâni bir unsur olarak görür. Buradan anlaşılmaktadır ki ortakların, malları ile vakıf kurabilmesi için bir önceki örnekte olduğu gibi akit anında maldaki şâyi'liği ortadan kaldıran veya kalkmış gibi değerlendirebilmemize sebep olan bir işlemi gerçekleştirmeleri gerekmektedir.

Son verdiğimiz örneğe çok benzer olan ancak farklı bir hükmü bulunan bir misal daha vardır ki ortaklar mallarını ayrı ayrı A ve B vakıflarına ve ayrı olarak A ve B vakıflarının mütevellilerine teslim etmek üzere verseler burada bakılır; eğer aynı anda teslim ederlerse veya mütevellilere "benim hissemi ortağımın hissesiyle beraberce al" derse vakıf İmam Muhammed'e göre caiz olur. Aksi halde İmam Muhammed'e göre caiz olmaz.⁴⁴ Bu örnekten de anlaşılıyor ki İmam Muhammed şâyi'liğin bir şekilde ortadan kalkması ya da tasadduk potasında eritilmesini ve neticede tek bir işlem gibi görüp şâyi'likten arıtılmasını ön görmektedir.

4. İmâmeyn'in Şâyi' Mal Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu başlık altında İmâmeyn'in, şâyi' malların vakfı konusundaki görüşlerinin oluşum sürecine inmeye çalışılacaktır. Yani İmâmeyn'in şâyi' malın vakfı konusunda ortaya koymuş oldukları somut hükümlerin hangi "asıl"lardan hareketle temellendirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/534; Molla Hüsvrev, *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/134.

⁴² eş-Şeybânî, *el-Asl*, 12/111.

⁴³ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/198.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/534-535.

4.1. İmam Muhammed'in Yaklaşımı

İmam Muhammed taksimi kâbil mallardaki kabz ısrarını tavizsiz bir şekilde sürdürmüştür. Onun bu ısrarı vakıf işlemi, hibe ve müneccez sadakaya mukayeseyle belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Hibe, bir malın bir kimseye bedelsiz olarak temlik edilmesi olup icap ve kabul ile mün'akit, kabz ile tamam olmasıdır.⁴⁵ Dolayısıyla karşı taraf malı aldığı anda hibe işlemi gerçekleşmiş olacaktır. Müneccez sadaka ise sadece bir fakirin mülkiyetinde olan, ona has, kendisine teslim edilmiş ve fakir namına mülkiyete transferi kesinleşmiş işlemdir.⁴⁶ İki akitte de kabz işlemi gerçekleşmiş durumdadır. Bununla beraber akitlerin kendilerinden bahsedebilmemiz için kabz işleminin vuku' bulması şarttır. Bunun dışında konumuzla direkt alakası olan bu iki akdin ortak özellikleri ise şâyî'lik halini kabul etmemeleridir.⁴⁷ Başka bir deyişle hibe edilecek, taksimi kâbil mal, şâyî' hisseli olmamalıdır. Müneccez sadaka ise bir fakirin mülkiyetine tamamiyle geçmiş olması dolayısıyla işlemin bizatihi kendisinde şâyî'lik cereyan etmeyecektir.

İmam Muhammed taksimi kâbil olan malın kısımdan ve kabzdan önce vakfedilmesini caiz görmez. Yani bahsi geçen taksimi kâbil şâyî' mal vakfedilmek istenildiğinde hibe ve müneccez sadakaya kıyasla şüyû'luk vasfı bulunduğu vakıf geçersiz olacaktır.

4.2. Ebû Yûsuf'un Yaklaşımı

Ebû Yûsuf ise vakıfla ilgili görüşlerini kölelik tasavvuru ile mukayese ederek belirler. Şöyle ki bir kölenin ortak mülkiyete konu (şâyî') olması onun, yani kölenin özgürlüğüne engel olmayacaktır. Bunun gibi taksimi kâbil şâyî' malda da şüyû'lüğün olması vakıf işlemlerine konu olmasına engel olamayacaktır.⁴⁸

Ebû Yûsuf, doktrinini köle örneği üzerinden izah etmiştir. Ancak Serahsî'nin de belirttiği gibi köle bölünmeyi kabul etmeyen bir statüdedir. Bunun sebebi, yani kölenin bölünmeyi kabul etmeyen mal olması tek bir konu üzerinde birbirine zıt hükümler uygulanamaz kaidenin gereğidir.⁴⁹ Şöyle ki bir insan hem mal olma vasfını hem de mal olmama vasfını aynı anda taşıyamaz. Bu kaideden çıkarılabilecek ikinci bir anlam ise kölenin maddi olarak bölünememesi durumudur. Şayet ortadan ikiye ayrılacak olsa köle ölecek ve kendisinden beklenen fayda elde edilemeyecektir. Ancak Serahsî'nin kastettiği anlam birinci anlamdır.

⁴⁵ Mehmet Erdoğan, "Hibe" *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2015), 196.

⁴⁶ Ekmellü'd-din Muhammed bin Mahmud el-Bâberti, *Şerhu'l-inaye ale'l-Hidaye* (Bulak: el-Matbaati'l-Kübra'l-emîriyye, 1316), 5/46; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/196.

⁴⁷ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/197.

⁴⁸ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/64.

⁴⁹ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/64.

Ortak kölenin özgürlüğü konusundaki zıtlık, taksimi kâbil mallarda geçerli değildir. Dolayısıyla taksimi kâbil şâyi' mallar için tek bir konuda birbirine zıt bir durum yoktur. Bu mallardan maksat mülkiyetinin bulunduğu kişilere gelir getirmesidir. Bu şekliyle hem vakfa hem de diğer ortağa gelir getirmesiyle amaç birliği devam etmektedir. Ancak ortak köle özgür olmasıyla hem mal olma hem hür olma vasıfları tek bir konuda birbirine zıt hükümler uygulanamaz kaidesi gereği kabul edilemeyecektir. Bir başka deyişle kölelikte olduğu gibi vakfedilen şâyi' mal bu işlemle mal statüsünden çıkmaz, mal olma hâli devam ederek hem vakıf için hem de diğer ortak için kullanılabilir durumdadır.⁵⁰

Buradan çıkan diğer bir anlamı değerlendirecek olursak Ebû Yûsuf kıyas işleminde taksimi kâbil olmayan malı (tarım aleti, kandil) taksimi kâbil olan mal (arsa, ip) için asıl yapmıştır. Şöyle ki taksimi kâbil malın hükmünü taksimi kâbil olmayan mal üzerinden çıkarmıştır. Bu yönüyle eleştiriye açık bir durum hâsıl olmuştur.

Ebû Yûsuf'un görüşünün en belirgin sebebi yukarıda ifade ettiğimiz gibi vakıf işleminin hükümlerini kölelik hükümleriyle mukayese ederek elde etmesiydi. Şöyle ki ortak kölenin özgür kılınması milkin (mülkiyetin) iskat edilmesidir. Dolayısıyla bu işlem temlik içermediği için temlik etmek anlamına gelmeyecektir. Vakıf da bunun gibi fakirlerin faydasına sunulmak suretiyle temlik edilmeksizin milkin iskâtıdır ve mücerret lafızla vakıf işlemi kurulmuş olur. İmam Muhammed'in kıyasında sadaka ve hibe milkin iskatı değil milkin temlikidir ve dolayısıyla taksim, teslim ve kabz gerekmektedir. Ebû Yûsuf bu bahisteki vakıf hükümlerini kölelik kurumu üzerinden oluşturduğu için sadaka ve hibede olduğu gibi şâyi'likten dolayı öne sürülen kabz şartı burada geçerli olmayacaktır.⁵¹ Böylece mücerret lafız ile şâyi' mal üzerinde vakfın kurulmasına cevaz vermiştir.

5. Hanefî Fukahasının İki Görüş Arasındaki Tercihleri

Fürû, usul ve münazara konularında saygın bir mevkiye sahip olan Meydânî'nin(ö. 1298/1881) ifadelerine göre İmam Muhammed'in görüşlerinin fıkıh birikimine ve geleneğine daha mutabık olduğu gözlemlenmiştir.⁵² Bununla beraber Hanefî meşâyihünün çoğunluğu İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmişlerdir.⁵³

⁵⁰ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/64.

⁵¹ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/134.

⁵² el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 405.

⁵³ es-Serahsî, *Mebûsât*, 12/71; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Mısri Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudurî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2002), 289.

İmam Muhammed'in görüşü daha çok Buhâra meşâyihü tarafından tercih edilmiştir.⁵⁴ Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih edenler ise Belh⁵⁵ ve Irak⁵⁶ meşâyihidir. Görüşler arası tercihler sırf mezhep ekollerinin bölgesel kabulleriyle de sınırlı kalmamıştır. Örneğin bu anlamda fûru-i fıkıh eseri telif eden bir müellif, görüşlerden birini fetva verilen görüş diye belirtirken aynı esere haşiye yazan diğer müellif aksi görüşün müftâbih olduğunu söyleyebilmektedir.⁵⁷

Hanefî kâdılarını yukarıda belirtilen iki görüş arasında muhayyer olmuşlar, temel almış oldukları imamın görüşüne göre işlemin sıhhatine veya butlanına hükmetmişlerdir. Kâdılarının mahkemede verdikleri hükümlere gelince içtihadı açık ve dolayısıyla üzerinde ihtilafın söz konusu olduğu herhangi bir görüş üzerinde kadının sıhhatine dair vermiş olduğu yargı kararı ihtilafı görüşün üzerinden ihtilafı kaldırmış, neticede bu görüş uygulamada bağlayıcı bir nitelik kazanmıştır.⁵⁸

Sonuç

Ele alınan şâyi' malın vakfı konulu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır. Vakfedilen malın mülkiyetinin vakıf işleminden sonra başka mülkiyetlere geçemeyeceği ilkesi Ebû Hanîfe'nin mülkiyet teorisiyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe vakıf hukukuna mesafeli durmuştur. Bu bağlamda vakıf hukukunun işleyişine dair görüş beyan etmemekle birlikte yargı kararının sıhhatine hükmetmesiyle vakıf işlemi bağlayıcı kabul etmiştir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed için kaynaklarda gelen bilgilere göre ise aralarında görüş ayrılığının olduğu şâyi' malın vakfı konusu klasik eserlerde bazen derinlemesine incelenmiş bazen de gerekli genel bilgiler verilerek iktifa edilmiştir.

İmam Muhammed vakıf hukuku hükümlerini belirlerken merkeze sadaka ve hibe işlemlerini koymuştur. Bu iki işleme kıyasla vakıf hukukunun hükümlerini belirlemiştir. Sadaka ve hibe işlemlerinin tamamlanması için karşı tarafın kabzı şarttır. Ve bu kabz işleminin şart koşulduğu akitlerin konusu olan mallar şâyi'lik vasfını taşıyamazlar. Taksimi kâbil şâyi' mal, hibe ve sadaka işlemlerine giremeyeceği için İmam Muhammed bu tür malların vakfedilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Taksimi kâbil olmayan şâyi' mallar için ise şayet bölünmeye kalkılırsa maldan beklenen faydanın yok olacağını yani bölünüp parçalanamayacağını merkeze alarak bu tür malların vakıf edilebilmesi yönünde cevaz vermiştir.

⁵⁴ el-Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi' fi tertibi's-serâi'*, 8/401.

⁵⁵ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6/196.

⁵⁶ Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/134.

⁵⁷ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 2/134.

⁵⁸ el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 405.

İmam Muhammed'e göre maliklerden birinin şâyi' olduğu bilinen malı taksimden önce vakfetmesi ve sonradan taksim ve teslim işlemlerini yapması, her ne kadar mezkur işlem başlangıçta fasit bir nitelik taşısa da teslimle sıhhat kazanacağı için caiz olacaktır. Şâyi' olduğu sonradan ortaya çıkan taksimi kâbil malın vakıf işlemi ise diğer ortağın hissesi üzerinde haksız tasarruf olduğundan başlangıçtan itibaren batıl sayılmıştır.

İmam Muhammed'e göre taksimi kâbil şâyi' malın malikler tarafından taksim edilmeksizin ayrı ayrı vakıflara vakfedilmesi zaten caiz olmamaktadır. Çünkü tasadduk mahallinde şüyû'luk vasfı bulunmaktadır. Ancak malikler hisselerini bir vakfa vakfetseler tasadduk mahallinde şüyû'luk vasfı kalkmış gibi değerlendirildiğinden bu işlem İmam Muhammed'e göre de caiz olur.

Ebû Yûsuf'a gelince o, vakıf hukukunun hükümlerini kölenin özgür kılmasıyla mukayese ederek elde etmiştir. Ona göre vakıf işlemi kölenin özgür olmasındaki gibi milkin (mülkiyetin) ıskat edilmesidir. Sadaka ve hibe işleminde milkin ıskatı değil milkin temlikî söz konusudur. Milkin ıskatına kıyas edilen vakıf hükümleri gereği taksimi kâbil şâyi' mal için kabz şart değildir. Böylece Ebû Yûsuf kölelikteki şâyi' ortaklığın kölenin özgürlüğüne mâni olmaması gibi taksimi kâbil mallardaki şâyi'liğin de o malın vakfedilmesine engel olamayacağını söylemektedir.

İmâmeyn'in ittifakıyla mescid, makber, han ve sikâyeler şâyi' ortaklığın devam etmesi şartıyla vakfedilemezler. Çünkü bu tür işlemler malın sırf Allah rızası için yapılmasına engel olan çirkin durumlardır.

İmam Muhammed'in görüşleri mezhep birikimine daha mutabık görülmüş ve Hanefî ulemanın çoğunluğu İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir. Görüşler arasında kâdılar muhayyer olmuş sıhhatine hükmedilen vakıflar muteber sayılmıştır.

Kaynakça

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Um-detü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Bâberti, Ekmellü'd-Din Muhammed bin Mahmud el-. *Şerhu'l-inaye ale'l-Hidaye*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1. Basım, 1316.
- Bedir, Murtaza. *Buhâra Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1. basım, 1967.
- Buhârî, İsmail Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Dâmâd Efendi, Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mühâyee", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/510. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Prof. Dr. Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 5. Basım, 2015.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hacak, Hasan. "Müşa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/151. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-. *Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fi fûrûi'l-Hanefî*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Şeyh Ali muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u-sanâi' fi tertîb-i-şerâi'*. thk. Mu'avvad Ali Muhammed - Abdulmevcud Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudurî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye*. karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997.
- Mevslî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdillâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *Kitabu'l-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 7. Basım, 2015.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Ahmet Mahmud Şehâde. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Molla Hüsrev. *Düreru'l-hükkâm fi şerhi Gure'i'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mebisût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 1. Basım, 2008.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 2012.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Dü-reri'l-hükkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

Endowment of Joint (*Šāyi`*) Properties In Ḥanafī School of Thought And The Relevant Discussions (Extended Abstract)

A short description of religious endowment (waqf) in the Islamic legal terminology is "the dedication of a property by the owner forever for religious, social and charitable reasons". This concept's structure and application have been the subject of debate among jurists for its legitimacy in the early stage. This study will analyse the debates on religious endowment within the Ḥanafī School of thought. To provide a general framework, it is worth noting that there are some aspects of the matter peculiar to the Ḥanafī School which worth considering at the outset. The most important of these is the fact that almost all the legal rulings on religious endowment have been established by Abū Yūsuf (d. 182/798) and Imām Muḥammad (d. 189/805).

An important subject in the religious endowment law is the endowment of a joint (*šāyi`*) property. The questions of which precedent it should be compared to, how it should be expounded in legal terms and ultimately its legitimacy have been subject of debate within the school, which in turn have led to various resolutions to the matter.

The following are the results of the present work which deals with the subject of endowment of joint (*šāyi`*) properties. Imām Muḥammad resolved the legal rulings of the endowment law by giving a central role to transactions in alms (*ṣadaqa*) and gifts (*hiba*). In fact, drawing an analogy between these two transactions and the act of endowment, he established the legal rulings for the endowment law. The receipt (*qabḍ*) of the alms/gift by the receiver is a condition for the completion of the alms and gift transactions. In addition, joint properties cannot be the subject to transactions that require the aforementioned condition. Imām Muḥammad held that a joint property whose partition is possible cannot be endowed, as they cannot be considered as part of alms or gift transactions. When it comes to joint properties that cannot be partitioned, he sees it permissible to endow them on the grounds that partition of such properties would lead to the destruction of the benefits expected of them, that is to say, they cannot be partitioned.

As for Abū Yūsuf, he has established the legal rulings of the endowment law by drawing an analogy between these legal rulings and those in the emancipation of slaves. For him, the act of endowment is the nullification (*isqāṭ*) of the ownership (*milk*) of a property as is the case with the emancipation of a slave. Whereas, in alms and gift transactions, there is no nullification of a property but rather the transfer (*tamlīk*) thereof to its new owner. In lieu of the legal rulings on endowment, which are established by analogy to the nullification of ownership, receipt of a joint property whose partition is possible is not a condition for its endowment to be valid. Hence, Abū Yūsuf states that

joint ownership of a property whose partition is possible does not constitute an obstacle to the endowment thereof in the same way that the joint ownership of a slave is not an obstacle to his/her emancipation.

The two imāms are unanimous on the impermissibility of endowment of masjids, tombs, inns and water points with the condition of the continuation of joint ownership. The reason is that such transactions are unpleasant situations that constitute an obstacle for property to be endowed merely for the sake of Allah.

Imām Muḥammad's opinions have been found to be more in line with the accumulated knowledge of the school and thus most of the Ḥanafî scholars preferred Imām Muḥammad's view on this matter. The judges had the option to choose either views, and the endowments ruled to be lawful have been deemed valid.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

BELÂGAT İLMİNİN KUR'ÂN-I KERÎM'İN İ'CÂZ VE TEFSİR ARAŞTIRMALARINA ETKİSİNİN TARİHİ SEYRİ

*The Historical Course of Qur'an Rhetoric Impact on Studies Related To
Uniqueness of Qur'an And Interpretation of Qur'an*

Zafer AKYÜZ

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Erzincan/Turkey

zafer.akyuz@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7336-1996>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/11/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: AKYÜZ, Zafer. "Belâgat İliminin Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 217-239.

Belâgat İlminin Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri

Öz

Yüce Allah tarafından insanlığa gönderilen son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerim'i kitap olarak kabul eden Müslümanların, onun içindeki ilahi mesajları anlama ve uygulama gayretleri neticesinde çeşitli ilim dalları ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerden biri de belâgat ilmidir. Belâgat ilminin ana gayesi, Kur'ân-ı Kerim'in içindeki ilâhî mesajların anlaşılmasını sağlamaktır. Bu nedenle belâgat ilmi ile tefsir ilmi arasında sıkı bir ilişki vardır. Belâgat ilmi bilinmeden Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek ve onu anlamak adeta imkânsızdır. Bu makalede, Kur'ân, belâgat, tefsir, i'câz ve etki kelimelerinin lûgat ve istilâhî manaları üzerinde durulmuş, belâgat-i'câz ve belâgat-tefsir ilişkisine temas edilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in i'câzî yönünün açıklanması ve bu ilahi kitabın daha iyi anlaşılması için bu alanda yapılan çalışmalar dönemlere ayrılmış, belâgatın i'câz ve tefsir alanında yapılan çalışmalar nasıl etki ettiğinin tarihi seyri ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, belâgat, tefsir, araştırma, i'câz, etki, tarih, seyri.

Absract

Several fields of sciences have emerged as a result of the efforts of the Muslim people, who accepted the Qur'an to be the ultimate holy book send by Allah the Almighty to mankind, to understand the divine messages of the Qur'an and to practice these. One of these sciences is the Qur'an Rhetoric (belağat). The main aim of the Qur'an Rhetoric is to enable the understanding of the divine messages in the Qur'an. Therefore, there is a close relationship between the sciences of the Qur'an Rhetoric and Qur'an Interpretation, (tafsir). Without the conception of the Qur'an Rhetoric the interpretation of the Qur'an, Tafsir, would be almost impossible. In the present manuscript the lexical and reported meanings of Qur'an, the Qur'an Rhetoric (belağat), interpretation of the Qur'an (tafsir), uniqueness and impact (icaz - etki) are focused on and the relationship between Qur'an Rhetoric and Qur'an Interpretation and between Qur'an Rhetoric and Uniqueness of Qur'an are mentioned. Moreover, in order to enable a better understanding of the uniqueness of the Qur'an and to explain it, studies regarding the uniqueness of the Qur'an are divided into periods and the impact of Qur'an Rhetoric on the studies related to the interpretation of the Qur'an (tafsir) and uniqueness of the Qur'an (icaz) are presented from a historical perspective.

Key Words: Qur'an, Qur'an Rhetoric,, interpretation of the Qur'an, uniqueness and impact of Qur'an, history, course.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Yüce Allah tarafından insanlara gönderilen son ilâhî kitaptır. Kur'ân-ı Kerim'in indirildiği dönemde fesâhat ve belâgatte kariyerinin zirvesinde olan edipler ve şairler, bu ilahi kelamın nazmı ve manası karşısında çaresiz kalmışlardır. Belâgatın eşsiz örneği olarak Kur'ân-ı Kerim üslubuyla onları derinden sarsmıştır. Kur'ân-ı Kerim'deki lafızlarla onların kullandıkları aynı olmasına rağmen, onun terkiplerindeki farklılıkları bir türlü çözememişler ve bu farklılıkların oluşturduğu etkinin kaynağını anlamakta çok zorlanmışlardır. Meselâ 'Utbe b. Rebî'a (ö. 2/624), Hz. Muhammed'e tebliğ vazifesinden vazgeçmesine karşılık her türlü dünya nimetini teklif etmiş, Hz. Peygamber (sav) onun bu teklifini reddederek kendisine Fussilet sûresinin ilk âyetlerini okumuş, bunları dinleyen 'Utbe, arkadaşlarının yanına dönerek onlara şunları söylemiştir: *"Muhakkak ki ben bir söz dinledim. Allah'a yemin ederim ki bunun gibisini şimdiye kadar hiç duymadım. O ne bir şiir ne bir sihir*

ne de bir kehanettir. Ey Kureyş topluluğu! Beni dinleyin, bu zat ile onda bulunan Kur'ân arasına girmeyin.”¹

Ümmî bir peygamberden sadır olan bu ilahi kelamın inceliklerini anlamak ve kavramak isteyenler iman etmiş, kabul etmeyenler ise inkâr ve ret yolunu seçmiştir. Bu konuda tefsir âlimi el-Beyzâvî, *“..Gerçekten bundan önce aranızda bir ömür buldum...”*² âyetini tefsir ederken şunları ifade etmiştir: *“Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce Mekkelilerin arasında kırk yıl yaşadığını, Kur'ân'ı daha önceden bilmediğini ve okumadığını haber veren bu âyet, Kur'ân'ın harikulade ve mu'ciz oluşuna delalet eder. Zira bir kimse aranızda kırk yıl yaşar da, o süre içerisinde ilimle uğraşmaz, bir âlimi görmez, ne bir şiir ne de bir hutbe irat etmezken, kalkar size bir kitap okursa, bunun fesâhati de bütün hatiplerin fesâhatini mağlup eder, her türlü nesir ve manzumdan üstün olur, usul ve furu ilimlerinin kurallarını içine alır; öncekilerin kıssalarını ve sonrakilerin konuşmalarını olduğu gibi içerirse, onun Allah Teâlâ tarafından öğretilen mu'ciz bir kitap olduğu anlaşılır.”*³

İnkâr edenlere tehdidî ayetleriyle meydan okuyan Allah, onlara bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmelerini, bunun mümkün olmaması durumunda ise bir ayetin benzerini getirmelerini istemiştir. Fakat bu hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir. Bu konuda el-Câhız şunları söylemiştir: *“Söz üstatları olan putperest Araplar, sahip oldukları kabile gururunun güçlü yönlendirmesi ve İslâm'a olan muhalefetlerine rağmen Kur'ân'ın meydan okumasına cevap veremediler. Yine Kur'ân'ın böyle bir çağrısına cevap vermek, savaştan daha kolay olmasına rağmen, Müslümanlarla savaşmayı tercih etmişler, neticede mağlup olmaktan başka bir şey de elde edememişlerdir.”*⁴ Zira Kur'ân-ı Kerim hem lafzî hem de manasıyla mu'cizdir. Yani bir sûrenin bile bir benzeri bugüne kadar getirilememiştir ve getirilmesi de mümkün olmayacaktır.

İslam'ı benimseyen, Hz. Peygamber'i (sav) ve Kur'ân-ı Kerim'i kendisine rehber edinen Müslümanların onu anlamaya çalışması, çeşitli ilim dallarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu ilim dallarından birisi de belâgattir.

Belâgatın bir ilim dalı olarak ortaya çıkması ve gelişmesinde Kur'ân-ı Kerim'in rolü çok büyüktür. Çünkü o, Hz. Peygamber'in (sav) en büyük mucizesi, insanların bir benzerini getirmekten aciz kaldığı, muhataplarını hayretler içerisinde bıraktığı, ihtiva ettiği gaybî bilgilerin yanında nazm olarak da

¹ Süleyman Tülücü, “Kur'ân-ı Kerim'in Nuzul Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri İle Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavrı ve Takdirleri”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 1994, XXX, 3 (Temmuz, Ağustos, Eylül 1994), 37-50

² Yûnus, 10/16.

³ Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl ve Me'ahû Hâşiyetu'l-Kâzerûnî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1416/1996, III, 191.

⁴ Issa J. Boullata, “Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular”, *Din Bilimleri Akademik Dergisi*, (Çev. İbrahim Hilmi Karlı), V (2005), Sayı 4, 258.

edebî üstünlüğe sahip bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerim'in bir benzerinin getirilememesi diye ifade edebileceğimiz i'câzî yönü ve az kelimeyle çok şey anlatması, İslam âlimlerinin üzerinde durduğu en temel konulardan birisi olmuştur. Bu nedenle İslâmî ilimler içerisinde Kur'ân-ı Kerim'in mu'ciz oluşunun merkeze alındığı çalışmalar daima ilk sırada yer almıştır. Bu çalışmalarda belâgat, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını anlamada ve anlatmada ilim dallarının nüvesini oluşturmaktadır.

1. Belâgat, Kur'ân, Eser (Etki), Tefsir ve İ'câz Terimlerinin Tanımı

1.1. Belâgat

Belâgat Kavramı “sözlü ve yazılı ifadede fasih olmak” veya “sözün fasih ve açık seçik olması”⁵ anlamlarına gelir. Ayrıca بَلَّغَ يَبْلُغُ بُلُوغًا kelime köküne bağlı olarak “ulaşmak, yetişmek, varmak, rüştüne ermek, olgunlaşmak”⁶ vb. anlamları da vardır. Belâgatin tanımındaki “ulaşmak, varmak, olgunlaşmak, sözün açık ve seçik olması” gibi anlamlardan, sözün karşı tarafa ulaşmasının, açık, sade ve anlaşılır olmasının, muhataba kıvamına gelmiş bir şekilde olgunlaştırılarak söylenmesinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Belâgatle iştilal eden âlimler tarafından bu ilmin pek çok yapılmıştır. Biz burada es-Se'âlibî'nin tanımını nakletmekle yetineceğiz. es-Se'âlibî, belâgati tarif derken şunları ifade etmiştir: “*Belâgat, kalemin dizgininin veya ucunun uzatılması olmadığı gibi sözün yarıştırılması ve söz meydanının genişletilmesi değildir. Belâgat, ihtiyaçtan fazla ve muhtaç durumda bırakacak bir ihlal olmayacak şekilde murat edilenin hepsinin lafız ve manalarla aktarılmasıdır. Belâgat, ancak gerçek derinliklere çabuk ulaşan, zihinlerle kat edilen ve beyanın basiretleriyle girilen bir meydana...*”⁷

1.2. Kur'ân

Kur'ân kelimesi, toplama anlamına gelen “قُرْآنٌ” fiilinin mastarıdır. Kur'ân-ı Kerim, kıssaları, emri, nehyi, va'di ve va'idi topladığından Kur'ân adını almıştır. Ayrıca ayetler ve sûreler birbirleriyle birleştirilmiş ve bir araya getirilmiştir. Gufrân ve küfrân gibi mastar olan Kur'ân kelimesi bazen hafifletmek amacıyla hemzesi düşürülerek Kurân şeklinde de kullanılmaktadır.⁸ Arapla-

⁵ Muhammed b. Mükrem İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Thk. 'Abdullah Ali el-Kebîr-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz., IV, 346; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, İstanbul 1992, III, 380.

⁶ Ebû 'Osmân 'Amr b.Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve Tebyîn*, Mektebetü'l-Hâneçî, Kahire 1998, I, 88; 'Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdîha*, Eda Neşriyat, İstanbul tsz., 8-10; Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnûnuhâ 'İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'n-Nefâis, Ammân 2008, 58-59.

⁷ 'Abdulmelik b. Muhammed es-Se'âlibî, “*Sihru'l-Belâğa ve Sirru'l-Berâ'ah*”, (Thk. 'Abdu's-Selâm el-Hufî), Dâru'l-Kütübî'l 'İlmiyye, Beyrut/Lübnan tsz., 47.

⁸ el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l- Hadîsi ve'l-Eser*, (Thk. Tahir Ahmed ez-Zâhir-Mahmud et-Tahâvî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, IV, 30.

rın, hiç yavru yapmadığı ve rahminin hiçbir yavruyu toplamadığı ve içine ekmediği anlamındaki هذه الناقة سلي ile ما قرأتُ جنينا قط sözleri de bu anlamda olan قرأ kökündendir.⁹ Bazıların göre ise Kur'ân kelimesi, müştak olmayan, Allah'ın kitabına özgü bir isimdir. Bu değerlendirmeye göre Kur'ân kelimesi mehmuz değildir.¹⁰

1.3. Eser

Eser kelimesi, sözlükte bir şeyin izi, kalıntısı anlamına gelen اثر fiilinden müştaktır. Çoğulu âsâr (أثار) şeklinde gelir.¹¹

İbn Fâris: “Hemze, se ve ra harflerinden oluşan kökün üç manası vardır. Bunlar; Öne almak, zikretmek ve bir şeyin izi.” demektedir.¹² Bir şeyde iz bırakmak anlamında olan te'sîr kelimesi de bu köktendir. أنثر في الشيء 'Onda bir iz bıraktı' anlamındadır.¹³ el-Cürcanî, eser kelimesine ait netice, alamet ve cüz olmak üzere üç anlam zikretmektedir.¹⁴

1.4. Tefsir

فسر fiilinden alınan tefsir kelimesi, sözlükte açıklama anlamındadır. فسره ve الشيء يفسره de aynı kökten alınmıştır. فسره ise bir şeye açıklık getirmek anlamındadır.¹⁵ Terim olarak ise, beşer gücünün ölçüsünde yüce Allah'ın muradını belirtmek açısından Kur'ân-ı Kerim'den bahseden bir ilimdir.¹⁶

1.5. İ'câz

İ'câz kelimesi sözlükte bir şeyi yapamama anlamındaki عجز fiilinden alınmıştır. عجز الشيء bir şeyi sonu أعجاز الأمور ise işlerin sonları anlamındadır.¹⁷ Terim olarak i'câz, Arapların kendilerinden sonraki nesillerin ebedî mucizesi Kur'ân ile muaraza etmekten aciz olduklarını ortaya koymakla Hz. Peygamber'in (sav) peygamberlik davasındaki doğruluğunu izhar etmektir.¹⁸

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 128.

¹⁰ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, el-Külliyat (Mu'cemum fi'l-Mustalahâtı ve'l-Furûkî'l Luğaviyye), (Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut tsz., 720.

¹¹ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzak el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, tsz., I, 22.

¹² Ahmed İbn Faris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, (Thk. Abdusselam Harun), Darü'l-Fikr, 1979, I, 53.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 5

¹⁴ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 9.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 55.

¹⁶ Muhammed Abdu'l-'azim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'atü isâ el-Bânî el-Halebî, tsz., II, 3.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 370.

¹⁸ Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l Kur'ân*, Mektebetü'l Me'ârif, 2000, 265.

2. Belâgat-Tefsir İlişkisi

Belâgat ilmi ile tefsir ilmi arasında derin bağlar bulunmaktadır. Her ikisinin de gayesi Kur'ân-ı Kerim'i anlamak, içindeki ilahi mesajları açıklamaktır. Bu bağlamda tefsirle uğraşan herkesin çok iyi derecede belâgat ilmine vakıf olması gerekmektedir. Belâgati bilmeyen birisinin ilahi mesajları anlaması ve anlatması mümkün değildir. Çünkü belâgat, Arapça beyanın en yüksek derecede tecelli ettiği, üslupların çok ince bir şekilde tahlil edildiği bir ilim dalıdır. Bu konuda meşhur müfessir ez-Zemahşerî, el-Câhız'dan naklettiği bir iktibasta kısaca şunları ifade etmektedir: *“Bir kişi bütün ilimlerde ne kadar mahir olursa olsun Kur'ân-ı Kerim'e mahsus olan me'ânî ve beyân ilimlerine hâkim olmadıkça onu tefsir edemez ve onun içindeki hakikatlere ulaşamaz.”*¹⁹

Tefsir ve tefsir usulü kaynaklarında Kur'ân-ı Kerim'i tefsir için gerekli olan ilimler tertip edilirken lugat, sarf ve nahiv ilimlerinden hemen sonra belâgat ilmi zikredilmektedir.²⁰

Belâgat ilmine vakıf olmak, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir eden müfessiri hataya düşmekten koruduğu gibi, ayetin inceliklerini anlamada ve izah etmede onun kavrayışını kolaylaştırır, Ufkunu genişletir ve farklı bakış açısı kazandırır. Diğer bir ifadeyle, belâgat ilmini teşkil eden me'ânî ilmindeki cümle yapısını, beyan ilmindeki teşbih, mecaz istiare, kinayeyi, bedî' ilmindeki güzel söz söyleme sanatlarını bilmeden Kur'ân-ı Kerim tefsir edilemez. Bu nedenle belâgat ilmi ile tefsir ilmi ayrılmaz ikilidir. Tabiri caizse etle tırnak gibidirler.

3. Belâgat-İ'câz İlişkisi

İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerim'in i'câz yönünü ortaya koymak için farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazıları i'câzın bir yönü olduğunu ifade ederken bazıları bunun sınırsız olduğunu beyan etmişlerdir. Bu görüş farklılıkları Kur'ân-ı Kerim'in seçkin üslubu etrafında cereyan etmiştir. Onlar, bu konuda farklı düşüncelere sahip olmuş olsalar da Kur'ân'ın i'câzında birinci ve en mühim olanının onun nazmında, belâgatinde, üslup ve beyanında olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.²¹

Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını anlamada ve anlatmada belâgat ilminin öneme değinen Ebû Hilâl el-'Askerî *es-Sinâ'ateyn* isimli eserinde şunları ifade etmektedir: *“Şüphesiz ilimler arasında öğrenmeyi en çok hak eden ve korunmaya en fazla layık olan ma'rifetullâhtan (Yüce Allah'ı tanımak) sonra, hakkı konuşan ve doğru yola hidayet eden Allah'ın kitabının i'câzını tanımaya vesile olan belâgat ve*

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1403, I, 12.

²⁰ Hikmet Akdemir, “Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2 (Haziran 1996), 161.

²¹ Süleyman Gür, “Beyzâvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2008, 42.

fesâhat ilmidir. Doğrusu bizler biliyoruz ki kişi, belâgat ilmini ihmal ve fesahati öğrenmeyi ihlal ettiği zaman, Yüce Allah'ın Kur'ân'a özgü kıldığı güzel tertip, üstün terkip, yüklediği eşsiz îcâz, zarif ihtisar, tatlılık, yücelttiği güzel sözün parlaklığı, kelimelerinin kolaylığı, netliği ve akıcılığı gibi insanların aciz olduğu ve akıllarının hayrete düştüğü Kur'ân'ın güzelliğine vakıf olamaz.”²²

Yahya b. Hamza el-'Alevî (ö. 749/1348), belâgat ve fesâhat ilimlerinin iki amaç için rağbet gördüğünü söylemektedir. Birincisi dinî amaçtır. Söz konusu dini amaç, Allah'ın kitabının i'câzını ve Hz. Peygamber'in (sav) mucizesini tanımayı sağlamaktır. Çünkü beyan ilmi elde edilmeden ve bu ilmin derinliklerine vakıf olunmadan Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına vukûfiyet mümkün değildir. Nitekim bu ilim, ilimler arasında meziyetçe en üstün olanıdır. el-'Alevî (ö. 749/1348), belâgatin iki meziyetini de şu şekilde ifade etmektedir: *“Birinci meziyet, Hz. Peygamber (sav), ‘ben insanların en fakihiyim veya insanların en çok hesap veya tıp bileniyim’ demedi. Ancak yüce Allah'ın kendisine verdiği fesâhat ve belâgat ilimleriyle övünerek, ‘Dât harfi ile konuşanların en fasih olanıyım’²³ buyurdu. İkinci meziyet de Kur'ân-ı Kerim'in i'câzi, fesâhati ve belâgatidir.”²⁴* İkinci amaç ise genel bir amaçtır. Bu amaç, Kur'ân'ın dışında gerek manzum gerek mensûr sözlerdeki belâgatin ve fesâhatin sırlarına vakıf olmaktır.²⁵

4. Belâgat İlminin Kur'ân-ı Kerim'in İ'câz ve Tefsir Araştırmalarına Etkisinin Tarihi Seyri

İnsanlık tarihinde ortaya çıkan ve gelişen çeşitli ilim dalları mevcuttur. Bu ilim dallarının birçoğunda o ilim dalının kurucusu kabul edilen, onu geliştiren ve bulunduğu konumdan daha ileri noktaya taşıyan şahsiyetler vardır. Bu şahsiyetler, kendilerinden önce var olan fikir ve düşüncelerden yola çıkarak o ilim dalına ait birçok kavramı yeniden tanımlamışlar ve bunları sağlam zemine oturtmuşlardır.

Belâgatin ilminin Kur'ân-ı Kerim'in i'câz ve tefsirine etkisinin anlaşılabilmesi için bu alanda yazılan eserlerin dönemlere göre tasnif edilmesi, o devirdeki fikir ve düşünce yapısının dikkate alınması oldukça önemlidir. Belâgatin gelişmesine katkıda bulunan birçok İslam âlimi bulunmakla beraber ortak ka-

²² Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî- Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Kahire 1371/1952, I, 6.

²³ Celalüddin es-Suyûtî, *ed-Dürevü'l-Müntesire fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*, (Thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ), 'İmâdetü Şuûni'l-Mektebât-Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, Riyad tsz., Hadis No: 37, s. 56.

²⁴ Yahya b. Hamza b. Ali el-'Alevî, *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğati ve 'Ulûmi'l Hakâiki'l-İ'câz*, el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, Beyrut 1423, I, 21.

²⁵ el-'Alevî, I, 21.

naate göre bu ilmin piri Abdulkâhîr el-Cürcânî kabul edilmektedir. Bu araştırmada dönemlerin tasnifinde el-Cürcânî ve yaptığı çalışmalar dikkate alınmıştır.

4.1. Abdulkâhîr el-Cürcânî Öncesi Dönem

Kur'an'ı Kerim'in inışı, edebiyat alanındaki ilimlerin tasnif evresinde yaşadığı edebî canlılığın temel sebebidir. Çünkü Kur'an, dil ve belâgat alanlarındaki araştırmaların eksenini ve merkezi olmuştur. Mesela Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri Kur'an belâgati ile ilgili en önemli çalışmalardan biri olmuştur. Ebû 'Ubeyde söz konusu eserinde çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'deki dilsel alanda yoğunlaşmıştır. Mesela, " *حَتَّىٰ إِنَّا كُنْتُمْ فِي الْفَالِكِ وَجَزَيْنَ بِيَوْمِ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ* ...*Gemide bulunduğunuzda, güzel bir rüzgârla gemiler onları kaydırıp götürdüğü...*' ayeti²⁶ önce muhatap hitabıyla hitap edildikten sonra bu hitap üslubundan vazgeçilip sonra gaip hitabıyla hitap edilen mecaz örneğindedir." Şeklindeki sözleri bu durumu ortaya koymaktadır.²⁷

Hicrî üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinden sonra el-Câhîz (ö. 255/869), belâgat ve beyan alanında dört ciltlik *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserini telif etmiştir. el-Câhîz, bu eserinde Arap ve Arap olmayanlardan birçok çağdaşının beyanla ilgili yorumlarını kayıt altına almıştır. Onun, Bişr b. Mu'temir'in ortaya koyduğu lafız ve manaların nitelikleri, kelamın işitenlere uygun olması gerekliliği gibi konuları uzunca ele aldığı görülmektedir.²⁸

Genelde Arap belagatini, özelde Kur'an-ı Kerim'in belâgatini açıklama ve izah etme konusundaki önceliğin el-Câhîz'a ait olduğunu belirtmek gerekir. O, bu durumu Kur'an-ı Kerim'e ve belâgatine yöneltilen ithamları reddetmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu gerçeği meşhur *el-Hayevân* adlı kitabında açıkça görmekteyiz. Mesela, *طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ* 'Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir.' ayetine²⁹ dil uzatanlara reddiyede bulunarak şunları ifade etmiştir. " 'Görmediğimizden ötürü var olduğu zannına kapılmadığımız, konuşan bir kitapta veya doğru bir haberde şekli bize nitelendirilmeyen bir şeyle örnek vermek nasıl caiz olur' diye itiraz ettiler. Biz hiçbir zaman bir şeytanı görmemişsek de doğru konuşan biri bize elleriyle şeytanların başlarını çizmemişse de Araplar, şeytanın çirkinliğiyle örnek vermede ittifak halindedir. Hatta Araplar şeytanın çirkinliğini iki yerde örnek verirler. Birincisi, Arapların 'o şeytandan daha çirkindir' sözleri. İkincisi ise bizim asil atı *şevhâ* (çirkin) diye isimlendirdiğimiz ve güzel kadını *sammâ* (sağır), *karnâ* (boynuzlu), *hansâ* (basık burunlu), *cerbâ* (uyuz) ve benzeri kelimelerle isim

²⁶ Yûnus, 10/22.

²⁷ Ma'mer b. Müsennâ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Fuat Sezgin), Kahire 1381, I, 11.

²⁸ Şevkî Dayf, 46.

²⁹ Sâffât, 37/65

verdiğimiz gibi Araplar da uğursuz saymaları açısından güzele şeytan derler. Şeytanın çirkinliğiyle örnek verme konusunda Müslümanların, Arapların ve karşılaştığımız herkesin ittifak etmesi, şeytanın gerçekte her türlü çirkinden daha çirkin olduğunun kanıtıdır.”³⁰

el-Câhız'dan sonra İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l Kur'ân* adlı eserini yazmış ve bu eserde birçok belâgat konusunu ele almıştır. İbn Kuteybe kitabında “Arapların mecazları vardır. Bu mecazlar, sözün yöntemleri ve kaynakları anlamına gelmektedir. İsti'âre, temsîl, kalb, takdim, te'hîr, hazf, tekrar, ihfâ', ta'rîz, ifsâh, kinâye, îzâh vb. üslubu sözün yöntemleri arasında yer almaktadır.”³¹ İfadelelerini kullanmaktadır. İbn Kuteybe, isti'âre yönteminden söz ederken de: “Yüce Allah'ın سَأَقِ عَنْ سَأَقِ يَوْمَ يُكْتَفَبُ 'İş ciddileşip paçalar svandığı gün ...' ayeti³² Kur'ân-ı Kerim'deki istiarelerdendir. Yani işlerin zorlaşacağı gün.” ifadelerine yer vermektedir.³³

İbn Kuteybe'nin bahsettiği belâgat konularından biri de müşâkeledir. O, müşâkele konusuna müşâkeleyi ve müşâkele dışındaki şekilleri kapsayacak genel bir başlık altında değinmektedir. Söz konusu başlık, “lafzın zahirinin manasına muhalif olma konusu” şeklindedir. İbn Kuteybe'nin müşâkeleye verdiği isim ise “manalar farklı olduğu halde fiilin aynı lafzıyla karşılık görmesi” şeklindedir. وَجَرَءَ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٍ مِثْلَهَا Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır.’ ayeti³⁴, müşâkele sanatının örneklerindedir. İbn Kuteybe, ayeti tevîl ederken: “ayetdeki seykiye, kötülüğe başlayandan kötülüktür, Allaktan ise cezadır.” yorumunu yapmaktadır.³⁵

Burada İbn Kuteybe'nin Ebû 'Ubeyde'den etkilendiğine ve genelde onun metodunun ruhunu içerdiğine işaret etmemiz gerekmektedir. Ancak o, isti'âre örneğinde olduğu gibi Ebû 'Ubeyde'nin değinmediği konuları da ele almıştır. İbn Kuteybe'den sonra gelen belâgatçıların ekserisi birçok konuda onu takip etmiş ve örnek olarak getirdiği birçok Kur'ân ayetini kendisinden nakletmiştir. Aynı durum Ebû 'Ubeyde için söz konusu değildir.³⁶

İbn Kuteybe'den sonra Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adlı risalesini kaleme almıştır. O, bu kitabını mücmel bir şekilde söz konusu nükteleri tefsir etmesini isteyen bir şahsın isteğine cevap olarak

³⁰ Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, VI, 426.

³¹ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l Kur'ân*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, (Thk. İbrahim Şemsüddin), Beyrut tsz., I, 22.

³² Kalem, 68/42

³³ İbn Kuteybe, I, 87.

³⁴ Şûrâ, 42/40.

³⁵ İbn Kuteybe, I, 171.

³⁶ Şefî' es-Seyyid, *el-Bahsu'l-Belâğî 'İnde'l-'Arab Te'silün ve Takyîm*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire tsz., 38.

yazmıştır. er-Rummânî, risalesinin başında söz konusu nüktelerin yedi yöne döndüğünden bahsetmekte ve bu yedi yönün, gerekçeler ve aşırı ihtiyacın olmasına rağmen muarazaya başvurulmaması, herkese meydan okuma, sarfe nazariyesi, belâgat, gelecekle ilgili doğru haberler, âdeti bozmak ve Kur'ân'ı her mucize ile kıyaslamak olduğunu açıklamıştır.³⁷ er-Rummânî eserinde belâgatın tabakalarından bahsetmekte ve bu tabakaları, en yüksek tabaka, en düşük tabaka ve bu iki tabaka arasındaki orta tabaka olarak belirtmektedir. Buna göre en yüksek tabakadaki belâgat aciz bırakan belâgattir ki bu Kur'ân-ı Kerim'in belâgatidir. En yüksek tabakadan düşük olanlar ise mümkün olan belâgattir ki bu da belîğ insanların belâgatidir. er-Rummânî'nin risalesi, özellikle Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına ulaşmak için belâgat ilimlerinin kısımlarını irdelemesi nedeniyle Kur'ân belâgati araştırmaları alanındaki önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilmektedir.³⁸

er-Rummânî'yi müteakip el-Hattâbî (ö. 388/998) *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân* adlı eserini yazmıştır. O, bu eserinde belâgat konusunu ele almakta ve belâgatle uğraşanları araştırma yapmamak ve anlatımlarında belâgati açıklamalarında ikna edici olmamakla suçlamış ve aynı zamanda taklitçilikle de itham etmiştir.³⁹

el-Hattâbî, belâgat konularını kendi metodu ile yeniden ele almıştır. O, er-Rummânî'nin bahsettiği belâgatın kısımlarından bahsetmemiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in belâgatinde ileri bir aşamaya yönelmiştir. Anlamca birbirine yakın ve birçok kişinin muradını ifade etme konusunda eşit olduklarını sandığı lafızlar arasındaki dilsel farkları ele almıştır. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerim'in belâgatiyle ilgili ortaya atılan şüpheleri de reddetmiştir.⁴⁰

el-Hattâbî'nin risalesi, Kur'ân belâgatini araştırma tarihindeki en önemli adım sayılmaktadır. Çünkü el-Hattâbî'nin ele aldığı belâgat, önceki belâgat araştırmaların gidişatını takip etmekle yetinmemiş, aksine kendisinden sonra gelenleri destekleyen bir döneme yönelmiştir. Böylece o, beyan açısından Kur'ân'ın i'câzı sırrını keşfetme noktasındaki katkılarının yanı sıra kendisinden sonra gelenler için nazm teorisinin temele alındığı Kur'ân belâgati araştırmalarına yönelik önemli açıklamalarda bulunmuştur.⁴¹

er-Rummanî ve el-Hattâbî'den sonra çağdaşları el-Bakillânî (ö.403/1013), *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserini yazdı. el-Bakillânî bu eserinde belâgat yönlerini ele aldığı bir bölüm ayırdı. Onun belâgate ayırdığı bu bölümde, er-Rummânî'nin

³⁷ Şevki Dayf, 103.

³⁸ er-Rummânî-el-Hattâbî- el-Cürcânî, *Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dârul-Me'ârif, (Thk. Muhammed Halefullâh-Muhammed Zağlûl Selam), Mısır tsz., 75-108.

³⁹ er-Rummânî-el-Hattâbî- el-Cürcânî, 13.

⁴⁰ er-Rummânî-el-Hattâbî- el-Cürcânî, 38.

⁴¹ Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 15.

belâgatın kısımlarını Kur'ân'ın i'câzında doktrin kılma düşüncesini reddetmeyi ele almaktadır. Çünkü el-Bakillânî, er-Rummânî'nin söz konusu görüşünü reddetmekte ve Kur'ân'ın belâgati açısından Kur'an i'câzı konusunda gizemli bir görüş sergilemektedir. O, bu konuyla ilgili olarak: “*Bil ki bizim açtığımız ve sahip olduğumuz görüş isabetli görüştür. O da şudur: Belâgat kısımlara ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı ulaşılmaz, uygulanması ve öğrenilmesi mümkün olanlardır. Bu tür belâgatın kısımlarıyla Kur'ân'ın i'câzının bilinmesi söz konusu değildir. Ancak ulaşılmaz ve öğrenilmesi mümkün olmayan belâgat türü ise Kur'ân'ın i'câzını gösteren kısımdır.*” ifadelerine yer vermektedir.⁴² el-Bakillânî'nin sonraki ifadeleri şöyledir: “*Bizler sadece kişilerin 'belâgatın bazı vecihleri yalnız başına yani kelimelerin içinde yer almadan i'câzlıdır.'* şeklindeki sözlerini eleştiriyoruz. Yemin edilen şey yalnız başına kendisi i'câzlıdır, teşbih i'câzlıdır, tecnîs i'câzlıdır, mütâbakat sanatının kendisi i'câzlıdır ve benzeri ifadeler de aynı anlama gelmektedir.”⁴³ Sanki el-Bakillânî bu sözleriyle Kur'ân'daki belâgat kısımlarının tamamının i'câzlı olduğunu, ancak, yalnız başlarına i'câzlı olmadığını düşünmektedir. Onun bu konudaki tutumu net değildir. Onun amacının kahir ekseriyeti er-Rummânî'nin görüşünü reddetmektir.⁴⁴

el-Bakillânî'den sonra Kadı Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l'Adl* adlı eserini yazmıştır. Kadı Abdülcebbâr, bu eserinin onaltıncı cildini Kur'ân'ın i'câzına tahsis etmiştir. İ'câz konusunu iki bölümde ele el-Bakillânî, birinci bölümde hocası Ebû Haşim el-Cübbâî'nin fesâhat hakkındaki görüşünden bahsetmiş, ikinci bölümde ise sözün fesâhatindeki üstünlüğün gerçekleştiği yönüyle ilgili şahsî görüşüne yer vermiştir.⁴⁵

4.2. Abdulkâhir el-Cürcanî ve Sonrası Dönem

Abdulkâhir el-Cürcanî'den (ö. 471/1078-79) önce yazılan belâgatle ilgili eserlerin büyük bir kısmı Kur'ân'ın i'câzı ekseninde ele alınmıştır. Bu eserleri kaleme alan İslam âlimlerinin gayesi, Allah'ın kelamının mucize yönünü ortaya koymak, onun bir benzerini insanların getirmesinin imkânsızlığını ortaya koymak olmuştur.

Belâgat ilminin piri kabul edilen Abdulkâhir el-Cürcanî ise kendinden önceki eserlerden ve müelliflerden istifade ederek belâgati yeniden ele almış ve bu ilme farklı bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Cürcanî'den sonraki müellifler de genellikle onun yöntemini takip etmişler ve Cürcanî'nin temellerini

⁴² Ebûbekir Muhammed b. Et-Tayyib el-Bakillânî,, *İ'câzu'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Sakar), Daru'l-Me'ârif, Mısır tsz., 275.

⁴³ el-Bakillânî, 276.

⁴⁴ Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 15.

⁴⁵ Şevki Dayf, 46.

attığı binaları tamamlamışlardır.⁴⁶ Bu konuda Yahya b. Hamza b. Ali el-'Alevî (ö. 749/1348), *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğati ve 'Ulûmi'l Hakâiki'l-İ'câz* adlı eserinin giriş bölümünde şöyle demektedir: “Bu ilmin temellerini ilk kuran, delillerini izah eden, faydasını ortaya çıkararak ve konularını düzenleyen Abdulkâhir el-Cürçânî'dir. Nitekim kendisi, anlaşılması zor kelimelerin bağını çözdü. Müşkil konuların duvarlarını yıkarak sağlam bir şekilde çevreledi. Bu ilmin çiçeklerini kabuklarından çıkarttı, muğlak ve müphem konuları izah etti. Yüce Allah İslam adına en üstün mükâfatla mükâfatlandırsın. Sevabından nasibini en bol nasip kılsın.”⁴⁷

Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde beyân ilmini vaz ettiği gibi *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde de eşkâli belli olacak bir tarzda me'ânî ilmini ortaya koymuştur. Belâgat ilminin kelime ve kavramları el-Cürçânî'nin yetiştirdiği asra kadar tam olarak yerleşmemiştir. Onun *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinin giriş bölümünde “Şüphesiz sen, beyân ilminden daha fazla kökü yerleşmiş, dalı gelişmiş, biçilmesi tatlı, pınarı tatlı, verimi bol ve kandili aydın bir ilim göremezsin” ifadelerine yer vermekte,⁴⁸ bu sözüyle âlimlerin ittifak ettikleri ıstılah anlamındaki beyân ilmini kastetmemektedir. Çünkü el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde me'ânî ilminin konularından bahsetmektedir. Buna göre belâgat ve fesâhat ilmi beyân ilmine dâhil olmuştur. Belâgat ve fesâhat kelimelerinin beyân kelimesine eklenerek ele alınması, el-Cürçânî'nin, kendisinden sonra gelenlerin kitaplarında yer aldığı mana ve şekliyle bu ilmin isimlerinden bir mana kast etmediği gibi bu isimler arasında kendisinden sonra gelen eserlerde herhangi bir farkın ortaya konmadığı düşüncesini şekillendirmektedir. el-Cürçânî sadece bu ilimleri bulmuş ve konularını ince bir şekilde düzenlemiştir.⁴⁹

Abdulkâhir el-Cürçânî'nin üzerinde üzerinde durduğu belâgat usulleri, günümüze kadar Arap belâgat ilimleri alanında araştırma yapanların çoğunun ele aldığı konulardır. Kendisinden sonra gelen bu alanda eser yazan birçok İslam âlimi ya onun sözünün açıklamış, yorumlamış ya da değindiği konulara başlıklar ve isimler koymuş veya onun fark etmediği bir kısım konulara ilaveler yapmıştır.

el-Cürçânî'den sonra gelen ez-Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı kitabını kaleme almıştır. ez-Zemahşerî'nin, me'ânî ve beyân ilimlerini söz konusu isimlerle isimlendiren ilk kişi olduğunu ifade edebiliriz. ez-Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde müfessir açısından belâgat ilimlerinin öneminden bahsederken şu ifadelere yer vermektedir: “Fakih fetva ve ahkam ilimlerinde akranlarını

⁴⁶ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâğati ve't-Ta'rîfû bi Ricâlihâ*, Mektebetü Mustafa el-Hâlebî, Mısır 1950, 100.

⁴⁷ Yahya b. Hamza b. Ali el-'Alevî, *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğati ve 'Ulûmi'l Hakâiki'l-İ'câz*, I, 6.

⁴⁸ Ebûbekir Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, (Ta'lik: Mahmud Muhammed Şakir), Mektebetü'l-Hânecî, Kahire tsz., 5.

⁴⁹ Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 16.

geçse de, kelamcı kelam sanatında dünyanın insanlarını yense de, kıssa ve haberlerin hafızı ibnü'l-Kariyye'den daha hafız olsa da, vaiz Hasan el-Basrî'den daha güzel vaaz etse de, nahivci Sibeveyh'ten daha iyi nahvi bilse de, dilci dilleri yutsa da bunlardan hiç biri Kur'ân'a özgü me'ânî ve beyân ilimlerinde uzman olmadan söz konusu ilim yollarına girmeye teşebbüs edemez ve söz konusu hakikatlere dalamaz.”⁵⁰

Belâgat ilimlerinin ez-Zemahşerî ile olgunlaştığını ve kemale erdiğini ifade edebiliriz. Çünkü ez-Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve i'câzına vakıf olmada belâgat ilimlerinden nasıl faydalanılacağı konusunda hem belâgat ile ilgilenenlere hem de müfessirler için önemli usul ve yöntemler ortaya koymuştur. Ayrıca o, bu ilmi Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerine tatbik ederek de Abdulkâhir el-Cürcanî'nin temellerini attığı belâgat ilmini zirveye taşımıştır.

4.3. Şerhler, Telhisler ve Haşiyeler Dönemi

ez-Zemahşerî'den sonra belâgatte şerhler, telhisler (özetler) ve haşiyeler dönemi başlamıştır. Bu dönemi belâgatin duraklama dönemi diye nitelendirmek mümkündür. Bu dönemde âlimler kendilerinden önce kaleme alınan eserlere şerhler, telhisler (özetler) ve haşiyeler yazmıştır. Bu eserler ekseriyetle el-Cürcanî'nin geride bıraktığı ilmi miras üzerinden yazılmıştır.

Telhis ve şerhler döneminde ele alınan ilk eser Fahreddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-İ'câz fî Dirâyeti'l-İ'câz* adlı kitabıdır. O, bu eserinde el-Cürcanî'nin *Esrârü'l-Belâğa* ve *Delâilü'l-İ'câz* adlı iki eserini özetlemiştir. Eser, isminden de anlaşılacağı üzere Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını merkeze alması bakımından belâgat ilmine giriş mahiyetindedir.

Telhis ve şerhler döneminden sonra Yusuf es-Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserini yazmıştır. O, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına hizmet ve bu i'câza ulaştırılan metodu tanıtmak amacıyla muhtasar mahiyetinde Arap dilinin ilimlerini kapsayacak şekilde yazdığı eserine ilimlerin anahtarını anlamında *Miftâhu'l-'Ulûm* adını vermiştir.

es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin tahkikini yapan Ekrem Osman Yusuf, tahkikinin giriş kısmında şu ifadelere yer vermektedir. “*Doğrusu Miftâhu'l-'Ulûm adlı eserin telif sebebinin Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını ispatlamak ve i'câza ulaştırılan yolu tanıtmak olduğu açıktır. Buna ilave olarak söz konusu eserin telifi, yeterli bir muhtasar tarzında Arap dili ilimlerini kapsayan bir çalışma olsun diye bir grup âlimin isteği üzerine gerçekleşmiştir. Eser, amaçlandığı gibi Arap dili ilimlerini kapsayan bir eser olmuştur. Onun bu tarz bir eseri telif etmesi, büyük oranda ilmi tetkik eden es-Sekkâkî'nin kalbindeki bir arzuya tesadüf etmiştir. O, uzun*

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidit-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâv'îl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut1403, el-Mukaddime, 2.

bir yorgunluk ve çabadan sonra eserinde yeteneğini ve ilmi üstünlüğünü ortaya koymuştur.”⁵¹

es-Sekkâkî, iki temel ilim olan me’ânî ve beyân ilimlerini belâgat ilmine dâhil etmiştir. es-Sekkâkî bu konuda ez-Zemahşerî’yi takip etmiştir. Ayrıca bedî’ ilmini izah ederken de ez-Zemahşerî’yi örnek almıştır. Zira es-Sekkâkî, bedî’ ilmini me’ânî ve beyân ilimlerinden bağımsız bir ilim dalı haline getirmemiştir. Aksine bedî’ ilmini me’ânî ve beyân ilimlerine dâhil ederek izah etmiştir.⁵²

es-Sekkâkî’den sonra gelen bir çok alim onun kitabına şerh yazmıştır. Bunun üç nedeni vardır: Birincisi, es-Sekkâkî’nin kitabı, el-Cürçânî ile ez-Zemahşerî’nin ele aldıkları belâgat konularını ince bir üslupla izah etmekte ve konuların tamamını kapsamaktadır. Bununla birlikte belâgat terimlerini yeniden ele almış ve onlar için ince sınırlar çizmiştir. Ancak es-Sekkâkî, el-Cürçânî’nin insana zevk veren belâgat ilmindeki ince ruhunu ve ez-Zemahşerî’nin hassas belâgat duygusunu eserine yeterince yansıtamamıştır. İkincisi, me’ânî ve beyân ilimlerinin ana konu ve başlıklarını net ve ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Üçüncüsü de es-Sekkâkî’nin kitabında izlediği yöntemin zor olmasıdır. Çünkü o, belâgat ilmini mantık ilmiyle ilişkilendirmiş ve belâgat konularını izah ederken mantık ilminin kaide ve kurallarından çok istifade etmiştir. Bu durum es-Sekkâkî’nin eserinin telhîs (özetleme), şerh (açıklama) ve teshil (kolaylaştırma) edilmesini gerekli kılmıştır.⁵³

es-Sekkâkî’den sonra İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239) *el-Meselü’s-Sâir* adlı kitabını yazmıştır. Onun bu eseri, Kur’ân belâgati araştırmaları açısından önemli eserlerdendir. İbnü’l-Esîr, Kur’ân-ı Kerim’in ayetlerinden temin ettiği ve kendisinden önceki âlimlerde olmayan bir takım belâgatle ilgili meselelere dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak kitabının giriş bölümünde şunlara ifade etmektedir: “*Kur’ân-ı Kerim’de birçok darb-ı meselin farkına vardım. Benden öncekilerden hiç kimsenin bunların hiç birine değindiğini görmedim. Bu darb-ı meseller sayıldığı takdirde belâgat ilminin yarısını teşkil eder. Faydalarına bakılırsa bütün belâgati kapsadığı görülecektir. Söz konusu darb-ı meselleri burada zikrettim. Ayrıca çıkarmak istediklerimi çıkarıp eklemek istediklerimi ekledikten sonra önceki kitaplarda tedvin edilen başka darb-ı meselleri de ekledim.”⁵⁴*

⁵¹ Yusuf b. Ebûbekir b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, (Thk. Ekrem Osman Yusuf), Matba’aatü Dâri’r-Risâle, Bağdat 1982, 9.

⁵² Şevki Dayf, 289.

⁵³ Abdullah Hammâd el-‘Avâyisa, 18-19.

⁵⁴ Ziyâüddin İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir fi Edebi’l-Kâtibi ve’ş-Şâ’ir*, (Thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevi Tabâne), Dâru’n-Nahza, Kahire tsz. I, 34.

İbnü'l-Esîr, kitabında kendisinden önceki âlimlerin bazı yanlışlarını düzeltme yoluna da gitmiştir. Bu durum, onun *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* '(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.' ayetindeki⁵⁵ takdîm ve te'hîr ile ilgili şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır: "ez-Zemahşerî tefsirinde buradaki takdîmin ihtisas amacıyla olduğunu zikretmektedir. Ancak buradaki takdîm ez-Zemahşerî'nin dediği gibi ihtisas amacıyla değildir. Çünkü buradaki mef'ûl ihtisastan dolayı filin üzerine takdim olunmamıştır. Aksine kelamın nazmını oluşturmak için takdim olunmuştur. Çünkü ayette *نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ* denilseydi *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* bulunan güzelliğe sahip olmazdı. Görmez misin söz konusu ayetin öncesinde *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* ayetleri yer almaktadır. Bu ayetlerden sonra nûn harfiyle biten kafiyeyle güzel nazma riayet amacıyla *نَسْتَعِينُ* *وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* şeklinde gelmiştir. Şayet *نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ* denilseydi sözün o güzelliği giderdi."⁵⁶

Esasında İbnü'l-Esîr'in bu sözleri fonetik sıralama ve uyumla yetindiğini, ayetlerdeki mana yönüne önem vermediğini göstermektedir. Bu durum, ihtiva ettiği ince manalarıyla birlikte Kur'ân-ı Kerim'in terkiplerine dikkat etmeyi önemseyen âlimlerin kabul etmeyeceği bir gerekçelendirme değildir. Dahası, âlimler sadece sözün iki üslubundan birinin seçilmesinin yönlendirdiği mana ile ilgili sırları bulamadıkları durumda Kur'ân-ı Kerim'deki takdîm ve te'hîri sadece fonetik süs ile gerekçelendirmeye yönelirler.⁵⁷

İbnü'l-Esîr'den sonra İbnü'z-Zemlekânî *et-Tibyân fi 'İlmi'l-Beyân* adlı eserini kaleme almıştır. İbnü'z-Zemlekânî bu eserinde, Abdulkâhir el-Cürçânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* isimli eserinde zikrettiklerini özetlemiş ve eserinin giriş bölümünde el-Cürçânî'ye övgülerde bulunmuştur.⁵⁸

İbnü'z-Zemlekânî'den sonra İbn Ebi'l-Esba' el-Mısri (ö. 654/1256) *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eserini yazmıştır. İbn Ebi'l-Esba bu eserinde, Kur'ân'ın lafızlarıyla, üslubuyla ve terkipleriyle belîğ olduğunu izahı etmeye çalışmıştır. Ebi'l-Esba' el-Mısri, Kur'ân-ı Kerim'in, Arapların ve Arapça konuşanların bildiği, sahibine belîğ veya bedî'î isimlerini verdikleri Kur'ân'ın hem lafzı hem de manasıyla belîğ olduğunu söylemektedir. İbn Ebi'l-Esba', kendi asrına kadar bilinen bedî' ilminin çeşitli konularını derlemiş ve bunlara ayetlerden örnekler vermiştir. Bedî' ilminin çeşitli konularına yönelik çalışmasında Kur'ân nazmının selametini, üslubunun akıcılığını ve manalarının belâgatini ortaya çıkararak belâgat vecihleri ve bedî' ilminin çeşitleri üzerinden bu ayetleri açıklamıştır. Onun bu eseri Kur'ân i'câzını ve bedî'ini ortaya çıkarmayı, itnâb ve îcâz

⁵⁵ Fâtîha, 1/5.

⁵⁶ Ziyâüddin İbnü'l Esîr, II, 174.

⁵⁷ Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 19.

⁵⁸ Hüseyin Abdulkadir, *Eserü'n-Nuhât fi'l-Bahsi'l-Belâğî*, Darü Ğarîb, Kahire tsz., 420.

metotlarını zihinlere yaklaştırmayı amaçlamıştır. Ebû Hilâl el-'Askerî ve er-Rummânî vb. İbn Ebi'l-Esba'dan önce çeşitli ilimler Kur'ân-ı Kerim'de uygulanmış olsa da bu uygulamalar sınırlı düzeyde kalmış ve tam olarak Kur'ân belâğatinin araştırmasına özgü bir yöntem olmamıştır.⁵⁹

İbn Ebi'l-İsba'dan sonra Yahya b. Hamza el-'Alevî (ö. 749/1348) *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğati ve Hakâiki'l-İ'câz* adlı eserini yazmıştır. Onun bu eseri, es-Sekakî'nin metoduna karşı çıkan belâgat eserlerinden biridir. Eser, Kur'ân-ı Kerim'e özel önem attığı gibi bolca edebî analizlerin yapılmasıyla temayüz etmektedir. Talebelerinden bir grup, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* adlı eserini okurlarken kendisinden düzeltme ve inceleme içeren bir kitap yazmalarını istemeleri üzerine el-'Alevî *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğati ve Hakâiki'l-İ'câz* adlı eserini yazmıştır.⁶⁰

4.4. Modern Dönem

Modern belâgat çalışmaları her müellifin eserinde hedeflediği amaca bağlı olarak çeşitlilik göstermektedir. Müelliflerin bir kısmı, belâgati savunmaya koyulurken diğer bir kısmı, Arap belâgati ışığında Kur'ân-ı Kerim'in i'câz konusunu işlemektedir. Dolayısıyla bu kesim, Kur'ân-ı Kerim'i okuyan çağdaş araştırmacılara hizmet etmek için Arap belâğatini şerh etmeye ve kolaylaştırmaya önem göstermektedir. Diğer bir kısım müellifler ise çağımızdaki edebî akıma hizmet etmek amacıyla Arap belâğatinin ana başlıklarını yenilemeye ve konularını açıklamaya çalışmaktadırlar. Farklı amaç ve çabalarla da olsa bu dönemde yapılan çalışmalarda ortak hedef, duygulara dokunan, zevkleri arttıran ve okunduğunda edebi açıdan kişiyi yücelten belâgate farklı bir bakış açısı kazandırmak ve eski canlılığını yeniden kazandırmaktır.⁶¹

Belâğatin Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına etkisi bağlamında modern dönemde yapılan çalışmalardan başında Mustafa Sâdık er-Râfi'î'nin (ö. 1356/1937) *İ'câzü'l-Kur'ân ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye* adlı eseri gelmektedir. er-Râfi'î, eserinde Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına geniş yer vermiş, onun üslubu ve nazmıyla belîğ olduğunu değerlendirmiştir. O, Kur'ân-ı Kerim'in belâği yönden muciz oluşunu, insanlığın onun bir benzerini getiremeyişi konusuna aciz kalması ve bu acziyetin her zaman geçerli olmasına bağlamıştır.⁶²

Mustafa Sâdık er-Râfi'î'den sonra Muhammed Abdullah Drâz (ö. 1377/1958) *en-Nebeu'l-'Azîm* isimli eserini kaleme almıştır. O, belâgat ve üslup

⁵⁹ 'Abdulazim b. Abdulvâhid İbn Ebi'l-Esba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, (Thk. Hanefî Muhammed Şeref), Mahzatü Mısır, Mısır tsz., 56.

⁶⁰ Yahya b. Hamza b. Ali el-'Alevî, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğati ve Hakâiki'l-İ'câz*, I, 7.

⁶¹ Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019, 53; Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *DİA*, İstanbul 1992, III, 383.

⁶² Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2016, 295-298.

yönünden Kur'ân-ı Kerim'in i'câzın ele almıştır. Drâz, akli olarak Kur'ân-ı Kerim'in anlam bakımından insanı tatmin etmesine, lafzi olarak da edebi sanatlardaki icazına değinmiştir. Onun nesir olması ve edebî açıdan sade ve öz üslubuna rağmen anlam daralması olmayışını ve derinliğini dilbilim açısından dil ve üslup yaratıcısı diye nitelendirmiştir. Bu durumun bir ayette değil, bütün ayetlerde geçerli olduğunu izah etmiştir. Ayrıca O, Kur'ân'ın ilmî, teşrîî ve lugavî icazından bahsetmiş, onun insanlığa meydan okuması itibariyle lugavî i'câzının önemli olduğunu dile getirmiştir.⁶³

Bintü'ş-Şâtî müste'âr ismiyle tanınan Aişe Abdurrahmân'ın (ö. 1998) kalem aldığı *İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân* adlı çalışması bu alanda yazılan önemli eserler arasındaki yerini almıştır. Aişe Abdurrahmân, eserinde, insanların asla ulaşamayacağı şey diye nitelendirdiği Kur'ân-ı Kerim'in üslubundan ve mucizevi yönünden bahsetmiştir. O, Arapça gramer ve belâgat için Kur'ân-ı Kerim'in temel ölçü olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Modern dönemin belâgat ve tefsir âlimlerinden Fadl Hasan Abbâs'ın *yazdığı İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, belâgatin Kur'ân-ı Kerim'in i'câzî yönünü ortaya koymak ve tefsir ilmine etkisini anlamak bakımından önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek isteyen kimsenin çok iyi derecede belâgat ilmine vakıf olmasının gerekliliğini savunan Fadl Hasan Abbâs, eserinde i'câz ilminin tarihçesini geniş bir şekilde ele alması bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de yer alan i'câz çeşitlerini izah etmiş ve bu konuda kendi görüşlerini ayetlerden misaller vererek izah etmiştir.⁶⁵

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'in îcâz yönüyle insanları hayrette bırakması ve benzerini getirmede insanlığın çaresiz kılması, ilahi kelâmın daima belâgatte eşsiz olmasını ve zirvede kalmasını sağlamıştır ve sağlayacaktır. Allah kelâmını anlamada bir vasıta olan belâgat ilmi de işlevi nedeniyle ilimler içerisinde en zirvede olanıdır.

Tarihi süreç içerisinde belâgat, Kur'ân-ı Kerim'in i'câz ve îcâzî yönünü anlamak için tefsir ilmine ciddi manada etki etmiştir. Bu anlamda tefsir ilmiyle belâgat ilmi arasında derin bağlar bulunmaktadır. İyi bir tefsir âlimi

⁶³ Geniş bilgi için Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 315-333; Kübra Ayvaz, "Muhammed Abdullah Draz'ın 'La Morale Du Koran'; 'Kur'ân Ahlakı' Adlı Eserinde Ele Aldığı Nazari Ahlak Görüşü ve Kur'ân Referanslarının Tahlili", *İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018, 20-26.

⁶⁴ Muhammed Recai Gündüz, Dr. Aişe Abdurrahmân'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2015), 190-191.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri, Kimlik Yayınları*, 119-122; Zafer Akyüz, "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 373-394.

aynı zamanda iyi bir belâgat âlimidir. ez-Zemahşerînin *el-Keşşâf* adlı eserinin, yazıldığı tarihten günümüze kadar belâgat ve tefsir alanında müracaat edilen bir kaynak olması bunun en bariz kanıtıdır.

Belâgat ilmine vakıf olamayan birisinin tefsir ilmini anlaması ve yorumlaması mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerim'deki maksatların doğru bir şekilde anlaşılması, onun edebî vasıflarının, fesahat ve belâgatın üstünlüklerinin sağlam bir şekilde değerlendirilmesine tabidir. Zira belâgat ilminin inceliklerinin yeterince tatbik edilmediği tefsir kitaplarının ve yazarlarının itibar görmediği ve bu eserlere kaynak olarak başvurulmadığı açık bir durumdur.

Belâgatın en geç olgunlaşan ilim dalı kabul edilmesi nedeniyle Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını anlamak için Abdulkâhir el-Cürçânî'den önce yazılan eserlerde belâgat, genellikle beyân ilmi içerisinde zikredilmiştir. Bu nedenle el-Cürçânî öncesi eserlerde belâgatın i'câz ve tefsir ilmine etkisi her âlimin eserinde konuları dağınık şekilde işlemesi nedeniyle farklılık göstermektedir.

Abdulkâhir el-Cürçânî'nin belâgat ilmini yeniden ele alması ve bu ilmi belli başlı ilim dalı haline getirmesi nedeniyle, o ve ondan sonra i'câz ve tefsir alanında yazılan eserlerde belâgatın tefsir ilmine etkisinde önemli metot farklılıkları ortaya çıkmıştır. Dağınık haldeki belâgat konuları bir araya getirilmiş, ayetlerin tefsiri ve mucizevi yönleri bu ilmin izah metotlarıyla farklı bir boyut kazanmıştır.

Telhis, şerh ve haşiye döneminde belâgat alanında bir duraklama yaşanmıştır. Bunun tabii sonucunda bu dönemdeki eserler, kendilerinden önceki eserleri özetleme veya açıklamaya yönelik olmuştur. Bu dönemde yeni metotlar ortaya konulmamış, önceki eserlerin anlaşılmasını daha geniş şekilde izah etmek temel amaç olmuştur.

Modern dönemde ele alınan eserlerde belâgatın i'câz ve tefsire etkisi, her müellifin eserinde farklılık göstermektedir. Müelliflerin bir kısmı, belâgati savunmaya koyulurken diğer bir kısmı, Arap belâgati ışığında Kur'ân-ı Kerim'in i'câzı konusunu işlemişlerdir. Gayeleri farklı olsa da yapılan çalışmalarda belâgate farklı bir bakış açısı kazandırmak ve eski canlılığını yeniden kazandırmak ortak hedef olmuştur.

KAYNAKÇA

Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ 'İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'n-Nefâis, Ammân 2008.

Abbâs, Fadl Hasan, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2016.

Abdulkadir, Hüseyin, *Eserü'n-Nuhât fi'l-Bahsi'l-Belâğî*, Darü Çarîb, Kahire tsz.

- Akdemir, Hikmet, "Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (Haziran 1996).
- Akyüz, Zafer, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.
- Akyüz, Zafer, "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz ve Çeşitleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020).
- el-'Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali, *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğati ve 'Ulûmi'l-Hakâiki'l-İ'câz*, el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, Beyrut 1423.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl, *es-Smâ'ateyn*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî- Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, Kahire 1371/1952.
- Ayvaz, Kübra, "Muhammed Abdullah Draz'ın 'La Morale Du Koran'; 'Kur'ân Ahlakı' Adlı Eserinde Ele Aldığı Nazari Ahlak Görüşü ve Kur'ân Referanslarının Tahliili", *İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018.
- el-'Avâyisa, Abdullah Hammâd Abdullah, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye 'İnde'l-'Allâme Üstâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Eseruhâ fi'l-İ'câzi ve't-Tefsîr*, Câmî'atu 'Ulûmi'l-İslâmiyye, Ammân tsz.
- el-Bakillânî, Ebûbekir Muhammed b. Et-Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Sakar), Daru'l-Me'ârif, Mısır tsz
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl ve Me'ahû Hâşiyetu'l-Kâzerûnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1416/1996.
- Boullata, Issa J., "Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", *Din Bilimleri Akademi Dergisi*, (Çev. İbrahim Hilmi Karşlı), V (2005), Sayı 4.
- el-Cârim, Ali - Emîn, Mustafa, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, Eda Neşriyat, İstanbul tsz
- el-Câhuz, Ebû 'Osmân 'Amr b.Bahr, *el-Beyân ve Tebyîn*, Mektebetü'l-Hânecî, Kahire 1998.
- el-Câhuz, Ebû 'Osmân 'Amr b.Bahr, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424.
- el-Cürcânî, Ebûbekir Abdulkâhir b. Abdurrahman, *Delâilü'l-İ'câz*, (Ta'lik: Mahmud Muhammed Şakir), Mektebetü'l-Hânecî, Kahire tsz.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Dayf, Şevkî, *el-Belağa Tatavvurun ve Târihun*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz.
- İbn Ebi'l-Esba', 'Abdulazim b. Abdulvâhid, *Bed'ü'l-Kur'ân*, (Thk. Hanefî Muhammed Şeref), Mahzatü Mısır, Mısır tsz.
- İbnü'l Esîr, Ziyâüddin, *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, (Thk. Ahmed el-Hüfî-Bedevî Tabâne), Dâru'n-Nahza, Kahire tsz.
- İbnü'l-Esir, el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, (Thk. Tahir Ahmed ez-Zâhir-Mahmud et-Tahâvî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- İbn Faris Ahmed, *Mekâyîsu'l-Luğa*, (Thk. Abdusselam Harun), Darü'l-Fikr, Beyrut 1979.
- Gündüz, Muhammed Recai, "Dr. Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2015).
- Gür, Süleyman, "Beyzâvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2008.

- el-Kattân, Mennâ' b. Halil, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l Kur'ân*, Mektebetü'l Me'ârif, 2000.
- Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *DİA*, İstanbul 1992.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyat (Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l Luğaviyye)*, (Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri), Müesse-setü'r-Risâle, Beyrut tsz.
- İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkili'l Kur'ân*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, (Thk. İbrahim Şemsüddin), Beyrut tsz.
- İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-'Arab*, (Thk. 'Abdullah Ali el-Kebîr-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâğati ve't-Ta'rîfû bi Ricâlihâ*, Mektebetü Mustafa el-Hâlebî, Mısır 1950.
- er-Rummânî-el-Hattâbî-el-Cürcânî, *Selâsü Resâil fi 'Îcâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Me'ârif, (Thk. Muhammed Halefullâh-Muhammed Zağlûl Selam), Mısır tsz.
- es-Se'âlibî, 'Abdulmelik b. Muhammed, *Sıhru'l-Belağa ve Sirru'l-Berâ'a*, (Thk. 'Abdu's-Selâm el-Huffî), Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, Beyrut/Lübnan tsz.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebûbekir b. Muhammed, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Thk. Ekrem Osman Yusuf), Matba'aatü Dâri'r-Risâle, Bağdat 1982.
- es-Seyyid, Şefî', *el-Bahsu'l-Belâğî 'Inde'l-'Arab Te'sîlün ve Takyîm*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire tsz.
- es-Suyûtî, Celalüddin, *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdâsi'l-Müştehire*, (Thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ), 'Îmâdetü Şuûni'l-Mektebât-Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, Riyad tsz.
- Tülücü, Süleyman, "Kur'ân-ı Kerim'in Nuzul Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri İle Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavrı ve Takdirleri", *Diyanet İlmî Dergisi*, 1994, XXX, 3 (Temmuz, Ağustos, Eylül 1994), 37-50.
- Ebü 'Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Fuat Sezgin), Kahire 1381.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzak el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, Tsz.
- ez-Zerkânî Muhammed Abdu'l-'azim, *Menâhilü'l-'İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'atü isâ el-Bânî el-Halebî, Tsz.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. 'Amr, *el-Keşşâf'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut1403.

The Historical Course of Qur'an Rhetoric Impact on Studies Related To Uniqueness of Qur'an And Interpretation of Qur'an

(Extended Abstract)

The Holy Qur'an is the last divine book send by Allah the Almighty to humanity. All poets and literary men on the top of their rhetoric and expression careers during the time of Qur'an revelation became desperate on seeing the verses and meanings of the Qur'an. The Holy Qur'an, a unique example of rhetoric, had shaken them up deeply with its own style. Although the wordings in the Qur'an were the same with those they were using, they were not able to resolve the difference in combination and had severe difficulty in understanding the source of the impact that these combinations were resulting with.

Those who wanted to understand the fidelities and comprehend the divine words expressed by an illiterate Prophet (pbuh) have accepted Islam and those who denied these have preferred denial and denegation. Allah the Almighty, challenging the deniers with Tahaddi verses, asked them to create a book alike or if this was beyond possibility even a verse. However, this could never ever be realized.

The efforts of the Muslims, accepting İslam and taking the Prophet (pbuh) and the Qur'an as their guide, have led to the emergence of several science branches. One of them is the rhetoric of the Qur'an.

The emergence and development of rhetoric as a distinct field of science can be attributed to a great extent to the Holy Qur'an. The greatest miracle of the Prophet (pbuh) is a book that men are unable to form something alike, astonishing the addressees, including information about the world invisible and with literal supremacy in form of verses. One of the facts that Islamic Scholars have been focusing is the inability of men to produce anything similar, uniqueness of the Qur'an (i'caz) and the ability to reveal many facts with limited wording. Therefore, among the Islamic Sciences, studies focusing on the miraculousness of the Qur'an have always ranging top. Among these studies, the rhetoric of the Qur'an has been the core of the scientific fields in enabling the comprehension and revealing the uniqueness of the Qur'an.

The fact that the Qu'ran astounded people with its uniqueness and made the humanity incapable of bringing something alike ensured that the divine verses were unmatched in terms of rhetoric and remained always at the top.

The science of Qur'an rhetoric, a means to understand the words of Allah, has been considered due to its function as at the top of all sciences.

Throughout history, Qur'an rhetoric has seriously influenced the science of Tafsir (interpretation of the Qur'an) in order to understand the uniqueness and concision aspects of the Qur'an. In this sense, there are deep bonds between the sciences related to the interpretation of the Qur'an and rhetoric of the Qur'an. A good scholar of Qur'an interpretation is at the same time also good in Qur'an rhetoric. The most obvious proof of this fact is that the work of ez-Zemahşeri named al-Keşşâf is a reference in Qur'an rhetoric and Tafsir from the day on it was written.

It is not possible for someone who has not mastered Qur'an rhetoric to understand and interpret the Qur'an. A correct understanding of the purposes in the Qur'an is subject to a sound assessment of its literary qualities, the superiority of eloquence, and rhetoric. Books related to the interpretation of the Qur'an (tafsir) and their authors are not respected and these works are not considered as a resource unless the subtleties of Qur'an rhetoric science are not practiced.

Since Qur'an rhetoric is accepted as the latest maturing branch of science, rhetoric is generally mentioned within the science of exposition (İlmi Beyan) in the works written in order to understand the uniqueness of the Quran before Abdulqâhir al-Jurjani. Therefore, the impact of the Qur'an rhetoric science on Tafsir and uniqueness of Qur'an in pre Al- Jurjânî works differ due to the scattered treatment of the subjects by every scholar.

The fact that Abdulkâhir al-Cürcânî's reconsidered the science of Qur'an rhetoric and making it a main branch of science led to significant methodological differences regarding the impact of Qur'an rhetoric in the field of Tafsir and considering the uniqueness of Qur'an emerged. The scattered rhetoric subjects were brought together and the interpretation and miraculous aspects of the verses gained a different dimension with the explanation methods of Qur'an rhetoric.

During telhis, commentary, and annotation period, there was a pause in the field of Qur'an rhetoric. As a result of this, the works of this period were

summarizing, explaining, and extending the works before them. In this period, new methods were not introduced, and the main purpose was to explain the incomprehensible parts of the previous works in a broader way.

In the works of the modern period, the effect of Qur'an rhetoric on the studies related to the uniqueness of the Qur'an and Interpretation of the Qur'an (Tafsir) differ in the works of each author. Whereas some writers defended rhetoric, others have covered the subject of the uniqueness of the Qur'an in the light of Arabic rhetoric. Although their aims are different, it has been a common goal to bring a different perspective to rhetoric and to enable it to become as vivid as in earlier days.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

SALÂHUDDÎN HALÎL B. AYBEK ES –SAFEDÎ'NİN TEFSÎRU SÛRETİ'L-VAKIA ADLI RİSÂLESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

*The Critical Edition of Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Muhammad b.
'Abd al-Rahman al-Iji*

Hamza ELYASİNO

Yüksek Lisans Öğrencisi Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Arap Dili ve
Belagatı Bilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

hamzaelyasino1995@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1357-0438>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26/10/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Hamza, Elyasino. "Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî'nin Tefsîru Sûreti'l-Vakia". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 241-259.

تحقيق «تفسير سورة الواقعة» لصلاح الدّين بن أيك الصّفدي

ملخص البحث

منذ بداية التاريخ الاسلامي وحتى يومنا هذا كتبت العديد من التفاسير الكثيرة والمتنوعة للقرآن الكريم، وأهم تلك التفاسير هي التي فسرت القرآن من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، بعدها في المرتبة الثانية تأتي التفاسير التي كتبت للصور والآيات المختارة. وفي هذا البحث تحقيق لرسالة تفسير سورة الواقعة والتي كتبها صلاح الدّين بن أيك الصّفدي (1296/693-1363/764). بدأ الصّفدي اول حياته بالاهتمام بالرسم والشعر والأدب والخط، وما إن كبر حتى بدأ رحلة الإبحار في العلوم الإسلامية كاللغة والحديث والتفسير وعلوم اللغة. حاز تلك العلوم من خلال التلمذ على أيدي كبار علماء عصره، حيث نهل منهم العلم الوفي وأخذ منهم إجازات خولته أن يدرّس مكانهم بناء على طلب منهم، ومن أولئك العلماء المرّي وابن سيد الناس وأبو حيان الأندلسي. ترك الصّفدي خلفه الكثير من العلماء والمؤلفات في العلوم المختلفة. وفيما يتعلق بمؤلفاته التي كتبها بعلم التفسير هو فقد توصلنا لرسالة تحت عنوان تفسير سورة الواقعة والموجودة في مكتبة تركيا الوطنية. إضافة لها وجدنا ستة تفاسير أخرى لهذه السورة في مختلف المكاتب في تركيا. هذه الرسالة كتبت باللغة العربية تعليقاً على تفسير سورة الواقعة على كتاب جامع البيان في تفسير القرآن لمعين الدين محمد بن عبد الرحمن الإيجي (1429/832-1500/905). الكلمات المفتاحية: التفسير، الصّفدي، معين الدين محمد بن عبد الرحمن الإيجي، سورة الواقعة.

The Critical Edition of Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Iji

Abstract

Since the beginning of Islamic history and until the present day, many different interpretations of the Holy Qur'an have been written, and the most important of these interpretations are the ones that interpreted the Qur'an from Surat Al-Fatiha to Surat Al-Nas, Then come in second place the commentaries that were written for the surahs and the chosen verses. In our work this is an investigation of the manuscript of interpretation of Surat al-Waqia, which was written by Salah al-Din ibn Aybak al-Safadi (764/1363-693/1296). Safadi began his first life with an interest in painting, poetry, literature and calligraphy, and as soon as he grew up, he began the journey of learning Islamic sciences such as jurisprudence, hadith, interpretation and linguistics. He learned these sciences through being a student at the hands of the most senior scholars of his time, as he obtained abundant knowledge from them and took leave from them enabling him to study their place at their request, and from these scholars Al-Mezzi and Ibn Sayyid al-Nas and Abu Hayyan al-Andalusi. Safadi left behind many scholars and literature in various sciences. With regard to his books that he wrote with the science of exegesis, we have reached a message under the title *Tafsir Surat al-Waqi'ah*, which is in the National Library of Turkey. In addition to it, we found six other interpretations of this surah in various offices in Turkey. This letter was written in the Arabic language, commenting on the interpretation of Surat al-Waqi'ah on the book of *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* by Moein al-Din Muhammad bin Abdul Rahman al-Iji (905/1500-1429/832).

Keywords: Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Iji, al-Safadi, Surat al-Waqia, Commentary.

Salāhuddīn Halīl b. Aybek es-Safedī'nin *Tefsīru Sūreti'l-Vakīa* Adlı Risālesinin Tahkik ve Tahlili

Öz

Başlangıcından bu yana İslam tarihinde âlimler tarafından Kur'an-ı Kerim'in çeşitli tefsirleri yapılmış ve yazılmıştır. Bunların önemli bir kısmını tam tefsirler oluşturur. Öte yandan müstakil olarak bazı sure ve ayetlerin tefsirleri de yapılmıştır. Bu çalışma, ilim sahasında Safedi olarak da bilinen Salāhuddīn Halīl b. Aybek'nin (1363/764 1296/693) *Tefsīru sūreti'l-vakī'a* adlı risālesinin tahkikini ele almaktadır. Safedi birçok şerh eseri kaleme alan üretken bir yazar olarak tanınmaktadır. O ilk

olarak giir, resim, edebiyat ve hat gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Daha sonra el-Mizzî, İbnu Seyyidunnâs ve Ebu Hayyân el-Endelûsî gibi büyük âlimlerden fıkıh, hadis ve tefsir ilimleri tahsil edip onlardan icazet almıştır. O, ardında birçok kitap ve öğrenci bırakmıştır. Tefsir ilmiyle ilgili bize ulaşan çalışmalarından biri de *Tefsiru sûreti'l- vaki'a*'dır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde bu sure hakkında altı adet yazma risale vardır. Bunlardan biri de Safedî'nin telif ettiği risaledir. Bu risâle adından da belli olduğu üzere Vaki'a suresiyle ilgilidir. Dili Arapça olan eserin tespit edilebilen tek nüshası Türkiye Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Safedî'nin mevcut eseri, Muinüddin Muhammed b. Abdürrahman el-İcî'nin (905/1500-1429/832) *Cevâmiu't-tibyân fi tefsiri'l-kur'ân* adlı tefsirinde Vaki'a suresinin tamamı bağlamında ortaya koyduğu açıklamaları ele almakta ve bununla ilgili değerlendirmelere yer vermektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, es- Safedî, el-İcî, Vakia suresi, Dirayet tefsiri.

أ. الدراسة

مبحث هذا المقال، تحقيق الرسالة التي كتبها الأديب والعالم صلاح الدين خليل بن أبيك الصَّفدي على تفسير سورة الواقعة من كتاب جامع البيان في تفسير القرآن لمعين الدين محمد بن عبد الرحمن الإيجي (هـ. 832-905) والدراسة القصيرة عليها. لهذه الرسالة فوائد قيمة وتوجيهات عديدة وذات قيمة عالية في ميدان اللغة عامة والتفسير خاصة والتي لم نجد لها مثلاً إلا القليل في حواشي غيرها من المصنفات والرسائل المكتوبة وهذا الذي دعانا إلى الاهتمام بها والعمل عليها وتحقيقها بذلك نكون قد سلطنا الضوء على جهد مهم في مجال التفسير.

حياة المؤلف:

مؤلف هذه الرسالة هو خليل بن أبيك بن عبد الله الأديب صلاح الدين الصَّفدي أبو الصفاء، ولد في صنف بفلسطين سنة ست وتسعين وستمائة تقريباً. وتعالى صناعة الرسم فمهر فيها ثم حبب إليه الأدب فولع به وكتب الخط الجيد وذكر عن نفسه أن أباه لم يُمكنه من الإشتغال حتى استوفى عشرين سنة فطلب بنفسه وقال الشعر الحسن ثم أكثر جداً من النظم والنثر والترسل والتواقيع وأخذ عن الشهاب مَحْمُود وابن سيد الناس وابن نباتة وأبي حيان ونحوهم وسمع بمصر من يونس الدبوسي ومن معه وبدمشق من المزني وجماعة وطاف مع الطلبة. وأول ما ولي كتابة الدرج بصنف ثم بالقاهرة وياشر كتابة السير بحلب وقتا وبالرحبة وقتا والتوقيع بدمشق وكالة بيت المال وكان محبباً إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة وكان في الآخر قد ثقل سمعه وكان قد تصدى للإفادة بالجامع وقد سمع منه من أشياخه الذهبي وابن كثير والحسيني وغيرهم قال الذهبي في حقه الأديب البارع الكاتب شارك في القُنون وتقدم في الإنشاء وجمع وصنف وقال أيضاً سمع مني وسمعت منه وله تواليف وكتب وبلاغة وقال في المعجم المُختص الإمام العالم الأديب البليغ الكامل طلب العلم وشارك في الفُصائل وساد في الرسائل وقرأ الحديث وجمع وصنف وله تواليف وكتب وبلاغة. وقال الحسيني كان إليه المُنتهى في مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم وقال ابن كثير كتب ما يُقارب مئين من المجلدات وقال ابن سعد كان من بقايا الرؤساء الأخيار ووجد بخطه كتبت بيدي ما يُقارب خمسمائة مجلدة قال ولعل الذي كتبه في ديوان الإنشاء

ضعف ذلك وَقَالَ ابْنُ رَافِعٍ قَرَأَ بِنَفْسِهِ شَيْئًا مِنَ الْحَدِيثِ وَكَتَبَ بَعْضَ الطَّبَاقِ وَقَرَأَ الْأَدَبَ عَلَى شَيْخِنَا الشَّهَابِ مَحْمُودٍ وَلاَزمه مُدَّةٌ. توفي في شهر شَوَّالٍ من سنة أربع وستين وسبع مائة.¹
مصنفاته وكتبه:

كتب ومصنفات الصفدي كثيرة حيث تقدر بأكثر من خمسين مؤلفاً وسنذكر بعضاً منها لأهميتها:

أ. الوافي بالوفيات:² الذي يسمى تاريخ الكبير والذي يعتبر من أكبر مؤلفات الصَّفدي، وأهم الكتب المؤلفة في التاريخ الإسلامي في تراجم الرجال، ويتكون من ثلاثين مجلد، كما ألف ابن تغري بردي كتابه المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ليكون ذليلاً للوافي. كتب في تراجم شخصيات العصر المملوكي كتاباً مهماً هو المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي " وأهم ما يتميز به هذا الكتاب غناه المادة بالمعلومات التفصيلية عن أشخاص ذلك العصر.³

ب. التذكرة الصفدية أو التذكرة الصلاحية: هو أكبر مؤلفاته من ناحية الحجم وما يزال مخطوطاً، هو كتابٌ كبيرٌ كتبه في التاريخ واللغة والأدب.

ج. الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه:⁴ يعد هذا الكتاب في نطاق تخصص علوم اللغة العربية وهو وثيق الصلة بالتخصصات الأخرى مثل البلاغة اللغوية والأدب العربي والشعر والنثر وغيرها من الموضوعات اللغوية التي تهتم الدارسين والمتخصصين في هذا المجال.⁵

د. ألحان السواجم بين البادئ والمراجع:⁶ يتكون من مجلدين يجمع بين فن التراجم، وبين أدب المترشّل شعراً ونثراً في زمن معين وأماكن محددة؛ كما يشكل المؤلف قطب دائرة هذا الكتاب فمنه تصدر المكاتبات وإليه تعود؛ في قالب من أسلوب كتاب الإنشاء في العصر المملوكي.⁷

¹ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، 2/49-50؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، دار ابن كثير دمشق 1986/64.

² طبعة أولى: وساهم في تحقيقه «هلموت ريتز»، و«دريدريغ»، ونخبة من المحققين العرب من أمثال: رمضان عبد التواب، وصلاح الدين المنجد، وشكري فيصل، وإحسان عباس، أشرفت على نشره جمعية المستشرقين الألمانية 1991، طبعة ثانية: تحقيق أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربي 2000م، عدد المجلدات: 29.

³ فاضل جابر، "مصادر التاريخ الإسلامي وكيفية الاعتماد عليها"، مجلة أهل البيت عليهم السلام / 4 (ديسمبر 2006)، 113.

⁴ تحقيق: هلال ناجي و وليد الحسين، بريطانيا: مجلة الحكمة 1999م.

⁵ صلاح الدين بن خليل ايبك الصفدي، الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه، تحقيق: هلال ناجي. وليد بن أحمد الحسين (ليدز: مطبوعات مجلة الحكمة، 1999)، 35-41.

⁶ تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق: دار البشائر 2004م.

⁷ صلاح الدين بن خليل ايبك الصفدي، ألحان السواجم بين البادئ والمراجع، تحقيق: إبراهيم صالح (دمشق: المطبعة الدمشقية، 2004)، 25-26

- هـ. الغيث المسجم في شرح لامية العجم: ⁸ وهي لامية الطغرائي نظمها في بغداد في وصف حاله وشكوى زمنه. وشرحها كثيرون منهم عبد الرحيم العباسي وأبو البقاء العكبري وكثيرون غيرهم إلا إن شرح الصفدي من أجدود الشروح وأوسعها لكنه طبع طبعات غير علمية.⁹
- و. لوعة الشاكي ودمعة الباكي: ¹⁰ والذي يحتوي على نثر لطيف، وأشعار رقيقة، وعاطفة كثيرة.
- ز. جر الذليل في وصف الخيل: هو من الكتب المفقودة.
- ح. توشيع التوشيح: ¹¹ وفيه يتكلم عن الشعر والموشحات وفيه من المعاني والحكم والآداب الجميلة، ويعتبر أكثر كتاب جمع موشحات الصفدي.
- ط. كشف الخال في وصف الخال: ¹² تكلم فيه عن معنى الخال (الشامة) في جسم الانسان ثم انتقل إلى صفاته وبعدها أورد الأشعار عنه بشكل جميل.
- ي. جنان الجناس في علم البديع: ¹³ وهو كتاب فريد في باب، إذ يتناول لونا واحداً من ألوان المحسنات البديعية بالدراسة والتحليل، ونراه في هذا الكتاب يستقصي بدقة ومهارة أنواع الجناس مستشهداً لكل نوع بالآيات والأحاديث والأشعار وما جاء على السنة الفصحاء والبلغاء.¹⁴
- ك. نكت الهميان في نكت العميان: ¹⁵ والذي جمع بين دفتيه أكثر من ثلاثمائة ترجمة للعميان، مع ذكر أخبارهم ونواديرهم، وغير ذلك، وذلك بعد أن قدم للكتاب بعشر مقدمات غاية في الإبداع والروعة، وذلك فيما يتعلق بالعميان والعمى من أحكام وفوائد لم يسبقه إلى ذلك أحد إلا في ثنايا بعض الكتب.¹⁶
- ل. أعيان العصر وأعيان النصر: ¹⁷ موسوعة أدبية تاريخية تحتوي تراجم لأعلام عاشوا في القرنين السابع والثامن الهجريين كالملوك والحكام والوزراء والأمراء والقضاة والفقهاء والشخصيات المشهورة في ذلك الوقت بالإضافة إلى الأدباء والشعراء.
- والكثير غير ذلك من المؤلفات والكتب.

8 بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م، عدد المجلدات: 2.

9 الصفدي، الكشف والتنبيه على الوصف والتنبيه، تحقيق: هلال ناجي. وليد بن أحمد الحسين 26.

10 تحقيق: محمد أبو الفضل محمد هارون، القاهرة: المطبعة الرحمانية 1922م.

11 تحقيق: ألبير حبيب مطلق، بيروت: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع 1989م.

12 تحقيق: سهام صلان، دمشق: دار سعد الدين 1999م.

13 تحقيق: سمير حسين حليبي، بيروت: دار الكتب العلمية 1987م.

14 صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، جنان الجناس في علم البديع. تحقيق. سمير حسن حليبي (بيروت: دار لكتب العلمية 1987)، 3.

15 تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية 2007م.

16 صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، نكت الهميان في نكت العميان. تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية 2007)، 3.

17 تحقيق: عمرو محمد عبد الحميد سليمان، بيروت: دار الكتب العلمية 2009م.

تعريف بالرسالة:

الرسالة هي عبارة عن إيراد سررة الواقعة مفسرة كاملة مستمدة من تفسير على كتاب جامع البيان في تفسير القرآن لمعين الدين محمد بن عبد الرحمن الإيجي . وبعد البحث والتدقيق لم نجد إلا نسخة واحدة وهي في مكتبة تركيا الوطنية.

اسم الرسالة وتاريخ تأليفها وتوثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها:

اسم الرسالة هو تفسير سورة الواقعة، أما بالنسبة لتاريخ تأليفها فلا يوجد ما يدل على التاريخ ونرجح أنها ألفت بعد عام 716هـ أي بعد أن تركه والده ليشتغل وينهل العلم. توثيق الرسالة للصفدي يأتي من الورقة الخامسة والأخيرة من الرسالة حيث كتب تفسير جامع البيان ثم أتبعها بـ (للصفدي).

محتوى الرسالة وتحليلها:

بالحديث عن كتاب جامع البيان في تفسير القرآن لمعين الدين محمد بن عبد الرحمن الإيجي، فإن هذا التفسير يعد من أجود كتب التفسير، فهو على وجازته إلا أنه يحوي على عبارات وإشارات لطيفة، كما وأن مؤلفه قد بالغ في تعميق وتركيز عبارته ليشمل الكثير من المعاني في ألفاظ قليلة مختصرة، وقد ذكر المأثور من التفسير، وتناول الجوانب اللغوية بإيجاز فاشتمل تفسيره كلاماً عن الإعراب وتوجيهات نحوية مما يدل على أن له تعمق ودراية في علوم اللغة العربية. وقد اعتمد على أصح وأغنى وأشهر كتب التفسير المعتمدة ومنها:

تفسير عماد الدين بن كثير.

معالم الترتيل لمحي السنة البغوي.

الكشاف للزمخشري.

شروح الكشاف : كشرح الطيبي، والكشف، و شرح المحقق التفتازاني.

الوسيط للواحدى.

مدارك التنزيل للنسفي.

أنوار التنزيل للبيضاوي

وغيرها من التفاسير التي كانت الوسيلة لإيصال أقرب وأوضح معنى لمراد الآيات. كما ذكر الكثير من الإشكالات التي تعرض لقارئ القرآن ودفعها بعبارة سهلة. ورد على أهل الاعتزال والفلسفة فحمل حملة شديدة على الفلسفة والفلاسفة إذ كان مبغضاً لها ومحذراً منها معظماً للنصوص الشرعية. ومع تعظيمه للنصوص الشرعية وموقفه من الاعتزال والفلسفة ونقله الكثير عن السلف إلا أننا نجد عنده آثاراً صوفية ربما كان سببها كون أبيه صوفياً. وأضاف من عنده إضافات قيمة جعلت من تفسيره واحداً من أفضل التفاسير كما دقق في الأسلوب والاختصارات والمعاني فهو جامع لخلاصة ما قيل في تفسير

القرآن الكريم على اختصاره. ويعتبر من كتب التفسير الدرّائي حيث أنه أخذ تفسير كل آية بشكل مستقل وأحياناً قسم كلمات الآيات وأورد معناها كل على حدى من أحاديث -معظمها من الكتب الصحاح الستة- وآيات وأقوال ومعلومات أخرى.¹⁸

وأبدع المحقق عندما قال: ” فهذا كتاب في التفسير قل أن تجد مثله، فهو قصد ووسط بين المختصرات والمطولات، يوضح العبارة بأيسر إشارة، ويجمع الكثير من المعاني بقليل من الألفاظ الدواني، ويلخص الأقوال، ويرجع المقال على المقال، ويشير إلى أسرار الإعجاز بشيء من الإيجاز، ويرد الأقوال الممتحلة من الفلاسفة والمعتزلة، وينافح عن كلام رب العالمين برد كلام المبطلين والغالين“.¹⁹

الصفدي بدوره أخذ هذا التفسير لسورة الواقعة واستفاد مما كان عنده من علم بالمصادر والمعاني، وما كان رائجاً استخدامه عند العرب بالإضافة إلى إيلاء أهمية للتوضيحات النحوية والبلاغية والتي أكثر منها. كما واهتم بأراء من كان قبله من العلماء فذكر بعض التوضيحات سبقها بعبارة ”قول السلف“، كما استعان بكتب الحديث المعتمدة كالبخاري ومسلم، وأورد أقوال بعض المفسرين وأكثر ما اعتمد عليه من التفاسير هو تفسير إسماعيل حقي البروسوي روح البيان فأخذ منه الكثير من العبارات التي ساعدته في إيصال المعنى. بذلك تزينت تلك الوريقات بالتفسيرات والآراء المختلفة والتي بدورها أثمرت وأدت إلى إعطاء معنى متكامل لا يعتمد على طريق واحد بل على طرق مختلفة تثري المتلقي وتمكنه من إعمال عقله والخوض في أعماق معاني الآيات الكريمة. فالفائدة من هذه الرسالة هي أنها تفتح آفاق جديدة لمن أراد أن يطلع على تفسير جامع البيان في تفسير القرآن ولكن بحاشية ومعانٍ وأفكارٍ جديدة.

منهجنا في التحقيق:

اتبعنا في التحقيق قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM) وقمنا بمقارنة الرسالة بالنص الأصلي لتفسير السورة في كتاب جامع البيان في تفسير القرآن للإيجي؛ فرمزنا لها ب (ج). وقد أشرنا في الهوامش إلى الفروق بين النسختين.

¹⁸ محمد بن عبد الرحمن الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية 2004)، 6/1-15.

¹⁹ الإيجي، جامع البيان، تحقيق عبد الحميد هندواي، 3/1.

BAGIS
 Hamza Omit
 مسوول الامم والرحمى الرشيد وسالمون
 دكتور من الامم والدين اذية خير
 معه اني اعلمها الخديعة الهاد

اداء وقفة الواقعة اذ اذكر اذ قامت القبره ليس لوقعتها كانت لحيثها كادية الكذبة بل هي واقعة صادقة
 نحو جملها صا دقة وليس لاجل وقتها النفس كما زعموا فان من اخبرنا حصد في شيل ال يكون من تقع نفس
 كاذب على الله تعالى فان كل نفس منسوبة حكمة صادقة حقا فبينة يتطرحس قوما واقعة شريع آخذين ان
 اذ حركت الارض حركت تخريكها شدة ما طفق على وقفة اوبال من اذ واقعت رقيقة ودرست الجبال قيت حتى تعود
 كالسويق ودرست تحت ستمها فكانت صبا عذرا مديقا منشيرا وكنتم ازوي اعاها فاشكته ان تقسم الكس
 بومعنا انكثت اوصافا فاصحاب الكهنة الذين هم من بين اخوتهم اولئك نواب من ازم هذا ضارب الزرعة من غيره
 اول الذين يلاون كسهم بايمانهم اور اصحاب الكهنة والاسنة اور اصحاب البعير ما اصحاب الكهنة جملة مستغنياة
 تجميعها بالبعير اصحاب الكهنة مقابل الكهنة بالاعان ما اصحاب الكهنة بالمشاة والاسا بدون الا حاد الرسول او اليزيد الصواب الكهنة ان على
 المسابون خيرة بعيرها خورشيد بهي اولئك المقربون فصاها الصميم قسرت درجاتهم فالخيرة وقبل حال
 من خيرة المقربون او خيرة حرة تلك الامم جماعة كثيرة او خيرة اولئك من الاولاد الامم العاصية من ادم الى
 محمد عليها الصلوة والسلام وقليل من الاخيرين من هذه الامة فان السماء يقين منهم تحفل من مجموع السابقين من سائر الادم
 او هم كثير من متقدمي هذه الامة وقيل من مشاهيرها وكثير من السلف على ذلك وعلى بعض الاحاد على سرسرو قوت
 منسوبة بالدهج مشتملة بالجزيرة خيرة خيرة الخيرة من كسهم على منساق بلقي وجوه بعضهم البعض ليس احدا
 حالان من خيرة على سرسري يكون عليهم الخيرة وادان عثمان حمدون لا يستحيون ولا يتعزبون بالكلب انا مطروقة
 ولا مطروم والبا للتعديت وازا بارق الجامع لخواصين وكاس من صعبى شجر حار لا يشكعون عنها ولا ينزفون
 لا يشك عنها ضاع عم ولا دها - عقلمم وعلمانية من يتقوت يتنارون وطم طير ما يشك منيون وصور على ان ويزها حور على
 او حطفت على وادان ومن قبلها بجزيرة شطط على حبات ان اولئك ان شخصية حور على او على بالكلب بحسب المعنى
 فان حاصل معناه يتعزبون بالكلب وكذا وكذا ويجب اللفظ ايضا اسلوب العلمان بالخير المعنى عليهم في ضامهم وتكلمتهم
 ان شان الملائكة الكائنون الحصون عما يضرب حياء ان يفعل ذلك كلهم لهم الخواء ما كما نوا يفعلون بالكلب معون

شدوا فيهم حيث به حالهم مجال من نيت لشف العذرة ويكدها وقبل لهم ان كنتم صادقين في الدعوى ارجعوا صهي وصلف الخلقوم شامل مكله
 ولا حساب لولا ان شاق تاكيد الاول والعامل في الطرف ترخفونها وهو الخوص عليه ان هذا ترجعونها انما بلغت الخلقوم
 ان كنتم غير مدبرين صادقين في ذلك وجواب الربط يدل على السياق وحاصل انكم تنسبون الى الا فترا كتمني والاساهر
 رسولوا الى غير رحمتي ومطري ترعون ان لا بعث ولا حساب ولا آياتي انما تنصتتم قدرتي واخباري فانكم لا ترون روض
 من بعث عليكم انما بلغ الخلقوم وانتم ناظرون السيد وما نقاسي من شدة الزرع فانما لم يكلمكم ذلك فاعلموا ان قولكم
 قادر مختار بعبه الامر لا غير ولا تعطيل فاما ان كان من القربين فروع على راحة ورجان رزق حسن ومن بعض المصدق
 انه لا يخاف احد من القربين حتى ياتي بعض من بجان الجنة فيقبض من قولي اليه ينطق الى ولي الله ملك الموت مع حسنة
 من الملك معهم صبا والرجان اصل الرجان واحد في راسها عت ون لونها لكون ربيع سوس ربح صا حبه وجنة نعيم
 ذات تنعم اي ربيته بعد ما التفتت واما ان كان الخضر من اصحاب اليقين فسلم لك ان فيقال لسلام لك يا صاحب اليقين
 من اصحاب اليقين من اخوانك واحصل لك سلامة من العذاب حال كونك من اصحاب اليقين يربطه بالثابتين
 وعن بعض المفسرين سلامة لك يا محمد فهم لا تنتم لهم فانتم في سوره حضور واما ان كان الحق من الملائيق
 الضالين اصحاب المال فتزل من حليم ان فله ذلك وتصلية اذ حاق بحميم ان هذا الذي ذكرت لهو حق اليقين
 حق هو اليقين لا شربة فيه او اليقين اسر للعلم الذي لا ينس لو الا ضافة بمعنى الامم شبيح باسر ربك العظيم في قوله بالذلة
 وقد ورد لا تزلت قال علي السلام اجعلوها في دلوكم واما تزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم والى الله
 رب العالمين
 محمد بن محمد
 للضفدي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

سورة الواقعة ست وتسعون آية مكية

(إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) أي: اذكر إذا قامت القيامة، (لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا):²⁰ لمحيئتها، (كَادِبَةٌ)²¹ أي: كذب، بل هي واقعة صادقة نحو جملة صادقة، أو ليس²² لأجل وقوعتها نفس كاذبة، فإن من أخبر عنها صدق، قيل: لا تكون حين تقع نفس تكذب على الله تعالى، فإن كل نفس حينئذ مؤمنة صادقة، (خَافِضَةٌ): يخفض²³ قوماً، (زَافِعَةٌ): ترفع آخرين، (إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ): حركت تحريكاً شديداً ظرف لخافضة، أو بدل من إذا وقعت، (رَجًّا وَبُسًّا الْجِبَالِ): فُتت حتى تعود كالسويق، أو سيرت، (بَسًّا²⁴ فَكَانَتْ هَبَاءً²⁵): غباراً، (مُتَّبِعًا): منتشرًا، (وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا): أصنافاً، (ثَلَاثَةٌ²⁶) أي: ينقسم الناس يومئذ إلى ثلاثة²⁷ أصناف، (فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ): الذين هم عن يمين²⁸ العرش²⁹، أو كانوا عن يمين آدم عند إخراج الذرية من ظهره أو الذين يؤتون كتبهم بأيمانهم، أو أصحاب المنزلة السنية، أو أصحاب اليمين، (مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ)، جملة استفهامية³⁰ تعجبية خبر للمبتدأ، (وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ)³¹، مقابل الميمنة بالمعاني، (مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ): إلى الهجرة، أو إلى إجابة الرسول أو إلى الخيرات، (السَّابِقُونَ)، خبر للمبتدأ نحو شعري شعري، (أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ): قربت درجاتهم³² في الجنة، وقيل: حال من ضمير المقربون، أو خبر بعد خبر، (ثَلَاثَةٌ³³) أي: هم جماعة كثيرة، أو خبر آخر لاؤلك،³³ (مَنْ الْأُولَى): الأمم الماضية، من آدم إلى محمد - عليهما الصلوة³⁴ والسلام - (وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ) من هذه الأمة، فإن السابقين منهم أقل من مجموع السابقين من سائر الأمم أو هم كثير من متقدمي هذه

20 ج: - كانت.

21 حاشية: مصدر دخل عليه التاء الكعافية.

22 حاشية: على الوجه الأخير، اللهم في لوقعتها للتأنيث. نحو ياليتني قدمت لحياتي.

23 ج: تخفض.

24 حاشية: من بس الغنم إذا ساقها.

25 هباءً.

26 ثلاثة.

27 ثلاثة.

28 حاشية: يقال فلان مئتي باليمين.

29 حاشية: العرش أي هو رفيع الشاني عندي.

30 حاشية: الجملة الاستفهامية خبر لأصحاب الميمنة، بإقامة الظاهر مقام المظهر، أي شيء هم.

31 حاشية: الذين هم على شمال العرش أو كانوا على شمال آدم، أو الذين يؤتون كتابهم بشمائلهم أو أصحاب المنزلة الدنيئة أو أصحاب الشؤم.

32 حاشية: على هذا يكون ظرف لغوا للمقربون.

33 ج: للثك.

34 ج: الصلاة.

الامة، وقليل من متأخريها، وكثير من السلف على ذلك، وعليه بعض الأحاديث، (على سرر مؤضونة³⁵): منسوجة بالذهب مشبكة بالجواهر خبر آخر للضمير المحذوف³⁶، (مُتَّكِبِينَ عَلَيْهَا مُتَّقَابِلِينَ): وجوه بعضهم إلى بعض ليس أحد وراء أحد حالان من ضمير على سرر، (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ): للخدمة، (وَلِدَانٌ): غلمان، (مُحَلِّدُونَ): لا يشيبون ولا يتغيرون، (بَأَكْوَابٍ): إناء لا عروة ولا خرطوم له، والباء للتعدية، (وَأَبَارِيْقٍ): الجامع للوصفين، (وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ): من خمر جار،³⁷ (لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفَوْنَ): لا ينشأ عنها صداعهم، ولا ذهاب عقلهم، (وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ): يختارون، (وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٍ عِينٍ) أي: وفيها حور عين، أو عطف على ولدان، ومن قرأ بالجر³⁸ فعطف على جنات أي: أولئك في صحبة حور عين، أو على بأكواب بحسب المعنى، فإن حاصل معناه يُنعمون بأكواب، وكذا وكذا أو بحسب اللفظ أيضاً أي: يطوف الغلمان بالهور العين عليهم في خيامهم وخلواتهم، (كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ): المصون عما يضرُّ به، (جَزَاءً) أي: يفعل ذلك كله بهم للجزاء، (يَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا): عبثاً باطلاً، (وَلَا تَأْتِيَمًا): ولا ما يُوقع في الإثم أو لا نسبة إلى الإثم أي: لا يقال لهم أئثم، (إِلَّا قِيلاً): قولاً، (سَلَامًا سَلَامًا) أي: إلا التسليم منهم بعضهم على بعض بدل من قيل أو مفعول به³⁹، والمستثنى إما متصل أي: لا لغواً إلا السلام، ومعلوم أن السلام ليس بلغواً، فلا لغواً، (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ): هم الأبرار دون المقربين، (فِي سِدْرٍ مَحْضُودٍ): لا شك له⁴⁰، أو مثنى الغصن من كثرة الحمل، (وَطَلْحٍ): أم غيلان له أنوار طيب الرائحة، وظل بارد، أو⁴¹ موز ويؤيد الأول ما روي عن بعض السلف أن المسلمين نظروا إلى "وج" وهو واد بالطائف فأعجبهم ظلال أشجارها، وأشجارها سدر، وطلح فنزلت، (مَنْضُودٍ): متراكم قد نضد⁴² بالحمل من أسفله إلى أعلاه، (وَوَظَلٍ مَمْدُودٍ): منبسط، أو دايم، وفي الحديث⁴³ " إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام ما يقطعها واقروا إن

35 حاشية: أي دُخل بعضه في بعض كأنه صف خلف الدرع.

36 حاشية: المقدر لأن يكون ثلة خبره.

37 حاشية: ضريع لا يتقطع أبداً.

38 حاشية: على تقدير أن يكون في جنات حالاً أو خبراً، وقد أشار إلى هذا بقوله أولئك.

39 حاشية: أي لا يسمعون فيها إلا أن يقولوا سلاماً سلاماً.

40 حاشية: الأول قول أكثر السلف والثاني رواية عن ابن عباس وبه قال عكرمة ومجاهد.

41 حاشية: أو تمر معروف.

42 حاشية: أي جعل بعضه فوق بعض.

43 حاشية: في البخاري ومسلم ويدل المعنى الاول أي الانبساط.

شتم (وظل ممدود) "44، (وَمَاءٌ مُسْكُوبٌ) 45: مصبوب يجري على الأرض من غير أخدود⁴⁶، (وَفَاكِهَةٌ 47 كَثِيرَةٌ لَا مَقْطُوعَةٌ) 48: في زمان، (وَلَا مَمْنُوعَةٌ): من أحد،⁴⁹ (وَفُرُشٌ مَرْفُوعَةٌ) في الحديث " ارتفاعها كما بين السماء والأرض "50 أو رفيعة القدر، أو مرفوعة بعضها فوق بعض، وقيل: نساء رُفِعن بالجمال والفضل على نساء الدنيا، والعرب تسمي المرأة فراشاً ولباساً، (إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ) 51 كما دل عليه السياق، وهو ذكر الفرش على النساء أي: أعدنا إنشاءهن، (إِنْشَاءً): جديداً، (فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً عُزْبًا): عواشق لأزواجهن، أو مغنوجة، أو كلامهن عربي، (أَتْرَابًا): مستويات⁵² في السن بنات ثلاث وثلاثين،⁵³ أو مستويات في الأخلاق لا تباغض ولا تحاسد كما في ضرائر الدنيا يأتلفن ويلعبن جميعاً، وفي الحديث⁵⁴ " هن اللواتي قُبِضْنَ عَجَائِزٌ، خلقهن الله بعد الكبر فجعلهن عذارى متعشقات على ميلاد واحد أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة، ومن يكون لها أزواج في الدنيا تخير فتختار أحسنهم خلقاً "55، (لِأَضْحَابِ الْيَمِينِ)، متعلق بأنشأنا، أو صفة لأبكاراً أو خبر لمحذوف. (ثَلَّةٌ): هم جماعة كثيرة، (مِنْ

44 صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الواقعة. 1233

45 حاشية: سكب لهم ويصيب أينما شاء أو كيفما أراد بلا تعب أو مصبوب سائل يجري على الأرض في غير أخدود لا ينقطع يعني لون الماء مسكوباً كثيراً أما عبارة عن كونه طاهراً مكشوفاً غير مختص ببعض الأماكن والكيفيات أو عن كونه جارياً، وأكثر ماء العرب في الآبار والبرك فلا ينسكب فلا يصلون إلى الماء إلا بالدلو والرشاء فوعدوا بالماء الكثير الجاري حتى يجري في الهلواء على حسب الاشتباه كأنه مثل حال السابقين بأقسي ما يتصور لأهل المدن وحال اصحاب اليمين بأكمل ما يتصور لأهل البوادي إيداناً بالتفاوت بين الحاليتين فكما أن بينهما تفاوتاً فكذا بين حالتهما (روح البيان). إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان (بيروت: دار إحياء التراث العربي 2001)، 325/9.

46 حاشية: والأخدود الجدول وهو النهر الصغير.

47 حاشية: بحسب الأنواع من الأجناس.

48 حاشية: في وقت من الأوقات كفاكهة الدنيا (روح البيان). إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان، 325/9.

49 حاشية: ولا ممنوعة عن تناولها بوجه من الوجه كبعد المتناول وانعدام ثمن يشتري به، وشوك في الشجرة يؤدي من يقصد تناولها بوجه من الوجه كبعد المتناول وانعدام عمن يشتري به وشوك في الشجرة يؤدي من قد يقصد تناولها وحائط يمنع الدخول ونحوها من المحظورات وفي الحديث: ما قطعت ثمرة من ثمار الجنة إلا أبدل الله مكانها ضعفين (روح البيان). إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان، 325/9.

50 حاشية: رواه النسائي والترمذي. الحديث لم نجده في سنن النسائي. الترمذي، باب تفسير القرآن، 3294.

51 ج: + الضمير.

52 حاشية: بالقول الأول جرح أكثر السلف والثاني قول عكرمة وغيره والثالث نقل ابن أبي حاتم حديثاً عن رسول الله عليه السلام.

53 حاشية: كما ورد في الحديث رواه محي السنة. ما وجدنا هذا الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل.

54 حاشية: هذا الحديث في الطبراني عبارة طويلة دالة على معان كثيرة جلييلة هنا مختصرة وقد نقله الترمذي.

55 والحديث في المعجم الكبير للطبراني على هذا الشكل: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ: {عُزْبًا أَتْرَابًا}، قَالَ: «هِنَّ اللَّوَاتِي قُبِضْنَ فِي دَارِ الدُّنْيَا عَجَائِزٌ رَمَضَاءَ شَمَطَاءَ خَلَقَهُنَّ اللَّهُ بَعْدَ الْكِبَرِ، فَجَعَلَهُنَّ عَذَارَى عُزْبًا مُتَعَشِّقَاتٍ مُخْتَبِئَاتٍ أَتْرَابًا عَلَى مِيلَادٍ وَاحِدٍ». قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْسَاءَ الدُّنْيَا أَفْضَلُ أَمْ الْهُورُ الْعَيْنُ؟ قَالَ: «بَلْ نِسَاءُ الدُّنْيَا أَفْضَلُ مِنَ الْهُورِ الْعَيْنِ كَفَضْلِ الظَّهَارَةِ عَلَى الْبَطَانَةِ». الطبراني، المعجم الكبير، ت. حمدي عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1977)، 368/23. والحديث غير موجود في سنن الترمذي.

الأُولَيْنِ): الأمم الماضية غير هذه الأمة، (وَتِلْكَ مِنَ الْآخِرِينَ): من هذه الأمة، أو ثلثة من المتقدمين من هذه الأمة، وثلثة من المتأخرين منهم، وعلى التفسير الأول يلزم أن المقربين من هذه الأمة⁵⁷ قليلون بالنسبة إلى جميع الأمم الماضية، ولا يلتزم قتلهم، ولكن الأبرار كثيرون بالنسبة إليهم أيضاً، (وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ فِي سَمُومٍ): حر نار، (وَحَمِيمٍ): ماء في غاية الحرارة، (وَوَظِلٌّ مِّنْ يَحْمُومٍ): دخان أسود، (لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٍ): حسن المنظر، أو نافع، (إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ): في الدنيا، (مُتْرَفِينَ): منهمكين في الشهوات، (وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ)⁵⁹: الذنب، (العظيم)، وهو الشرك، أو اليمين الغموس، (وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنْتَا لَمَبْعُوثُونَ)، همزة الإنكار كررت لمزيد الإنكار، والعامل في إذا ما دل عليه مبعوثون⁶⁰، (أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ) عطف على محل إن واسمها،⁶¹ على ضمير مبعوثون⁶²، وجاز للفصل بالهمزة أي: أبعث آباؤنا أيضاً، فإنهم أقدم فبعثهم أبعدهم، (قُلْ إِنَّ الْأُولِينَ إِلَى... مَعْلُومٍ): إلى ما وُقِّتَتْ به الدنيا، وُحِدَتْ من يوم معين عند الله تعالى⁶³، (ثُمَّ إِنَّكُمْ أَنتُمْ الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَا كَلِمُونَ مِنْ شَجَرٍ)، من للابتداء، (مِنْ زُقُومٍ)، من للبيان، (فَمَا لَوْ أَنَّ مِنْهَا الْبُطُونَ): يسجرون⁶⁴ حتى يأكلوا ملاً بطونهم، (فَسَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ)، تأنيث الضمير في منها، وتذكيره في عليه على المعنى⁶⁵ ولفظه (فَسَارِبُونَ شَرِبَ الْهَيْمِ): مثل شرب الإبل التي بها الهيام داء يشبه⁶⁶ الاستسقاء، وعن⁶⁷ بعضهم⁶⁸ الهيم الإبل المراض⁶⁹ تمص الماء مَضًّا، ولا تُرَوَى، وكل من المعطوف⁷⁰ والمعطوف عليه⁷¹ أخص من الآخر⁷² فَحَسِّنِ العطف، (هَذَا نُزُلُهُمْ)⁷³: رزقهم الذي يعد لهم تكريمة لهم، (يَوْمَ الدِّينِ): يوم

56 حاشية: أي جماعة.

57 حاشية: وثلثة من المتأخرين منهم وعلى التفسير الأول يلزم أن المقربين من هذه الأمة.

58 حاشية: أراد أنه ظل كالظلال نفى عنه صفتي الظل وحاصله أنه ظل حارّ ضارّ كبريه المنظر أو حار.

59 حاشية: يقال بلغ الغلام الحنث أي الحلم ووقت المؤاخذة بالمأثم.

60 حاشية: قال أبو حيان جواب إذا محذوف أي نعت معناه أبعث آباؤنا مع أنهم أقدم فبعثهم أبعدهم.

61 ج: + أو.

62 حاشية: ما ذكرنا في وجه العطف أولاً هو أولى لأن قراءة نافع وابن عامر أي لا يبعثون لأن ما بعد أن لا يعمل فيما قبله. أو بالسكون وحينئذ لا يجوز الوجه الثاني لأنه يلزم العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير تأكيد إذ لا فصل.

63 حاشية: وهو يوم القيامة.

64 حاشية: أي يوقدون.

65 حاشية: لأن الزقوم لفظه مذكر. حاشية: ولأن الزقوم بمعنى الشجرة.

66 ج: + تشبه.

67 حاشية: قول عكرمة الهيم جمع أهيم أو هيماء.

68 ج: بعض.

69 حاشية: جمع مريض.

70 حاشية: أي فشاربون.

71 حاشية: أي من الزقوم.

72 حاشية: أي من وجهه لأن شارب الهيم وماء لم يكن شارب الحميم وكذا عكسه فلا اتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه.

73 حاشية: وهذا نحو فبشرهم بعذاب الهيم فيه تَهَكُّم.

الجزاء، وإذا كان هذا نزلهم فما ظنك بما يعدُّ لهم من بعد⁷⁴، (نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ): بعد أن لم تكونوا شيئاً مذكوراً، (فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ) أي: فهلاً تصدقون بابتداء الخلق كأن أعمالهم خلاف ما يقتضيه التصديق، فحضمهم عليه،⁷⁵ (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ): تصبون في الأرحام من النطف؟! (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ)، فعلم أن الابتداء منا، (نَحْنُ قَدَرْنَا...⁷⁶): مغلوبين عاجزين، (عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ): غير صفاتكم جمع مثل، (وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ): في صفات لا تعلمونها أي: فما نحن بعاجزين عن الإعادة، وهي تبديل الصفات إلى صفات أخرى، أو ما نحن بعاجزين على أن نأتي بخلق مثلكم بدلاً عنكم، وعلى أن نخلقكم فيما لا تعلمونه من الصور كالقردة والخنازير،⁷⁷ فعلى هذا الأمثال جمع مثل بسكون الراء، وفي الآية الثانية والثالثة ما يشعر، ويلائم هذا المعنى، وهو قوله: " لو نشاء لجعلناه حطاماً "، " ولو نشاء جعلناه أجاجاً "، أو يكون معنى الآية، نحن خلقناكم ابتداء، فهلا تصدقون بالبعث، ثم استدل، وقال أما ترون المنى فكيف تجمع أولاً في الرجل، وهو مُنْبِتٌ في أطراف العالم، ثم يُجْمَعُ⁷⁸ في الرحم بعدما كان منبثاً في أعضاء الرجل، ثم نكوّن الحيوان منه، فإذا افترق بالموت مرة أخرى ألم تقدر على جمعه وتكوينه مرة أخرى. (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ): فهلا تذكرون أن من قدر عليها قدر على النشأة الأخرى، (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ) تيدرون حَبَّه⁷⁹، (أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ): تبتونه؟! ولذلك قال عليه السلام: " لا يقولن أحدكم زرع، وليقل حرث⁸⁰،⁸¹ (أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا): هشيماً⁸² لا ينتفع به، (فَطَلْتُمْ نَفَكَهُونَ⁸³): بالمقالة تنتقلون بالحديث، (إِنَّا لَمُعْرِضُونَ): استئناف مبين لمقالتهم، أي: يقولون إنا لمعذبون مهلكون⁸⁴، أو لملمزمون غرامة ما أنفقنا، والمغرم⁸⁵ الذي ذهب ماله بغير عوض، (بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ): محدودون ممنوعون، وعن الكسائي: التفكه من الأضداد يستعمل في التمتع والتحزن، (أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي إِلَىٰ... مِنَ الْمُنِّزِ): السحاب جمع مُزْنَة، (أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ إِلَىٰ... أجاجاً):

74 حاشية: أي من النزول والدخول فيها.

75 حاشية: فإنهم وإن كانوا مصدقين به إلا أنهم لما كانت طريقتهم ومذهبهم خلاف ما يقتضيه التصديق فكانهم مكذبون به.

76 تمة الآية بينكم الموت وما نحن بمسبوقين.

77 حاشية: فإنه يدل على أنه سبحانه قادر على خلقه في صورة قبيحة وعلى نوع غير منتفع به صارم.

78 ج: نجمع.

79 ج: حبة.

80 ج: غرث.

81 حاشية: رواه ابن جرير وابن حاتم.. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر، 2001)، 22/348. والحديث هو: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقولن زرعاً ولكن قل حرثاً". عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم، تفسير القرآن، ت. أسعد محمد الطيب (مكة: نزار مصطفى الباز، 1997)، 10/3334 والحديث هو: حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، " لَا تَقُولُوا: زَرَعْنَا، وَلَكِنْ قُولُوا: حَرَثْنَا".

82 حاشية: أي يابساً.

83 حاشية: التفكه التنقل بأنواع الفاكهة وقد استعير للتنقل للحديث.

84 حاشية: من انعدام وهو الهلاك.

85 حاشية: كما قال عليه السلام القدم بالغنم.

شديد الملوحة، (فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ إِلَى... تُورُونَ): تقدحون⁸⁶، (أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا...): للعرب شجرتان المرخ⁸⁷ والغفار⁸⁸ تحك أحد غصنهما بالآخر فيتناثر منهما شرر النار، (نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً): لنار جهنم، (وَمَتَاعاً): منفعة، (لِلْمُؤْمِنِينَ): الذين ينزلون القواء، أي: المفازة، فإن انتفاعهم بالزند أكثر من انتفاع الحضريين⁸⁹، أو الجائعين، فإن أصل القواء الخلو، (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)⁹⁰: فجديد التسييح، ونزّهه عن النقائص باستعانة ذكر اسمه العظيم، أو اسم ذاته العظيم تنزيهاً عما يقولون، أو تعجباً أو شكراً⁹¹. (فَلَا أُقْسِمُ)، لا مزيدة لتأكيد القسم، أو ردّ لقول الكفار أنه سحر وشعر، ثم استأنف القسم، (بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) أي: نجوم القرآن، ومواقعها أوقات⁹² نزولها، أو بمغارب نجوم السماء، أو منازلها، أو انتشارها يوم القيامة، (وَإِنَّهُ): هذا القسم الذي أقسمت به، (لَقَسَمَ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمًا): لو تعلمون اعتراض بين الموصوف والصفة، (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ)، جواب القسم، (كَرِيمٌ): كثير النفع، (فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ): مصون من الشياطين وهو اللوح، (لَا يَمَسُّهُ) أي: الكتاب المكنون الذي في السماء، (إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) أي: الملائكة،⁹³ وعن بعض⁹⁴ زعمت قريش أن القرآن تنزلت به الشياطين فردّ الله تعالى بقوله: " لا يمسّه إلا المطهرون"⁹⁵ كما قال: " وما تنزلت به الشياطين"⁹⁶ أو لا يمس القرآن إلا المطهرون من الجنابة والحدث، والمراد من القرآن حينئذ المصحف كما نُقِلَ " نهى - عليه الصلاة والسلام - أن يسافر بالقرآن أي: المصحف إلى أرض العدو"، ويكون نفيًا بمعنى النهي أو لا يجد طعمه ونفعه إلا المطهرون من الشرك، (تَنْزِيلٍ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، صفة أخرى للقرآن، وفيها مبالغة،⁹⁷ (أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ) أي: القرآن، (أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ): متهاونون مكذبون، (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ): الرزق بمعنى الشكر في لغة أو تشكر رزقكم الذي

86 حاشية: بالزنادقة.

87 حاشية: شجر يتخذ منه الزُّنَار.

88 حاشية: المرخ والغفار هما خضروان يقطر منهما الماء فتنقذخ النار.

89 حاشية: الوجه الأول خاص بالمسافر وأهل البدو والعامّة، الثاني عام ولذا حطّ الجايعون لأن غيرهم منتعم بها لا تجعلها متاعاً.

90 حاشية: فُسِّرَ أولاً: بحيث ظهر، إذ العظيم صفة للمضاف. والثاني: بحيث ظهر أنه صفة للمضاف إليه، والحديث الذي نقلناه في آخر السورة دال على الثاني، فإن في سبحان رب العظيم وسبحان ربي الأعلى العظيم صفة للرب. فافهم.

91 حاشية: الأول قول الابن عباس والضحاك وعكرمة والسعدي، والثاني قول مجاهد وحسن وقتادة، والثالث قول قتادة أيضاً، والرابع قول الحسن أيضاً.

92 ج: أوقات.

93 حاشية: كذا قال ابن عباس وأنس ومجاهد وعكرمة وابن جبير والضحاك وغيرهم.

94 حاشية: قول ابي زيد واختاره بعض المحققين. ج: فردهم.

95 حاشية: أي القرآن لأجل النزول.

96 سورة الشعراء الآية 210.

97 حاشية: لأنه وصفه بالمصدر نفسه تنزِيل.

هو المطر، (أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ): بموطنه⁹⁸، وتقولون: مطرنا بنوء كذا،⁹⁹ أو تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به¹⁰⁰، (فَلَوْلَا): هَلَا، (إِذَا بَلَغْتَ): النفس، (الْحَلْقُومَ وَأَنْتُمْ): يا أهل الميت، (جَبَّيْذُ تُنْظَرُونَ): حاله أو أمري وسلطاني ولا تقدرين على دفعه، والواو للحال، (وَنَحْنُ أَقْرَبُ)، المراد الملائكة كما قال تعالى في سورة أنعام: (وَهُوَ الْفََاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ..)¹⁰¹، أو نحن أعلم، (إِلَيْهِ): إلى المحتضر، (مِنْكُمْ): أيها الحاضرون، (وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ): قُربنا، ولا تعرفون قدرتنا، (فَلَوْلَا): فهلا، (إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ): محاسبين مجزيين في القيمة¹⁰² (تَرْجِعُونَهَا): النفس إلى مقرها بعدما بلغت الحلقوم، (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)¹⁰³: إنه لا بعث ولا حساب لولا الثاني تأكيد للأول، والعامل في الطرف¹⁰⁴ ترجعونها، وهو المحضض عليه أي: هَلَا ترجعونها إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدنين صادقين في ذلك، وجواب الشرط¹⁰⁵ يدل عليه السياق، وحاصله أنكم تنسبون إلى الافتراء كتابي، وإلى الساحر رسولي، وإلى غيري رحمتي ومطري¹⁰⁶، وترعمون أن لا بعث ولا حساب، ولا إله يجازي فنفتيم قدرتي واختياري، فما لكم لا تردون روح من يعز عليكم إذا بلغ الحلقوم، وأنتم ناظرون إليه، وما نقاسيه¹⁰⁷ من شدة النزع، فإذا لم يمكنكم ذلك فاعلموا أن فوقكم قادر مختار بيده الأمر لا عجز ولا تعطيل، (فَأَمَّا إِنْ كَانَ¹⁰⁸ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَرَوْحٌ): فله راحة¹⁰⁹، (وَرَيْحَانٌ): رزق حسن، وعن بعض من السلف: إنه لا يفارق أحد من المقربين حتى يوتى بغصن من ريحان الجنة فيقبض روحه

98 حاشية: أي بمكانه. ج: بمعطيه.

99 حاشية: هذا قول مجاهد والحسن. القول الثاني هو تفسير رسول الله عليه السلام نقله الإمام أحمد والترمذي وقد صحَّ عن ابن عباس وكذا اخترنا هذا الوجه بعد ذلك في بيان حاصل المعنى.

100 ج: - به.

101 سورة الأنعام الآية 61.

102 ج: القيامة.

103 حاشية: قال الطيبي يزعم أنه قادر على تفسير الطبيعة بالمعالجة وأكثر الكفار طبيعون فليل لهم فهلاً ترجعون الروح من الحلقوم إن كنتم صادقين في أن لكم قدرة ويمكن أنهم كما ألهاهم التعم والسرف بلذات الدنيا عن الآخرة معجبين بقولهم ومكنتهم وترفهم وشرفهم بشبه حالهم بحال من تبت لنفسه القدرة ويؤكددها، وقيل لهم إن كنتم صادقين في الدعوى ارجعوها حين وصلت إلى الحلقوم فتأمل.

104 حاشية: أي إذا بلغت الحلقوم.

105 حاشية: أي ترجعون.

106 حاشية: حيث تقولون مطرنا بنوء كذا.

107 ج: يقاسيه.

108 حاشية: أي المتوفى.

109 حاشية: يعني روح مبتدأ أخذ خبره.

فيه، وفي الحديث¹¹⁰ " ينطلق إلى وليّ الله ملك الموت مع خمس مائة من الملك معهم ضائر¹¹¹ الريحان أصل الريحان واحد وفي رأسها عشرون لونا لكل لون ريح سوى ريح صاحبه، (وَجَنَّتْ نَعِيم): ذات تنعم، أي: يبشر بهذه الثلاثة¹¹²، (وَأَمَّا إِنْ كَانَ): المحتضر، (مَنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَكَ) أي: فيقال له سلام لك يا صاحب اليمين، (مَنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ): من إخوانك، أو حصل لك سلامة من العذاب حال كونك من أهل اليمين يبشر بالبشارتين،¹¹³ وعن بعض المفسرين: فسلامة لك يا محمد منهم لا تهتم لهم فإنهم في سدر مخضود¹¹⁴، (وَأَمَّا إِنْ كَانَ): المحتضر، (مَنْ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ): أصحاب الشمال، (فُتْرُلُ مِنْ حَمِيمٍ) أي: فله ذلك، (وَتَضَلِّيَّةٌ): إدخال، (جَحِيمٌ إِنَّ هَذَا): الذي ذكرت، (لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ): حق هو اليقين لا مرية فيه، أو اليقين اسم للعلم الذي لا يُبْس له، والإضافة بمعنى اللام،¹¹⁵ (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)، قيل: الباء زائدة، وقد ورد لما نزلت قال عليه السلام " اجعلوها في ركوعكم " ولما نزلت " سبح اسم ربك الأعلى " قال: " اجعلوها في سجودكم. "¹¹⁶ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

110 حاشية: هو حديث تميم الداري نقله الترمذي. هذا الحديث لم نجده في سنن الترمذي بل في كتاب: ابن حجر العسقلاني، المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية، ت. عبد القادر جوندل (الرياض: دار العاصمة ودار الغيث، 2000/1420)، "كتاب الفتوح"، 45 (4558).

111 ج: + ضائر.

أي الجماعات واحدها ضبارة كعمارة وعماي، ومن الحديث "أنته الملائكة بجريدة فيها مسك من ضبائر الريحان". الحديث هو " (إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا خَضِرَ، أَتَتْهُ الْمَلَائِكَةُ بِخَيْرَةٍ فِيهَا مِسْكٌ، وَمِنْ ضَبَائِرِ الرِّيحَانِ " وهو من كتاب: الطبراني، المعجم الأوسط، ت. طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (الرياض: دار الحرمين، 1995/1415)، 225/1.

112 حاشية: أي روح وريحان وجنة نعيم.

113 حاشية: أي سلام لك من أصحاب اليمين.

114 حاشية: أي شجر لا شوك.

115 حاشية: ي حق اليقين.

116 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ت. عبد العزيز بن عبد الله بن باز (القاهرة: المكتبة السلفية، 1960)، "كتاب الأذان"، 148 (831).

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-, *el-Câmi' u's-şahîh*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Cabir, Fadıl el-, "Masadirü't- Tarihi'l- İslami ve Keyfiyeti'l- İ'timadi 'Aleyha". Mecelletü Ehlî'l- Beyit-i 'Aleyhimü's- Selâm/4 (Aralık 2006), 96-116.
- İcî, Muînüddîn Muhammed b. Abdürrahman el-Cevâmiu't-tibyân fî tefsîri'l-ğur'ân. Thk. Abdülhamid Hindavi, 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye,1424/2004.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es' ad Muhammed et- Tayyip. 10.Cilt. Mekke: Nizâr Mustafa el-Bâz, 1.Basım, 1997/1417.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 3. Cilt, Thk. Abdulvaris Muhammed Ali, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1.Basım, 1998/1419.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî*. Thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, 13. Cilt. Kahire: Elmektebetü's- Selefiyye,1379/1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-Metâlibü'l- 'âliye bi-zevâ'id-i'l-mesânidi's-semâniye*. Thk. Abdülkadir Cündel, 19. Cilt. Rıyad: Daru'l- 'Asime ve Daru'l- Ğays,1420/2000.
- İbnü'l- 'İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtü'z- zeheb fî aḥbâri men zeheb*. Thk. Abdülkâdir el-Arnaût ve Mahmûd el-Arnaût, 10.Cilt. Dımaşk: Daru İbn-i Kesir, 1.Basım, 1406/ 1986.
- Safedî, Salâhu'd- Dîn Halîl b. Aybek es-. Cinanü'c- Cinas fi- 'İlmi'l- Bedi', thk. Semir Hasan Halebi, Velid b. Ahmed el- Hüseyin. Beyrut:Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1987/1408.
- Safedî, Salâhu'd- Dîn Halîl b. Aybek es-. *el- hanu's- Sevaci' beyne'l- Badi ve'l- Meraci'*, thk. İbrahi salih. Dımaşk: el- Matbaatü'd- Dımaşkiyye, 1.Basım 2004/1424.
- Safedî, Salâhu'd- Dîn Halîl b. Aybek es-. *el- Keşf ve't- Tenbih 'Ale'l- Vasfi ve't- Teşbih*, thk. Hilal Naci, Velid b. Ahmed el- Hüseyin. Lidez: Matbu'atü Mecelleti'l- Hikme, 1999/1420.
- Safedî, Salâhu'd- Dîn Halîl b. Aybek es-. *Nüketü'l- Hemyân fi Nüketi'l- 'Umyân*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 2007/1428.
- Taberî, İbn Cerîr et-, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Turki, 25.Cilt. Kahire: Mektebetü Hecer, 1. Basım, 2001/1422.
- Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-, *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25.Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1397/ 1977.
- Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-, *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Tarık b. 'Avad'l- lah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el- Hüseyinî. 10.Cilt. Rıyad: Daeu'l- Haremeyn, 1415/ 1995.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa et-, *el-Câmi' u'l-kebîr*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6.Cilt Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1.Basım, 1416/1996.
- Bursevî, İsmâil Hakkı el-, *Rûhu'l-Beyân*.10. Cilt, Beyryt: Daru İhyai't- Turasi'l- 'Arabi, 1421/2001.

The Critical Edition of Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Iji

(Extended Abstract)

Salah al-Dīn Khalīl ibn Aybak al-Şafadi (693/1296-764/1363) reported in the sources of more than fifty works. However, some of them did not arrive today. His works were in Arabic. Although most of his works revolve around the biographies of men. He attached great importance to language, literature and other religious sciences. As for the date of writing the manuscript, there is no indication of history. The importance of this letter is that it contains notes, clarifications, and sometimes evidence from the Qur'an and hadiths of the Prophet on the interpretation of Surat al-Waqah taken from the book Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Iji (832/1429-1500/905). The problem presented to the reader of the Qur'an and gave solutions to them in easy-to-understand terms. He responded to the opinions of the Mu'tazila and the philosophers, and he relied on the most accurate and richest of the approved tafsir books, such as the tafsir of Ibn Katheer, al-Baghawi and al-Waseet by al-Wahidi and al-Kashshaf by al-Zimkhshari, Anwar al-Taswil by al-Baidawi and other interpretations that were the means to It is the closest and clearest meaning to the meaning of the verses, and he who has added valuable additions made his interpretation one of the best exegesis as well as scrutinized the style, abbreviations and meanings. That is why he is considered a compiler of the summary of what was said in the interpretation of the Noble Qur'an even though it is brief. This letter is in the National Library of Turkey in Ankara. This manuscript shows that it belongs to Al-Safadi because his name is written on the fifth folio, which is the last. There is only one copy of the manuscript. The method of presentation was as follows: Firstly, the interpretation of the surah was transmitted from the original book (Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an). Second: Notes and some clarifications were written with verses, hadiths and other famous interpretations. The benefit of this work is that it opens up to the learner a horizon and new ideas as well as broadens the circle of knowledge and familiarity with the many meanings while being informed of the interpretation of Jami al-Bayan in the interpretation of the Qur'an.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

BİR FIKİH METNİNİN İZLEĞİNDE HAREKETLE İBN NÜCEYM VE İBN HACER'İN SALGINA DAİR GÖRÜŞLERİ

*The Views of Ibn Nucheym and Ibn Hajar About The Epidemic From The
Path of A Fiqh Text*

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli /Turkey

satik@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7806-3971>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/08/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Atik, Sefa. "Bir Fıkıh Metninin İzleğinden Hareketle İbn Nüceym ve İbn Hacer'in Salgına Dair Görüşleri". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 261-286.

Bir Fıkıh Metninin İzleğinden Hareketle İbn Nüceym ve İbn Hacer'in Salgına Dair Görüşleri

Öz

İnsanlık tarihi savaş, katliam, yağma talan gibi beşerî kaynaklı acılara; deprem, su baskını, fırtına gibi tabiat kaynaklı korkulara; ayrıca veba, kolera, taun gibi sıhî ve biyolojik kapanmalarla karşı karşıya kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında Müslüman toplumların böylesi içe kapanmalarla karşı karşıya kalmaması düşünülemez bir gerçektir. Diğer dinlere nispetle insanlık tarihinin en son ve en genç dini olan İslam'ın günümüzden yaklaşık beş yüz sene önce yine insanlık tarihinin kadim medeniyetlerinin yeşerdiği ve yaşadığı Mısır-Suriye ve Hicaz ekseninde üretmiş olduğu tecrübelerin İbn Nüceym ve atıf yapmış olduğu İbn Hacer'in kaleminden günümüze aktarılması dinî, medenî, sıhî ve kültürel açıdan önemli bir tecrübe ve kaynak olarak değerlendirilebilir. İşte bu makale günümüz toplumunu içe kapayan yeni bir salgın türü olan "Koronavirüs (Covid-19)"un toplum izleğinde ve belleğinde bırakmış olduğu tecrübelerin benzer salgın türleri üzerinden Memlükler dönemindeki izini sürmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbn Nüceym, İbn Hacer, İbn Sina, Salgın, İçe Kapanma, Dua.

The Views of Ibn Nucheym and Ibn Hajar About The Epidemic From The Path of A Fiqh Text

Abstract

The humanity has faced to human-induced sufferings such as wars, slaughters, plunders, and lootings; nature-induced fears such as earthquakes, floods, and storms; and sanitary and biological extremes such as plague, cholera, and pestilence. In that perspective, it is an unimaginable truth for Muslim societies who believe in Islam, which is the real constituent of human history, not to face with these types of extremes. The transfer of the experiences produced by Muslims, who are members of Islam, which is the last and youngest religion in human history with respect to other religions, on the axis of Egypt-Syria and Hijaz, where the ancient civilizations of human history flourished and lived about five hundred years ago, with the work of Ibn Nucheym through a religious scholar, can be considered as an important experience and source from religious, civil, sanitary and cultural perspective. This article aims to trace the experiences, which Coronavirus [(Covid-19) (a new type of epidemic that closes the society inwards)] has caused in the society's path and memory, in period of the Mamluks.

Key Words: Fiqh, Ibn Nucheym, İbn Hajar, İbn Sina, Epidemic, İntroversion, Pray

Giriş

Başlangıçtan günümüze insanlık tarihi sağlıklı hastalığı, savaşla barışı, acıyla tatlıyı, huzurla huzursuzluğu, umutla umutsuzluğu daima birbiri içerisinde barındırarak yaşaya gelmiştir. Bahsedilen zıtlıklar bazen insanların sağlığı ile ilgili olması bakımından hastalık şeklinde, bazen onların güvenliklerini tehdit edici olması açısından savaş, kargaşa, tehdit, sınır tecavüzleri şeklinde, bazen sel, su baskınları, deprem, tsunami vb. tabiat kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz adı, sanı ve tasvirleri tarih kitaplarında zikredile gelen birçok salgın çeşidi bulunmaktadır.

Tarihin herhangi bir devrinde ortaya çıkan salgın çeşitlerine maruz kalan toplumlar kendi imkânları nispetinde salgınla mücadele etmişler ve kendi tecrübelerine göre çözümler üretmişlerdir. Üretilen bu çözüm ve uygulamalar kendileri açısından konjoktürel birer çözüm niteliği taşıırken insanlık tarihi

perspektifi ile bakıldığında bu tecrübeler gelecek kuşaklara bırakılan değerli bir tecrübe aktarımı olmuştur. Modern öncesi toplumlarda salgın türleri içerisinde ele alınan hastalıklara örnek olarak “taun (veba), tifo, kolera, grip” gibi hastalıklar zikredilirken günümüz modern toplumlarında kitlesel ve yaygın hastalıklar pandemi ismi ile etiketlenmekte ve “kuş gribi, domuz gribi, korana virüs (Covid-19)” gibi çeşitleri sayılmaktadır.

Ortaya çıkan salgınların negatif etkilerinin insanların yaşam, güvenlik, gıda gibi bedenî/ biyolojik/fizyolojik yönlerini ile sınırlı olduğu şeklinde bir kanı olsa da aslında iyice düşünüldüğünde böylesi durumların salt biyolojik olmayıp insanların psikolojik ve dinî hayatları ile de birebir etkileşim içerisinde olduğu görülecektir.

Bu anlamda ilk medeniyetlerinin kurulduğu Mısır, Suriye, Hicaz bölgelerinde 1250-1517 yılları arasında hüküm süren bir Müslüman ve Türk devleti olan Memlükler dönemi fakihlerinden İbn Nüceym'in (1520-1563) kendisine “salgın, yaygın korku ve hastalıklar” karşısında yapılması gerek hususlar sorulmuştur. Kendisinin konuya dair sunduğu mülahazalar; özelde Müslümanlar genelde ise insanlık tarihi açısından not edilmesi gereken bir husustur. Moğollar ve iç çatışmalar nedeniyle önce Anadolu'ya sonrasında Anadolu'dan güneye doğru göçen Türk boyları acısı ve tatlısı ile bazen kölelik bazen amelelik gibi dönemsel ve gündelik işlerin yanında devlet kurma, yönetme gibi hasletlerini kuvveden fiiliyata geçirmişlerdir. Böylece onlar yaşadıkları bölgelere medenî, ilmî ve kültürel değerler katmışlar, yurtlarına yapılan saldırılara karşı cansiperane bir mukavemet göstermişler, bu anlamda gerek haçlılar ve gerekse Moğol işgallerine karşı çelik bir pençe olmuşlardır.

Böylesi bir siyasi ve kültürel ortamın müesses olduğu Memlükler döneminin sonuna doğru yaşamış olan Hanefî fakih İbn Nüceym *el-Bahrü'r-râ'ik* ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserleri ile Hanefî ilim havzalarında etkisini devam ettirmiştir. Hatta *el-Eşbâh Mecelle*'nin kaynaklarından birini oluşturmuştur.¹

Çalışmada taun hakkında kendisine soru yöneltilen İbn Nüceym'in zihnindeki salgının mahiyet ve muhtevasını anlayabilmek için atfı yapmış olduğu kaynaklar zikredilmiş ve bunların içerisinde en temel referans metin olan İbn Hacer'in eserine müracaat edilmiş, böylece salgının mahiyet ve serüveni tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Salgın konusu günümüz toplumlarında küresel bir tedhiş halini almış ve insanlar klasik ve modern tüm çözüm yöntemlerini gündeme taşımışlardır. Aynen bunun gibi insanlık tarihinin herhangi bir döneminde konuya dair çö-

¹ Ali Himmet Berki, *Mecelle* (İstanbul: Hikmet, 1982), 10.

zümelerde kullanılan araçlar, çözüm arayan kaynak ve müellifler önem arz etmektedir. Böylesi bir eser ve kaynakça² tespiti aynı zamanda tarihte ilmî ve sıhî bir konu ele alınırken nasıl bir yol takip edildiğini de önümüze koyacaktır. Bu durumda günümüz insanları Müslüman âlimlerin hangi tecrübelerden ve bilgilerden faydalandığı konusunda ve onların ilmî ve kültürel düzeyi hakkında genel çerçevede bilgi edinilmiş olacaktır.

İbn Nüceym salgın hakkında kendisine sorulan sorulara cevap verirken geleneksel bilgi birikimini dikkate almış ve kendisinden önceki alimlerin eserlerine atıf yapmadan geçmemiştir. O, böylece ilmî bir çalışmada bulunması gereken hiyerarşi ve yöntemlere de dolaylı olarak değinmiş olmaktadır.

Bu anlamda İbn Nüceym'in aşağıda değineceğimiz faidedeki duaya ilişkin bilgiyi bir eserden alıntıyla kitabında yer verdiğini cümlelerin hemen girişinde "fi'd-duâ bi-raf'î't-tâun" başlığının açıklamasında Şârih Hamevî'den öğreniyoruz. Hamevî'ye göre bu eser Şâfiî fakihî (ö. 926/1520) Zekeriyâ es-Süneykî el-Ensârî'ye ait "Tuhfetü'r-râğibîn fi beyâni emri't-tevâîn" isimli eserdir.³ Zekeriyâ el-Ensârî'ye ait bu eserin⁴ mukaddimesine bakıldığında bu kitap, İslâmî literatürde genel kabul gören bir eserin muhtasarı olmaktadır. Zekeriyâ el-Ensârî, eserin mukaddimesinde İbn Hacer'e ait ana metnin taun konusunda otorite metin olduğunu fakat eserin ıtnap içerdiğine dair ilmî eleştirilerin bulunması üzerine eseri 14 bölümde ihtisar ettiğini ifade eder.⁵ Bu eser İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)'nin *Bezlü'l-mâ'ûn* isimli eseridir.

İbn Nüceym, İbn Hacer el-Askalânî'ye taun, veba, maraz-ı âmm konusunda atıf yapsa da onun böylesi durumlarda toplu dua yapılamayacağı ve bu uygulamanın bidat olduğuna⁶ dair görüşüne katılmaz hatta onun boşu boşuna sözü uzattığını bilakis bunun caiz bir uygulama olduğunu ifade eder.⁷ İbn Nüceym'in referans olarak kullanmış olduğu İbn Hacer'in ilgili eserine müracaat edildiğinde salgınların yeni bir imtihan türü olmadığını hatta İbn

² Bu eserlerin listesi hakkında bk. <https://majles.alukah.net/t182291/> (Erişim 3 Mayıs 2020)

³ Ahmed b. Muhammed el-Mısırî Hamevî, *Çamzû 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Lübnan: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1405), 4/132.

⁴ Eserin el yazması Muhammed b. Türkî et-Türkî kütüphanesinde bulunmaktadır. Asıl nüsha ise İskenderiye Belediye kütüphanesindedir. 9876/5074. Majles Alukah/El-Meclisü'l-İlmî. "Tuhfetü'r-râğibîn fi beyâni emri't-tevâîn". https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_7844/thft-alraghbyn-fy-byan-amr-altawaein.pdf Erişim 3 Mayıs 2020.

⁵ Majles Alukah/El-Meclisü'l-İlmî, "Tuhfetü'r-râğibîn fi beyâni emri't-tevâîn" (Erişim 3 Mayıs 2020)

⁶ İbn Nüceym, İbn Hacer'e tarizde bulunsa da Eşbâh şârihi de İbn Hacer'e paralel cümle kurar ve bunun bidat olduğunu ifade eder. Hamevî, *Çamzû 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 4/132.

⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 332-333.

Hacer, Benî İsrâîl'in tuğyanları nedeniyle ortaya çıkan taun hastalığı, onlardan yetmiş bin ile yüz bin arası insanın ölümüne sebep olduğunu aktarmaktadır.⁸

Yine İbn Nüceym, İbn Hacer'in görüşüne itiraz ederken Hanefî fıkıh birikiminin önde gelen fakihlerinden İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr* isimli eserinden referansla korkuların yaygınlık kazandığı anlarda namazlarda kunut duası okumanın mensuh olmadığını bilakis hükmünün devam ettiği bilgisini nakletmektedir.⁹ Ayrıca o, konuyu ele alırken "Tabib-i hâzıkların önderi reis Ebû Ali İbn Sîna'nın dediği tıbbî uygulamalar harekete geçirilmeli" diyerek İbn Sîna'ya (ö. 428/1037) işaret etmektedir.¹⁰

Dolayısıyla bu makale İbn Nüceym ve İbn Hacer'in yaşadığı sosyo-kültürel ve dinî ortam, meselenin bağlamı, İslam tarihindeki meşhur taunlar, İbn Hacer'in kaleminden İslam tarihinde taunun dünya turu ve taun edebiyatı, İbn Nüceym'in eserlerinde salgına yaklaşım, salgın ve yaygın korkuların kapsamı ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

İbn Nüceym ve İbn Hacer'in Yaşadığı Sosyo-Kültürel ve Dinî Ortam

İbn Hacer ve İbn Nüceym, Mısır ve Suriye'de kurulan büyük Türk devletlerinden birisi olan Memlükler döneminin sonunda yaşamıştır. Memlük devleti tarih sahnesine çıkışından itibaren özellikle Haçlılar ve Moğollara karşı bırakan başarılarıyla temayüz¹¹ etmiş olup yaklaşık 250 yıllık iktidar döneminde imar ve inşaa faaliyetlerini harekete geçirmişlerdir. Ayrıca Memlükler Sünnî paradigmanın bu bölgelerde kök salması için Sünnî dört mezhebin her biri için ayrı ayrı birer Başkadılık makamı tahsis etmesi ile bilinmektedir. Halkın çoğunluğunun Şâfiî mezhebine mensup Müslümanların oluşturduğu Memlükler coğrafyasında devlet, adlî ve dinî yapıda (adliye binasındaki dârü'l-adl'de) her mezhebe bir Başkadılık tahsis ederek din-devlet dengesini kurmayı başarmıştır.¹²

İslam dünyasında Memlüklerin tarih sahnesine çıkmış olduğu zaman diliminde (VII./XIII.asır) Moğolların Bağdat'ı istilası ve Hristiyan devletlerin Endülüs'te Müslümanlara yönelik kısımları gibi büyük hadiseler zuhur etmiştir. Bu olumsuz sosyolojik ortam bölgedeki ulemanın en güvenli liman olarak görülen Memlük devletine göç etmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu beyin göçü Memlük devletindeki ilmî hayata büyük bir canlılık kazandırmış özellikle dinî ilimlerde İslam tarihinin belki en zengin bilimsel mahsullerinin

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed Isâm Abdülkâdir el-Kâtib (Riyad: Dâru'l-âsıma, ts.), 82.

⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

¹⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 333.

¹¹ Fatih Yahya Ayaz, "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlükler)", *Müslüman Türk Devletleri II*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/443, 456.

¹² Ayaz, "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlükler)", 9/502-503.

ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İslam dünyasının en büyük hekimlerinden, küçük kan dolaşımını keşfiyle meşhur olan İbnü'n-Nefs (ö. 687/1288) Dımaşk'taki tıp medreselerinde yetişmiştir. Yine Osmanlıların ilk dönem âlimlerinden Davud-i Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Şemseddin Fenârî (ö. 834/1431) gibi şahsiyetlerin Kahire'deki medreselerde tahsil görmüş olduklarının altı çizilmelidir.¹³

Bu anlamda örneğin dinî bilimlerde tefsir alanında Kurtubî (ö. 671/273), İbn Kesîr (ö. 911/1505, Celâleddîn el-Mahallî (ö. 684/459) ve Suyûtî (ö. 911/1505); Hadiste Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 852/1347) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449); fıkhıta İzzeddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) Memlükler dönemi önde gelen âlimlerdendir.¹⁴

Meselenin Bağlamı

İbn Nüceym *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eserini 7 bölüm üzerinden ele almaktadır: 1- Kavâid (Bu bölümde Mecelle'nin mukaddimesinde söz konusu olan genel hükümlere kaynaklık yapan, *niyetsiz sevap olmaz, işler maksatlarına göredir, yakîn şek ile zail olmaz, meşakkatler teysîri celbeder, zarar izale olunur, adet muhakemdir*, gibi genel kurallar işlenmiştir). 2- Fevâid 3- el-Cem' ve'l-Fark 4- Elgâz 5- Eşbâh ve'n-Nezâir 6- Hiyel 6- Hikâyat.

Müellif, "Taun" konusunu el-Cem' ve'l-Fark (fıkhın dış görünüş bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukukî değerlendirme açısından farklı olan veya şekil itibariyle farklı oldukları halde aynı hükme tâbi meselelerini konu edinen bir ilim dalının adı¹⁵ olan *el-Cem' ve'l-Fark* bölümünde *Ahkâmü'l-cum'a* ana başlığı altına yerleştirdiği bir "faide" alt başlığı ile ele almıştır. Yani cami ve cuma adabı, cami ve cumaya gelmesi ve gelmemesi gerekenler, cami ve cumaya gelmemeyi meşru kılan haller¹⁶ ve "Bir Faide: Taundan kurtulmak için dua" alt başlığında ele almaktadır.¹⁷

Buna ilave olarak İbn Nüceym'in atıf yapmış olduğu en temel kaynak olan İbn Hacer el-Askalânî'nin *Bezlü'l-mâ'ûn fî fevâid fazli't-tâ'ûn* isimli eserinin içeriği meselenin bağlamını oluşturmakta önemli bir yer tutmaktadır.

İslam Tarihindeki Meşhur Taunlar

İbn Nüceym gerek İbn Hacer'e gerek sözlüklere atıf yaparak maraz-ı âmm nitelikli taunlardan bahsetmekte ve bu nitelikteki umumi salgın ve korku hal-

¹³ Ayaz, "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlükler)", 9/508-509.

¹⁴ Ayaz, "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlükler)", 9/510-511.

¹⁵ Şükrü Özen, "Furûk", TDV (İstanbul: TDVDİA, 1996), 13/223.

¹⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1437), 320-321.

¹⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

lerine dair dinî ve sıhî bazı sonuçlar yüklemektedir. Bu durumda muhayyiledeki salgın nedir, nerelerde zuhur etmiştir sorusu önem arz etmektedir. İşte bu ve bundan sonra gelen başlık İbn Nüceym'in muhayyilesindeki korkunç salgınların izini sürmeyi amaçlamaktır. İbn Nüceym'in kendisine atıf yaparak konuyu ele almış olduğu muhaddis İbn Hacer'e göre, "olumsuz sonuçlar veren açlık, kıtlık, sıtma ve nezle sebebiyle kitlesel ölümler gibi birçok belaya taun denilse"de İslam Tarihinde ölümle sonuçlanan temel beş olay vardır.

1-Şîraveyeh taunu: Hz. Peygamber döneminde Medâyin'de olmuştur

2-Amvâs taunu: Hz. Ömer zamanında Şam'da ortaya çıkmış ve 25 bin kişi ölmüştür.

3-Câruf taunu: Her şeyi silip süpüren ve küreyen taun anlamında gelen bu vaka hicrî 69. yılında gerçekleşmiştir.

4-Fityân taunu: Gençleri götüren taun anlamında gelen bu vaka hicri 89. Senesinde ortaya çıkmıştır. Bu taunda daha çok genç kızlar ölmüştür.

Ziyâd b. Ebîhâ'nın Öldüğü Taun.¹⁸

İbn Hacer'in Kaleminden İslam Tarihinde Taunun Dünya Turu ve Taun Edebiyatı

Bu bölümde İbn Hacer'in dilinden taun virüsüne dair tarihî kayıtlar, notlar, anlatılar naklederek modern öncesi insanlık tarihinde cereyan eden taun vb. hastalık türlerinin insanlar üzerinde bıraktığı korku, tedhiş ve tedirginliği nakledeceğiz. Deyim yerindeyse tam bir tedhiş ve içe kapanma halini gözlemleyeceğiz. Bu süreçte bu taun türünün İslam ülkelerindeki seyahatine ve etkilerine değinerek taun edebiyatına vurgu yapmış olacağız. İslam tarihi dışındaki taun edebiyatına dair anlatı ve kayıtlar gerek yazılı ve gerekse görsel yayınlarla ülkemiz insanlarının bilgisine ve idrakine taşınmış olsa¹⁹ da bunun İslam tarihine dair izdüşümü hakkında çok güçlü bir anlatının henüz kayda geçirilmediğini görmekteyiz. Bu anlamda İbn Nüceym'in atıf yapmış olduğu İbn Hacer'in dilinden edebî bir taun tasvir ve anlatısı okuyacağız. Bazen bu anlatılarda -her ne kadar kendisi tarihçi olmasa da- tarihçilerden nakil yapmış olması hasebiyle İbn Hacer'in mübalağaları hissedilmektedir. Çünkü ileriki bölümlerin bir yerinde değindiği gibi tarihçi bunu bizzat yerinde görüp duymamış ama aracı bir hocadan nakletmiştir.²⁰ Metinde geçen "Ta'un" kavramını günümüz dil ve mantığı ile senkronize olması amacıyla "virüs" olarak çevrilecek zaman zaman kaynak dilin gücünü korumak amacıyla parantez içi orijinal ifadeler belirtilecektir. İbn Hacer'in dilinden kendi dönemine kadar

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 361 vd.

¹⁹ Bu anlatılara dair bkz. M. Kemal Temel, *Gelmiş Geçmiş En Büyük Katil: 1918 İspanyol Gribi*, Betim, İstanbul; 2015. Star.com.tr/Acik-Görüş," Savaş Zamanı Salgın, Salgın Zamanı Savaş (Erişim 17 Nisan 2020).

²⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 371.

olan virüs salgınları kronolojik olarak ele alınacak ve böylece olayın sosyal, siyasal, kültürel ve hatta antropolojik boyutlarına dair izlenimler edinilmiş olacaktır. Ayrıca bu tecrübelerin İbn Nüceym'in yaklaşımına olan etkisine dikkat çekilecektir.

Tarihçilerin aktardıkların göre Amvâs taunu, Musâ el-Eş'arî zamanındaki Kufe taunu, Muğire b. Şu'be'nin kaçmak zorunda kaldığı veba çeşitleri İslam tarihinin ilk dönemlerinde zuhur etmiştir. Ki hicrî 50 yılında zuhur eden son vebadan Muğire b. Şu'be her ne kadar kaçmaya çabalasa da bu taunda vefat etmiştir. Diğer yandan hicrî 60 yılında Mısır'da bir taun, sonrasında Abdülaziz b. Mervan'ın vefatı senesinde yeni bir virüs vakası görülmüştür.²¹ İleriki zamanlarda, "Tâunu Eşref" zuhur etmiştir. Bu virüs, "hacılara virüs dokunmaz" ön kabulünün olduğu bir dönemde hacılar Vâsit şehrinde geçerken zuhur etmiş neticede hacılar oradan ileriye geçememiştir. Sonra Şam'da "Tâ'unu gurâb (*Karga virüsü*)" ortaya çıkmıştır. Sonra Basra'da Ramazan ayında bir virüs ortaya çıkmış ve virüs her gün neredeyse bin cenaze defnettirmiştir. Tarihçilerin buraya kadar aktarmış oldukları tüm virüs vakaları Emevî döneminde olmuş, ilgili virüs vakaları Emevî iktidarı üzerinden bir okumaya tabi tutulmuş, onların zulüm, haksızlık ve zorbalıkları üzerinden virüs vakaları yorumlanmıştır. Nitekim Emevî iktidarları döneminde Şam'da virüs vakaları hiç inkıta bile uğramamıştır. Öyle ki Emevî yöneticileri virüs ortaya çıktığında şehri terk ederler şehir dışlarında özel mekânlar inşa ederlerdi. Bu şekil virüs okuma ve yorumları "Abbâsî iktidarları döneminde virüs vakaları ortaya çıkmamış mıdır" sorusunu akla getirmekte, aşağıda değineceğimiz gibi kaynaklarda geçtiği üzere Abbasi döneminde de bu tür vakalar ortaya çıkmıştır ama Abbâsî dönemi virüs vakaları Emevî iktidarları dönemlerine nazaran daha hafif geçmiştir. Nitekim bazı Abbasî devlet adamları halka "Elhamdülillah, biz iktidara geldikten sonra üzerimizden virüs vaka ve salgınları uçup gitmiştir" demeye başlamışlar, böylesi demelerde halktan cüretkâr birisi "Taun ve sizin iktidarınızı biraya getirmemesi Allah'ın adaletidir ki sizin iktidarınız tek başına virüs olarak zaten yeter" şeklinde onlara nazire yapmıştır. Öyleyse, Abbâsîler döneminde nerelerde virüs salgınları ortaya çıkmıştır, sorusuna şöyle cevap verilebilecektir:

Hicrî 134 yılında Rey, 146 yılında Bağdat ve 221 yılında Basra'da genel virüs (veba/taun) vakaları görülmüştür. Bu salgında birçok kişi ölmüş, hatta yedi çocuk sahibi olan bir ailenin tüm çocukları aynı gün içerisinde vefat etmiştir. İlerleyen tarihlerde Irak'ta muhtelif salgın vakaları olmuş hatta 346. yılında olan vakada ülkenin kadısı işyerine gitmek için evinden çıktığında yolda virüs (veba/taun) isabet etmiş ve resmi elbisesi ile vefat ettiği bilgisine tarihi kaynaklarda yer verilmiştir.²²

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 362.

²² İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 364.

Hicrî 423 yılında Hint ve Acem'de coğrafi bazda bir virüs vakası olmuş, virüs Gazne, Horasan, Cürcan, Rey, İsfahan ve Cebel mintikasında yoğunlaşmış sonrasında Hulvan'a sıçramış, oradan Musul'a uzanmıştır. Anlatıldığına göre bu virüsün ölümcül sonucu sadece İsfahan'da bin cenaze bırakmış olmasındır. Bu virüs Musul ile de yetinmemiş Bağdat'a ulaşmıştır.²³

Hicrî 425 yılında Şiraz'da bir virüs salgını başlamış o kadar etkili olmuştur ki cenazeleri defnedecek birey sayısının azlığından evlerin kapısı, yan yana dizilen cenazeler nedeniyle kapalı kalmıştır. Bu virüs, turunu Ahvaz, Basra ve arkasından yine Bağdat'ta tamamlamış geride birçok acı ve gözyaşı bırakmış ölü sayısı yetmiş bin ile telaffuz edilmektedir.²⁴

Hicrî 436 yılında ortaya çıkan virüs dalgası Musul, Cezire ve Bağdat'ı vurmuş geride üç yüz bin cenaze bırakmış öyle ki Musul camii imamı dört yüz kişinin cenazesini bir namazla²⁵ kıldırmıştır.

Hicrî 448 senesinde önce Şam ve Mısır hattında sonrasında Bağdat ve tekrar Mısır'a ulaşan vebadan her gün on bin kişi ölüyordu.²⁶

Birinci Büyük Taun: Bu arada hicrî 449 yılına ait Buhara'dan gelen bir mektupta anlatıldığına göre Buhara'da eşine rastlanmamış bir virüs vakası olmuş, insanlar virüs korkusu ile beldelerini terk etmişler evlerini terk eden insanların adedi 18 bin rakamına ulaşmış evlerinden çıkamayanlar ise ölmüştür. Burada ortaya çıkan ölü rakamı 1.650.000 (bir milyon altı yüz elli bin)dir. Sonrasında bu virüs dalgası Azerbaycan, Ahvaz, Vâsıd, Basra'ya ulaşmıştır. Bu süreçte ölenlerin çokluğunu "açmış oldukları çukurlara insanları yirmili otuzlu gömüyorlardı" ifadesinden anlayabiliriz.²⁷

Semerkant ve Belh'de ortaya çıkan veba salgınında günde 6000'den fazla insan ölüyordu. Durum öylesine vahamet arz ediyordu ki insanlar gece ve gündüz gasl, teçhiz ve defin işleri ile uğraşıyordu. İnsanların bazılarının ölümü kalpten gelen kan basıncı ile burundan çıkan bir kandamlası akabinde gerçekleşiyordu. O kadar ki burundan çıkan şey belki bir kurtçuk idi ama kimse bir şey anlayamıyor sadece insanların ölümü seyredilmek zorunda kalınıyordu. 2 bin'e yakın evin kapısı kapanmış kimse korkudan evlerine giremez olmuştur. Akabinde insanlar tövbe etmişler, sadaka vermeye başlamışlar, şarap kırbalarını dökmüşler, mescit ve Kuran'a yönelmişler, eğlence aletlerini atmışlardır. Bu süreçte insanlar vebanın nedenini işlemiş oldukları günahlar olduğunu düşünmüşler, evinde şarap bulundurmanın öleceğine kanaat getirmişler, örneğin virüse duçar olmuş can çekişmede olan adamın evine gir-

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 364.

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 365.

²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 365.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 366.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ün fi fazli't-tâ'ün*, ts., 366.

diklerinde adam kilerindeki şaraplara işaret ederek onların dökülmesini emretmiş akabinde de iyileşmiştir. Bu öylesine bir hazin süreç idi ki bir ilkokul öğretmenin yanındaki dokuz talebesinin hepsi vefat etmiştir.²⁸

Merkezi Türkistan olup sonrasında sırası ile Kaşgar, Fergana ve Semerkant'a ulaşmış olan başka bir virüste Semerkant'ta iki yüz otuz altı bin kişi ölmüştür. Virüs Belh ve Maverainnehir'e uğramadığını duyan insanlar Buhara'dan, Belh'e doğru yola çıkmış Belh ribatlarına ulaşan insanların hepsi ölmüş, ancak Belhlilerle temas kurulmadığı için onlara bir şey olmamıştır.²⁹ Maalesef ölenlerin çoğunluğunu kadınlar, çocuklar, gençler ve engellilerin oluşturduğu bilgisi verilmektedir.

Hicrî 445 senesinde Mısır'da başlayan ve 6 yıl süren virüs bahar mevsiminde başlamış sonbahar girinceye kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında ölen kişi sayısı seksen bin'dir.

Hicrî 452 yılında ortaya çıkan virüs dalgası bu sefer Hicaz ve Yemen'i vurmuş birçok köy ve kasaba halkı telef olmuş, oraya girenler de ölmüş ve bir daha bu beldelerin yüzüne bakan olmamış.

Hicrî 455 yılında virüs dalgası yönünü Mısır'a çevirmiş on aylık bir sürece yayılmış ve geriye günlük bin cenaze bırakmıştır.³⁰

Hicrî 469 senesinde Dimeşk'te bir virüs salgını çıkmıştır. Müellifin anlattığına göre bu vakitler Dimeşk'in nüfusu yüz bin civarındadır. Bu virüs sonucunda nüfus üç bin beş yüze inmiştir. Örneğin bu zaman zarfında Dimeşk'de 240 fırıncı (habbâz) var iken bu fırıncılardan geriye sadece ama sadece iki tane kalmıştır.³¹

Hicrî 478 yılında Irak'ta ortaya çıkan virüs salgını dünyayı kaplamıştır. Bu virüsün savaştığı kesim yolcular olmuştur, bu yüzden hemen tedbiren insanların geçiş yolları kapatılmıştır.

Hicrî 575 yılında yine Bağdat'ta kitlesel ölümler görülmüştür.

Hicrî 577 yılında Mısır'da toplu ölümler görülmüş ama "bu sefer taun sebebiyle değildir" şeklinde kayıtlara geçmiştir.

Hicrî 600'lü yıllara gelindiğinde tarihler ilk vakayı 633 yılında Mısır'da kayda geçirmiş ve bu vakada çok büyük kayıp yaşanmıştır.

İkinci Büyük Taun: Hicrî 749 (1349) yılında şimdiye kadar benzeri görülmemiş "tâunu umûmî" ortaya çıkmış şarkı ve garbi kaplamıştır. Bu dünya turuna çıkan virüs hicrî 715 yılında başlamış 749 yılına kadar devam etmiştir.

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 366.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 367.

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 365.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 367.

İslam tarihçilerinin kayıtlarına göre bu virüs yaklaşık 35 yıl sürmüş ve muhtelif beldeleri gezmiş hatta bu virüs Kâbe'ye dahi girmiştir.³²

İbn Hacer'in anlattığına göre tarihçilerin en çok üzerinde durduğu ve konuştuğu salgın "749 (1349) senesi salgını" olup tarihçiler olayı gayet trajik bir şekilde anlatmaktadırlar. İbn Hacer bu büyük salgına ilişkin haberi tarihçi Zeynüddîn el-Verdî (ö. 749/1349)'den -kendisi de aynı vebadan vefat etmiştir-³³ nakletmektedir. İbn Hacer'in dediğine göre tarihçiler bu anlatı ve nakilde aşağıda geleceği üzere ağıt içeren şiirsel ve müzikal bir dil kullanmışlardır:³⁴

[Ne Çin diyarları korunabilmiş ne de kaleler sahibi memleketler. Hintliye sorsan sana avucunu ovuşturacaktır. Mâverâunnehir taraflarını kırdı geçirdi, sonra Acem'e hücum etti. Hataylıların arazilerinden geçerek Kırım'ı kırdı geçirdi (karame el-Kırime). Sonra okunu Rum diyarlarına çevirdi (Ramâ er-Rûma). Kıbrıs, Cezayir derken Kahire'yi de kahretti (Kahare el-Kahirate) geçti. Bir seher vakti gelen bir afet olarak Mısır'a gözünü dikti. Öyle ki İskenderiye halkını evde mahpus tuttu. Libya'dan çıkarak Gazze ile gazaya girişti (Ġazâ el-Ġazzate). Askallan'ı salladı, Akka'yı ısırdı geçti. Mukaddes şehir Kudüs'e uğradığında oradan birçok şehit alarak orayı temizledi, hatta Kubbetü's-Sahra'ya sığınanları da unutmadı onların da kalbini söktü geçti. Şayet Allah'ın rahmet kapıları bize açılmasıydı yerkürenin kıyameti kopmuş demektir, rahmet kapısı açılmasaydı kıyamet kapısı açılacaktı.

Durmadı, yolculuğa devam etti, aşılmayacak merhaleleri ve sahilleri aşarak Sayda'yı avladı, Beyrut'un üzerine abandı, Dimeşk'e göz dikti ve oraya bağdaş kurup oturdu.³⁵ Günlerce, binlerce kişinin canına okurken çok emek çekmedi, bir kaşıntı bir alerjik hal ile iş gördü gitti. Humusu sakatladı, Hama'nın gelinlerini kocasız bıraktı.³⁶ Sonra Maaratü'n-Numan'a yöneldi ve oraya "benim sana bir şey yapmama gerek yok, bela olarak sen ve Hama birbirinize yetersiniz" dedi. Arkasından Sünnî ve Şîilerin yaşadığı Sermin ve Fu'taya yöneldi. Sünnîlerin canını bir kılıçla alırken Şîileri yere serdi gitti. Derken Antakya'nın üzerini kapladı. Bu arada Şeyzer ve Hârim gibi kenarlarda kalmış, göz doldurmayan, nüfus kalabalığından yoksun yerlere vardığında onlara "Benden korkmayın, zaten gözden düşmüş yerlerde yaşayanlar vebâ hastalığından muaftır (el-emkinetü'r-reddiyye, tasihhu fi'l-ezmineti'l-ve-beiyye) dedi. Virüs, buraların akli başında insanlarını yanına alarak yüksek

³² İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 368, 371.

³³ Ali Şakir Ergin-İsmail Durmuş, "İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn", *TDV* (İstanbul: TDVDİA, 2000), 21/239.

³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 371-379.

³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 372.

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 373.

kalelere ve yüce tepelere yöneldi. Haleb'e yönelse de şükür ki Haleb'i bitiremedi".³⁷

Ola ki bir adam yere tükürse sonrasında onlardan birçok insanı ademe götürürdü. İki gün geçmezdi ki kişi kendini kabirde bulurdu. Güzel Allah'ım biliriz ki bu virüs senin görevlendirdiğin bir faildir, ancak sen emredersen bu fail bizden uzaklaşır. Çünkü öylesine bir faildir ki o, girdiği evin fertlerini almadan çıkmaz, lamba ile adam arar, bu yüzden ona "Tâ'unü'l-ensâb" denilmiştir. Sakin gelir sakin gider inşallah. Benim anladığıma göre bu salgın Hz. Peygamberin (Taundan ölen şehittir) diyerek uyarıda bulunduğu ölümden başka bir şey değildir.³⁸

Oysa diğer yandan insanlar tıp kitaplarının tozlu sayfalarına yeniden yeniden bakmaktalar, taze ve ekşimsi gıdalara yönelmekteler, Ermeniya'dan hastalığa şifa olduğunu düşündükleri çamur ve toprak getirmekteler bazen onu içmekteler ve bazen onunla çamur banyosu yapmaktalar. Ayrıca vücut mizaçlarını dengede tutmak için çaba sarf etmekteler, amber ve kafur gibi güzel kokularla evlerini buhurlamaktalar, yakut yüzük takınmaktalar, soğana yüklenmekteler, sirkeyi hem içmede hem ilaç olarak kullanmaktalar.].³⁹

İbn Hacer'in tarihçiler aracılığı ile naklettiği rivayetlerden hareketle belirttiğine göre virüs salgının kargaşaya neden olduğu bu ortamda haksız kazanç elde etmek isteyen gruplar da ortaya çıkmıştır. Yani bu arada virüs kapanmalarının başka bir vechesi ise virüsün kazandırdığı kesimdir. İbn Hacer'e göre kendilerine fırsat doğmuş kesimler cenaze işlemleri ile uğraşanlar ve mezar kazıcılarıdır. Hatta işlerin yoğunluğundan "bugün git yarın gel", bugün doluyuz" şeklinde naza bile çekmektedirler.⁴⁰ Bu durum devlet yetkililerine şikâyet olarak ulaşmış ve devlet, cenaze defin işlemlerinin ücretsiz olduğunu ilan etmiş, hemen cenaze işlemleri için vakıflar kurulmuş böylece insanlara umut yüklenmiştir.⁴¹

Virüs salgınlarının farklı toplumlardaki etkisine gelince İbn Hacer'e göre Müslüman toplumların yaşamış olduğu bu tedhiş halinden civarda bulunan Sîs (Tarsus- Antakya arası) halkı mutludurlar. Sanki onlar, bu tedhiş hali kendilerine uğramayacak gibi davranmakta ve kendilerini güvende hissetmektedirler. Müellif onların bu mutlu hallerine şöyle tarizde bulunmaktadır:

"Zafer kazanmış edasıyla mutlu olsalar da bilmeleri lazımdır ki virüs nedeniyle Müslümanların ölümü şehadet ve ecirdir, onlar ise bu ecirden uzaktırlar. Müslümanların sabrı ibadet yerine geçtiği için böylesi bir musibete sab-

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 374.

³⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 375.

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 375,376.

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 376.

⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 376.

reden kişi Hz. Peygamberin 'Taun nedeniyle ölen şehittir' müjdesine nail olmuştur. Müslümanın şehadetle neticelenen bu sebatkâr tavrı ancak Müslümanların anlayabileceği gizli ve üst metafizik bir hikmet içermektedir (hâzihi'l-hafiyye tu'cibül-hanefiyye).⁴² Elbette tüm bunlar fâil-i muhtar olan Allah'ın iradesiyedir⁴³ ki nesepleri ortadan kaldıran böylesi taundan Allah'a sığınırız".⁴⁴

Hicrî 749 senesi salgını yeryüzünü *kaplamış ve belaya maruz kalma noktasında herkesi eşitlemiştir*. Hatta daha önceki salgınlar Mekke'ye girememişken bu salgın Mekke'ye de girmiş birçok hacı vefat etmiştir. *Ayrıca bu virüsle hayvanlar, yırtıcı kuşlar, kediler, köpekler, vahşi hayvanlar telef olmuştur. Tahminen o bölgelerde yaşayan hayvanların çoğu telef olmuştur.* Olayın vahametini anlamak için Kahire'de günlük ortalama yirmi bin kişinin cenazesinin kalktığını hatırlamak gerekir. Bu salgın sadece Hz. Peygamber'in şehri Medine'ye girmemiştir.⁴⁵

Böylesi kapsamlı ve uzun soluklu virüs salgınları insanlara maddî anlamda kayıplar vermişse de manevî olarak avantaj sağlamıştır. İbn Hacer'in ifadesine göre virüsün avantajları "Dünyaya ilişkin çok uzun plan yapmamak, amelleri mükemmelleştirmek, gafletten uyanışa vesile olması ve ahiret azığı hazırlığını ön plana almaktır".⁴⁶

İbn Hacer'in anlattığına göre⁴⁷ bizatihi kendisinin şahit olduğu salgında korku, panik, içe kapanma durumu yaşayan Müslüman toplumun maneviyatlarını diri tutmak için, *görülen bir rüya üzerine* Buharî okumaları, sahabe mescitlerinde "3363" kere Nuh suresi okuma grupları oluşturulmuştur. Ayrıca, imamlar tüm namazlarda kunut okumaya başlamışlar böylece insanlar dua, niyaz ve tazarru halinin zirvesine ulaşarak salgının kalkması için gönülden yakarmışlardır.⁴⁸

Yine bu bağlamda üç gün oruç tutulması ilan edilmiş, insanlar tıpkı ramazandalarmış gibi toplu dualara davet edilmiştir. Çaresizlik içerisinde bulunan büyük-küçük, Müslim-gayri müslim tüm halk hep birden topluca dua etmişlerdir. Tam dua esnasında aniden bir fırtına çıkmış, fırtına önce sarı bir toz bulutu, sonrasında kırmızı toz bulutu ve en sonunda siyah toz bulutu halinde karanlık çökmüş, bu hal üç saat boyunca devam etmiştir. Sadece sur içerisinde

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 377.

⁴³ İbn Hacer, virüsün başkasına bulaşacağı gerçeğini (advâ) kabul etmemekte ve bu yüzden fâil-i muhtâr vurgusu yapmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 377.

⁴⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 376-377.

⁴⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 380.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 378.

⁴⁷ Aynı bilgileri İbn Kesir, hicrî 749 yılı olaylarında aynen tekrarlamaktadır. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, 1408), 14/260.

⁴⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 381.

günlük bin kişi ölmekte ve imam bir namazla 65 kişinin cenaze namazını kıldırılmaktadır.⁴⁹

Salgının (Virüsün) Niteliği

İbn Hacer, 749 (1349) salgının niteliğine dair bilgiyi Safedî'den nakletmekte ve bu salgın, insanlara koku yoluyla (râiha), koltuk altı veya kasıklarda buğday tanesi kadar bir çöğür ortaya çıkmakta, kulağın arkasında bir çıban veya kalçada salatalığa benzer bir çıban çıkmakta, son olarak bir kısım insanlar ise kan kusarak ölmektedir.⁵⁰

Hicrî 764 yılında Kahire ve Dımeşk'te öncekilerden daha hafif bir virüs dalgası görülmüştür.

Hicrî 771 yılında tekrar Dımeşk salgını.

Hicrî 781 yılında Kahire salgını

Hicrî 791 yılında tekrar Kahire salgını.⁵¹

Hicrî 813 yılında yeni vakalar görülmüştür.

Hicrî 819 yılında yeni vakalar görülmüştür.

Kahire ve Dımeşk'te Hicrî 821 yılında yeni vakalar görülmüştür.

Üçüncü Büyük Tâun: Kahire'de hicrî 833 (1429) yılında ortaya çıkan büyük salgına "tâunu âmm" denilmiş Mısır'da bundan sonra böylesi çapta bir salgın görülmemiştir. Bu salgın diğerlerine nispetle şu hususlarla öne çıkmaktadır.

a-Önceki salgınlar kışın bitiminde, bahar mevsiminin başında ortaya çıkıp zirvesini bahar mevsiminin hemen başında görürken bu yeni salgın ise kışın başlamış bahar mevsiminde zirvesine ulaşmıştır.

b-Önceki salgınlarda virüse yakalan kişiler genellikle aklını kaybederek ölürlendi. Bu yeni salgında ise insanlar ölürlerken aklını kaybetmiyor, tersine hasret çeke çeke ve ölümü hissede hissede ölüyor ne elinden bir şey geliyor ne de eş dost akraba yardımcı olabiliyordu.

c-Bu yeni salgın hakkında insanlar birbirlerine rüya keşif keramet gibi araçlarla müjdeli haberler taşıyorlar ve akıbetin iyi olacağına dair morallerini güçlü tutuyorlardı.⁵²

Yukarıda hususiyetleri zikredilen bu yeni büyük salgın alt Mısırdaki ortaya çıkmış sonrasında Mısır'a yayılmış Rabûlevvel ayının sonlarına doğru Kahire sahillerine geçmiştir.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 382.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 382.

⁵¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 368.

⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 369.

841. yılında yine Mısır coğrafyasında Ramazan ayında bir vaka daha ortaya çıkmış ölü sayısı yüzle başlamış sonrasında bini geçmiştir.⁵³

İbn Nüceym'in Eserlerinde Salgına Yaklaşım

İbn Nüceym, *Resâil* ismiyle oğlu tarafından derlenen risâle koleksiyonun "Haber-i fasl hakkında ehl-i naklin kayda aldığı" hususlar başlığı ile yazılan 10. Risâlesinde genel hatları ile olaya şöyle yaklaşmaktadır: "Benim bu risâlem Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *Müslim* şerhi üzerine yazmış olduğu bilgilerden derlemedir. Ki O, hicrî 950 senesinde Mısır'da zuhur eden taun salgını hakkında bu konuyu kaleme almıştır. Dolayısıyla taun mutad diğer hastalıklarından öte bir şeydir". İbn Nüceym, mülahazalarını 10 noktaya terkiz eder. Tanım, kapsam ve taun sebeplerine değinir. Tauna sebep olarak Müslümanlar arasında cereyan eden günahların yaygınlığını gösterir ki bu yönüyle İbn Hacer ile aynı yolu takip eder. Konuya dair hadisleri zikreden İbn Nüceym, hadislerin içerdiği tedbir unsurlarına atıf yaparak sabredenlerin sevap kazanacağını, veba nedeniyle ölenlerin şehit olacağı müjdesini zikreder. Olayın kaza kader ilişkisini kurar. Mümin olmak şartıyla -büyük günahlar işlemiş olsa bile- salgın nedeniyle ölenlerin sevap kazanacağına vurgu yaparak topluma *dinî ve psikolojik* terapi yapar. Salgınlar nedeniyle çoğalan ölüm olaylarında zorlaşan cenaze teşyi, defin ve taziye işleminin sevap yönüne dikkat çekerek böylesi kriz günlerinde çıkarıcı yaklaşımların terk edilmesini salık verir.⁵⁴

Diğer güçlü eseri olan *el-Bahru'r-râik* isimli eserinde "talakın 'maraz'a ta'lîki" konusunda taunun tanımına değinir.⁵⁵ Ayrıca İbn Nüceym aynı eserinde "şahitlikleri kabul edilmeyecek kişiler" içerisinde taun döneminde fırsatçılık yapanları zikrederek onlar hakkında şu tetkikini not eder: "Kefen satıcının şahitliği bir şartla -taun salgınları dönemlerinde insanların zor anlarını fırsata çevirmeyi gözetleyen ve iç geçiren kişiler- kabul edilmez. Şayet kefen satıcısı işini, normal ve rutininde yapıyorsa bu durumdan istisna edilir ve şahitliği kabul edilir. Ancak fırsata çevirmek için yol gözleyen ve kefen karaborsası için iç geçirenlerin şahitliği kabul edilmeyecektir".⁵⁶ Onun bu ifadeleri aslında eserine atıf yapmış olduğu İbn Hacer'in üsteki ifadelerinde geçen kriz ve virüs fırsatçılarına karşı alınan tedbirlerin⁵⁷ dinî ve fikhî yönünü temsil eder.

⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 370.

⁵⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*, thk. Merkezü Dirâseti'l-fıkhhiyye ve'l-iktisâdiyye (Kahire: Dâru's-selâm, 1999), 183-195.

⁵⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik* (Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 1/78.

⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/150.

⁵⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed İsâm Abdülkâdir el-Kâtib (Riyad: Dâru'l-âsima, ts.), 376.

İbn Nüceym benzer yaklaşımlarını *el-Eşbâh* isimli eserinde de tadat etmiş olaya nas kaynaklı yaklaşmış, nasları yorumlayarak sebep, tedbir ve tevekkül üzerinde durmuştur. Bu yaklaşımı ile O, kendisine atıf yapmış olduğu İbn Hacer ile benzer sonuçlara varmıştır. Ancak şu kadar var ki İbn Nüceym, naslar üzerinden kendi birincil görüşünü bu şekilde ortaya koysa da aşağıda geleceği üzere İbn Sînâ'nın görüşlerine atıf yaparak sihhî tedbirlere de açıkça referans göstermiştir.⁵⁸

Salgın ve Yaygın Korkuların Kapsamı

Yukarıdan beri yapılan tasvir ve tespitlerden sonra İbn Nüceym döneminde kitlesel “salgın ve yaygın korku” denilince ne anlaşıldığı hususu da önem arz etmektedir. Günümüzde olduğu gibi salgının sadece biyolojik yönünden hareketle insanlığın biyolojik hayatını tehdit eden genel ve kitlesel “pandemik” bir hastalık mı kastedilmektedir yoksa bununla beraber “insanlığın psikolojisini ve dini hayatını tehdit eden korkular da salgın kapsamında mı ele alınmaktadır” sorusu üzerinde durmak gerekmektedir.

İbn Nüceym'in yaşadığı dönemin “geleneksel salgın ve yaygın korku” anlayışına göre insanların biyolojik, psikolojik ve dini dünyasına ilişen temel ve genel korku, endişe, zorluk, darlık, mutsuzluk ve umutsuzluk halleri “salgın” halidir. Dönemin salgın anlayışının kavramsal karşılığı “nâzile ve nevâzil, beliyye” kavramı ile ifade edilmekte ve “İnsanlık algısına ve insanların yaşam olgusuna sirayet eden şiddetli musibetler”⁵⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Tabii olarak bu salgın türlerinin en şiddetli olanı halk dilinde “veba” olarak nitelenen “taun” hastalığı ve salgınıdır.⁶⁰ Dönemin algısına göre taun/veba çağlarca süre gelen bir hastalık şeklinde nam salmış ve feleğin çarpması şeklinde “şedâidü'd-dehr”⁶¹ olarak nitelenmiştir. Tanımın içeriğinden anlaşıldığına göre taun hastalığı insanlık belleğinde sözcük tanımının ötesinde derin etkiler bırakmış, korku ve endişeli bir “tedhiş” psikolojisini bırakarak git/memiştir.

İbn Nüceym'in nakillerine ve kendi anlatımlarına bakılınca “veba” kitlesel tüm yaygın hastalıklara verilen isimdir. Yani günümüz tıbbiyesinin ifadesi ile pandemi, maraz-ı âmm halidir.

“Nâzile ve nevâzil, beliyye” isimlerinin altına konulan salgın türleri olarak İbn Nüceym “Yaygın ve salgın hastalıklar, depremler, ay tutulması, güneş tutulması, boran, şiddetli yağış, şiddetli rüzgâr, şiddetli gök gürültüsü, şimşek, gündüzü bir anda kaplayan karanlık ve karamsar ortam, gece aniden zuhur eden aydınlık, sürekli fırtınalar, daimî ve şiddetli kar ve çığ felaketleri, düşman saldırılarını” zikretmekte ve bunları “umûmu'l-emrâz/maraz-ı

⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 33.

⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

⁶¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

umûmî"⁶² kavramının altına yerleştirmekte, böylece bize salgının kavramsal karşılığını ve kapsamını çizmiş olmaktadır.

Taun Salgını ve Pandemi İlişkisi

Yukarıda da görüldüğü üzere İbn Nüceym, dönemin genel düşünce yapısına uygun olarak genel korku, endişe ve içe kapanıklık halini ifade eden kapanma durumlarını "nâzile-nevâzil-beliyye" kapsamında değerlendirmektedir. Diğer yandan bunların hastalık haline ilişkin olanını "maraz-ı amm" adı ile bir alt başlıkta ele almakta ve bu pandemik duruma "veba" salgınına örnek vermektedir. Nitekim o, İbn Hacer'den "veba, her umumi marazın genel adıdır, dolayısıyla her taun veba olmakta, ama her veba taun değildir"⁶³ naklini yapmaktadır.

Yukarıdan beri tanımı ve tasviri yapılan ve buraya kadar anlatılan klasik dönem salgınlarını günümüz tıbbî literatüründe kullanımı, yaygın "pandemi" kavramı ile ifade edebilir mi? Konuya dair çağdaş tıbbî literatürde yazılan eserlerde "bir yılda 50 milyon insanı öldürdüğü tahmin edilen 1918 İspanyol grip pandemisi, geçmiş pandemi ve epidemileri analiz etmek, tarihî kaynaklar antikiteden bugüne kadar aralıklarla grip pandemilerinin yaşana geldiğini düşündürmektedir"⁶⁴ şeklinde zikredilen ifade, vurgu ve tanımlamalara bakılınca geçmiş dönemde yaşanan bu salgınlar rahat bir şekilde, "pandemi" olarak nitelenebilecektir.

İbn Nüceym'e göre Salgına Karşı Tedbirler

Böylesi durumlarda İbn Nüceym'e göre dindar ve mümin akıl kendi sıhhi, ruhanî ve ahlakî alanını Kitap ve sünnetten hareketle temellendirme yoluna gidecektir. Nitekim öyle de olmuş aşağıda geleceği üzere dinin kutsal metinlere ve insanlık tecrübesine atıf yapmıştır.

Dinî Tedbirler

İbn Nüceym mezkûr eserinin 331-334 sayfalarında "Cuma namazının fikhî hükmüne dair" görüşleri ele aldığı bölümlerin alt başlığında "fâide"li bir bilgiye değineceğini ifade ederek bazı bilgiler vereceğini ifade eder. Elbette bir fakih olması hasebiyle kendisine sorulan sorular dinî nitelikli olacak, o da sorunun dinî tarafına eğilecek ve dinî hayatı düzenlemeye yönelik çözümlerini sıralayacaktır. Dolayısıyla soru "Taun hastalığı karşısında dinî olarak ne yapılmalı ve hastalığın def ve izalesi için ne tür dua ve ibadetle meşgul olunmalıdır" şeklinde kendisine iletilmektedir. Müellifin ifadesine göre bu soru kendisine (969/1562) tarihinde Kahire'de sorulmuştur. İbn Nüceym bu soruya ce-

⁶² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 332.

⁶³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 332.

⁶⁴ M. Kemal Temel, *Gelmiş Geçmiş En Büyük Katil: 1918 İspanyol Gribi* (İstanbul: Betim, 2015), 8,9,16,24.

vaben evvela tarihsel tecrübelerle atıf yapmakta ve sonrasında bir sonuca ulaşmaktadır. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi söz konusu taunu bizzat görmüştür. Ona göre seleften halefe yani geçmişten günümüze kadar Müslüman alimler -örneğin Süfyan-ı Sevrî, Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler başta olmak üzere- Müslümanlar arasında böylesi bir salgın (nâzile/nevâzil) zuhur ettiğinde ve üzerlerine bir salgın indiğinde dinen onların yapması gereken adımlar şunlardır: Cemaatle kılınan sabah namazlarında imamın kunut dualarını okuması, diğer Müslümanların ise münferiden kılmış oldukları tüm namazlarda kunut dualarını okumaları tavsiye edilir. Yani tıpkı vitir namazındaki uygulama gibi Müslümanlar namazlarında kunut okuyarak yüce yaratıcılarına gönülden yakarmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber sonucu tahammül edilemeyecek derecede büyük olaylar, muhtemel saldırı ve belalar karşısında namazlarında vitir okumuştur.⁶⁵

İbn Nüceym, İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* isimli eserinden "kitlesel salgın türleri karşısında (nâzile) kunut okumanın hükmü neshe medar olmamış ve hala devam etmektedir" alıntı içeren bir nakil yaparak Hz. Peygamber böylesi durumlarda ölünceye kadar kunut duası okumaya devam etmiştir, bilgisine ve uygulamasına değinmektedir. Hatta Hz. Peygamberin "kunut okuma" uygulaması Râşid halifeler döneminde devam etmiş ve bu anlamda Hz. Ebû Bekir, çiçeği burnunda yeni devletin doğal lideri Hz. Peygamberin vefatı ile ortaya çıkan otorite boşluğu nedeniyle Müseylemetülkezzâb öncülüğünde zuhur eden "ridde/dinden dönme" savaşında namazlarda kitlesel olarak kunut okumaya ve okutmaya devam etmiştir. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir kunut uygulama sünnetini Bizans'a karşı yapmış olduğu "Ecnadeyn" savaşında da sürdürmüş namazlarda ordunun arkasından kunut okutmuştur.⁶⁶

İbn Nüceym'in naklettiğine göre Hz. Peygamberle başlayan kunut okuma sünneti sonraki dönemlerde telakkî'l-kabul/genel kabul kazanmış Hz. Ömer, Hz. Ali ve Muaviye dönemlerinde devam edegelmiştir.⁶⁷

Böylesi durumlarda insanlar abdestlerini almış biçimde bedeni temizliklerini yaparak Kahire'de bulunan Cebel-i Mukaddem denilen dağa çıkarlar ve arkasından ruhani hayatlarını muhkemleştirmek için iki rekât namaz kılarlar ve akabinde kitlesel olarak dua⁶⁸ ederler. Üzerlerine gelen bu tedhiş ve korku durumunun kendilerinden izalesi için yüce yaratıcılarına gönülden yakarışa geçerler ve psikolojik yönlerini güçlendirirler. Kitlesel dua ve yakarış anında

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 331.

⁶⁸ Buna mukabil, İbn Hacer kitlesel dua yerine "Rabbimiz biz kendimize zulmettik. Sen bizi mağfiret ve bize acımazsan biz kesinlikle hüsrana uğrayanlardan oluruz" ayeti ile dua edilmesini tavsiye eder. Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2020), el-A'râf 7/23. İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazlî't-tâ'ûn*, ts., 331.

gönüller birbirine yaklaşır, bir gönül bin gönül olur, bin gönül bir gönül olur, böylece vahdet içerisinde kesret, kesret içerisinde vahdet teessüs etmiş olarak güçlü ve kuvvetli bir psikolojik eşik inşa edilmiş olur.⁶⁹ İbn Nüceym'in aktarıldıklarına göre bu namaz ay tutulması namazı gibi olabilir. Çünkü böylesi durumlarda dua vakti gelmiş olduğuna göre duanın ise en makbul olduğu ibadet türü içerisinde secdenin de bulunduğu namazdır. Nitekim böylesi durumda Hz. Peygamber bir münadi göndererek "es-salâtü câmiatün/toplayıcı ve kitlesel namaz"⁷⁰ diye çağrıda bulunur ve dua ve namazlarla müminlerin psikolojik dünyalarını inşa ederdi.

Görüldüğü gibi İbn Nüceym salgın karşısında dinî tedbirler konusunda İbn Hacer gibi rivâî metinleri dikkate almış ve İbn Hacer'e mukabil o, metinleri fikhî yönden yorumlamıştır. Ayrıca İbn Nüceym, İbn Hacer'in aksine bir alt başlıkta görüleceği üzere tıbbî tecrübelerle de iştaret etmiştir.

Sıhî Tedbirler

İbn Nüceym "Taun sebebiyle ölenin, Taun'un zuhur ettiği yerdeki kişinin ve Taun'un zuhur ettiği yere giren" kişilere dair hükümler başlığında mezhebî tartışmaları anlatır ve ortaya çıkan genel kanaatin hastalığın çıktığı yerde meskûn olan insanların "hasta" gibi düşünülerek tasarruflarına engel olunacağını -bir nevi karantina- ifade eder.⁷¹

Peki, Taun/veba inen bir belde halkı ne yapmalıdır?

1- İşin özü, veba zuhur eden beldenin sakinleri savaş meydanında ön safta mevzi tutmuş asker gibi teyakkuzda olarak (ke'l-vâkıfne fî's-saf) evinde meskûn halde karantina halinde bulunmalıdır! Adeta serhat boylarında mevzi almış askerin takındığı teyakkuz halini kuşanmalıdır. Yaşadığı beldede henüz somut bir veba hastalığı zuhur etmemişse kişi sağlam bir adam gibi güçlü bir psikoloji ile donanmalı ancak herhangi somut bir vaka ortaya çıkınca da kendisine her an hastalık sirayet edebilir şeklinde teyakkuzu içeren bir bilince sahip olmalıdır.

2-Somut veba olaylarının zuhur etmiş olduğu bölgelere girilmemeli ve girilmesine kolluk güçlerince engel olunmalı böylece hastalıkla izole hali gerçekleşmiş olur.

3-Veba pandemisine karşı alınacak sıhî tedbirlerin dinî meşruiyeti haiz olan uygulamalar olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Böylesi dinî meşruiyet zeminine oturtulmuş olan veba pandemisine ilişkin tedbirler bağlamında alanında uzman tabiplerin (tabib-i hâzık) sözlerine kesinlikle uyulmalı ve onların sözlerinden dışarı çıkılmamalıdır. Tabib-i hâzık niteliğine sahip uzman

⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 332.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 332.

⁷¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 333.

doktorların önermiş olduğu yeşillikler bolca tüketilmeli, gıda tüketimine dikkat edilmeli, spor yapma faaliyetleri ayarlı olmalı, bol bol banyo ve temizlik yapılmalı, sükûnet haline geçilmeli, şiddetli hareketlerden kaçınılmalıdır. Ayrıca mikrobik ortamlardan uzak durularak ağız ve burun yoluyla pis havaların teneffüsünden ısrarla kaçınılmalıdır.⁷²

4-Tabib-i hâzık olmanın ötesinde Orta çağ İslam tıbbının zirve isimlerinden olan ve Batlıların dahi otoritesini teslim etmiş olduğu “Avicenna” ismi ile kendi ülkelerinde eserinden istifade etmiş oldukları Ebû Ali İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) koruyucu tedavi önlemleri ile birlikte fiili tedavi yöntemlerine fiilen uyulmalıdır. İbn Sînâ'nın belirlemiş olduğu tedbir ve tedaviler bağlamında şunlara uyulmalıdır: “Taun hastalığına duçar olmuş kişiden ilk önce kan akıtılmalı (tahlil diyebiliriz), böylece kanda dolaşan mikroplar bünye içerisinde donmamış ve dışarıya tahliye edilmiş olur. Zira içeride kalan zehirli ve mikrobik kanın kişiyi zehirlemesi ihtimal dâhilindedir. Kan alma işlemleri gerekli ise dikkat ve özenle hacamat uygulaması yapılabilir. Böylesi bir hastalığa duçar olmuş kişiye sirke, su, gülyâğı, elma suyu ve melisa çiçek özü ile ıslandırılmış (kolonya vb.) yumuşak masajlar uygulanabilir. Yine vakit müsait ise kismaya zorlanmalıdır. Ayrıca vücut mizacı demek olan “halat/ahlât-ı erba (dört karışım)”dan oluşan dengenin (yaşlık-kuruluk-sıcaklık-serinlik) sürekli dengelenmesi için yoğun müdahaleler yapılmalıdır. Bunlara ilave olarak hastanın kalp ritminin ahengi için hastaya güzel kokular koklatılmalıdır”.⁷³

5-Son olarak İbn Nüceym, hastalık olan mekândan uzaklaşılmasını, bunun dini bir sorumluluk olduğunun yadsınmaması gerektiğini vurgulayarak genelde toplumsal bilince mazhar olmuş Hz. Ömer'in Şam vebası ile karşılaştığında söylemiş olduğu “Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyorum” ifadesi yerine delil olarak Hz. Peygamberin yıkılmak üzere olan duvardan şiddetle uzaklaştığını ve “E-tefirru min kazâillâh- Firâî eyzan ilâ kazâillâh” (-Allah'ın kazasından mı kaçıyorsunuz yâ Resulallah şeklinde şaşkınlık içeren sorulara karşın -evet Allah'ın kazasından yine Allah'ın kazasına kaçıyorum!) dediğini nakleder.⁷⁴ Ayrıca İbn Hacer'in ifadelerine göre böylesi durumlarda insan iki asla istinad etmelidir. Bu iki asıldan birisi kaza ve kadere tevekkül ve teslim ikincisi ise kişinin kendi kendisini tehlikeye atmamasına matuf ihtiyatlı davranmak/karantina (hîyatün), tedbir ve dikkattir.⁷⁵ Parantez içi kelimenin sözlük anlamına bakıldığında “şehirin etrafını çevirmek, korumak, gözetmek, kuşatmak gibi anlamlar” göze çarpmakta dolayısıyla bu

⁷² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 334.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 334.

⁷⁴ اتفر من قضاء الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام فراري الى قضاء الله ايضا İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 334.

⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 287.

anlamaların güncel uygulama hali olan karantinayı ifade etmesi olası bir durumdur.

Ancak İbn Nüceym'in İbn Sînâ üzerinden nakletmiş olduğu sıhhî tedbirlerin o günün şartlarında güncel ve muteber çözümler olduğu yadsınamaz bir gerçek olsa da onun önermiş olduğu mezkûr çözümlerin günümüz dünyasında genel-geçer tedavi yöntemleri olarak kullanılmayacağı açıktır. Bu yüzden mezkûr tedavi yöntemlerini İslam dünyasının kendi dönemlerine ait tarihsel tecrübeleri olarak görmek yeterli olacaktır. Ayrıca bu tecrübelerin günümüz tıp bilgisi ile paralellik eden taraflarını öne çıkarmak, böylesi salgınlar karşısında Müslüman toplumların takınmış oldukları tavırların erken dönemlerde alınan ciddi bir mesafe olduğuna dair bir bilincin oluşmasına katkı sağlayacaktır.

Salgında Ölenlerin Hükümü

Peki, kitlesel yaygın salgın hastalıklarda ölen kimselerin dini hükümü nedir? Genel ve kitlesel pandemik durumların ortaya çıkarmış olduğu olağan dışı hallerin hem tıbbi hem dine bakan yönleri olması gayet doğaldır. Beden ve ruhî hayatıyla bir bütün olan insanın ibadet hayatı, hastalık nedeniyle ölüm gibi acı ve soğuk gerçekle karşı karşıya kalmış ve emanetini teslim etmiş olan kulun "dinî hükümü" ne olacaktır, sorusuna İbn Nüceym ve İbn Hacer böylesi bir imtihanla karşılaşan ve teslim-i ruh etmiş mümin kişilerin savaş meydanındaki asker gibi "şehit" olacağını ifade etmektedirler. Nitekim konuya dair Hz. Peygamber'den "Taun hastalığının çıktığı yerde yaşayan kişi kendisine hastalık ulaşmayacağı kanaatine sahip olarak ve tedbirini alarak bekler de sonrasında ona Allah'ın takdir etmiş olduğu ölüm ulaşırsa o kişi aynen şehit gibidir" hadisi varit olmuştur.⁷⁶

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanlık tarihinin yaşamış olduğu beşerî kaynaklı acılar, tabiat kaynaklı korkular, sıhhî kapanmalar konusunda Müslüman aklının üretmiş olduğu tedavi ve tedbirler kendi dönemleri için dönemsel sıhhî bir çaba kabul edilmekle birlikte sonraki dönemler için paha biçilmez bir tecrübe olarak görülmelidir. Müslüman aklın Mısır-Suriye ve Hicaz ekseninde üretmiş olduğu tecrübelerin bir din âlimi kalemiyle günümüze aktarılması dinî, medenî, sıhhî ve kültürel açıdan önemli bir tecrübe ve kaynak olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Müslüman aklının kendinden önce üretilmiş olan insanlık birikimi ile senkronize olmuş olduğu hususu da not edilmelidir.

İbn Hacer ve İbn Nüceym tedhiş, korku ve tedirginlik üreten sağlıkla ilgili genel ve yaygın içe kapanma hallerini maraz-ı umumi olarak nitelemişlerdir. Ayrıca İbn Nüceym, günümüz ifadesi ile pandemik durumları, tabîî afet ve

⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezli'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, ts., 196; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 333.

fiziksel olayları nevâzil kavramı altında ele almış ve her ikisine dair dinî, biyolojik ve psikolojik ayrı ayrı tedbir ve tedavi şekilleri zikretmiş, tıbbî olan salgın hastalıklar için İbn Sinâ örneğini zikrederek tıbbiye ve bilime işaret etmiştir.

Yukarıda bahsedilen pandemilerin İslam tarihindeki tarihsel süreci ile diğer toplumlarda yaşanan pandemi süreçlerinin kronolojileri birleştirilerek “tarihî pandemi haritaları” çıkarılabilir. Dolayısıyla geçmiş pandemilerle günümüz pandemileri arasında müştereklikler dikkat çekmekte, hastalığın bulunduğu insanların sosyal statüleri arasında benzerlik bulunmaktadır. Yani bir diğer ifadeyle her iki pandemi türü insanların statülerini eşitlemiş olmaktadır (fesâvâ). Bu müştereklikler bağlamında klasik salgınlarda geçen “Tâ’unu gurâb (Karga virüsü)” ifadesi günümüzdeki kuş gribi, domuz gribi gibi vakaları hatırlatmaktadır. Ayrıca metinlerde geçen (hîyatatün) ifadesi karantınayı anımsatmakta, geçmiş ve günümüz arasındaki ortak tedbirlere işaret etmektedir. Yine virüsün niteliği, çıkış zamanları (kışın sonunda baharın başında) ve ölüm şekillerindeki benzerlikler önemli bulgulardır.

Klasik dindarlık anlayışının salgın hastalıkları yorumlamasında kaza-kader, günah, toplumlar arası fesat, şikak, nifak gibi *dinî algular*; ayrıca siyasi iktidarlar üzerinden okuma gibi *antropolojik bulgular* dikkat çekmektedir.

Yukarıda zikredilen uygulamalar sadedinde böylesi kaotik zaman dilimlerinde namazlarda “kunut okuma” uygulamasını Diyanet İşleri Başkanlığı’nın toplumsal paydaşları ikna ederek uygulamaya sokması hem bir sünnetin hem de geleneğin devamı için hayırlı bir hizmet olacaktır. Şimdiye kadar benzeri görülmemiş şekli ile evrenimizi kaplayan pandemi vakiası karşısında din-bilim-devlet-millet dayanışmasının ne kadar önemli olduğunu bizat ve bil fiil yaşayan ülkemizde makale metni içeriği bağlamında “Diyanet”in salâ ve dualarla pandemi sürecinde rol alarak vatandaşların manevi hayatını güçlendirmesi takdire şayan bir gelenek olarak tarihe kaydedilmelidir. Ayrıca nispeten kadük kalan bu güzel uygulamanın daha müessir olarak nasıl tatbik edileceği hususunda biraz daha kafa yorulması gerekmektedir.

Son olarak makale, İslam toplumlarında ortaya çıkan salgın günlerinden günümüze dönük devlet otoritesi ve devletin aldığı/alacağı tedbirler konusunda önemli doneler barındırmaktadır. Örneğin devlet otoritesi ve müdahalesi bağlamında Memlûkler döneminde hac yolunun kapatılması, cenaze tekfin/tedfini ile uğraşanların ve bu malzemelerin satışını yapanların “işlemlerin fiyat rayıcı” ile oynaması üzerine devletin olaya el koyması ve hemen akabinde vakıflar inşa ederek olayı seyrine koyması not edilmesi gereken önemli eylemlerdendir. Yine salgın günlerinde kefen fırsatçılığı yapanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceği şeklindeki İbn Nüceym fetvası din-devlet dayanışmasına örnek teşkil etmektedir. Bu yönüyle günümüz pandemi sürecinde

devletin sokağa çıkma yasağı ilan etmesi, belli meslek gruplarının mesai saatlerini artırması vb. müdahaleleri ve halkın bu tedbirlere mütemadiyen uyması siyasî ve dinî (fıkhî) bir sorumluluktur.

Kaynakça

- Ergin, Ali Şakir Ergin-İsmail Durmuş. "İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn". *TDV*. 21/239-240. İstanbul: TDVDİA, 2000.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlükler)". *Müslüman Türk Devletleri II*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Berki, Ali Himmet. *Mecelle*. İstanbul: Hikmet, 3. Basım, 1982.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Ötügen, 7. Basım, 2014.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Ġamzû 'uyûnî'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1405.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*. thk. Ahmed Isâm Abdülkâdir el-Kâtib. Riyad: Dâru'l-âsıma, ts.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Dâru ihyâi türâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1408.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 1437.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*. thk. Merkezü Dirâseti'l-fıkhîyye ve'l-iktisâdiyye. Kahire: Dâru's-selâm, 1. Basım, 1999.
- Kâtîp Çelebi (Hacı Halîfe). *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Dâru ihyâi türâsî'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Özen, Şükrü. "Furûk". *TDV*. 13/223-227. İstanbul: TDVDİA, 1996.
- Temel, M. Kemal. *Gelmiş Geçmiş En Büyük Katil: 1918 İspanyol Gribi*. İstanbul: Betim, 2015.
- Star.com.tr/Acik-Görüş," Savaş Zamanı Salgın, Salgın Zamanı Savaş". Erişim 17 Nisan 2020. <https://www.star.com.tr/acik-gorus/savas-zamani-salgin-salgin-zamani-savas-haber-1531969/>
- Majles Alukah/El-Meclisü'l-İlmî. "Tuhfetü'r-râğibîn fi beyâni emri't-tevâîn". Erişim 3 Mayıs 2020. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_7844/thft-al-raghbyn-fy-byan-amr-altawaein.pdf

The Views of Ibn Nucheym and Ibn Hajar About The Epidemic From The Path of A Fiqh Text (Extended Abstract)

Although there is a common belief that these mentioned epidemics affect people biologically and physiologically in terms of life, security and food; it is obvious that these kind of conditions are not just related to biology but they are also in relation with people's psychological, spiritual, and religious lives literally.

The humanity have experienced health with diseases, peace with war, welfare with disturbance, and hope with hopelessness simultaneously from the beginning to present. These mentioned contrasts sometimes occur in form of diseases since they are related to people's health, sometimes in form of wars, chaos, threats, and boundary violations since it is a threatening factor for security of people, and sometimes in form of floods, earthquakes, tidal waves etc. which are nature-induced.

Without no doubt, there are so many types of epidemics, which are mentioned with their names and descriptions in history books. While discussing the subject, the referred sources have been mentioned in order to understand the core and the content of the epidemic which Ibn Nucheym, who is directed a question about "Tâ'un" (plague causing mass deaths) has in mind; and the work of Ibn Hajar, which is the main reference text among them, has been referred. With that way, it has been tried to describe what the epidemic is and explain its path.

Therefore, this article includes the following parts: Ibn Nucheym and his socio-cultural and religious environment, context of the subject matter, the main works and authors, which Ibn Nucheym has referred while discussing the topic, the famous Tâ'un (epidemics) in Islam history, the world tour Tâ'un (epidemics) and its literature in Islam history, the extent of epidemic and common fears, the religious judgment about the people who die in epidemics, health cautions, the collection of virtues in chaotic situations, and the result.

The humanity has faced to human-induced sufferings such as wars, slaughters, plunders, and lootings; nature-induced fears such as earthquakes, floods, and storms; and sanitary and biological extremes such as plague, cholera, and pestilence. The remedies and precautions which Muslims have produced against these types of fears, terrors, concerns and introversions are not just seen as a periodical sanitary effort for their own terms, but also they should be seen as priceless xperiences for next terms. The transfer of the experiences produced by Muslims, who are members of Islam, which is the last and youngest religion in human history with respect to other religions, on the axis of Egypt-Syria and Hijaz, where the ancient civilizations of human history flourished and lived about five hundred years ago, with the work of Ibn

Nuceym through a religious scholar, should be considered as an important experience and source from religious, civil, sanitary and cultural perspective. Also, it should be noted that Muslims' reason in that subject is synchronized with the accumulation of humanity produced before it.

As well as the common and prevailed cases of introversion, which generate terror, fear and anxiety; Ibn Nuceym regards "pandemic situations" with today's expression, which he described as common diseases (maraz-ı umumi) as flu (nawazil) and mentions the religious, biological and psychological measures and precautions separately for both. Also, he attracts the attention on medicine and science by giving the example of Ibn Sina for medical epidemics.

Historic pandemic maps can be drawn by combining the historical process of the mentioned epidemics in the text in the history of Islam with the chronologies of the pandemic processes experienced by other societies.

The common properties of past and present pandemics is remarkable and the manner of death and social status of people infected with these diseases are also similar. These epidemics emerge through smell, in form of seedling, which is in the size of a grain of wheat in armpits and crotches, in form of a boil behind the ear and cucumber-like boil on the hips, and finally some people die by vomiting blood. Both of these pandemic styles equalizes the status of people in Islam.

The expression of crow virus (Tâ'unu gurâb), counted as one of the classical epidemics, reminds us of such cases as bird and swine flu today. The expression of "hîyatâtün" used in the texts reminds us of quarantine.

Besides the anthropological finding such as reading over political powers, such religious conceptions as sin, inter-communal mischief, hypocrisy and discord in reading epidemic diseases in classical religious understanding draw attention.

The nature of the virus, the times of outbreaks (at the end of winter-at the beginning of spring), and the commonalities in manner of death are important findings.

In the light of applications mentioned in the article, Presidency of Religious Affairs' implementation of praying with "Kunut" by convincing social stakeholders in such chaotic conditions will be a beneficial service for both the continuation of a sunnah and a tradition.

In our country where how much religion-science-state-nation's cooperation is important against the pandemic situation is experienced literally, it should be noted in history as an admirable tradition in the context of the content of the article that Presidency of Religious Affairs' strengthening spiritual

lives of citizen by having a role with pray and sala (Islamic knelling) implementation. Also, it should be thought that how to make more effective this beneficial implementation which has relatively lost its real value.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

KUR'ÂN VE SÜNNETTE İNSANIN GELİŞİM DÖNEMLERİ

Human phases in the Qur'an and Sunnah

Bashar ALQAHWAJI

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

basharqahwaji@sdu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-2584-7799>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/11/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Alqahwaji, Bashar. "Kur'ân ve Sünnetteki İnsanın Gelişim Dönemleri".
Universal Journal of Theology 5/2 (2020): 287-308.

أطوار الإنسان في الكتاب والسنة

ملخص

مع التطور التقني والنقلة النوعية لعصر العلم والذرة والفضاء والاكتشافات، برزت الحاجة للحديث عن المراحل الزمنية التي يمر بها الإنسان من أجل توفير البيئة المناسبة وتأمين العناية الملائمة له، والتعرف على الأساليب والوسائل التربوية اللازمة لضمان نموه ونضجه وسلوكه، والدور المناط به في كل مرحلة من هذه المراحل بما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والازدهار؛ لأن أي خلل في التعامل مع هذه الأطوار يستتبع نتائج سيئة وغير مرغوبة تنعكس على المجتمع برمته أمراضاً مزمنة قد يصعب علاجها على المدى القريب. وقد ذُكرت هذه الأطوار بوضوح في القرآن الكريم وكذلك في أحاديث النبي المجتبي ﷺ الذي أوتي جوامع الكلم، وتم تقسيم مراحلها واستخدام المصطلحات الخاصة لكل مرحلة عمرية خلالها؛ فتم التركيز في هذا البحث على هذه الأطوار تعريفاً وتقسيماً، مع إلقاء الضوء على الحكم والإرشادات التي أشارت إليها الشريعة لكل طور من هذه الأطوار.

الكلمات المفتاحية: تفسير، طور، جنين، طفولة، بلوغ، شيخوخة.

Human phases in the Qur'an and Sunnah

Abstract

With the technical development and the qualitative shift in the era of science, atom, space and discoveries, the need arose to talk about the temporal stages that a person goes through in order to provide the appropriate environment and ensure adequate care for him, and to identify the educational methods and means necessary to ensure his growth, maturity and behavior, and the role assigned to him in each of these stages. The stages for the benefit and prosperity for him and his society; Because any defect in dealing with these stages entails bad and undesirable consequences that affect the entire society of chronic diseases that may be difficult to treat in the short term. These phases are clearly mentioned in the Holy Qur'an as well as in the hadiths of the Prophet al-Mujtaba who entrusted the mosques of speech, and their stages were divided and the use of special terms for each age during it. The focus of this research was on these phases, in terms of definition and division, while shedding light on the ruling and guidelines referred to by the Sharia for each of these phases.

Keywords: Interpretation, stage, fetus, childhood, adulthood, old age.

Kur'an ve Sünnette İnsanın Gelişim Dönemleri

Öz

Bilim, atom, uzay ve keşif çağındaki teknolojik gelişim ve paradigma kaymasıyla birlikte insana uygun ortamı sağlamak ve ona uygun ihtimamı temin etmek açısından insanın yaşamında içinden geçtiği zaman aşamalarını ele alma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra yine insanın gelişim, olgunlaşma, tutum ve davranışlarını güvence altına almak için gerekli olan eğitim metot ve araçlarını tanıma, bütün bu aşamaların her birinde kendisine ve topluma iyilik ve refah sağlayacak insanın rolü hakkında konuşma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Çünkü bu dönemlerle muamelede herhangi bir karışıklık, kötü ve istenmeyen, bütün bir toplumda kısa vadede tedavisi güç olabilecek müzmin hastalıklara yol açacak neticeler doğuracaktır. Söz konusu bu aşamalar Kur'an-ı Kerim'de ve az sözle çok manalar ifade edebilme gücü kendisine verilen Peygamber-i Zîşan (asm)'ın hadislerinde açık bir şekilde zikredilmiş, bu aşamaların taksimatı yapılarak her yaş dönemi ile ilgili bu döneme has terimler kullanılmıştır. Bu çalışmada söz konusu dönemlerden her birine dair şeriatın işaret ettiği hikmetlere ve yönlendirmelere ışık tutarak, tanım ve taksimat yönünden bu dönemler üzerinde durulmuştur..

Anahtar Kelimeler: Yorumu, dönem, cenin, çocukluk, ergenlik, yaşlılık.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ سيد الأولين والآخرين وخاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،،

تبرز أهمية البحث في كونه يعرف ويُقسم الأطوار والمراحل الزمنية التي يمر بها الإنسان، والضرورات التي تستلزم فهم الظروف المحيطة به والمتطلبات التي يحتاجها والتطورات التي يمر بها في كل مرحلة من مراحل عمره وسنّي حياته؛ وذلك من أجل توفير البيئة المناسبة وتأمين العناية الملائمة له في كل مرحلة من هذه المراحل، والتعرف على الأساليب والوسائل التربوية اللازمة لضمان نموه ونضجه وسلوكه والدور المناط به بما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والازدهار.

قام الباحث بجمع ما يلزم من مادة البحث العلمي وذلك بما تيسر له من الاطلاع على كتب التفسير وغيرها مما تيسر له من المكتبات العامة والخاصة والبحث عن طريق الشبكة العنكبوتية لإتمام الفائدة العلمية؛ فوثق ما تم نقله من تلك الكتب أو الروابط في هوامش صفحات البحث وفي المصادر والمراجع المذكورة في نهاية البحث.

تتمثل أسئلة البحث فيما يأتي: ما هو الطّور في قوله تعالى: وقد خلقكم أطواراً؟ وما هي الأطوار التي يمر بها الإنسان في حياته؟ وما الحكم والإشارات والإرشادات التي ضمنتها الشريعة لكل طّور من هذه الأطوار؟

تتلخص أهداف البحث بما يلي:

-التعريف بمعنى الطّور لغة واصطلاحاً.

-التعريف بالأطوار التي يمر بها الإنسان والمراحل العمرية لكل طّور.

-ذكر الحكم والإرشادات التي أشارت إليها الشريعة لكل طّور من هذه الأطوار.

وتم من خلال ذلك المساهمة بإثراء المكتبة الإسلامية بموضوعات القرآن الكريمة المختلفة، وإبراز دور الشريعة الإسلامية الرائد في تأصيل القضايا الإنسانية والتربوية والنفسية والاجتماعية وبيان علاجها وطرق التعامل معها، والتأكيد على أن الإشارات القرآنية والتشريعات الربانية المعجزة هي الخلاص الوحيد للعالم من مشاكله وهمومه، وأن الإسلام هو الحلّ الأمثل لجميع القضايا والمشاكل للأمم الإسلامية ولعموم الإنسانية.

اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي في الدرجة الأولى، وذلك بالرجوع إلى كتب التفسير القديمة والحديثة لسورة نوح وغافر وغيرها من السور التي اشتملت على الآيات قيد البحث والتي ذكرت جميعها في الحاشية والمراجع، ودراستها دراسة تفسيرية متعمقة، وفرز المعلومات المتعلقة بالمادة العلمية للبحث للإفادة منها بالنتائج المرجوة لهذا البحث معتمداً على المنهج الاستنباطي؛ وقد ميّزت الآيات الكريمة باللون الأحمر الغامق، والأحاديث الشريفة باللون الأزرق الغامق وقمت بتخريجها من مصادرها

الأصلية، ولقد ذكرت في معرض تفسير مادة البحث: (الطُّور) تاريخ وفاة كل مفسر ليتسنى للقارئ متابعة المراحل التي مرت بتعريف الطُّور عبر الزمن، والتزمت العزو لكل مصدر أفدت منه، كما اجتهدت في ربط الموضوع بالعصر بحيث تكون الثمرة من البحث إفادة الأمة منه في حاضرها ومستقبلها.

تكمّن حدود البحث في حصر واستقصاء معنى الأطوار من قوله تعالى في سورة نوح: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾. [نوح: 14]، وتقسيمها في سورة غافر من قوله جل شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا﴾. [غافر: 67]

مصطلحات البحث:

المنهج لغة: مشتق من فعل نهج، ويعني الطريق الواضح.¹ " وهو ترجمة للكلمة الإنجليزية Method التي استعملها أفلاطون بمعنى البحث، واستعملت ابتداء من عصر النهضة الأوروبية بمعنى طائفة من القواعد العامة المصوغة للوصول إلى الحقيقة في العلم".² ويعرف المنهج اصطلاحاً بأنه مجموع العمليات العقلية التي ترتكز عليها أي دراسة علمية وصولاً للحقيقة أو الحقائق التي تسعى إليها.³ ويعرف الباحث المنهج بأنه الأساس العقلي السليم في دراسة موضوع ما للحصول على المعلومات والتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع يفسر النتائج، فهو الطريق المنطقي الذي يسلكه الباحث للتعرف على الظاهرة أو المشكلة، والكشف عن الحقائق المرتبطة بها. ويعرف المنهج الاستقرائي: بأنه المنهج العلمي الذي يهدف إلى جمع البيانات، وملاحظة الظواهر المرتبطة بها من أجل الربط بينها بمجموعة من العلاقات الكلية العامة. ويعنى المنهج الاستنباطي بربط العلاقة بين كل من المقدمة والموضوع والنتائج على أساس التأمل العقلي للوصول إلى تفسير منطقي لمشكلة البحث.

اجراءات وأدوات البحث: قام الباحث بتجميع ما يلزم لمادة البحث مما ذكره في الدراسات السابقة ومنهج البحث، فاستعرض ما استطاع أن يصل إليه من التفاسير والكتب والمقالات والمجلات والشبكة العنكبوتية وغيرها مما أشار إليها في النص وذكرها في نهاية البحث، ثم لخص المعلومات الواردة، وضبطها وأعاد صياغتها، وسجل بعض الاستنباطات المهمة للإجابة على أسئلة البحث الرئيسية.

خطة البحث: وهي عبارة عن مقدمة وثلاثة مباحث وخلاصة البحث.

ذكر الباحث في المقدمة: أهمية البحث، الدراسات السابقة، أسئلة البحث، أهداف البحث، منهج البحث، حدود البحث، مصطلحات البحث، اجراءات وأدوات البحث، ثم خطة البحث.

المبحث الأول: ذكر فيه تعريف الطُّور لغة واصطلاحاً، المبحث الثاني: اشتمل على الأقوال والآراء التي وردت في مراحل الأطوار، أما المبحث الثالث، فقد تناول التقسيم الشامل لأطوار الإنسان كما يراه الباحث فجاء كخاتمة للبحث.

1 الرازي، مختار الصحاح، 1978م، 1 / 284.

2 حسن، أصول البحث الاجتماعي، 1977م، ص 207.

3 الفوال، علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق، 1996م، ص 158.

ثم خلاصة البحث، وبين فيها: أهم نتائج البحث وثمراته، مع مجموعة من التوصيات.

ودور الشريعة في تأصيل مفهومها في ظلال تأويل قوله تعالى: "وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا"

المبحث الأول: تعريف الطُّور لغة واصطلاحاً

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾. [نوح: 13، 14]

الطور لغة

الطُّورُ: النارَةُ، تُقُولُ: طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ أَيْ تَارَةً بَعْدَ تَارَةٍ؛ وَقَالَ النَّابِغَةُ الذُّبْيَانِي، تُطَلِّقُهُ طَوْرًا وَطَوْرًا تَرَاجُعٌ.⁴ ويأتي الطور بمعنى الصنف والنوع والحال والهيئة وجمعه أطوار.⁵ والطُّورُ: الحال/الحالة التي عليها الشيء في الزمان أو المكان، والطُّور يكون من جنس الشيء لا غريباً عنه.⁶ والطُّورُ، الحدُّ بين الشَّيئين، وعدا طَوْرَه، أي: حَدَه وَقَدْرَه. وَبَلَغَ أَطْوَرِيَه، أي: غايَةَ ما يُحاوِلُه. وَطَارَ حَوْلَ الشَّيْءِ طَوْرًا، وَطَوْرَانًا: حَامٌ.⁷

أَطْوَارًا، أي: خَلَقًا مُخْتَلَفَةً، كُلُّ واحِدٍ على حِدَةٍ.⁸ وَالنَّاسُ أَطْوَارٌ أَيْ أَصْنَافٌ على حالات سُنِّي، قال النابغة الذبباني: والمزء يُخَلَقُ طَوْرًا بَعْدَ أَطْوَارٍ.⁹ وَفِي حَدِيثِ سَطِيحٍ: فَإِنَّ ذَا الدَّهْرِ أَطْوَارٌ ذَهَارِيزٌ¹⁰، الْأَطْوَارُ: الْحَالَاتُ الْمُخْتَلَفَةُ وَالتَّارَاتُ وَالحُدُودُ، واحِداً طَوْرٌ، أَيْ مَرَّةً مُلْكٌ وَمَرَّةً هُلْكٌ وَمَرَّةً بُؤْسٌ وَمَرَّةً نَعْمٌ. وَالتَّوْرُ وَالتَّوْرُ: مَا كَانَ عَلَى حَدِّ الشَّيْءِ أَوْ بِحِدَائِهِ.¹¹

الطُّور اصطلاحاً

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (68هـ) وَتَبِعَهُ مِجَاهِدٌ (104هـ)¹² وَعِكْرِمَةُ (105هـ) وَقَتَادَةُ (118هـ)¹³ وَالسِّدِّيُّ (127هـ) وَمُقَاتِلٌ (150هـ)¹⁴ وَوَأَفْقَهُمْ أَغْلَبَ الْمَفْسَرِينَ: أَنَّ أَطْوَارًا تَعْنِي نَطْفَةً ثُمَّ عَلَقَةً ثُمَّ مُضْعَةً، أَيْ طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ إِلَى تَمَامِ الْخَلْقِ.

4 ابن منظور، لسان العرب، 1997م، (4/ 507).

5 المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 2004م، (2/ 570).

6 جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل، 2010م، (3/ 1319).

7 بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 2000م، (9/ 232).

8 المرجع السابق نفسه.

9 الأزهرى، تهذيب اللغة، 2001م، (14/ 10).

10 الذهبي، تاريخ الإسلام، 2008م، (35/ 1).

11 ابن منظور، مرجع سابق، (4/ 507).

12 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، 2006م، (18/ 303).

13 الطبري، جامع البيان، 2000م، (23/ 636).

14 تفسير ابن كثير ط العلمية (8/ 246).

وقال ابن زيد(182هـ)¹⁵ طوراً نطفة، ثم طوراً أمشاجاً حين يمشح النطفة الدم، ثم يغلب الدم على النطفة، فتكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظماً، ثم تكسى العظام لحماً.

وقال الزجاج (311هـ)¹⁶ وتبعه ابن الأباري(328هـ)¹⁷ والماتريدي(333هـ)¹⁸ أَنَّ الطُّورَ: الحال، أي طوراً بعد طورٍ، نقلكم من حالٍ إلى حالٍ ومن جَهَةٍ إلى جهة. وقال ابن فارس(395هـ)¹⁹ وتبعه البغوي(510هـ)²⁰ والزمخشري(538هـ)²¹ والرازي(606هـ)²² وكذلك البيضاوي(685هـ)²³ أَنَّ أطواراً تَأْرَات، أي حَالاً بَعْدَ حَالٍ. وقال الشيخ مكي(437هـ)²⁴ وتبعه القرطبي(671هـ)²⁵ أَنَّ الطُّورَ فِي اللُّغَةِ: المُرَّة.

وينقل ابن عطية(542هـ)²⁶ عن جماعة من أهل التأويل أن الأطوار إشارة إلى العبرة في اختلاف ألوان الناس وخلقتهم وخلقهم وملهم وأحوالهم المختلفة. ومنه قول النابغة في البسيط: فإن أفاق فقد طارت عمائته ... والمرء يخلق طوراً بعد أطوار.

والأطوار عند ابن عجيبة(1224هـ)²⁷ سبعة: النطفة، ثم العلقة، ثم المضغة، ثم الجنين، ثم الطفولية، ثم الكهولة، ثم الشيخوخة، ثم يرتحل إلى دار الدوام. وعند الشيخ محمد رشيد رضا (1354هـ)²⁸ ثلاثة: طُورُ الطُّفُولِيَّةِ؛ وَهُوَ طُورُ نَعِيمٍ وَرَاحَةٍ؛ ثُمَّ طُورُ التَّمْيِيزِ النَّاقِصِ: وَفِيهِ يَكُونُ الْإِنْسَانُ عُرْضَةً لِاتِّبَاعِ الْهَوَى بِوَسْوَسَةِ الشَّيْطَانِ؛ ثُمَّ طُورُ الرُّشْدِ وَالِاسْتِوَاءِ: وَهُوَ الَّذِي يَغْتَبِرُ فِيهِ بِنَتَائِجِ الْحَوَادِثِ، وَيَلْتَجِي فِيهِ عِنْدَ الْبِدَّةِ إِلَى الْقُوَّةِ الْغَيْبِيَّةِ الْعُلْيَا الَّتِي مِنْهَا كُلُّ شَيْءٍ، وَإِلَيْهَا يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ.

15 الطبري، مرجع سابق، (636 /23).

16 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1988م، (5 /229).

17 ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 2001م، (4 /342).

18 تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (10 /227).

19 ابن الجوزي، مصدر سابق، (4 /342).

20 البغوي، تفسير البغوي، 1988م، (5 /157).

21 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 1998م، (4 /618).

22 الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، 1981م، (30 /653).

23 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 1955م، (5 /249).

24 مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، 2008م، (12 /7736-7737).

25 القرطبي، مرجع سابق، (18 /303).

26 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 2001م، (5 /374).

27 ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 1998م، (7 /146).

28 رضا، تفسير المنار، 1990م، (1 /234).

ويُجمل الماوردي (450هـ)²⁹ وأبو حيان الأندلسي (745هـ)³⁰ وابن عادل (775هـ)³¹ وكذلك الشنقيطي (1393هـ)³² خلاصة ما كتب عن الأطوار، التي تعني نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظاماً، ولحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، وهي أولى الأقوال. وقيل: «أطواراً» صبياناً، ثم شباناً، ثم شيوخاً، وضعفاء، ثم أقوياء. وقيل: أطواراً أي أنواعاً، صحيحاً، وسقيماً، وبصيراً، وضريراً، وغنياً، وفقيراً. وقيل: الأطوار: اختلافهم في الأخلاق، والأفعال والأحوال.

المبحث الثاني: أقوال وآراء في مراحل الأطوار

لدراسة علم أطوار الإنسان فوائد عظيمة ومزايا جلية، تكمن في فهم الظروف المحيطة بالإنسان والمتطلبات التي يحتاجها والتطورات التي يمر بها في كل مرحلة من مراحل عمره وسني حياته؛ وذلك من أجل توفير البيئة المناسبة وتأمين العناية الملائمة له في كل مرحلة من هذه المراحل، والتعرف على الأساليب والوسائل التربوية اللازمة لضمان نموه ونضجه وسلوكه والدور المناط به بما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والازدهار؛ وأي خلل في التعامل مع هذه الأطوار يستتبع نتائج سيئة وغير مرغوبة تنعكس على المجتمع برمه أمراضاً مزمنة قد يصعب علاجها على المدى القريب.

وعلى سبيل المثال، فإن من أخطاء الجاهلية المعاصرة أنها تعامل البنات والصبيان معاملة واحدة، فهم في مدرسة واحدة، ولباس واحد تقريباً، ومنهج دراسي واحد، بحيث تعد الذكر والأنثى إعدداً واحداً تماماً، هذا كله مناقض لمعطيات علم النفس الذي يدعي الغرب أنه وفي لمعطياته ومبادئه، ونتيجة ذلك تحثت كثير من الرجال واسترجل كثير من النساء!³³

ولقد اختلفت آراء العلماء والمجتهدين كثيراً بشأن تقسيم أطوار الإنسان والمراحل الزمنية لكل طور من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 14]:

فقال بعضهم أطوار الإنسان ثلاثة: من لحظة ميلاده إلى سن السابعة (الطفولة)، من سن السابعة إلى سن الرابعة عشر (الصبوة)، من سن الرابعة عشر إلى سن الإحدى والعشرين (الشباب). وذلك في الأثر الوارد عن الإمام علي رضي الله عنه والذي يقول فيه: (لأعبه سبعاً، وأدبه سبعاً، وصاحبه سبعاً).³⁴

29 الماوردي، النكت والعيون، د.ت، (6/ 102).

30 أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 1999م، (10/ 283).

31 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 1998م، (19/ 388).

32 الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 1995م، (8/ 307).

33 موقع مجلة المستقبل الإسلامي/العدد 175/خالد أحمد الشتوت/مراحل التربية الذهبية/الرابط:

<https://saaid.net/tarbiah/148.htm>

34 موقع منتديات معلمي ومعلمات المملكة العربية السعودية/المنتديات العامة/الوقاية والعلاج والطب النفسي/مراحل

تربية الأولاد/تنشئة الطفل المسلم/الرابط: <http://www.ksa-teachers.com/forums/t171868>

والأطوار عند الإمام الغزالي رحمه الله يعبر عنها بثلاث مراحل فيقول: ولدك ريحانتك تشمها سبعاً، وخادمك سبعاً، ويمينك سبعاً، ثم هو عدوك أو صديقك.³⁵

وبحسب موقع المختار الإسلامي فإن أطوار الإنسان تنقسم إلى ستة أطوار: المهد، ثم الصبا، ثم الفتوة، ثم الكهولة، ثم الشيخوخة، ثم الهرم.³⁶

وتنقسم الكاتبة آلاء الجرار مراحل عمر الإنسان إلى عشرة مراحل: الرضاعة من الولادة إلى عمر سنتين، الطفولة الأولى بين 3-5 سنوات، الطفولة الثانية بين 6-12 سنة، المراهقة بين 12-21 سنة، الرشد بين 21-30 سنة، الشباب والرجولة بين 31-40 سنة، الكهولة بين 40-60 سنة، الشيخوخة المبكرة بين 60-70، الشيخوخة بين 70-80 سنة، أزدل العمر وتبدأ من سن 80 سنة فما فوق.³⁷

وبحسب مدونة العلم والمعرفة فإن أطوار حياة الإنسان في القرآن تنقسم إلى خمسة مراحل: "الجنانة" (الجنين)، "الطفولة والصبا"، "الأشد" وهي مرحلة الشباب، "الشيخوخة"، والنهاية أو "الموت".³⁸

وتنقسمها الحيحي إلى ستة أطوار: الطفولة، الصبا، الفتوة، الشباب، الكهولة، الشيخوخة.³⁹ بل إن أطوار الطفولة نفسها تنقسم إلى عدة مراحل مهمة، تبدأ من طور الجنين ثم الرضيع، فطور النطق والكلام فالمشي فالمدرسة.⁴⁰

وأطوار الإنسان عند آمال صادق وفؤاد أبو حطب يعبر عنها بثلاث مراحل، الأولى: وتنقسم إلى طور الجنين وطور الطفولة وطور البلوغ. الثانية: وتشمل طور الرشد وطور بلوغ الأشد. الثالثة: وتنقسم إلى طور الشيخوخة وطور أزدل العمر.⁴¹

وعند الكاتبة شموخ فإن أطوار الإنسان بعد الولادة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾. [الروم: 54] تنقسم إلى ثلاث مراحل: مرحلة الضعف الأول للإنسان: من الرضاعة، إلى بلوغ

35 الغزالي، إحياء علوم الدين، 1994، 59/2.

36 موقع المختار الإسلامي أطوار الإنسان في القرآن الكريم / الرابط: <http://islamsselect.net/mat/107647>.

37. موقع موضوع / الكاتبة: آلاء جزار / 2 أبريل 2014 / الرابط: <http://mawdoo3.com/> مراحل_عمر_الانسان .

38. موقع مدونة العلم والمعرفة للجميع/مراحل حياة الإنسان في القرآن/04-06-2015/الرابط:

http://alelmwalmarefa.blogspot.ae/2015/06/blog-post_57.html

39. الحيحي، سلام محمد ياسين، الإنسان: الكليات والعجزيات في القرآن الكريم دراسة دلالية، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2011، من صفحة 32-37.

40 موقع الألوكة أسس التعامل مع مراحل نمو الطفل / د. محمد خالد الفجر / تاريخ الإضافة: 2010/1/24م / رابط الموضوع: <http://www.alukah.net/social/0/9346/#ixzz3xa2y2hhh>

41 صادق وأبو حطب، نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين، ص: 64-66.

الحلم. ثم مرحلة قوة الإنسان: من بلوغ السعي إلى بلوغ الرشد إلى بلوغ الأشد، ثم مرحلة الضعف والشيبة: من مرحلة الشيخوخة إلى مرحلة أرذل العمر.⁴²

المبحث الثالث: التقسيم الشامل لأطوار الإنسان

بالإشارة إلى ما سبق ذكره من الأقوال والآراء في أطوار حياة الإنسان، فإن أطوار الإنسان تنقسم بحسب رأي الباحث إلى أربعة أطوار، وهي مذكورة بالترتيب في سورة غافر من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا سُيُُوحًا﴾. [غافر: 67] وهذه الأطوار هي: [الطور الجنيني - طور الطفولة - طور بلوغ الشدة - طور الشيخوخة]

[الطور الجنيني]، وهو ما ذكرته الآيات القرآنية بالتفصيل في أكثر من موضع، ومنه قول الحق تبارك وتعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12 - 14]، ويتعلق هذا الطور بالمراحل التي يمر بها الإنسان وهو جنين في بطن أمه إلى أن تتم الولادة.

وهذا الطور مهم جداً في التكوين النفسي والعصبي للجنين، وعلى الأم في هذه المرحلة أن تعرف أن أهم قاعدة عليها مراعاتها هي أن تعلم أن كل حالة تعيشها ستؤثر - إما سلبيًا وإما إيجابيًا - على الطفل، فإذا كانت الأم مريضة مرضًا جسديًا، فإن هذا المرض ربما سيكون له أثر على النمو الجسدي للطفل في المستقبل؛ بل إن الباحثين يبتون أن كثيرًا من الأمراض التي يعاني منها الأطفال تكون نتيجة الوراثة.⁴³

[طور الطفولة]، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾. [غافر: 67]، ويطلق من بعد الولادة وحتى سن الاحتلام أو البلوغ، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾. [النور: 59] ومنه قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾. [النور: 31] وينقسم هذا الطور إلى مسميات عدة:

(خدج)، هو الوليد الذي تأتي به أمه قبل تمام الحمل وإن كان تام الخلق،⁴⁴ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: « مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ - ثَلَاثًا - غَيْرُ تَمَامٍ ».⁴⁵

42 موقع منتدى عالم الأسرة والمجتمع / المواضيع المميزة/ آيات الله في نمو الإنسان بعد الولادة / الكاتبة شموخ 18-

2004-03 / الرابط: <http://www.66n.com/forums/showthread.php?t=18811>

43 موقع مجلة المعرفة/ العدد 473 / أسس ومقومات النمو السليم عند الأطفال " / د. توفيق داود / ص 189.

44 ابن منظور، مرجع سابق، 248/2.

45 أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة رقم 904.

(صبي)، يقول المولى سبحانه وتعالى في حق يحيى عليه السلام: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْكُكْمَ صَبِيًّا﴾. [مريم: 12] وتبدأ هذه التسمية من سن الرابعة وحتى سن السابعة تقريباً. وفي هذه المرحلة أيضاً يستعان بلعب الأطفال التي تناسب هذه المرحلة العمرية، حيث أن لعب الصغار عموماً تعتبر وسيلة لتربية حواسهم وتنشيط أجسامهم وتقوية عضلاتهم وتغذية عقولهم وتكوين الصفات الجميلة فيهم. " ويجب أن تناسب اللعب السن والجنس والبيئة، وأن تتميز بالبساطة وبعنصر التشويق، وأن يكون لها جاذبية للطفل من حيث اللون والشكل والعمل".⁵²

(غلام)، كما جاء على لسان من أخرج يوسف من البئر من قوله جل شأنه: ﴿قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ﴾. [يوسف: 19] وتبدأ هذه التسمية من سن السابعة (سن التمييز) إلى ما قبل سن البلوغ بقليل أي إلى سن اليافعة. ويبدأ الطفل في هذه المرحلة بالتمييز، أي يفرق بين الخير والشر، ويميز بين الحق والباطل، ويفرق بين النجاسة والطهارة، ويستعان في هذه المرحلة أيضاً بما يناسب الطفل من الألعاب التي تشبع رغباته في الجري واللعب، وتفريغ طاقاته بما يفيد جسمه وأعصابه وتغذي عقله وتنشط بدنه كما جاء في قوله تعالى حكاية على لسان أخوة يوسف: ﴿أَرْسَلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. [يوسف: 12].

ويصبح الطفل في هذه المرحلة مؤهلاً للتوجيه والتعليم المباشر، وقادراً على تنفيذ الأوامر بمراحلها الابتدائية، كأن يُطلب منه البدء بإقامة الصلاة بعد أن أصبح جاهزاً لتعلم أحكامها وأوقاتها، وكذلك أداء الأعمال المختلفة بأنواعها المبسطة، فقد أصبح مهياً لذلك. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ.⁵³

(يا فاع)، وهو الغلام الذي شارف الاحتلام وناهز البلوغ،⁵⁴ ومنه ما ورد عن زَيْنَبِ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ لِعَائِشَةَ: إِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْكَ الْغُلَامُ الْأَيْفَعُ الَّذِي مَا أَحْبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيَّ.. الحديث.⁵⁵

تبدأ هذه المرحلة من سن العاشرة إلى ما دون البلوغ (سن التكليف). وقد ميّزها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْخُلُمَ مِنْكُمْ﴾. [النور: 58] وتسمى مرحلة السعي لقوله تعالى عن إسماعيل عليه السلام: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾. [الصافات: 102] وقد تسمى مرحلة التأديب لقوله عليه الصلاة والسلام: وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ.⁵⁶

52 سليمان، المرأة - الأسرة، 1944م، 158.

53 أخرجه أحمد 11 / 369 رقم 6689 و 6756، وأبو داود 495 وابن أبي شيبة 3482 وأبو نعيم في الحلية 10 / 26 والحاكم 708 والبيهقي في الشعب 8283 عن عبد الله بن عمرو .

54 المعجم الوسيط، مرجع سابق، 1055/2.

55 أخرجه مسلم في كتاب الرضاع باب رضاعة الكبير رقم 3676.

56 سبق تخريجه.

[طور بلوغ الشدة]، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾. [يوسف: 22] وفيه معنيان: البلوغ والشدة، ويبدأ هذا الطور من وقت البلوغ إلى سن الخمسين. وينقسم بذلك إلى ثلاثة أزمنة: (الزمن الأول): زمن "القوة والنشاط"، من البلوغ وحتى الثلاثين. قال علماء اللغة أنّ الفتى هو الشاب والفتاة هي الشابة.⁵⁷ وبعضهم قال أن الفتى هو الشاب في أول شبابه.⁵⁸ فبذلك ينقسم زمن "القوة والنشاط" إلى:

الحداثة: الحدّث هو الناشئ فُوَيْقَ الْمُحْتَلِمِ وهو الذي جَاوَزَ حَدَّ الصَّغَرِ، وخرج لتوه من مرحلة الطفولة.⁵⁹ وتبدأ تقريباً من سن الرابعة عشرة إلى سن الثامنة عشرة. عَنْ عَلِيٍّ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَبْعَنِي إِلَى قَوْمٍ أَسَنَ مِنِّي وَأَنَا حَدَثٌ لَا أَبْصُرُ الْقَضَاءَ؟ - قَالَ - فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيَّ صَدْرِي وَقَالَ: «اللَّهُمَّ تَبِّثْ لِسَانَهُ وَاهْدِ قَلْبَهُ.. الحديث.⁶⁰

الفتوة: الفتى تطلق على من جاوز مرحلة الحداثة، أي ما بين سن الثامنة عشرة وبين الواحد وعشرين. وفيها بداية اكتمال القوة الجسدية والعضلية، ومنه قول المولى سبحانه: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمٌ﴾. [الأنبياء: 60] وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ﴾. [الكهف: 60] ولما بلغ يوسف عليه السلام مبلغ الفتوة من الصحة والقوة واكمال البنية، تغيرت نظرة امرأة العزيز له، ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾. [يوسف: 30]

الشباب: الشاب يطلق على من بلغ سن الزواج وقد غدا مكتمل القوة ناضج العقل وافر الفتاء. أي من سن الواحد وعشرين وحتى الثلاثين عاماً. وهي بداية سن الرشد، فيكون الولد قد غدا شاباً مكلفاً عاقلاً راشداً، يعرف كيف يرضى شؤونه، ويهتم بقضاياها. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ تَلَوْنَا اللَّيْلَامَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾. [النساء: 6]

لذلك عندما حث رسول الله ﷺ على الزواج خاطب هذه الفئة بقوله: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ».⁶¹ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَ شَابٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْبِلْ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: «لَا». فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ: أَقْبِلْ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ». قَالَ فَظَنَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قَدْ عَلِمْتُ لِمَ نَظَرَ بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ، إِنَّ الشَّيْخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ».⁶²

57 الرازي، مرجع سابق، 1978م، 1/234.

58 المعجم الوسيط، مرجع سابق، 2/260.

59 ابن منظور، مرجع سابق، 1/170.

60 أخرجه أحمد 111/1 رقم 882.

61 أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب قول النبي ﷺ من استطاع منكم الباءة فليتزواج رقم 5065، ومسلم في كتاب النكاح باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة رقم 3464.

62 أخرجه أحمد 185/2 رقم 6739.

(الزمن الثاني): زمن "الكهولة" وهو النضج، يقول جل شأنه: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾. [آل عمران: 46] الكَهْلُ مَنْ بَدَأَ فِيهِ الشَّبَابُ، وهو من جَاوَزَ الثَّلَاثِينَ إِلَى الْأَرْبَعِينَ.⁶³ ويكون صدر زمن الكهولة في سن الثالثة والثلاثين، وهو السن الذي يدخل فيه أهل الجنة الجنة كما سيأتي.

فَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ جُرْدًا مُرْدًا مَكْحَلِينَ أَبْنَاءَ ثَلَاثِينَ أَوْ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً».⁶⁴ وَسُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَأَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا رُؤُوسُهَا وَهِيَ حَامِلٌ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ آخِرُ الْأَجَلِينَ. وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ إِذَا وَلَدَتْ فَقَدْ حَلَّتْ. وَسئِلْتُ أُمَّ سَلَمَةَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ: وَلَدْتُ سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةَ بَعْدَ وَفَاةٍ رُؤُوسُهَا بِنِصْفِ شَهْرٍ، فَحَطَبَهَا رَجُلَانِ: أَحَدُهُمَا شَابٌّ وَالْآخَرُ كَهْلٌ، فَحَطَّتْ إِلَى الشَّابِّ، فَقَالَ الْكَهْلُ: لَمْ تَحْلِلِي. وَكَانَ أَهْلُهَا غَيْبًا، فَرَجَا إِذَا جَاءَ أَهْلُهَا أَنْ يُؤْتِرُوهُ بِهَا، فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «قَدْ حَلَلْتِ فَأَنْكِحِي مَنْ شِئْتِ».⁶⁵

(الزمن الثالث): زمن "الرجولة"، من الأربعين وحتى الخمسين. ويطلق على من بلغه "رجل"، كما ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع، منه قوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾. [يس: 20] وهي مرحلة الاستواء، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾. [القصص: 14] ويقول أيضاً جل شأنه: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾. [الأحقاف: 15] فكان بلوغ الأربعين هو بداية سن الاستواء كما ذكرت الآيات الكريمة، وقد غدا الولد رجلاً مكتمل العقل وافر الخبرات، واسع الحيلة، واثق الخطوة، رحب الصدر، ثاقب النظرة، عميق الفكرة، خالياً من ثورة الشباب، وبعيداً عن فورة الصبا والجهالات.

[طور الشيخوخة]، وهو الطور الذي يستبين فيه التقدم في السن ويظهر الشيب.⁶⁶ قال تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَتَكُونُوا شُيُوخًا﴾. [غافر: 67] وهو الطور الثالث من أطوار الإنسان بعد ولادته، وبداية رحلة غروب شمس الإنسان بعد زوالها عن كبد سمائه. ويبدأ من سن الخمسين إلى آخر الأجل. قال جل شأنه: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾. [هود: 72] ويوجد في هذا الطور أربعة مسميات:

(سن الشيخوخة)، مصدر شَاخَ وهي مَرْحَلَةٌ مِنْ مَرَاحِلِ الْعُمُرِ تَبْدَأُ مِنْ سِنِّ الْخَمْسِينَ فَمَا فَوْقَ.⁶⁷ وقد تجاوز طيش الفتوة وثورة الشباب، وعركته الحياة بحلها ومرها، فأصبح يملك نفسه ويحكم عقله أكثر منه في أيام الشباب. وقد سبق قول المصطفى عليه الصلاة والسلام: إِنَّ الشَّيْخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ.⁶⁸

63 ابن منظور، مصدر سابق، حرف الكاف - كهل.

64 أخرجه أحمد 232/5 رقم 22374، والترمذي 2468 وقال حسن غريب، واللفظ له.

65 أخرجه أحمد 311/6 رقم 27194.

66 ابن منظور، مرجع سابق، 31/3.

67 انظر معجم المعاني الجامع <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>

68 سبق تخريجه.

(سن المشيب)، أو سن الشيب.⁶⁹ ومنه ذو الشيبة، يقول المولى سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾. [الروم: 54] ويبدأ من الستين إلى السبعين. وفي الحديث أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ بعد موت رسول الله ﷺ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ هَذَا أَبُو بَكْرٍ وَهُوَ ذُو شَيْبَةِ الْمُسْلِمِينَ فَبَايَعُوهُ، فَبَايَعُوهُ.⁷⁰

(سن الكبر)، وهو من السبعين إلى الثمانين. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَلَغْتَ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾. [مريم: 8] يقول قتادة في تفسيره لهذه الآية كان زكريا عندما دعا ربه ابن بضع وسبعين سنة.⁷¹ وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَلَعَّنُ عِنْدَكَ الْكَبِيرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾. [الإسراء: 23] تأكيد على البر والإحسان بالوالدين، وإذا كان النهي عن مجرد التأفف من خدمة الوالدين عند بلوغهما هذا السن، فإن النهي أشد والعقوق أعظم مع زيادة السن والوهن والضعف..

(سن الشيخوخة المركبة): أي يجتمع مع الشيخوخة أنواعاً من الضعف والوهن والكبر والشيب والمرض، فيسمى شيخ فان، وشيخ هرم، وشيخ مفند..

وقد استعمل القرآن الكريم لفظ "شيخ كبير"، ﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾. [القصص: 23] أي اجتمع عليه الكبر مع الشيخوخة، ومعهما الضعف والشيب. وهو على قول العلماء الذي وصل إلى سن لا يقوى معه على الصيام. وكذلك في قول أخوة يوسف وهم يستعطفون يوسف عليه السلام: ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا﴾. [يوسف: 78] وتبدأ من الثمانين فصاعداً إلى آخر الأجل.

والشيخ الكبير يطلق على الرجل الطاعن في السن ولا يطلق على المرأة الكبيرة الشيخة الكبيرة، وإنما يطلق عليها عجوز، قال تعالى: ﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ﴾ [الشعراء: 171]. وهي صيغة مبالغة من العجز على وزن فعول حيث يبلغ الضعف والعجز مداه في كل الأمور. وقيل أن لفظ عجوز قد يطلق على الرجل وعلى المرأة على حد سواء فيقال رجل عجوز وامرأة عجوز لكل من جاوز الثمانين من عمره، وعند بعضهم أن العجوز من النساء من جاوزت السبعين.⁷²

أما الهرم والخرف والرعدة وسوء الكبر فهو تهدم وتهتك لبنية وجسم الإنسان قد لا يصاب به كل فرد، وإنما يتلي الله به أناساً ويصرفه عن آخرين في هذه المرحلة، وهو ما يسمى بأرذل العمر أو أسفل سافلين لقوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُزُدُّ إِلَىٰ أَزْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾. [الحج: 5] وقوله جل شأنه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾. [التين: 4، 5]

وهكذا تتوافق المسميات التي وردت في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة مع المراحل العمرية لأطوار الإنسان خلال سني حياته، لتلقي الضوء على جانب من الإعجاز اللفظي والبياني لكتاب

69 المعجم الوسيط، مرجع سابق، 1/1042.

70 أخرجه أحمد 6/220 رقم 26365 عن عائشة.

71 الطبري، مرجع سابق، 18/150.

72 الزبيدي، تاج العروس، د.ت، 1/5426.

الله تعالى، وكذلك ما أوتي النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه من جوامع الكلم والبيان، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. [النجم: 3، 4]

خلاصة البحث

بعد استعراض كل ما سبق ذكره، يمكن تلخيص البحث بجملة من النقاط المهمة، وهي:

الطُّور لغة: التارة، المرة، الحد، الحال/الحالة، الصنف.

الطُّور اصطلاحاً: هو الطور الجنيني الذي يعني نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاماً ولحمياً ثم أنشأناه خلقاً آخر، وهي أولى الأقوال. وقيل: «أطواراً» صبيانياً، ثم شبانياً، ثم شيوخاً، وضعفاءً، ثم أقوياء. وقيل: وأطواراً أي أنواعاً، صحيحاً، وسقيماً، وبصيراً، وضرباً، وغنياً، وفقيراً. وقيل: الأطوار: اختلاف الناس في الأخلاق، والأفعال والأحوال.

تقسيم الأطوار مهم جداً في فهم الظروف المحيطة بالإنسان والمتطلبات التي يحتاجها والتطورات التي يمر بها في كل مرحلة من مراحل عمره وسنّي حياته، وذلك لضمان نموه ونضجه وسلوكه والدور المناط به بما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والازدهار.

تنقسم الأطوار إلى أربعة أطوار رئيسية: الجنيني - الطفولة - بلوغ الأشد - الشيخوخة.

تتوافق المسميات التي وردت في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة مع المراحل العمرية لأطوار الإنسان خلال سني حياته، لتلقي الضوء على جانب من الإعجاز اللفظي والبياني لكتاب الله تعالى، وكذلك ما أوتي النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه من جوامع الكلم والبيان.

أهم نتائج البحث

التعريف بالطُّور لغة واصطلاحاً.

التعريف بالمفهوم الشامل لأطوار الإنسان المستنبط من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وأقوال المجتهدين.

الدعوة للتدبر بالإشارات وتطبيق التوجيهات والإرشادات التي وردت في كل مرحلة/طور من مراحل وسنّي عمر الإنسان، لضمان خير وسعادة الفرد والأسرة والمجتمع، وذلك لأنها غير خاضعة للتجربة أو الرأي، كونها من لدن حكيم خبير.

بيان حاجة العصر الملحة إلى الطرح القرآني لتقسيمات أطوار الإنسان والتعريف بما يحويه القرآن الكريم من حلول ناجعة لجميع قضايا الإنسانية المختلفة.

وبذلك يبرز دور الشريعة الإسلامية كرائدٍ لأم العلوم جميعها ومرجعٍ أساسي في تأصيل القضايا الإنسانية والتربوية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها.. مع بيان علاجها وطرق التعامل معها، والتأكيد على أن الإسلام هو الحلُّ الأمثل لجميع القضايا والمشاكل للأمم الإسلامية ولعموم الإنسانية.

أهم توصيات البحث

باتت الحاجة ملحة أكثر من أي وقت مضى إلى دعوة النخب الفكرية والعلمية إلى توفير الدراسات والأبحاث التي تؤصل لاستنباط الإرشادات الحكيمة والإشارات الربانية التي يذخر بها كتاب الله الكريم من أجل استنباطها وحسن إسقاطها على الواقع المرير الذي تمر به الأمة الإسلامية من أجل إيجاد الحلول الناجعة لمشكلة تخلف المسلمين وتقهقرهم عن ريادة العالم وهم يحملون أكمل الرسالات.

يمكن اجراء الأبحاث الميدانية الإحصائية الخاصة بمتابعة كل طور من الأطوار للإرشادات والتوجيهات الإسلامية لمعرفة مدى تأثير شخصية الفرد وانعكاس ذلك على تصرفاته وسلوكه ونتائجه في المجتمع.

الحاجة إلى إصدار برامج فضائية إسلامية، أو قناة دعوية متخصصة، تعنى بتوجيه الأجيال المختلفة لأطوار الإنسان، كل على حدة، وتطبيق الإشارات الواردة في الشريعة عليها بشكل علمي دقيق وهادف.

Kaynakça

- Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr Abdullah bin Muhammad al-Kufi, *the Musnad of Ibn Abi Shaybah*, edited by Kamal Yusef al-Hout, Al-Rashed Library, 1. Baskı, Riyad, 1409 AH.
- Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammed al-Jawzi (597 AH), *Zad al-Masir in the science of yorum*, editör: Abd al-Razzaq al-Mehdi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beyrut, ilk baskı: 1422 AH.
- İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed (241 AH), *İmam Ahmed İbn Hanbel'in Musnadı*, Hadis Ansiklopedisi - Dr. Abdullah Al-Turki, birinci baskı, 1416 AH 1996 AD. Ve Resala Vakfı Beyrut'taki Miras Araştırma Ofisi'nin bir kopyası, ilk baskı, 2001 AD 1421.
- İbn Hanbel, *İmam Ahmed İbn Hanbel'in Musnadı*, The Hadith Encyclopedia, Edited by Shuaib Arnawut ve diğerleri / The Resala Foundation Beyrut - Birinci Baskı, (parça numarası 45 + 5 indeksler), 1416 AH 1996 AD.
- Ibn Adel, Abu Hafs Saraj al-Din Umar bin Ali bin Adel al-Hanbali al-Dimashqi al-Nu'mani (775 AH), *The Pulp in the Sciences of the Book*, editör: Adel Ahmad Abd Al-Mawjid ve Ali Muhammad Muawad, Dar Al-Kutub Al-Ulmiyyah, Beyrut, Baskı: Birinci, 1419 AH -1998 AD.
- Ibn Ajiba, Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad bin al-Mehdi bin Ajiba al-Hasani el-Anjari al-Fassi al-Sufi (1224 AH), *The Long Sea in Interpretation of the Glorious Qur'an*, editör: Ahmad Abdullah al-Qurashi Raslan, Dr. Hassan Abbas Zaki tarafından yayımlandı, Kahire, Baskı: 1419 AH -1998 AD.
- Ibn Attiyah, Abu Muhammad Abd al-Haq bin Ghaleb bin Abd al-Rahman bin Tamam bin Attiyah al-Andalusi al-Maharbi (542 AH), editör: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, Dar al-Kütüb al-İlmiyya, Beyrut, ilk baskı: 1422 AH - 2001 AD.
- Ibn Katheer, Abu al-Fida Ismail bin Omar al-Dimashqi (701 AH-774 AH), *Interpretation of the Great Qur'an*, editör by Sami Salama, Dar Taibah for Publishing and Distribution, ikinci basım 1420 AH - 1999 AD.

- Ibn Manzur, Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram, *Lisan al-Arab*, Ali Sherry / Dar Sadir Beirut 6. Baskı 1418 AH - 1997 CE tarafından yorumlanmıştır.
- Ebu Hayyan, Muhammed ibn Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Atheer el-Din el-Endülüs (745 AH), *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*, düzenleyen: Sidqi Muhammad Jamil, Dar al-Fikr, Beyrut, ilk baskı, 1420 AH-1999 AD.
- Ebu Davud, Süleyman bin El Ash'ath Al-Sijistani Al-Azdi (275 AH), *Sunan Abi Dawood*, Muhammed Awamah'in araştırması, Al-Qibla House Cidde - Al-Rayyan Vakfı - Mekcan Kütüphanesi - Birinci Baskı, 1419 AH 1998 CE.
- Ebu Mansur el-Matredi, Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Matredi (333 AH), *el-Matredi'nin yorumu (Sünnilerin yorumları)*, düzenleyen: Dr. Majdi Baslum, Dar Al-Kütub Al-Ilmiyya, Beyrut, Birinci Baskı, 1426 AH - 2005 AD.
- Ebu Naim, Ebu Naim Ahmed bin Abdullah bin Ahmed bin İshak bin Musa bin Mahran Al-Asbahani (430 AH), *Hilyat Al-Awliya ve Katmanlar Al-Asfia*, Dar Al-Saada - Mısır valiliğinin yanında, 1394 AH - 1974 AD.
- Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari Al-Harwi, Abu Mansour (370 AH), *Tahdheeb al-Linguistics*, edit eden: Muhammad Awad Mireb, House of Revival of Arab Heritage, Beyrut, Baskı: Birinci, 2001 AD.
- Al-Bukhari, Muhammed bin İsmail (194-256 A.H.). *Al-Jami al-Sahih al-Musnad, Reslulah'in işlerinden kısaltılmıştır, Allah onu kutsasın ve ona barış ve sünneti ve günleri*, Mustafa Deeb Al-Bagha, Dar Ibn Katheer Dar Al-Yamamah, 5. Baskı, Beyrut, 1414 AH 1993 AD.
- Al-Baghawi, Abu Al-Qasim Abdullah bin Muhammed bin Abdul Aziz bin Al-Marzbani bin Sabor bin Shahanshah Al-Baghawi (317 AH), *Al-Baghawi'nin yorumu*, Muhammad Al-Nimr, Othman Dumayriyah ve Sulaiman Al-Harsh / Taibah Publishing House - 1988, Riyad 1409 AH 1409.
- Bin Sidah, Abu Al-Hasan Ali bin İsmail bin Sidah Al-Mursi (458 AH), *en büyük hakem ve çevresi*, düzenleyen: Abd Al-Hamid Hindawi, Dar Al-Kotob Al-Alami, Beyrut, Birinci Baskı, 1421 AH - 2000 AD.
- El-Baidawi, Abdullah bin Omar Al-Shirazi (685 AH), *Anwar al-Tanzul ve Asrar al-Ta'wil*, 2. Baskı, Kahire - Al-Bani Al-Halabi Press, 1955 AD.
- Al-Bayhaqi, Ahmad Bin Al-Hussein Bin Ali Bin Musa Al-Khosrojirdi Al-Khorasani, Abu Bakr Al-Bayhaqi (458 AH), düzenleyen: Dr. Abdul-Ali Abdul-Hamid Hamid, Al-Rashed Library for Publishing and Distribution in Riyad, Hindistan, Bombay'daki Salafist House ile işbirliği içinde, Birinci Baskı, 1423 AH - 2003 AD.
- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa (279 AH), *Al-Jami 'al-Sahih al-Tirmidhi*, editör İbrahim Awad, Al-Babi Al-Halabi Library, Kahire, Birinci Baskı, 1382 AH 1962 AD.
- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa, *The Great Mosque of Al-Hafiz Al-Tirmidhi*, doğruladı Dr. Bashar Awad Maarouf, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beyrut, ikinci baskı, 1998 A.D.
- Dağ, Dr. Muhammed Hassan Hassan Jabal, *Kuran-ı Kerim'in ifadelerinin etimolojik sözlüğü*, Edebiyat Kütüphanesi, Kahire, Baskı: Birinci, 2010.
- Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah Al-Nisabouri, *Al-Mustadrak Ali Al-Sahihain Al-Hakim kuyruğuyla Al-Dhahabi'nin Özeti*, Dar Al-Maarifah, Beyrut, baskı numarası veya tarihini belirtmedi.

- Hassan, Abd al-Basit Muhammed, *Sosyal Araştırmanın Temelleri*, Wahba Kütüphanesi, 6. kat, Kahire, 1977 AD.
- Al-Hayhi, Salam Muhammad Yassin, *Human: Faculties and Partitions in the Noble Qur'an*, gösterge niteliğinde bir çalışma, Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Tezi, Lisansüstü Çalışmalar Koleji, Najah Ulusal Üniversitesi, Nablus, Filistin, 2011 AD.
- Halil, Dr. Helmy Khalil, *Dil ve Çocuk*, Arap Rönesans Evi, Kahire, 1407 AH - 1986 AD.
- David, Dr. Tawfiq Daoud, *Çocuklar için Uygun Gelişimin Temelleri ve Temelleri*, Al-Maarifa Dergisi, No. 473, MS 2003.
- Al-Razi, Abu Bakr Muhammad Bin Zakaria T: 313 AH, *Muhtar As-Sahih*, Al-Razi, Dar Al-Fikr, Beyrut - Şam 1399 AH, 1978 AD.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammed bin Ömer (544-604 AH). *Al-Tafsir Al-Kabeer*, Dar Al-Fikr, Beyrut, ilk baskı, 1401 AH-1981AD.
- Reda, Muhammad Rashid bin Ali Rida bin Muhammad Shams al-Din bin Muhammad Baha al-Din bin Manla Ali Khalifa al-Qalamuni al-Husayni (1354 AH), *Interpretation of the Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Mısır Genel Kitap Otoritesi, 1990 AD.
- Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad bin Abd Al-Razzaq Al-Husseini, Abu Al-Fayadh, takma adı Mortada, Al-Zubaidi (merhum: 1205 AH).
- Al-Zajjaj, Ibrahim Ibn Al-Sirri Bin Sahl, Abu Ishaq Al-Zajjaj (311 AH), *The Anlamı of the Qur'an and Its Translation*, editör: Abdul-Jalil Abdo Shalabi, The World of Books, Beyrut, Birinci Baskı: 1408 AH - 1988 AD.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud bin Omar al-Khwarizmi (467-538 AH), *al-Zamakhshari tarafından yorumlanmanın yüzlerindeki vahiy belirsizliklerinin ve dedi-kodunun gözlerinin gerçeklerinin keşfi* - Adel Abdul-Muawid ve Ali Moawad / Al-Obeikan Library tarafından düzenlenmiştir 1419 AH 1998 - Riyad.
- Soliman, Bahija Bayoumi, *Kadın - Aile*, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, Kahire, 1998 AD.
- Al-Shanqeeti, Muhammad al-Amin bin Muhammad bin al-Muhtar al-Jakni)1393 AH(, *Adhwaa al-Bayan fi, Kur'an'ı Açıklamak*, Araştırma ve Etüdler Ofisi, Dar Al-Fikr for Printing and Publishing - Beyrut - 1415 AH - 1995 AD.
- Sadiq ve Abu Hatab, Amal Sadiq - Fouad Abu Hatab, *Fetal Aşamadan Yaşlı Aşamaya İnsan Gelişimi*, The Anglo-Egyptian Library, Kahire, Baskı: Dördüncü, Dr.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir,)310 AH(, *Jami' al-Bayan fi Interpretation of the Qur'an*, editör Ahmed Muhammad Shaker, The Risalah Foundation, ilk baskı, 1420 AH - 2000 AD.
- Gazali, İmam Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed (505 AH), *Din Bilimleri / Bilgi Evi Dirilişi*, Beyrut, ilk baskı, 1415 AH - 1994 AD.
- Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, *Al-Ain*, Dr. Mahdi Al-Makhzoumi ve Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Al-Hilal House and Library, Part 8 (ö).
- Al-Fawal, Salah Mustafa, *Teori ve pratik arasında sosyoloji*, Arab Thought House, 1. Baskı, Kahire, 1996 AD.
- El-Kurtubi, Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekir, (671 AH), *Kuran-ı Kerim'in hükümlerini içeren ve Sünnet ve Ayet el-Furkan'dan ne içerdiğini açıklayan*, Dr. Abdullah Al-Turki, Baskı 1, Al-Risala Vakfı, Beyrut, 1427 AH-2006 AD.

- El-Mevardi, Ebu el-Hasan Ali bin Muhammed bin Habib el-Basri el-Bağdadi, el-Mevardi (450 AH) olarak bilinen, *el-Mevardi'nin yorumu veya şakalar ve gözler, düzenleyen*: Seyyid İbn Abd al-Maksud bin Abd al-Rahim, Dar el-Kütub el-İlmiyya, Bey.
- Muslim bin Al-Hajjaj Al-Nisaburi Al-Qushairy (204 AH-261 AH), *Sahih Muslim (Al-Jami Al-Sahih)*, Muhammed Fuad Abdul-Baqi, House of Revival of Arab Heritage - Beyrut İkinci Baskı 1392 AH - 1972 AD.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Al-Zayat, Hamid Abdel-Qader ve Muhammad Al-Najjar'ın Ara Sözlüğü, düzenleyen: *The Arabic Language Academy*, yayıncı, Al-Shorouk International Library, Kahire, dördüncü baskı, 1425 AH - 2004 AD.
- Makki bin Ebî Talib, Ebu Muhammed Makki bin Ebî Talib Hammuş bin Muhammed bin Muhtar el-Kaysi el-Kayrawani, ardından Endülüs el-Kurtub el-Maliki (437 AH), *Kuran'ın anlamları, yorumlanması, hükümleri ve bilim sanatlarından cümleleri biliminde sona doğru yol gösterir*. Sharjah Üniversitesi Lisansüstü Çalışmalar ve Bilimsel Araştırma Koleji, Prof. Dr. Al-Shahid Al-Bouchikhi, Yayıncı: The Book and Sunnah Research Group - College of Sharia and Islamic Studies - University of Sharjah, Edition: First, 1429 AH - 2008 AD.
- Munshi, Nasreen Hashem Abd al-Khaleq, Yüksek Lisans Tezi: *Oynayarak çocuk yetiştirme ve İslami eğitim ışığında aile ve anaokullarında eğitim uygulamaları*, Umm Al-Qura Üniversitesi, 2006 AD.
- Wafi, Dr. Ali Abdel Wahid Wafi, *The Genesis of Language in the Child*, Dar Nahdet Misr, Kahire, Birinci Baskı, 2003 AD.

İnternet siteleri:

- Suudi Arabistan Krallığı'ndaki Erkek ve Kadın Öğretmen Forumları / Kamu Forumları / Önleme, Tedavi ve Psikiyatri / Çocuk Yetiştirme Aşamaları / Müslüman Çocuk Yetiştirme, bağlantı: <http://www.ksa-teachers.com/forums/t171868>.
- Alukah sitesi / çocuk gelişiminin aşamalarıyla ilgilenen vakıflar / Dr. Muhammad Khaled Al-Fajr, eklenme tarihi: 01/24/2010 AD, konu bağlantısı: <http://www.alukah.net/social/0/9346/#ixzz3xa2y2hhh>.
- Al-Muhtar Al-Islami / Kutsal Kuran'da İnsanın Aşamaları / Bağlantı: <http://islamselect.net/mat/107647>.
- The Islamic Future Magazine Web Sitesi / Sayı 175 / Khaled Ahmed Al-Shintout / Altın Eğitim Aşamaları / Bağlantı: <https://saaid.net/tarbiah/148.htm>.
- Tüm Web Sitesi İçin Bilim ve Bilgi Bloğu / Kuran'da İnsan Hayatının Aşamaları / 04-06-2015 / Bağlantı: http://alelmwalmarefa.blogspot.ae/2015/06/blog-post_57.html.
- Aile ve Toplum Dünya Forumu Web Sitesi / Öne Çıkan Konular / Doğumdan Sonra İnsani Gelişimde Tanrı'nın İşaretleri / Yazar Shumukh 03-18-2004 / Bağlantı: <http://www.66n.com/forums/showthread.php?t=18811>
- Mawdoo3 Web Sitesi / Yazar: Alaa Jarrar / 2 Nisan 2014 / Bağlantı: http://mawdoo3.com/İnsan_yaşamının_aşamaları.

Human phases in the Qur'an and Sunnah

(Extended Abstract)

With the technical development and the qualitative shift in the era of science, atom, space and discoveries, the need has arisen to talk about the temporal stages that a person goes through in order to provide the appropriate environment and secure appropriate care for him, and to identify the educational methods and means necessary to ensure his growth, maturity and behavior, and the role assigned to him in each of these stages. The stages for the benefit and prosperity for him and his society; Because any defect in dealing with these stages entails bad and undesirable consequences that affect the entire society of chronic diseases that may be difficult to treat in the short term.

These phases are clearly mentioned in the Holy Qur'an as well as in the hadiths of the Prophet Mohammad (PBUH) who entrusted the mosques of speech, and their stages were divided and the use of special terms for each age during it. The focus of this research is on these phases, in terms of definition and division, while shedding light on the ruling and guidelines referred to by Sharia for each of these phases.

The importance of research is evident in that it defines and divides the phases and time stages that a person goes through, the imperatives that require understanding the circumstances surrounding him, the requirements he needs and the developments he goes through at each stage of his life and his life years.

This is in order to provide the appropriate environment and to secure adequate care for him in each of these stages, and to identify the educational methods and means necessary to ensure his growth, maturity, behavior and the role assigned to him in a way that will benefit him and his society with good and prosperity.

The research objectives are summarized as follows:

- Defining the meaning of the phase in language and idiom.
- Definition of the stages that a person goes through and the age stages of each stage.
- Mentioning the ruling and guidelines referred to by Sharia for each of these phases.

Through this, the researcher contributed to the enrichment of the Islamic library with the various topics of the Noble Qur'an, highlighting the pioneering role of Islamic law in rooting human, educational, psychological and social issues, explaining their treatment and methods of dealing with them, and affirming that the Qur'anic references and divine miraculous legislation are the only salvation for the world from its problems and concerns, and that Islam is The ideal solution to all issues and problems for the Islamic society and the general humanity.

Research methodology: The researcher adopted the inductive approach in the first degree, by referring to the old and modern exegesis books of Surat Noah and Ghafir and other surahs that included the verses under discussion and all mentioned in the footnote and references. Of the desired results of this research based on the deductive approach; The noble verses were distinguished by a dark red color, and the noble hadiths were in dark blue, and I produced them from their original sources. From it, as I tried to relate the topic to the era, so that the fruit of research would benefit the nation from it in its present and future.

Research boundaries: The boundaries of the research lie in capturing and investigating the meaning of the phases from the Almighty's saying in Surah Noah: "He created you as phases." [Noah: 14], and dividing them in Surah Ghafir from his saying, He is the one who created from you of a rump. Leeches, then he brings you out as a child, then you come to reach your strongest, then you be old [Ghafir: 67]

As for the procedures and tools of the research, the researcher collected what was needed for the research material from what he mentioned in the previous studies and the research method, then he reviewed what he was able to reach from the interpretations, books, articles, magazines, the web and others from what he referred to in the text and mentioned it at the end of the research, then he summarized the incoming information and set it. He reformulated it and recorded some important conclusions to answer the main research questions.

The researcher mentioned in the introduction to the research his basic topics, including: the importance of research, previous studies, research objectives, research method, research limits, procedures and research tools, and then the research plan.

The first topic: The researcher mentioned the definition of the phase in language and idiomatically, the second topic: it included the sayings and opinions that were mentioned in the stages of the phases, while the third topic

dealt with the comprehensive division of the human phases as the researcher sees it and came as a conclusion to the research.

And finally, the conclusion of the research, which included a summary of the research, its results and recommendations, and showed that the division of phases is very important in understanding the conditions surrounding a person and the requirements he needs and the developments that he goes through in each stage of his life and years of life, in order to ensure his growth, maturity, behavior and the role assigned to him with what comes to him and His community of good and prosperity.

Also, the stages are divided into four main phases: the fetus - childhood - reaching the age - old age. The names mentioned in the Noble Qur'an and the noble Prophet's hadiths coincide with the age stages of the phases of man during the years of his life, to shed light on an aspect of the verbal and graphic miracles of the Book of God Almighty, as well as what the Holy Prophet, may God's prayers and peace be upon him, was given from the collections of speech and statement.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

MUSARRÂT HADİSİ BAĞLAMINDA FIKHÎ EKOLLERİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

*A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the
Hadith of Musarrât*

Mehmet ÜMÜTLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli /Turkey

mumutli@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7195-7200>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/11/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Ümütli, Mehmet. "Musarrât Hadisi Bağlamında Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 309-330.

Musarrât Hadisi Bağlamında Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

Öz

İslam alimlerinin çoğunluğu sünnetin, dinî alanda Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Bu sebeple sünnetle ilgili rivayetler bazı özel ilkeler temelinde titiz bir şekilde incelemeye tabi tutulmuştur. Sünnet nasslarının çoğunluğu haber-i vâhid türü rivayetlerden oluşmaktadır. İslam hukukunda bu tür rivayetlerin kabul edilebilmesi ve delil değeri taşıyabilmesi için İslam hukukçuları tarafından bazı genel kriterlerin tespit edildiği görülmektedir. Diğer taraftan bu genel şartların dışında bazı ilave şartlar da fıkıh usulü geleneği içerisinde ileri sürülmüştür. Bu tür rivayetlerden biri de "musarrât hadisi" olarak bilinen rivayettir. İslam hukukçuları bu rivayet özelinde farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlar ve görüşlerini desteklemek için çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu çalışmada farklı fıkıh ekollerinin musarrât rivayeti bağlamındaki görüş ve yaklaşımlarının teorik arkaplanının tespit edilmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh usulü, Musarrât hadisi, Haber-i vâhid, Kıyas

A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the Hadith of Musarrât

Abstract

The majority of Islamic scholars agree that the Sunnah is the second source in the religious field after the Qur'an. For this reason, rumors about circumcision have been subjected to rigorous examination on the basis of some special principles. The majority of Sunnah texts consist of narrations of the haber-i wahid type. In Islamic law, it is seen that some general criteria have been determined by Islamic jurists in order for such rumors to be accepted and have evidence value. On the other hand, in addition to these general conditions, some additional conditions have also been put forward in the tradition of fiqh procedure. One of these narrations is the narrations known as the "Hadith of Musarrât". Islamic jurists have put forward different approaches in this narrative and have put forward various proofs to support their views. In this study, it is aimed to determine and evaluate the theoretical background of the views and approaches of different Fiqh schools in the context of the Musarrat rumor.

Key Words: Fiqh, Usul al-fiqh, Hadith of musarrât, Khabar wahid, Analogy

Giriş

İnsan hayatı, güven temeli üzerine kurulmuştur. Bu açıdan karşılıklı güven olmadan normal bir yaşamın sürdürülmesi düşünülemez. Bu güven, beşerî ilişkilerin tamamında söz konusudur. Zira sosyal bir varlık olan insanın tek başına yaşaması mümkün değildir. Bu bakımdan insanın başkalarıyla karşılıklı ilişkiler kurması kaçınılmaz bir durumdur.

İslam dininde insanların, yaşamlarını ve ikili ilişkilerini düzenli bir şekilde sürdürebilmeleri için bazı hukukî düzenlemeler yapılmıştır. Alışveriş türü akitlerde tarafların zarara uğramalarını önlemek için konulmuş olan kurallar da bu düzenlemelerden bir kısmını oluşturmaktadır. İslam'da alışveriş türü işlemler belirli ölçülerde meşrû kılınmış, akdi gerçekleştirenlerin birbirlerini kandırmaya yönelik işlemleri yasaklanmıştır. Satışa konu olan hayvanın süt veriminin yüksek olduğu algısı oluşturmak için birkaç gün sağılmaması anlamına gelen tasriye (التَّضْرِيَّةُ), müşteriye kandırma gayesiyle

yapılan uygulamalar kapsamında yer almaktadır.¹ Bu ve benzeri uygulamalar “*Bizi aldatan bizden değildir.*”² hadisiyle yasaklanmıştır. Bu gibi yasaklamalar ile genel olarak haksızlığı engellemenin temel hedef olduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan, bir başkasını kandırmak gibi gayr-i meşrû davranışlar neticesinde oluşabilecek çatışma ve anlaşmazlık durumlarının da oluşmaması bu yasaklamanın ferdî ve toplumsal düzeyde sağladığı önemli yararlardan bazıları olarak ifade edilebilir.

Tasriye; satıcının, müşterinin satın alacağı koyun, deve vb. hayvanların bol sütü olduğunu görüp daha yüksek bir fiyatla satın alması için hayvanı, memeleri sütle dolması amacıyla satışından birkaç gün öncesinden itibaren sağmaması işlemidir. Bu şekilde birkaç gün sağılmayıp memelerinde süt biriktirilen hayvana “musarrât” (مُضَرَّة) denilmektedir.³ Çalışmamızda yer alan ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından rivayet edilen hadislere göre⁴ Hz. Peygamber, satışa konu olan deve, koyun vb. hayvanlarda tasriye yapılmasını yasaklamıştır. İlgili rivayete göre musarrât hayvanın müşteri tarafından satın alınmasından sonra hayvanın sütü olmadığına ortaya çıkması durumunda müşteri için tercih (muhayyerlik) hakkı söz konusudur. Buna göre müşteri, satın aldığı hayvanı o haliyle kabul edebilme hakkına sahip olduğu gibi eğer hayvanın sütünü sağmış ve kullanmışsa süt yerine bir sâ⁵ hurmayla birlikte hayvanı satıcıya iade etme hakkına da sahip olmaktadır.

¹ Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Lübnân, Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2. Basım, 4 Cild, 2/293; Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986), 208.

² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyai Turası'l-Arabi, t.y.), “İmân”, 164.

³ Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn el-Sûd, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/546; Müceddidî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*, 208.

⁴ Hadis için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), 7/307. (No. 7515); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Buyû”, 64 (No. 2148); “Buyû”, 65; (hadis no: 2151); Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Buyû”, 11 (No. 1515); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd vd., (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ticârât”, 42 (No. 2239); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “Buyû”, 9 (No. 10456); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beirut: el-Mekyetebü'l-Asriyye, t.y.), “İcâre”, 12 (No. 3444).

⁵ Sâ: Bir hacim ölçüsü olup, günümüz birimiyle hesaplanmasında yaygın görüş esas alınca sonuç 2.75 litre ve (buğday ağırlığı itibarıyla) 2.172 kg. olmaktadır. (Bkz. Zekiyyüddîn Şâ'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 90 (119 numaralı dipnot).

Tasriye işlemi yapmak karşındaki kişiyi aldatma amaçlı bir uygulama olarak değerlendirildiği için bütün mezheplere göre yasaklanmış davranışlar arasında sayılmıştır. Bununla birlikte musarrât hayvanın konu olduğu alış-veriş akdinin kurulması ise geçerli (sahih) kabul edilmiştir.⁶ Alışveriş akdinin geçerli olmasıyla birlikte mağdur konumundaki müşterinin bu durumda ne yapabileceği meselesi İslam hukukçuları arasında farklı görüşlerin ortaya konmasına sebep olmuştur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre müşteri bu durumda Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen hadiste belirtildiği üzere dilerse hayvanı o haliyle kabul edebilmekte dilerse de süte karşılık olarak bir sâ' hurma ile birlikte hayvanı satıcıya geri vererek akdi iptal edebilmektedir. Bu durumda müşteri lehine iki seçenekli bir tercih durumu söz konusu olmaktadır.⁷ Hanefî fukahâsı ise Kur'ân ve sünnetten çıkarılmış temel prensiplere ve kıyasa uygunluk arz etmemesi sebebiyle ilgili rivayetle amel etmemişlerdir. Hanefî mezhebine göre musarrât hayvanı satın alan müşteri için hayvanı iade etme hakkı bulunmamaktadır. Bu durumda müşterinin, mağduriyetini giderebilmek amacıyla uğramış olduğu maddî zararı tazmin yoluyla satıcıdan talep etme hakkı bulunmaktadır.⁸ Her iki görüşü temsil eden fakihlerin dayandıkları bazı delil ve gerekçeler bulunmaktadır. Bu çalışmamızda öncelikle tasriye ve musarrât kavramlarını açıklayacağız sonra da mezheplerin temel kaynaklarından konu ile ilgili yaklaşımlarını ve gerekçelerini ele almaya çalışacağız.

1. Tasriye Kavramı

Musarrât kelimesi “sarâ” (صَرَى) mâzi fiilinin “tef’îl” vezni olan tasriye kelimesinin ism-i mef’ûlûdür. “Sarâ” fiili sözlükte; “toplamak, biriktirmek, men etmek, alıkoymak, hapsedmek” gibi anlamlara gelmektedir. Arap dilinde bu anlamlara karşılık gelen kullanımlar söz konusudur. Örneğin “صَرَى” ifadesi bir süre cinsel ilişkiden kaçınan⁹ veya evlenmeyen kişi için kullanılan bir ifadedir.¹⁰ “ماءٌ صَرَى” ifadesi ise “toplanmış su” anla-

⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 6/270.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Baĥdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebu Abdirrahman Adî b. Yusuf el-Garâzî, (Suudî Arabistan. Dâru İbni'l-Cevziyye, 1421/2000), 1/546.

⁸ Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail, (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/251.

⁹ Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Mürr en-Nevevî, *el-Münhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 1392/1972), 10/161.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Süleyman b. Battal er-Rakbî, *en-Nazmu'l-müsta'zeb fi tefsir garib elfâzi'l-Muhezzeb*, thk. Mustafa Abduhafız Sâlim, (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1988), 1/249.

mına gelmektedir. “صَرَيْتُ الرَّجُلَ” ifadesi de istediğine ulaşmasına engel olunan kişi için kullanılan bir ifadedir.¹¹ “Tasriye” kelimesi de “toplamak, biriktirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Arap dilinde kullanılan “صَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْخَوْضِ” ifadesi “جَمَعْتُ الْمَاءَ فِي الْخَوْضِ” ifadesiyle aynı anlama karşılık gelmektedir. “Suyu topladım, suyu biriktirdim” şeklinde tercüme edilebilecek bu kullanımlardan “tasriye”nin “bir şeyi bir yerde toplamak, biriktirmek” gibi anlamları ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹² Mâlikî fakihlerden Mâzerî (ö. 536/1141) tasriyenin fiil formunda “suyu toplamak, biriktirmek” manasında kullanımının Arap örfünde yaygınlığına dikkat çekmektedir.¹³ Nevevî (ö. 676/1277) de tasriye fiilinde asıl kullanımın bu şekilde olduğunu belirtir.¹⁴ Tasriye, satış için belirlenen deve, koyun vb. hayvanların memelerinde sütlün birikip sütlü görünmesi için birkaç gün boyunca sağılmaması anlamında olan “tahfil” (التَّحْفِيلُ) kelimesi ile de aynı anlamı ifade etmektedir.¹⁵ Nitekim musarrât hadisi olarak bilinen rivayetin farklı tariklerinde “musarrât” kelimesinin yerine tahfil kelimesinin ism-i mef’ûl formu olan “muhafele” (مُحَفَّلَةٌ) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁶

Fikhî bir terim olarak tasriyenin muhtevası hususunda İslam âlimlerinin genel olarak ortak bir manada birleşen bazı tanımlar yaptıkları görülmektedir. İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820) göre tasriye, “Saticının, müşterinin satın alacağı koyun veya devenin bol sütlü olduğunu görüp daha yüksek bir fiyatla satın alması amacıyla hayvanın memelerinin sütle dolması için birkaç gün bağlanmasıdır.”¹⁷ Başka bir ifade ile memeleri bağlanan ve birkaç gün sağılmayan hayvana

¹¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 3/346.

¹² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Muraab, (Beirut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2001), 12/157.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Semahe-tü's-Şeyh Muhammed el-Muhtar es-Selâmî, 1. Baskı, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 2/988; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim*, 10/161.

¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim*, 10/161.

¹⁵ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Ğarîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarabad: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1384/1964), 4 Cilt, 2/242; Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta'l-İmâm Mâlik*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2003/1424), 4 Cild, 3/505.

¹⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 7/187. (No. 7374); Buharî, “Buyû”, 64; (No. 2149); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdulfettâh Ebû Guddê (Haleb: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Buyû”, 14 (No. 4489); Ebû Davûd, *es-Sünen*, “İcâre”, 12 (No. 3446).

¹⁷ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 8/180. Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 3/ 505; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim*, 10/161.

musarrât, bu işleme de tasriye denilmektedir.¹⁸ Hanefî fakih ve usulcülerinden Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090) tasriyeyi şu şekilde tanımlamıştır: “*Satıcının, sütünün çok gözükmesi gayesiyle birkaç gün boyunca, satmayı planladığı hayvanını sağlamaması ve bunun sonucunda sütün hayvanın memelerinde birikmesidir.*”¹⁹ Mâlikî âlimlerinden Ebû'l-Hasan er-Recrâcî (ö. 633/1236) Müdevvene şerhinde tasriyeyi, “*Vakti geldiğinde hayvanın sütünü sağlamayıp, müşteriyi aldatarak diğer zamanlarda da sütlü olduğu izlenimini vermek için sütün hayvanın memesinde biriktirilmesi*” olarak ifade etmektedir.²⁰ Hanbelî hukukçulardan İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ise tasriyeyi, “*Sütün memelerde biriktirilmesi*” şeklinde kısaca tanımlamıştır.²¹ Yukarıda yapılan tanımlardan hareketle tasriyenin, satıcının satmayı planladığı fakat süt verimliliği istediği düzeyde olmayan hayvanını birkaç gün sağlamayıp hayvanın memesinde sütün birikmesini sağlaması şeklinde bir anlama karşılık geldiği ifade edilebilir. Gerçekleştirilen bu uygulama ile müşterinin gözünde süt verimi yüksek algısı oluşması sağlanan yani bol sütlü gösterilen hayvana ise “*musarrât*” denilmektedir.

“Musarrât hadisi” olarak bilinen ve Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber; satışa konu olan deve, koyun vb. hayvanlarda tasriye tarzı bir işleme gidilmesini yasaklamıştır.²² Musarrât hayvanın satın alınmasından sonra yapılan sağım işlemi neticesinde süt veriminin yerinde olmadığına ortaya çıkması durumunda müşteri lehine muhayyerlik hakkının olduğu ilgili rivayette açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna göre müşteri, dilerse hayvanı o haliyle kabul edebilmekte isterse de süte karşılık olarak bir sâ' hurma ile birlikte hayvanı satıcıya geri vererek akdi iptal edebilmektedir.²³ Netice itibariyle musarrât hadisi olarak bilinen rivayete göre böyle bir durumla karşı karşıya gelen müşteri lehine bazı haklar düzenlenmiştir.

¹⁸ Rakkî, *en-Nazmu'l-müsta'zeb*, 1/250.

¹⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 13/38.

²⁰ Ebû'l-Hasan Ali ibn Saîd er-Recrâcî, *Menâhîcu't-tahsil ve Netâicu Letâîfi't-Te'vil fi şerhi'l-Müdevvene ve helli Meşakilehâ*, (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1428), 7/97.

²¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîfî el-Makdisî, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebü'l-Kahire, 1388), 4/102.

²² Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim*, 10/161.

²³ İlgili rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Satmak istediğiniz koyun ve deveye tasriye yapmayın (onları bol sütlü göstermeyin). Kim tasriye yapılmış bir koyun veya deveyi satın alırsa sütünü sağdıktan sonra iki şeyden birini tercih etme hakkına sahiptir. Dilerse satın almış olduğu hayvanı olduğu şekilde kabul eder, dilerse de malı bir sâ' hurmayla birlikte sahibine geri verir.*” (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 7/307. (No. 7515); Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar* “Buyû”, 64 (No. 2148); “Buyû”, 65; (hadis no: 2151); Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, “Buyû”, 11 (No. 1515); İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ticârât”, 42 (No. 2239); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Buyû”, 9 (No. 10456); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “İcâre”, 12 (No. 3444).

İlgili rivayetle amel edip etmeme noktasında fıkıh geleneğinde farklı tutumların söz konusu olduğu görülmektedir. Hanefî mezhebine mensup İslam hukukçuları, haber-i vâhid olarak değerlendirdikleri bu rivayeti, hükme referans olarak almamayı tercih etmektedirler. Diğer mezheplere mensup olan hukukçular ise haber-i vâhid olsa da rivayet yönüyle sıhhatini zedeleyecek herhangi bir kusur taşımayan bu tür bir hadisin gereği ile amel edilmesi noktasında olumlu bir yaklaşım sergilemektedirler. Söz konusu iki düşünce farklılığının temelinde, görüş sahiplerinin genel olarak fıkıh usulü yöntemlerinin özel de ise haber teorilerine dair yöntem farklılıklarının etkili olduğu söylenebilir.

2. Musarrât Rivayeti ve Yer Aldığı Kaynaklar

“Musarrât hadisi” olarak bilinen rivayet çok sayıda hadis kaynağında yer almaktadır. Rivayet, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere muteber hadis eserlerinin çoğunluğunda kısmî farklılıklarla bulunmaktadır. Çalışmamızda Buhârî'nin (ö. 256/870) “el-Câmi’ u’s-sahîh” isimli eserinde bulunan rivayetleri zikredip rivayetle ilgili diğer eserlerde yer alan farklılıklara temas edeceğiz. Buhârî, “Buyû” bölümünde konu ile ilgili dört rivayete yer vermektedir. Bu rivayetlerden iki tanesi Ebû Hüreyre’den, diğer ikisi ise Abdullah b. Mes’ûd’dan (ö. 32/652-53) nakledilmektedir. Ebû Hüreyre tarafından nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Satmak istediğiniz koyun ve deve de tasriye yapmayın (sütü biriktirmeyin). Kim tasriye yapılmış bir koyun veya deveyi satın alırsa sütünü sağdıktan sonra iki şeyden birini tercih etme hakkına sahiptir. Dilerse satın almış olduğu hayvanı olduğu haliyle kabul eder, dilerse de malı bir sâ’ hurmayla birlikte sahibine geri verir.”²⁴ Diğer rivayet ise şu şekildedir: “Kim memesinde sütü biriktirilmiş (musarrât) bir koyun satın alırsa, sonra da onu sağarsa (ve kandırıldığını anlarsa) dilerse duruma rıza gösterip koyunu elinde tutar, dilerse de duruma razı olmaz (ve koyunu iade eder) ve koyunu sağması karşılığında bir sâ’ hurma verir.”²⁵ Buhârî’de yer alan ve Abdullah b. Mes’ûd tarafından yapılan rivayetler ise şu şekildedir: “Kim memesinde sütü biriktirilmiş (musarrât) bir koyun satın alırsa sonra da onu iade etmek isterse bir sâ’ hurma ile birlikte iade etsin.”²⁶ İbn Mes’ûd’a ait diğer rivayet te önceki rivayete

²⁴ Buhârî, *el-Câmi’ u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtaşar* “Buyû”, 64 (No. 2148). Rivâyetin metni şu şekildedir:

(لَا تُصْرُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَخْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ.)

²⁵ Buhârî, *el-Câmi’ u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtaşar* “Buyû”, 65 (No. 2151). Rivâyetin metni şu şekildedir:

(مَنْ اشْتَرَى غَنَمًا مُصْرًا، فَاخْتَلَبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخَطَهَا فَبِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ.)

²⁶ Buhârî, *el-Câmi’ u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtaşar* “Buyû”, 64 (No. 2149). Rivâyetin metni şu şekildedir: (مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَقَّلَةً فَرَدَّهَا، فَلْيُرِدْ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ.)

yakın bir anlama gelmektedir.²⁷ Konu ile ilgili olarak Buhârî’de yer almayan ve İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledilen başka bir rivayet te bulunmaktadı. Bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Tahfil uygulanmış (muhafele) bir hayvanı satın alan kimse (hayvanı geri verme hususunda) üç gün muhayyerdir. Hayvanı geri vermek isterse sağdığı sütün bir veya iki misli kıymeti kadar buğdayla beraber versin.*”²⁸ Görüldüğü üzere musarrât rivayeti üç farklı sahâbî tarafından rivayet edilmekte ve bu rivayetler birbirine yakın lafızlarla çok sayıda hadis eserinde yer almaktadır.²⁹ Diğer taraftan musarrât hadisinin yer aldığı bazı hadis kaynaklarındaki rivayetlerde (لَا سَمْرَاءَ) “buğday değil, buğday olmayan” şeklindeki ifadelerin yer aldığı da görülmektedir. Müslim’in (ö. 261/875) “el-Câmi’ u’s-sahîh” isimli eserinde bu ifadenin geçtiği iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayet; “... Dilerse (musarrât hayvanı) semrâ (buğday) olmayan bir sâ’ gıda maddesiyle (طَعَام) birlikte iade eder.”³⁰ şeklinde iken diğer rivayet “... Dilerse (musarrât hayvanı) semrâ (buğday) olmayan bir sâ’ hurma (تَمْر) ile birlikte iade eder.”³¹ şeklindedir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu rivayetlerdeki “lâ semrâ” ifadesinden hareketle “taâm” kelimesinin yer aldığı rivayetleri “hurma” manasına hamletmektedir. İbn Hacer, âlimlerin çoğunluğunun musarrât rivayetini kabul ettiğini ve İbn Mes’ûd ve Ebû Hüreyre’nin rivayetin gereğine uygun olarak fetva verdiklerini, sahabeden de hiçbir kimsenin bu konuda onlara muhalefet etmediğini, tâbiîn ve sonraki dönemdeki çok sayıda âlimin de aynı kanaatte olduklarını vurgulamaktadır.³²

²⁷ Buhârî, *el-Câmi’ u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtaşar* “Buyû”, 71 (No. 2164). Rivâyetin metni şu şekildedir: (مَنْ اشْتَرَى مُحْفَلَةً فَلْيَزِدْ مَعَهَا صَاعًا.)

²⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “İcâre”, 12 (No. 3445, 3446); Rivâyetin metni şu şekildedir: (مَنْ ابْتِئَاعَ مُحْفَلَةً، فَهُوَ بِالْحَبِّارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا مِثْلًا، أَوْ مِثْلَيْ لَبْنِهَا قَمْحًا.)

²⁹ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 7/307. (No. 7515); Müslim, *el-Câmi’ u’s-şahîh*, “Buyû”, 11, 23, 28; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ticârât”, 42 (No. 2239); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Buyû”, 9 (No. 10456), “Buyû”, 48 (No. 10714), (No. 10715), (No. 10716); Muhammed b. İsâ b. Serve et-Tirmizî, *el-Câmi’ u’l-kebîr Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Buyû”, 29 (No. 1251); Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Buyû”, 14 (No. 4488).

³⁰ Müslim, *el-Câmi’ u’s-şahîh*, “Buyû”, 25.

³¹ Müslim, *el-Câmi’ u’s-şahîh*, “Buyû”, 26.

³² Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethi’l-bârî şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.), 4/364; Yusuf Kağarnarlan - Sahip Beroje, “Musarrât Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/48 (Haziran 2020), 366.

3. Mezheplerin Musarrât Hadisine Yaklaşımı

3.1. Hanefî Mezhebinin Musarrât Hadisine Yaklaşımı

Hanefî mezhebinde musarrât rivayetiyle amel hususu mezhep içi ihtilafın yaşandığı bir alan olmuştur. Her ne kadar ilgili rivayetle amel edilmemesi yönünde şekillenmiş olan bir mezhep görüşü bulursa da Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) önde gelen öğrencilerinden ve ekolün önemli temsilcilerinden Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) cumhurun görüşünü benimsedikleri görülmektedir.³³ Ebû Yusuf'a göre satın almış olduğu hayvanı iade etme seçeneğini tercih eden müşteri, değeri ne olursa olsun sütün kıymetini ödemelidir.³⁴

Hanefî mezhebinin musarrât hadisine yaklaşımı, diğer fıkıh mezheplerinin yaklaşımlarından farklılık arz etmektedir. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre tasriye uygulaması bir kusur (ayıp) değildir. Bu açıdan müşteri lehine herhangi bir tercih hakkı verilmemiştir. Dolayısıyla tasriye uygulanarak süt verimi olduğundan fazla gösterilen hayvanı (musarrât) satın alan müşteri için hayvanı iade etme hakkı bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu kişinin sağdığı süt karşılığında satıcıya bir sâ' hurma veya başka bir şey vermesi de söz konusu değildir.³⁵ Mezhebin, müşteriye iade etme hakkı düzenlenmemesinin tutarlı bir zeminde izah edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Buna göre normal bir satış işleminde satılan malın her türlü kusurdan uzak olması gerekmektedir. Satılan hayvanın süt veriminin az olması ise bir kusur değildir. Zira süt, hayvanın üretmiş olduğu bir şey olması yönüyle hayvanın aslı bir unsuru değildir. Bu yönüyle sütün bulunmaması bir eksiklik olarak değerlendirilemeyeceği gibi süt veriminin azlığı da bir kusur olarak kabul edilemez. Diğer taraftan müşterinin, satın alacağı hayvanın süt veriminin yüksek olduğu şeklinde yanlış bir kanaate sahip olması ve bu şekilde kendisinden kaynaklı bir aldanmaya uğramış olma ihtimali de bulunmaktadır.³⁶ Fakat müşteri, tazmin yoluyla uğramış olduğu zararı satıcıdan tahsil etme imkanına sahiptir. Buna göre müşteri, tasriye sebebiyle oluşan fiyat farkından kaynaklı zararını satıcıdan talep edebilir.³⁷ Keşmirî'nin (ö. 1352/ 1933) tespitine göre ilgili rivayetle amel et-

³³ Muhammed Emin İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, thk. Adıl Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Ahmed Muavid, (Riyad: *Dârû Alemi'l-Kutub*, 2003), 5/ 223.

³⁴ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî el-Keşmirî, *Feyzü'l-bârî alâ Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir Alem el-Mîrtehî (Beyrut: *Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye*, 1426/2005), 3/448.

³⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*. (Dersaadet: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniyeye, t.y.), 2/381.

³⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: *Dârû'l-Kutübî'l-İlmiyye*, 2005), 2/39.

³⁷ Cemâlüddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya b. Mes'ud el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Lûbab fi'l-Cem'i Beyne's-Sünne ve'l-Kitab*, (Dimeşk: *Dârû'l-Kalem*, 1414/1994), 2/476; Ebû Mu-

meyi tercih etmeyen Hanefî fukahâsı, tasriye işleminin, hayvanda bir kusur oluşturduğunu kabul etmekle birlikte aynı hayvanın müşteri tarafından sağlmasını da bir kusur olarak değerlendirmektedirler. Dolayısıyla satıcının mülkiyetinde iken kusurlu (ayb-ı kadîm) olan hayvan, müşteri tarafından sağlamlıkla ikinci defa kusurlanmakta (ayb-ı cedîd) ve bu sebeple müşterinin malı iade etme hakkı bulunmamaktadır. Bu durumdaki bir müşteri de zararını ancak tazmin yoluyla karşılama hakkına sahiptir.³⁸ Hanefîlerin konuya dair açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla olmayan bir şeyi var gibi gösterme türü davranışlar, akdi feshetme sebebi olarak değerlendirilmemektedir.³⁹ Bunun yanında müşterinin kendi kanaati sebebiyle aldanmış olduğu şeklindeki gerekçelendirmenin de hayatın olağan akışında oldukça nadir olan bir durum olduğu gözden kaçmamalıdır. Zira alışveriş türü işlemlerde aldatma eyleminin çoğunlukla satıcı tarafından gerçekleştiği bilinmektedir.⁴⁰

Hanefî hukukçularının Ebû Hüreyre'den gelen rivayetle amel etmeme gerekçeleri hakkında Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ el-Hazrecî (ö. 686/1287) bazı tespitlerde bulunmaktadır. Hazrecî'ye göre farklı yollarla rivayet edildiği görülen bu hadislerin metinleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Buhârî'de hayvan iade edilirken satıcıya verilmesi gereken şey "bir sâ' hurma" olarak ifade edilirken, Müslim'de yer alan rivayette ise "bir sâ' buğday" olarak belirtilmektedir. Bu farklılık, rivayetin güvenilirliğini zedelemektedir. Hazrecî'ye göre meclis muhayyerliğini düzenleyen hadis ile bu hadisler neshedilmiştir.⁴¹

Diğer taraftan Hanefî mezhebi Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen hadislerden kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmayanları kabul etmektedir. Kıyas ile Ebû Hüreyre'in rivayeti teâruz ettiğinde ise kıyas tercih edilmektedir. Hanefîlerin bu uygulaması, âhâd haberle amel edilmesi hususunda öne sürdükleri şartın bir sonucudur. Zira Hanefîler haber-i vâhidle amel konusunda diğer mezhepler tarafından da kabul edilen ortak şartların dışında ilave bazı şartlar öne sürmektedirler. Bunlardan biri de haber-i vâhidin râvisinin fakih olmaması durumunda nasıl bir yol takip edileceğine dair olan şarttır. Buna göre böyle bir râvi tarafından rivayet edilen haber-i vâhid; kıyasa, İslam hukukunun genel kurallarına ve şer'î esaslara aykırı olmamalıdır. Böyle bir şartın ileri sürülmesinde, teorik olarak kendi içinde tutarlı gerekçelerin yer aldığı görülmektedir. Buna göre hadisin Hz. Peygamberden mana ile rivayet edilmesi yaygın bir uygulamadır. Mana ile rivayet işlemin-

ammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhi's-Sünne*, nşr. Şuayyb el-Arnâvûd, (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 8/28.

³⁸ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/448.

³⁹ İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtâr*, 5/ 223; Kevserî, *en-Nuketü't-Tarîf*, 86.

⁴⁰ Bkz. Ebû Bekir el-Ma'afirî İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-Kabes fi Şerhi'l-Muvattâ*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm, (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1992), 2/852,853.

⁴¹ Hazrecî, *el-Lübâb fi'l-Cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, 2/477,478.

de, eğer râvi fıkıh bilgisi ve içtihad ehliyeti ile tanınmış biri ise, Hz. Peygamber'in ağzından çıkan kelimenin yerine başka bir kelimeyi kullanmış olsa dahi, kullanmış olduğu kelimenin orijinal kelime ile aynı anlamı taşıyacağını düşünülür. Eğer râvi fıkıh bilgisi ve içtihad ehliyetiyle tanınan biri değilse Hz. Peygamber'in kullandığı kelimenin yerine diğer bir kelime kullanması halinde, bunun Hz. Peygamber'in kullandığı kelime ile aynı manayı taşımasından, dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından düzenlenmiş olan hükmün değiştirilip değiştirilmediğinden emin olunamaz. Bu itibarla belirtilen özellikleri hâiz olmayan bir râvinin haber-i vâhid türü rivayeti, sahih kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olması durumunda amel noktasında itibara alınmaz ve ilgili meselede kıyasa veya İslâm hukukunun genel ilkelerine göre hüküm verilme yolu tercih edilir. Bu yaklaşımı benimseyen Hanefî usulcülerini, fıkıh bilgisi ve içtihad ehliyeti ile tanınmayan râviler arasında Ebû Hüreyre, Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641), Selman-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) isimlerine yer vermektedirler.⁴² Diğer taraftan Ebû Hüreyre hakkında fıkıh bilgisinin yeterli düzeyde olmadığına yönelik dile getirilen bu iddiaları eleştiren Hanefî usulcülerinin bulunduğu da görülmektedir. Bu noktada konuya değinen Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Ebû Hüreyre'nin bir müçtehidde bulunması gereken niteliklere sahip olduğunu, sahâbe döneminde fetva verdiğini ve dolayısıyla kıyasa aykırı olan rivayetinin öne sürülen gerekçelerle reddedilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir.⁴³ Ebû Hüreyre'nin, Hz. Ömer döneminde vali olarak görevlendirilmesi de onun fıkıh bilgisinin yeterli düzeyde olduğunu diğer bir delili olarak sunulmaktadır.⁴⁴ Keşmirî, öne sürülen gerekçelere dayanarak musarrât rivayetiyle amel edilmemesinin, Hanefî fakihlerinden bazılarında ait bir yaklaşım olduğu tespitinde bulunur.⁴⁵ Ona göre bu tür gerekçelerle ilgili rivayetle amel edilmemesi doğru bir uygulama olmamasının yanında bu gibi söylemler sebebiyle Hanefî mezhebînin re'yi, hadise öncelediği gibi yanlış bir algı oluşmuştur. Keşmirî, Ebû Hanîfe ve ashabından konuya dair bu düşünceyi ortaya koyacak sahih bir naklin bulunmadığını, musarrât rivayetinin bu şekilde değerlendirilmesinin İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) nispet edilen bir düşünce olduğunu ve bu nisbetin de tartışmalı olduğunu belirtmektedir. Keşmirî'ye göre Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını hiçbir kişi iddia edemez, Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığı kabul edilse bile rivayet sahabenin önce gelen fakihlerinden Abdullah İbn Mes'ûd tarafından da rivayet edilmiştir.⁴⁶ Hanefî fıkıh geleneğinin erken döneminde ihtilafı olan meselenin sonraki dönem Hanefî

⁴² Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 89.

⁴³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 2/ 383.

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î, (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, t.y.), 11/214.

⁴⁵ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 3/448, 449.

⁴⁶ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 3/450.

âlimleri arasında da aynı şekilde tartışmalı bir konu olduğu görülmektedir. Diğer taraftan haber-i vâhid ile kıyasın teâruzu noktasına Hanefî usûl düşüncesinde hakim olan bakış açısıyla ilgili genel durum bu olmakla birlikte Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) gibi bazı usulcülerin, râvinin âdil ve zabtının kuvvetli olması şartıyla, fakih olsun veya olmasın, haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi gerektiği görüşünü benimsedikleri görülmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla Hanefî usul geleneğinde cumhurun konuya dair tutumunu savunan bir damarın varlığından söz edilebilir.

Hanefî âlimleri, öne sürdükleri bu şart sebebiyle Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen ve “musarrât hadisi” olarak bilinen rivayeti, gereğiyle amel edilme noktasında güvenilir bir kaynak olarak görmemişlerdir. Tasriyeyi ise, hayvanda kusur (ayıp) meydana getiren bir uygulama olarak kabul etmişler ve bu noktadan hareketle meseleyi “ayıp muhayyerliği” kapsamında değerlendirmemişlerdir. Hanefî fakihleri tasriyeyi, muhatabı kandırma (gabn) türü bir işlem olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda müşterinin, ödemiş olduğu satın alma bedelindeki gabn miktarını satıcıdan alma hakkına sahip olduğunu ifade etmektedirler. Hanefîler musarrât hadisi ile amel etmemelerinin gerekçelerini şu şekilde ortaya koymaktadırlar: Hadisin râvisi fıkıh bilgisi ve içtihad ehliyeti ile tanınan biri olmayan Ebû Hüreyre'dir. Bununla birlikte hadisin içerdiği hükmün, İslâm'ın genel ilkelerine aykırı olduğu da görülmektedir. Zira hadis, “*Tazmin, mislî mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur.*” genel kuralına aykırıdır. Çünkü hadis, müşterinin satın aldığı hayvanı -kendi elinde bulunduğu sürede- sağarak sütünü alması karşılığında bir sâ' hurma vermesi hükmünü öngörmektedir. Hâlbuki hurma sütünü ne mislidir ne de kıymetidir. Dolayısıyla müşteriye, sağmış olduğu süt karşılığında bir sâ' hurma ödeme yükümlülüğünün öngörülmesi zikredilen genel kurala aykırı olmaktadır.⁴⁸

Hicrî 10. asrın önde gelen hadisçilerinden Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) ise musarrât hadisinin sübutu ve sıhhati noktasında herhangi bir şüphenin bulunmadığına dikkat çektiği görülmektedir. O, bu noktadan hareketle haber-i vâhid de olsa sahih bir rivayetin delil olarak değerlendirilmesi noktasında fikhî kuralların ölçüt alınmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Zira fikhî kaideler, bu niteliklerini Kur'ân ve sünnetten almaktadırlar. Bu bakımdan sahih hadisin ölçüt alınması daha doğru bir yöntemdir. Nitekim ma'dûmun satışının câiz olmaması (بَيْعُ الْمَعْدُومِ بَاطِلٌ)⁴⁹ genel kuralına aykırı olarak sünnet delili ile câiz olmuş bir satış türü olan selem akdi bu

⁴⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 2/ 383, 384.

⁴⁸ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, t.y.), 11/270, 271.

⁴⁹ İbn Nuceym Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 178.

duruma örnek verilebilmektedir.⁵⁰ Hanefî alimlerine göre musarrât rivayeti içeriğiyle, yarar-zarar dengesi bağlamında İslam hukukunun genel bir ilkesi olarak kabul edilen (الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ) “Gelir, tazminat yükümlülüğü mukabilindedir.”⁵¹ hadisine de aykırı düşmektedir. Bu genel ilkeye göre, bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse, geliri de o kişiye ait olmaktadır. Dolayısıyla müşterinin sağmış olduğu süt, herhangi bir karşılık ödemeksizin kendisine ait olmalıdır. Zira hayvanı teslim almasından itibaren oluşabilecek zarara müşteri katlanmak durumundadır. Bu yönüyle de müşterinin ilgili rivayet gereği bir sâ’ hurma vermekle yükümlü tutulması bu genel ilkeye de aykırıdır.⁵² Hanefî fakihlerinden Ebû Ca’fer et-Tahâvî (ö. 321/933), musarrât hadisinin, yarar-zarar dengesini ifade eden (الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ) hadisi ile neshedildiği tespiti- ne yer vermektedir.⁵³

Bazı Hanefî âlimlerinin, ilgili rivayeti yorumlayarak mantıksal zeminde bazı izahlar getirmeye çalıştıkları ve bu şekilde te’vil yoluna gittikleri görülmektedir. Mezhebin önde gelen fakih ve usulcülerinden Serahsî’nin te’viline göre ilgili rivayetteki müşteri, süt veriminin yüksek olması şartıyla koyunu satın almış ve bu şartın gerçekleşmemesi sebebiyle taraflar arasında anlaşmazlık meydana gelmiştir. Durum Hz. Peygamber’e iletilmiş, o da müşteriye koyunu sağdığı sütüyle birlikte iade etmesini emretmiştir. Fakat müşteri sütü tüketmiş durumdadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber tarafları sulh olmaya çağırmış ve süt yerine bir sâ’ hurma verilmesi önerisinde bulunmuştur. Râvî olan Ebû Hüreyre fakih olmaması sebebiyle Hz. Peygamber’in bu önerisini, bağlayıcı bir hüküm olarak anlamış ve o şekilde aktarmıştır. Zira fakih olmayan râvilerde buna benzer şeyler meydana gelebilmektedir. Diğer taraftan Ebû Hüreyre’nin rivayet hususunda esnek davranışları da mevcuttur. Örneğin İbn Abbas, onun rivayetlerinden bazılarını kıyasa aykırı olması sebebiyle kabul etmemiştir. Serahsî’ye göre fakih ve müçtehid olarak tanınmış olan sahâbîlerin ileri gelenlerinden hiçbirinin bu hadisi rivayet etmemiş olması da bu durumu destekler mahiyettedir.⁵⁴ Keş-

⁵⁰ Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, *Ma’âlimu’s-Sünen*, (Haleb: Matbaatu’l-İlmiyye, 1993), 3/113.

⁵¹ Ebu Dâvud, “Buyû” 71; Bu hadis Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin 87. maddesinde şu şekilde geçmektedir: “*Mazarrat, menfaat mukabelesindedir.*” Bkz. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, haz. Ali Himmət Berki, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 27.

⁵² Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 175; Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 90.

⁵³ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu mâni’l-Âsâr*, nşr. Muhammed Zehrî en-Neccâr- Muhammed Seyyid Ca’dulhak, (b.y.: Dâru Alemi’l-Kutub, 1414/1994), 4/21.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/40; Benzer izahlar için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/382.

mirî de rivayetin kazâî olarak değil diyânî olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Ahmed et-Tehânevî (ö. 1974) “İ'lâû's-Sünen” isimli eserinde musarrât hadisinin te'vili için diğer bir yol önermektedir. Ona göre hadisteki bir sâ' hurma ifadesinin iki şekilde anlaşılması mümkündür. Birinci anlayışa göre sâ' ve hurma kelimeleri Hz. Peygamber tarafından özellikle kullanılmış olabilir. Buna göre Hz. Peygamber'in bu olayda verdiği karar bağlayıcı bir nitelikte olmayıp, daha çok tavsiye niteliği taşımaktadır. Diğer yoruma göre ise sâ' ve hurma kelimeleri özellikle kullanılmış olmayabilir. Buna göre ise bunlarla asıl kastedilen verilecek olan ne olursa olsun asıl olan sütün kıymetinin verilmesidir. İlgili rivayette Hz. Peygamber, o dönem için sütün kıymetinin bir sâ' hurma olması sebebiyle böyle bir kullanıma yer vermiş olmalıdır.⁵⁶

3.2. Şâfiî Mezhebinin Musarrât Hadisine Yaklaşımı

Şâfiî mezhebinin erken dönem temsilcilerinden olan Müzenî (ö. 264/878), “el-Muhtasar” adlı eserinde İmam Şâfiî'nin tasriye tanımlamasına yer vermekte ve Şâfiî mezhebine göre tasriyenin bir aldatma çeşidi olduğunu ifade etmektedir. Müzenî'ye göre ilgili rivayette Hz. Peygamber, müşteri tarafından sağılan ve bir şekilde tüketilen sütün miktarını itibara alarak bir değer biçme veya değer tespitinde bulunma yoluna gitmemiştir. Hz. Peygamber, bu gibi durumlarda müşterinin bir sâ' hurma vererek satın aldığı hayvanı iade edebileceği şeklinde genel bir düzenleme yapmıştır. Müzenî, bu yaklaşımın temelinde sağılan sütün miktarı ve değeri hususundaki farklılığın bu tür bir çözümleme ve yorumlamanın gerekçesi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

Tasriyenin satışa konu olan hayvanda bir kusur (ayıp) oluşturduğunu ve bu durumda müşterinin tercih hakkına sahip olduğunu belirten Nevevî, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbilerin bu konuda rivayete uygun fetva verdiklerini ve sahâbenin diğerlerinin de onlara muhalefet etmediğini ifade etmektedir. Nevevî'nin ifadesine göre sonraki dönemde yetişen âlimlerden İbn Ebî Leyla, (ö. 83/702), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi çok sayıda fakih ile ehl-i hadisin kanaati de bu yöndedir.⁵⁸

Konuyu detaylı bir tarzda incelediği görülen Mâverdî (ö. 450/1058), ilk olarak tasriyenin, muhatabı aldatmaya yönelik uygulamalardan olduğuna dikkat çekmektedir. Diğer taraftan böyle bir uygulamanın müşteri tarafın-

⁵⁵ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/451.

⁵⁶ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *İ'lâû's-sünen*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1414/1994), 14/83.

⁵⁷ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1410), 8/180.

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû*, 11/207.

dan anlaşılması durumunda bunun satın alınmış olan malda satıcı yanında mevcut olan bir kusur (ayıp) olarak değerlendirileceği tespitine yer verir. Mâverdî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) dışındaki İslam hukukçularının çoğunluğunun konu ile ilgili kanaatinin, tasriye işleminden zarar görmüş taraf olan müşterinin, hadiste ifade edildiği şekilde iade etme hakkının bulunduğu yönünde olduğunu belirtmektedir. Mâverdî, mensubu olduğu mezhebin yaklaşımını Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer tarafından rivayet edilen hadislerle dayandırmaktadır. Mâverdî, bu rivayetlerden hareketle tasriye veya tahfîl uygulamalarının hayvanda bir kusur (ayıp) olarak kabul edildiğini ve bu gibi bir kusur sebebiyle müşterinin satın aldığı hayvanı iade etme ve uğramış olduğu mağduriyeti bu şekilde giderme hakkının olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Mâverdî'ye göre konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen bu rivayetlerde tasriye uygulamasının yasaklanması, muhatabı kandırma amacına matuf bu tür işlemlerle satılmış olan malın kusurlu (ayıplı) olmasını gerektirmektedir. Diğer taraftan müşteriye, elinde tutma veya iade etme şeklinde iki seçeneğe bir tercih hakkı verilmiştir. Bu haklardan iade etme durumu ise ancak malın kusurlu çıkması ile sınırlı olabilmektedir. Müşterinin iade etme seçeneğini tercih etmesi durumunda ise rivayetlerde yer aldığı şekilde bir sâ' hurma ile birlikte hayvanı geri vermesi gerekmektedir.⁵⁹

3.3. Mâlikî Mezhebinin Musarrât Hadisine Yaklaşımı

Musarrât rivayetiyle amel edilmesi hususunda İmam Mâlik'ten iki görüş nakledilmiştir. Bunlardan sahih olarak kabul edilene göre İmam Mâlik, musarrât rivayetiyle amel etmiştir.⁶⁰ Mâlikî fakihlerinden Mâzerî (ö. 536/1141) de Ebû Hüreyre rivayetinin gereği olarak satılacak hayvana tasriye yapılmasının yasak uygulamalar kapsamında yer aldığını ifade etmekte ve "*Bizi aldatan bizden değildir.*"⁶¹ rivayeti bağlamında, genel olarak olmayan bir şeyin varmış gibi gösterilmek suretiyle insanları kandırmanın haram olduğunu vurgulamaktadır.⁶² Mâzerî'ye göre söz konusu rivayet, haber-i vâhid olmayıp Buhârî, Müslim gibi muteber hadis kaynaklarında geçen meşhur bir rivayettir. Mâzerî, tasriye uygulamasının yasak olduğunu ifade ettikten sonra rivayetin müşteri ile ilgili kısmına değinmekte ve müşterinin durumu bağlamında İslam hukukçularının görüşlerine yer vermektedir. Buna göre içlerinde İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in de yer aldığı İslam âlimlerinin çoğunluğuna (cumhur) göre, bu tür bir hayvan kusurlu olarak

⁵⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 5/236-238.

⁶⁰ Ebû Bekîr el-Ma'afîrî İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-Kebes fî Şerhi'l-Muvattâ*, thk. Muhammed Abdullah Veleed Kerîm, (Beyrut: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî. 1992), 2/ 852, 853.

⁶¹ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "İmân", 164.

⁶² Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 2/988.

kabul edilmekte ve rivayetten anlaşılan hükümler gereğince müşterinin iade etme hakkı bulunmaktadır. Mâzerî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe ve onun düşüncesini takip eden hukukçular ise tasriyeyi, malda var olan bir ayıp olarak değerlendirmemekte ve bu sebeple müşterinin böyle bir malı iade etme hakkının bulunmadığı yaklaşımını savunmaktadırlar.⁶³

Konuya değinen Mâlikî hukukçulardan Ebû Saîd el-Berâzîî (ö. 430/1039) ise tasriye uygulaması ile ilgili hükümlerin yalnızca rivayetlerde zikredilen hayvanlarla sınırlı olmadığını, hükmün bütün hayvan türlerinde geçerli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla süt veren herhangi bir hayvanın bu şekilde sütünün memelerinde biriktirmek suretiyle satılması câiz değildir. Müşterinin inek, koyun vb. bir hayvan satın almış olması da durumu değiştirmemekte; tasriye şeklindeki bir kandırma işlemine maruz kalması halinde müşteri, iki seçenekten birini tercih etme imkânına sahip olmaktadır. Dilerse müşteri, satın aldığı hayvanı kabul eder ve hukukî sonuçlarıyla akdi sürdürür, dilerse de satıcıya bir sâ' hurma vermek suretiyle hayvanı iade edip akdi iptal edebilir.⁶⁴

İbn Battâl'ın tespitine göre İmam Mâlik müşterinin iade etme işleminde hayvanla birlikte verilecek bir sâ' miktarındaki şeyin kapsamını geniş tutmaktadır. Buna göre müşteri yaşamış olduğu toplumdaki herhangi bir gıda maddesinden bir sâ' vermek suretiyle ödeme yapabilme hakkına sahip olmaktadır. Zira rivayette geçen "hurma" ifadesi o zamanki toplumdaki temel tüketim maddelerinden bir tanesidir.⁶⁵ İbn Battâl, birden fazla musarrât hayvanın bir akitte satın alınması durumunda her bir hayvan için ayrı ayrı değil hayvanların tamamı için bir sâ hurma verilmesinin gerektiği hükmünü cumhurun genel yaklaşımı olarak aktarmaktadır.⁶⁶

3.4. Hanbelî Mezhebinin Musarrât Hadisine Yaklaşımı

Hanbelî mezhebinin konu hakkındaki yaklaşımının Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine benzerlik taşıdığı görülmektedir. Buna göre müşteri satın alma işleminden önce herhangi bir bilgisi olmaksızın tasriye uygulanmış bir hayvanı satın aldığı takdirde hadislerde ifade edildiği gibi iki seçenekli muhayyerlik hakkına sahip olmaktadır. Dolayısıyla satın aldığı hayvanı iade etme hakkına sahip olduğu gibi hayvanı olduğu haliyle kabul edip akdi sürdürme hakkına da sahip olmaktadır. İade ederken hayvan ile birlikte varsa bir sâ' hurma vermeli, buna imkanı yoksa bir sâ' hurmanın kıymeti-

⁶³ Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 2/989.

⁶⁴ Ebû Saîd el-Berâzîî, *et-Tehzîb fi'l-Htisâri'l-Müdevvene*, (Dubai: Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, 1423), 3/263.

⁶⁵ İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, 6/281.

⁶⁶ İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, 6/282.

ni vermelidir.⁶⁷ Hanbelîler de bu konuda Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen hadisi delil olarak kullanmaktadırlar.⁶⁸

Hanbelî mezhebine göre de tasriye yapılmak suretiyle süt yönüyle verimli olduğu gösterilen hayvanın satılması câiz olmamakla birlikte satış işleminin gerçekleşmesi durumunda yapılan akit geçerli olmaktadır.⁶⁹ İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) ifadesiyle içlerinde İmam Şâfiî, İmam Mâlik, İbn Ebî Leyla ve Ebû Yusuf'un da bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, yapılan alış-veriş neticesinde müşterinin ilgili rivayette olduğu gibi muhayyerlik hakkının bulunduğunu savunmaktadırlar. Tasriyeyi satılan malda bulunan bir kusur (ayıp) olarak değerlendirmeyen Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî ise müşteri için muhayyerlik hakkının bulunmadığını ifade etmektedirler.⁷⁰ İbn Kudâme'nin ifadesine göre âlimlerden bazıları; müşterinin tasriye sebebiyle kusurlanan hayvanı iade etme işleminde, süt karşılığında bir sâ' hurma verebilme imkânına sahip olmakla birlikte içinde yaşadığı toplumda insanlar tarafından tüketilen temel gıda maddelerinden herhangi biriyle de iade işlemini gerçekleştirme imkânına sahip olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Zira konuyla ilgili farklı rivayetlere bakıldığında bir sâ' hurma yerine bir sâ' buğdayın da verilebileceğinin ifade edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu, hurma yerine toplumda tüketilen temel gıda maddelerinden herhangi birinin verilmesiyle de ödemenin yapılabileceğine delil olmaktadır.⁷¹

Sonuç

Karşı tarafı yanıltmak, kandırmak, dolandırmak gibi anlamlara gelen "aldatmak", hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yıkımlara sebep olabilecek kötü bir davranıştır. Gerçek dışı bilgi vermek suretiyle bir başkasını aldatmak, insana yapılan büyük bir saygısızlıktır. Dolayısıyla aldatma niteliği taşıyan bütün davranışlar bir hak ihlâlidir. Müslüman, bir malı satarken, malının iyi veya kötü yönlerini müşteri konumundaki muhatabına bildirmelidir. Malının ayıbını gizlemesi veya özelliklerini olduğundan farklı yansıtmaması aldatma kapsamında değerlendirilen kötü davranışlardır.

Tasriye uygulaması, sütü bol gözüksün diye hayvanın birkaç gün sağılmayıp sütün, hayvanın memelerinde biriktirilmesidir. Sütü memelerinde biriktirilmiş olan hayvana "musarrât" denilir. Tasriye, karşıdaki insanı kan-

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî, *el-Muhtasar*, (b.y.: Dâru's-sahâbeti li't-turas, 1413), 1/66.

⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1414), 2/47.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/47.

⁷⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/103.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/103.

dırma niteliğindeki bir uygulamadır. İslam hukukçuları bu tür bir uygulamanın haram olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Diğer taraftan bu şekilde gerçekleşen bir akit sahih olarak değerlendirilmiştir. Fakat müşteri bu durumda mağdur konuma düşmüş olmaktadır. Müşterinin ne gibi haklara sahip olduğu konusunda İslam hukukçularının farklı çözümler sundukları görülmektedir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri, musarrât özelliğindeki bir hayvanın satışı durumunda malın ayıplı olmasından hareketle ve ilgili rivayet gereğince müşteri lehine muhayyerlik hakkı olduğunu beyan etmişlerdir. Buna göre müşteri isterse hayvanı o haliyle kabul edebilir ve sözleşmenin gereğini yapar, isterse de hayvanı bir sâ' hurma veya kimi âlimlere göre başka bir temel tüketim maddesi karşılığında sahibine iade edip sözleşmeyi feshedebilir.

Hanefî fakihleri ise tasriyenin iadeyi gerektirecek bir ayıp olmadığını ve bundan dolayı müşteri için muhayyerlik hakkının olmadığı görüşünü benimsemişler ve bu durumdaki müşterinin, uğramış olduğu zararın tazmini satıcıdan isteme hakkının olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefîler, Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen ve "musarrat hadisi" diye bilinen bu rivayetle, Kur'ân ve sünnetten çıkarılan temel ilkelere ve kıyasa aykırı olması sebebiyle amel etmemişlerdir. Zira Hanefî mezhebine göre Ebû Hüreyre fıkıh bilgisi ve içtihad yeteneği ile bilinen sahabîler arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla da Hz. Peygamber'in tavsiye düzeyindeki ifadesini bağlayıcı olmadığı halde emredilmiş gibi anlaması kuvvetle muhtemel kabul edilmiştir. Diğer taraftan rivayetin İbn Mes'ûd gibi müçtehid bir sahâbî tarafından rivayet edilmiş olması Hanefî mezhebinin bu yaklaşımının sıhhati hususunda bazı şüpheler oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî. *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*. Dersaadet: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniyye, t.y.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethi'l-bârî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdirrahman Adî b. Yusuf el-Garâzî. 2 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, II. Basım, 1421/2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhi's-Sünne*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III. Basım, 1424/2003.

- Berâzî, Ebû Saîd. *et-Tehzîb fi'htisârî'l-Müdevvene*. 4 Cilt. Dubâi: Darü İhyai't-Turâsî'l-Arabî, I. Basım, 1423.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Muraab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, I. Basım, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed. *Ma'âlimu's-Sünen*. Haleb: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.
- Hazrecî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya b. Mes'ud el-Ensârî. *el-Lübab fi'l-Cem'i Beyne's-Sünne ve'l-Kitab*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, II. Basım, 1414/1994.
- Hemedânî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh. *el-Muhtasar*. b.y.: Dâru's-sahâbeti li't-turâs, 1413.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. Riyad: *Dârû Alemi'l-Kutub*. 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir el-Ma'afirî. *Kitabü'l-Kabes fi Şerhi'l-Muvattâ*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebü'l-Kahire, 1388.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Basım, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Kağanarslan, Yusuf - Beroje, Sahip. "Musarrât Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/48 (2020), 363-388.
- Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, II. Basım, 1423/2003.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Bedir Alem el-Mîrtehî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I. Basım, 1426/2005.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Duâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Semahetü's-Şeyh Muhammed el-Muhtar es-Selâmî. 5 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Basım, 2008.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvaz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Basım, 1419.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Semahetü's-Şeyh Muhammed el-Muhtar es-Selâmî. 5 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Basım, 2008.

- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.
- Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâiyi' fi usûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasen İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Basım, 1427/2006.
- Müceddidî, Muhammed Amîm el-İhsân. *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muhtasar*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, 1392/1972.
- Rakbî, Muhammed b. Ahmed b. Süleyman b. Battal. *en-Nazmu'l-müsta'zeb fi tefsir garib elfâzi'l-Muhezzeb*. thk. Mustafa Abduhafîz Sâlim. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1988.
- Recrâcî, Ebû'l-Hasan Ali İbn Saîd. *Menahîcu't-tahsîl ve Netâicu Letâifi't-Te'vil fi şerhi'l-Müdevvene ve helli Meşakilehâ*. 10 Cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1428.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsub*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005.
- Şâ'ban, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Şerhu mâni'l-Âsâr*. nşr. Muhammed Zehrî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Ca'dulhakk. b.y.: Dâru Ale-mî'l-Kutub, 1414/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve et-. *el-Câmi'u'l-kebir Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed Ömer. *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, II. Basım, t.y.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn el-Sûd. I. Basım. Beyrût: Dârül-Kutubî'l-İlmiyye, 1419.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, VII. Basım, 1999.

A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the Hadith of Musarrât (Extended Abstract)

Human life is based on trust. From this point of view, it is unthinkable to maintain a normal life without mutual trust. This trust exists in all human relationships. Because a person who is a social being cannot live alone. In this regard, it is inevitable that a person will establish mutual relations with others.

In the religion of Islam, some legal arrangements have been made for people to maintain their lives and bilateral relations in an orderly manner. The rules established to prevent the parties from suffering losses in shopping type agreements are also part of these regulations. In Islam, shopping-type transactions are legalized to a certain extent, and those who perform contracts are prohibited from deceiving each other.

Deceiving, which means to mislead, deceive, and defraud the other party, is a bad behavior that can cause destruction at both individual and social levels. To deceive another person by giving false information is a great disrespect for people. Therefore, all acts of deception are a violation of rights. When a Muslim is selling a good, he must inform his addressee in the position of a customer about the good or bad aspects of his property. Hiding the defect of the property or reflecting its features differently are bad behaviors considered within the scope of deception.

The practice of "tasriye" is that the animal is not milked for a few days so that its milk looks plentiful, and the milk accumulates in the breasts. An animal whose milk is deposited in its breasts is called a "musarrât". Tasriye is a practice of deceiving the opposite person. Islamic jurists agree that such practice is forbidden. On the other hand, a contract realized in this way is considered valid. However, the customer becomes a victim in this case. It is seen that Islamic jurists offer different analyzes on what kind of rights the customer has.

Shafii, Malikî and Hanbali jurists declared that in the case of the sale of an animal with the property of musarrât, the property was defective and in accordance with the relevant rumor, they had the right to be considered in favor of the customer. Accordingly, the customer can accept the animal as it is and fulfill the contract, if he wishes, he can return the animal to its owner in return for a sâ' palm or some other basic consumption item according to some scholars and terminate the contract.

Hanafi jurists have adopted the view that the charge is not a defect requiring a refund and that therefore the customer does not have the right to excuse him and stated that the customer in this situation has the right to

demand compensation from the seller for the damage he has incurred. Hanafis did not act with this hadith, which is narrated by Abu Hurayra and known as the “hadith of musarrat”, because it contradicts the basic principles derived from the Qur’an and Sunnah and the law. For, according to the Hanafis, Abu Hurayra is not among the companions known for his knowledge of fiqh and his skill in ijtihad. Therefore, it is accepted that it is highly probable that the Prophet will understand his statement at the level of advice as if commanded, although it is not binding. On the other hand, the fact that the narration was narrated by a mujtahid companion such as Ibn Mas’ûd raises some doubts about the validity of this approach of the Hanafi sect.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

TOPLUMSAL BİRLİĞİ SAĞLAMADA HZ. PEYGAMBER'İN ÖRNEKLİĞİ

The Holy Prophet's Exemplarity in Building Social Cohesion

Mahmut YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Hadith, Denizli /Turkey

mahmutyazici@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-0094-8224>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 16/12/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Yazıcı, Mahmut. "Toplumsal Birliği Sağlamada Hz. Peygamber'in Örnekliği". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 331-356.

Toplumsal Birliği Sağlamada Hz. Peygamber'in Örnekliliği*

Öz

Bütün peygamberlerin en önemli ve başat görevi, gönderilmiş oldukları toplumları şirkten arındırıp tevhid akidesini yerleştirmek olmuştur. Hz. Peygamber de diğer peygamberler gibi şirk düşüncesinin yaygın olduğu bir toplumda dünyaya gelip insanları tevhide çağırmıştır. Yaşadığı topluma bakıldığında ise teolojik parçalanmışlığın toplumsal yapıyı da etkilediği; hak, hukuk, adalet ve eşitlik yerine gücün ve güçlünün egemen olduğu bir anlayışın ve toplumsal yapının mevcut olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde sadece teolojik olarak tevhid akidesinin yerleşmesi için mücadele etmediği, toplumsal vahdeti sağlayacak uygulamalarda bulunduğu da görölmektedir. Kur'an-ı Kerim'de mü'minlere "güzel örnek" olarak takdim edilen Rasûlullah'ın (s.a.s.) hayatında ve yaptığı uygulamalarda başta kendisine inananlar olmak üzere insanların her bir ferdi ve toplumlar için model alınmaya uygun sayısız örnekler bulunmaktadır. Bu çalışmada ilk dönem siyer kaynakları referans alınarak Hz. Peygamber'in siyasi, sosyal, idari, iktisadi ve eğitimle ilgili hususlarda toplumsal birliği sağlamak amacıyla attığı örnek adımlar incelenmiştir. Netice olarak Rasûlullah'ın (s.a.s.) Medine'de kardeşleştirme/muâhât projesiyle sosyal birliği, Mescid-i Nebevî'nin inşasıyla zaman ve mekân birliğini, Mekke'de Dârul-Erkam, Medine'de ise Suffe mektebiyle eğitimde birliği, Medine sözleşmesiyle siyasi birliği, Medine'de oluşturduğu yeni çarşıyla Müslümanların ekonomik birliğini sağlamaya çalıştığı söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Hz. Peygamber'in örnekliliği, Hz. Peygamber'in hayatı, Toplumsal Birlik, Tevhid, Vahdet

The Holy Prophet's Exemplarity in Building Social Cohesion

Abstract

The single most important and the primary mission of all the prophets has been the purification of the people they were sent to from şirk (i.e. associating partners with Allāh), thus establishing the creed of monotheism among their people. Like other prophets, the Holy Prophet was born into a society where şirk was predominant, and so he invited them to monotheism. When one looks at the society into which he was born, one realizes that the theological fragmentation affected the social fabric in such a way that it was power and the one who holds power that ruled the society, and such terms as right, law, equality, and equilibrium had little to say in running the society. An analysis of the Prophet's life in this regard reveals that he not only endeavored to establish monotheism in the society but also strived towards executing certain applications that would help unite the society. The life and activities of the Prophet (p.b.u.H.), who is presented in the Qur'an as "the good exemplar" for the believers, are full of numerous exemplars that deserve to be imitated not only by his followers but also by each and every human being, on individual as well as societal levels. Falling back upon primary siyar sources (i.e. works on the biography of the Prophet), the present work examines the exemplary steps the Prophet has taken in various spheres of life including political, social, administrative, economical, and educational in an effort to achieve unity in the society. It argues that one can say that the Messenger (p.b.u.H.) has achieved social cohesion through the mu'âkhât (fraternization) project in Medina, spatial unity through the construction of the Prophet's Mosque, educational unity through Dâr al-Arkâm in Mecca and al-Maktab al-Şuffa in Medina, political unity through the Covenant of Medina, and economical unity through the new market place he set up in Medina.

Key words: The exemplarity of the Holy Prophet, the life of the Holy Prophet, Social Cohesion, Monotheism (Tawhîd), Unity (Wahda)

Giriş

Allah (c.c.), insanlara dünyada mutlu olmanın ve ahirette de ebedi saadete ermenin yollarını göstermek üzere kendi içlerinden peygamberler göndermiştir. Onlar da Allah'ın insanlar için seçip gönderdiği dini yaşayarak insanlara

öğretmişlerdir. Peygamberler zincirinin son halkası olan Rasûlullah (s.a.s.) da yaşantısıyla ve örnek ahlakıyla ümmetine önderlik etmiştir.

Hz. Peygamber'in örnekliliği sadece inançla ilgili alanı değil hayatın her alanını kapsayıcı niteliktedir. Nitekim Allah Teâlâ "*Andolsun ki Resûlullah'da sizin için, Allâh'ı ve âhiret gününü umanlar ve Allâh'ı çok zikredenler için güzel bir (imtisal) örnek vardır.*"¹ şeklindeki buyruğunda Hz. Peygamber'in örnek alınacak özelliklerini dini ve gayr-i dini alanlar olarak sınırlandırmamıştır. Bu nedenle Allah Resûlü (s.a.s.), inananlar için dini, siyasi, sosyal, idari, iktisadi kısacası hayatın her alanında örnek teşkil etmektedir.

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin yegâne hedefi gönderildikleri toplumda tevhiğ inancını yaymak ve yerleştirmek olmuştur. Tevhiğ inancı, Allah'ın birliği ve eşsizliğine inanmanın yanında tüm kâinatın kendi içinde uyumlu bir yapı (vahdet) olarak varlığını sürdürmesine de temel teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber'in içinde büyüdüğü müşrik toplum göz önüne alındığında, şirk inancındaki teolojik parçalanmışlığın siyasi, sosyal ve ahlaki anlamda da toplumu parçaladığı, toplumun birlik ve bütünlüğünü bozduğu bilinmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, başta Allah-İnsan arasındaki ilişkiyi düzenleyen tevhiğ inancı olmak üzere siyasi, sosyal, iktisadi idari ve ahlaki alanlarda da vahdeti sağlamaya yönelik adımlar atmıştır.

Hz. Peygamber'in dini, ahlaki, siyasi, sosyal ve ekonomik birlikteliği sağlamada takip ettiği yöntemler ve verdiği mesajlar günümüzde aşırılık, ırkçılık, bölgecilik, mezhep taassubiyeti ve ideolojik saplantılar gibi toplumsal ayrışmaları körükleyen anlayışların ıslahı ve bunlarla mücadelede ayrıca iç çekişmeler ve savaşlar sonucu oluşan mülteci sorunlarına çözüm üretmek açısından her zamankinden daha fazla önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in toplumsal vahdeti inşa etmedeki örnek uygulamaları şu şekilde sıralanabilir:

1. İnançta Birlik

İnanç, düşünce ve ülkü birliği olmayan toplumlarda toplumsal yaşamı belirleyen sosyal, siyasi, idari ve iktisadi birlikten söz edilemez. Hz. Peygamber'in en önemli hedefi de insanların inançlarını her türlü şirkten arındırıp

* Bu çalışma 14 Nisan 2016 tarihinde Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi'nde düzenlenen Vahdetin İnşasında Nebvî Yöntem adlı Sempozyumda sözlü olarak sunulmuş olan "Vahdeti Sağlamada Hz. Peygamber'in Örnekliliği" başlıklı bildirinin yayım için gözden geçirilmiş tam metnidir.

¹ el-Ahzâb 33/21.

önce Allah ile kulu arasında şirkten arınmış tevhid inancını yerleştirmek, sonra da inananlar arasında vahdeti yani birliği sağlamak olmuştur.²

Rasûlullah (s.a.s.) tevhid inancını yerleştirmek ve toplumsal vahdeti gerçekleştirmek için önce aile ve yakın akrabalarından başlayarak mücadelesine girişmiştir. Nitekim toplumları oluşturan çekirdek unsur ailedir. Aileler ne kadar düzgün olursa toplumlar da o kadar düzgün olurlar. Ailelerde huzur, güven, birlik ve dirlik sağlanırsa toplum da aynı ölçüde birlik içerisinde olur. Sevgili eşi Hz. Hatice, evlatlığı Zeyd b. Hârise, amcası Ebû Tâlib'in oğulları Hz. Ali ve Ca'fer, Safiyye halasının oğulları Zübeyr ve Sâib b. Avvâm, Ümeyme halasının oğulları Abdullah ve Ebû Ahmed b. Cahş ile kızları Hamne bint Cahş ve sonradan Hz. Peygamber'in zevcesi olacak Zeynep bint Cahş, Berre halasının oğulları Ebû Seleme ve Ebû Sebre, Erva halasının oğlu Tuleyb b. Umeyr, Ümmü Hakîm halasının torunu Hz. Osman ve anne tarafından akrabası Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın ilk Müslümanlardan olmaları bunu desteklemektedir.³

Allah Teâlâ'nın; "En yakın akrabalarımı uyar"⁴ şeklindeki ikazı gereği Hz. Peygamber'in bir yemek tertipleyerek yakın akrabalarını davet etmesi de⁵ bizlere göstermektedir ki toplumun ıslahını, birlik ve dirliğini sağlamak için öncelikli yapılması gereken şey, toplumu oluşturan ailelerde birlik ve beraberlik şuurunun sağlanması olmalıdır.

Hız. Peygamber tevhid akidesini, yakın akraba ve dostlarına arz ettikten sonra zamanla halkayı daha da genişleterek çağrısını Mekke'nin tümüne yaymıştır. Ardından başta Tâif olmak üzere civardaki şehir ve kabilelere giderek⁶ ayrıca Hac mevsimi ve panayırlar vesilesiyle Mekke'ye gelen yabancılara tebliğde bulunarak⁷ dili, ırkı, rengi, coğrafyası ne olursa olsun tüm insanları tevhid akidesi etrafında birleşmeye davet etmiştir.

Şirk inancı içerisinde birlik ve beraberlikten uzak bir şekilde yaşayan ve dünya nizamına bir katkı sunmayan aynı insanlar, Hz. Peygamber'in öncülüğünde tevhid akidesi etrafında "bir" olduktan sonra kısa sürede dünyanın kaderini değiştirecek bir güce erişmiştir. İnançta birlik, bu güce erişmede yegâne sebep olmasa da siyasi, sosyal, idari ve iktisadi birlikteliğin kurulmasında öncü rol oynamıştır.

² Bünyamin Erul, "Hz. Muhammed: Tevhid ve Vahdet", *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 41.

³ Hz. Peygamber'in akraba ve hısımları için bk. Hayati Yılmaz, *Hız. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2012).

⁴ eş-Şuarâ 26/214.

⁵ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 238.

⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 364-365.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 366-370.

1.1. İbadette Birlik (Zaman ve Mekan Birlikteliği)

Dinler yalnızca inanılacak şeylerle kaim değildirler. Her dinde inancın eyleme dönüştüğü belli ve düzenli davranış biçimleri vardır. İslami literatürde bu tür davranışlar "ibadet" kavramıyla açıklanır.⁸ Hem Kur'n'ı Kerim'de hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde özellikle vurgulanan belli başlı ibadetler vardır. Namaz, oruç, zekt, hac, kurban bunlardan bazılarıdır. Elbette ibadetler bunlarla sınırlı değildir. Allah'ın rızası ve hoşnutluğu gözetilerek kulluk bilinciyle yapılan her davranış da ibadet kavramı içerisinde değerlendirilir. Günlük hayatta basit bir şey olarak görülen örneğin m'min bir kimseyi güler yüzle karřılamak⁹ ve insanlara zarar vereceği düşüncesiyle yoldaki bir engeli kaldırmak¹⁰ dahi dini anlamda değerlidir.

İslam ibadet hayatına bakıldığında ibadetlerin çoğu toplu olarak gerçekleştirilir veya buna teşvik edilir. Her gün beş vakit kılınan namaz, Cuma ve Bayram namazları ve hac ibadeti örnek verilebilir. Oruç, zekt ve kurban gibi ibadetler de her ne kadar bireysel olarak yerine getirilseler de toplumsal boyutları ve yansımaları olan ibadetlerdir.

Bir başka açıdan bakıldığında hem toplu hem de bireysel olarak yerine getirilen bir kısım ibadetler insanların zaman ve mekn birlikteliklerini de sağlamaktadır. Beş vakitte cami/mescitlerde kılınan namaz ile belirli aylarda Mekke'de gerçekleştirilen hac ibadeti hem zaman hem de mekn birlikteliğini sağlarken, Ramazan ayında tutulan oruç ve teşrik günlerinde kesilen kurbanlar zamansal birlikteliğe örnek olarak gösterilebilir.

Bütün bunlara göre ibadetlerin toplumların hem eylem birliği, hem de zaman ve mekn birliğini sağlamada önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbadetin toplumun birlikteliğindeki önemini bilen Hz. Peygamber de Medine'ye hicretinde ilk olarak inananların ibadetlerini toplu olarak yapabilecekleri mescitler inşa etmiştir.

⁸ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Yayınları, 1999), 19/233.

⁹ Eb'l-Hasen Müslim b. el-Haccc el-Kuşeyri Müslim, *el-Müsnedü'ş-şağihu'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli il Raslillh*, thk. Muhammed Fud Abdlbk (Beirut: Dru İhyi't-Trsi'l-'Arab, t.y.), "Birr ve Sıla", 144; Muhammed b. İş b. Serve Tirmizi, *el-Cmi'u'l-kebir Sünenü' t-Tirmizi*, thk. Beşşr 'Avvd Ma'rf (Beirut: Dru'l-Ėarbi'l-İslmi, 1998), "Et'ime", 30 (hadis no: 1833).

¹⁰ Müslim, "İman", 58; Eb Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mce, *Sünenu İbn Mce*, thk. Muhammed Fud Abdlbk (Beirut: Dru İhyi'l-Kütübi'l-'Arab, t.y.), "İftith", 9 (hadis no: 57).

1.2. Kuba Mescidi ve Mescid-i Nebevî'nin İnşâsı

Hız. Peygamber Medine'ye hicret ederken yolu üzerinde bulunan ve Medine'ye birkaç km uzaklıktaki Kuba köyüne uğramış ve burada bir süre kalmıştı. Hız. Peygamber'in Kuba'da yaptığı ilk iş, bizzat çalıştığı ve temelini ilk taşı kendisinin koyduğu bir mescit inşa etmek olmuştur.¹¹ Kur'ân-ı Kerim'de takva üzere kurulmuş mescit¹² olarak övgüyle bahsedilen bu mescid, inşa edilecek İslam toplumunun namaz ve cami merkezli bir toplum olacağını ilk işareti sayılabilir. Nitekim Hız. Peygamber'in Medine'ye vardığında yaptığı ilk işin yine mescit inşa ettirmek olması da bunu göstermektedir.¹³

Hız. Peygamber'in, varacağı yere ulaşmadan, başını sokacağı bir ev inşa etmeden ve henüz sınırları belli bir devlet kurmadan cami/mescid inşa etmesi, İslam toplumunun bütün fertlerini kucaklayacak ve onları bir araya toplayacak bir mekânın ümmeti için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Müslümanların birbiriyle tanışıp kaynaşmaları, birbirlerinin problemlerinden haberdar olup çözüm bulabilmeleri, çeşitli konuları istişare etmeleri, birbirlerini kollamaları ve aralarında sevgi, merhamet ve yardımlaşma gibi hasletlerin yaygınlaşması için cami ve mescitler gibi ekonomik ve sosyal statüsü ne olursa olsun bütün inananları aynı safta omuz omuza toplayacak bir merkezin inşası, her şeyden önce gelmekteydi.

Hız. Peygamber'in cemaatle namaz kılmaya teşvikte bulunması,¹⁴ cami/mescide ve cemaate gelmeyenleri tehdit etmesi¹⁵ cemaate devamın toplumun birlik ve bütünlüğüne sağladığı katkıyı göstermesi açısından yeterlidir.

Hız. Peygamber'in Medine'ye vardığında ilk olarak mescit inşa ettirmesi İslam şehir mimarisine etki etmiş, tarih boyunca kurulan İslam şehirlerinde hatta kasaba ve köylerde toplumsal yaşamın merkezini camiler oluşturmuştur.

Günümüzde iletişimin ve iletişim araçlarının oldukça yaygın olmasına ve şehirleşmenin getirdiği kalabalıklara rağmen insanların giderek yalnızlaştığı ve bireysel sorunlarıyla baş başa kaldığı bir ortamda Hız. Peygamber'in camiye ve cemaate verdiği önem daha da iyi anlaşılmaktadır. Toplumsal kay-

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 424.

¹² et-Tevbe 9/108.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 426.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Salât", 87 (hadis no: 481), "Ezân", 30 (hadis no: 648, 651); Müslim, "Mesâcid", 272; Tirmizî, "Fiten", 7 (hadis no: 2167); Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *el-Müctebâ es-Sünenü's-şuğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986), "Tahrîm", 6 (hadis no: 4020, 4023).

¹⁵ Buhârî, "Ahkâm", 52 (hadis no: 7224); Müslim, "Mesâcid", 251, 254.

naşmayı sağlaması açısından Hz. Peygamber zamanındaki camiler ile günümüzdeki camiler karşılaştırıldığında, günümüzdeki camilerin çoğunun namaz kılıp dağılmaktan başka bir işlev görmediği de üzülerek müşahede edilmektedir.

2. Sosyal Birlik

Hz. Peygamber, Allah ile kullar arasındaki ilişkiyi düzenleyen tevhd inancını insanlar arasında yerleştirmeye gayret ettiği gibi toplum arasında da birliği tesis etmek için gayret etmiştir. Hz. Peygamber'in bu çabası sadece İslamiyet dönemiyle sınırlı değildir. O, Peygamberlikle görevlendirilmeden önce cahiliye döneminde de toplumun birlik ve beraberliğini sağlamaya yönelik adımlar atmış, bu tür faaliyetler içerisinde bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in sosyal birlikteliğe katkı sağlamasına yönelik faaliyetlerini şu başlıklar altında verebiliriz:

2.1. Hilfu'l-fudl yeliği

Araplar arasında ardı arkası kesilmeyen savaşlar ile özellikle de Kureyş ve Kays kabileleri arasında cereyan eden Ficr savaşlarından sonra haksız yere insan öldürmek ve kan dökmek bir gelenek haline almış, güçlünün zayıfı ezmesi sıradanlaşmıştı. Hilfu'l-fudl, böyle bir ortamda Hz. Peygamber'in risaletinden 20 yıl önce amcası Zübeyr b. Abdilmuttalib'in çağrısı zerine Abdullah b. Cd'n'ın evinde Hşim, Muttalib, Esed, Zhre ve Teymoğulları mensuplarından oluşan "erdemliler hareketi" olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶

Hz. Peygamber'den nakledilen; "*Orada, hakları alıp sahiplerine geri vermek ve zalimin mazlumunu ezmesine engel olmak üzere anlaştılar.*"¹⁷ şeklindeki hadisin ifade ettiği üzere zalimin elinde, mazlumun hakkı olarak fazladan bulunan malı zalime bırakmamak üzere szleştiklerinden dolayı bu anlaşmaya hilfu'l-fudl dendiği de nakledilmiştir.¹⁸

Yirmili yaşlarındayken bu harekete katılan Hz. Peygamber'in, daha sonra-ları bu harekete katılımından sitayişle bahsederek şöyle dediği nakledilir: "*Ben Abdullah b. Cd'n'ın evinde yapılan bir antlaşmada bulundum. Böyle bir toplantıda bulunmam kırmızı develere sahip olmamdan daha sevimidir. İslam'da da böyle bir antlaşmaya davet edilsem yine icabet ederim.*"¹⁹

¹⁶ İbn Hişm, *es-Sire*, 132-133; Eb'l-Ksım Abdurrahman b. Abdillah es-Süheyli, *er-Ravzu'l-nf fi şerhi es-Sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişm*, thk. Ömer b. Abdisselm es-Selmi (Beyrut: Dru İhyi't-Trsi'l-'Arab, 2000), 2/45-46.

¹⁷ Süheyli, *er-Ravzu'l-nf*, 2/46.

¹⁸ Süheyli, *er-Ravzu'l-nf*, 2/46.

¹⁹ İbn Hişm, *es-Sire*, 133; Eb Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhak, *es-Sünenü'l-kbr*, thk. Muhammed Abdülkadir At (Beyrut: Dru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/596.

Toplumun birliğini ve dirliğini tesis eden en önemli hususlardan birisi de adaleti sağlamaktır. Temelinde mazlumun yanında olmak, zalimin karşısında durmak şeklinde özetlenecek olan bu harekete katılan Hz. Peygamber, bu davranışıyla, şartlar ne kadar kötü olursa olsun toplumun dirliği için adaleti tesis etmenin gerekliliği hususunda ümmetine örnek olmuştur.

Hz. Peygamber'in Müşrik bir toplumda bu tür bir faaliyete katılması ve bizzat kendisinin, Ebû Cehil tarafından zulme uğramış İrâş kabilesine mensup bir kimsenin hakkını alması²⁰ ise mazlumun din ve milliyetinin önemli olmadığını, önemli olanın zulme ve haksızlığa uğramış bir insanın hakkını müdafaa ederek adaletin gerçekleştirilmesi gerektiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Hz. Hüseyin ile Medine valisi Velîd b. Utbe b. Ebî Süfyân'ın, ortak oldukları bir mal hakkında tartışmaları ve Velîd'in vali oluşuna güvenerek ona haksızlık etmeye çalışması üzerine Hz. Hüseyin'in Hilfu'l-fudûl tarzı bir oluşuma insanları çağıracağını söylemesi ve bunu duyan Abdullah b. Zübeyr, Misver b. Mahreme, Abdurrahman b. Osman b. Ubeydillah gibi sahâbîlerin Hz. Hüseyin'e destek vermeleri²¹ Hilfu'l-fudûl kavramının kullanımının ve bu tarz oluşumların Hz. Peygamber'den sonra da devam ettiğini göstermektedir.²²

Günümüzde uyuşturucu, sigara, alkol gibi zararlı alışkanlıklara müptela olanları bu alışkanlıklarından vazgeçirmeye çalışan kuruluşlara ve toplumda güzel hasletlerin yaygınlaşması, hak ve adaletin sağlanması için çaba gösteren, engellilere, mültecilere ve çevreye karşı duyarlılığı artırmaya gayret eden kurumlara yardımcı olmanın, mümkünse bu gibi yerlerde çalışarak katkıda bulunmanın ve gerekiyorsa yenilerini faaliyete sokmanın Hz. Peygamber'in sünnetine uygun erdemli davranışlardan olduğu söylenebilir.

2.2. Kâbe'nin Yeniden İnşasındaki Hakemliği

Hz. Peygamber'in herkese örnek olan erdemli davranışlarından biri de 35 yaşındayken,²³ neredeyse çatışmaya sebep olacak bir olayı uzlaşıyla sonuçlandırdığı Kâbe hakemliğidir.

Miladi 605 yılında Kureyşliler, yangın ve sel baskınlarından zarar gören Kâbe'yi yeniden inşa etmek istediler. Hz. Peygamber'in de amcası Abbas'la birlikte taş taşıyıp yardımcı olduğu tamirat sonucunda Kâbe yeniden inşa edildi. Ancak *Hacerülesved'*in yerine konması hususunda anlaşmazlık çıktı. Bu

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 340.

²¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 133-134.

²² Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/32.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 182.

şereflil görevi hiçbir kabile başkasına bırakmak istemedi, hatta bu nedenle çatışmayı göze alanlar bile oldu.

Kureyşin ileri gelenlerinden Eb Ümeyye b. Muğire, şeybeoğulları kapısından ilk girenin hakem tayin edilmesini ve onun vereceği karara uyulmasını teklif etti. Teklif kabul edilip beklemeye başladılar. Kapıdan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) girdiği görülünce orada bulunanlar "*İşte bu emn kişidir aramızda vereceği hükme razıyız* dediler. Hz. Peygamber (s.a.s.) de ridasını yere serdi ve *Hacerülesved*'i onun üzerine koydu, bütün kabile reislerinin örtünün bir kenarından tutmasını isteyerek hep birlikte örtüyü kaldırdılar sonra da *Hacerülesved*'i kendi elleriyle yerine yerleştirdi.²⁴ Böylece Hz. Peygamber'in bu adilane tutumuyla Kureyş arasında çıkmak üzere olan bir çatışmanın önüne geçilmiş oldu.

Bu örnekte olduğu üzere Hz. Peygamber güzel ahlakı, güvenilirliği ve dürüst kiřililđi sayesinde hak ve hukuk tanımayan müşrik bir toplumun güvenini kazanmış, aralarındaki anlaşmazlığa hakemlik yaparak çatışmanın önüne geçmiştir. Hz. Peygamber'in bu davranışı, başta gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslümanlar olmak üzere bütün Müslümanlar için örnek alınacak bir tutumdur. Hz. Peygamber'in müşrikler arasında hakem oluşundan hareketle hangi toplumda yaşarlarsa yaşasınlar Müslümanların haktan, adaletten ve dürüstlükten ayrılmamaları, insanların güvenini kazanarak toplumsal çatışma yerine toplumsal birlikteliğe önem vermeleri gerektiği söylenebilir.

2.3. Muht/Kardeşleştirme Projesi

Genel olarak dört çeşit kardeşlikten söz edilir. Bunlar; insanlık kardeşliği, kan kardeşliği, süt kardeşliği ve din kardeşliğidir.²⁵ İşlam dini, mensuplarını "*Mü'minler ancak kardeştirler*"²⁶ yeti gereğince din kardeşi olarak ilan etmiş ve din kardeşliğini diğer kardeşliklerden üstün tutmuştur.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra önündeki en önemli problemlerden birisi yeni İşlam toplumunu oluşturan toplulukların birbiriyle kaynaştırılması olmuştur. Esasen Mekkeliler ile Medinelilerin Akabe biatları ve Mus'ab b. Umeyr'in Medine'ye öğretici olarak gönderilmesi münasebetiyle temasları bulunmaktaydı. Ancak Medine iklimine bile alışmakta zorluk çeken Mekkeliler muhacirlerin²⁷ Medine'deki toplumla kaynaşmaları zaman alacaktı. Bu nedenle Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicret ettiğinde ilk yaptığı işlerden

²⁴ İbn Hişm, *es-Sre*, 186-187.

²⁵ Saffet Köse, "Kardeşlik Hukuku (Fıkıh Boyutu)", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012 Ankara)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 123.

²⁶ el-Hucurt (49) 10.

²⁷ Medine'ye hicret ettikten sonra hastalananlar için bk. İbn Hişm, *es-Sre*, 497.

birisi Mekkeli Muhacirlerle Medinelî Ensâr arasında kardeşleştirme (muâhat) projesini uygulamaya koymak olmuştur.²⁸ Cahiliye Araplarında da asabe sebeplerinden biri olarak kabul edilen kardeşleşme uygulaması bulunsa da²⁹ Hz. Peygamber'in faaliyete geçirdiği bu proje dünyada bir benzeri bulunmayan, din kardeşliğine dayalı özel bir kardeşleştirme hadisesidir.

Her ne kadar Hz. Peygamber'in Mekke döneminde de kendisi ile Hz. Ali, Hz. Hamza ile azatlısı Zeyd b. Harise, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf ile Zübeyr b. Avvam, Abdullah b. Mes'ûd ile Ubeyde b. Hâris, Bilal-i Habeşî ile Mus'ab b. Umeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs ile Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Ebû huzeyfe'nin azatlısı Sâlim ile Saîd b. Zeyd ve Talha b. Ubeydillah arasında kardeşlik akdi kurduğuna dair rivayetler varsa da³⁰ muâhat denildiğinde daha çok akla gelen ve yaygın olarak bilinen, daha kapsamlı ve işlevsel olması açısından Medine'ye hicretinden bir müddet sonra Bedir savaşından önce³¹ tesis edilen kardeşlik müessesesidir.

Bu uygulama, Medinelî Müslümanların çeşitli zorluk ve sıkıntılara katlanarak kendi yurtlarına sığınan Muhacirlere karşı gösterdikleri büyük bir fedakârlık örneğidir. Kabile asabiyetinin zirvede olduğu ve normal şartlarda Medine'de yaşayan toplulukların bile bir araya gelmesi imkânsız gibi görülürken Muhacirlerle Ensârı kaynaştırması, Hz. Peygamber'in toplumsal bütünlüğü sağlamadaki örnekliğinin en önemli göstergesidir. Bunun sonucunda Muhacir ve Ensâr tek vücut haline gelecek kadar birbirleriyle kaynaşmış ve bütünleşmiş, aralarında ortak bir kimlik oluşmuş ve zihniyet birliği sağlanmıştır. Bu da içteki ve dıştaki düşmana karşı bütünlüğü temin ederek İslam'ı yayma çalışmalarında Müslümanlara son derece yardımcı olmuştur.

Mekkeli muhacirlerle Medinelî Ensâr'ın kardeşlik öyküleri ise tarihte eşine rastlanamayacak bir örneklik teşkil etmektedir. Nitekim Ensâr'ın, malını, mülkünü varını yoğunu hatta ailesinden bir kısmını Mekke'de bırakıp hicret etmiş olan ve zor durumda kalan Mekkeli muhacir kardeşleriyle, sahip oldukları her şeyi paylaşma teklifinde buldukları rivayetlerde geçmektedir.³² Hz. Peygamber'in askeri seferler esnasında, iki manevi kardeşten birisini ordusuna alıp diğerini iki ailenin ihtiyaçlarını karşılaması için evde bıraktığı da zikredilmektedir.³³ Bununla birlikte muâhat, kardeşlerin birbirlerini sadece

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 433-435.

²⁹ Bk. Gencal Şenyayla, "İnsan-Şehir Entegrasyonu Bağlamında Muâhat (Kardeşleşme) Olayı", *Medeniyet İnsan ve Din*, ed. Kemal Göz - Mustafa Türkan (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 144.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşîmi el-Bağdâdî İbn Habîb, *el-Muḥabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 70-71.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/184; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 75.

³² Buhârî, "Büyû", 1 (hadis no: 2048); Tirmizî, "Birr ve Sıla", 22 (hadis no: 1933).

³³ Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/182.

maddi anlamda desteklemelerinden ibaret de değildi. Kardeşler aynı zamanda manevi yönden de birbirlerine destek oluyorlardı. Hz. Ömer'in Ensar'dan olan kardeşi 'İtban b. Mâlik'le kendisi bulunmadığında Hz. Peygamber'den öğrendiklerini kendisine anlatması için sözleşmesi bunun güzel bir örneğidir.³⁴

Hz. Peygamber'in bu uygulaması, Müslümanların, zor ve sıkıntılı anlarında dayanışma, yardımlaşma ve sosyalleşmede nasıl bir tutum içerisinde olacaklarına ışık tutmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kardeşleştirme projesi, tarihin sayfalarında yaşanmış ve bitmiş bir proje değildir. Günümüzde savaşlar, iç karışıklıklar, çeşitli sıkıntılar ve afetler neticesinde yurtlarını terk edip mülteci konumuna düşen milyonlara karşı "Ensar" olup kardeş olmada Rasûlullah'ın (s.a.s.) oluşturduğu kardeşlik projesinden alınacak çok dersler vardır.

3. Eğitim ve Öğretimde Birlik

Hz. Peygamber'in sosyal birlikteliği sağlamada üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisi de eğitim ve öğretimde birliğin sağlanmasıdır. Çünkü aynı değerlere inanan kimselerin oluşturduğu toplumda birlik ve beraberliğin sağlanması hem daha kolay hem de daha kalıcı olacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber çok zor şartlar altında da olsa hem Mekke'de hem de hicretten sonra Medine'de tesis ettiği eğitim merkezleriyle eğitim ve öğretim yoluyla İslam toplumunu bütünleştirmeye gayret etmiştir.

3.1. İlk Eğitim-Öğretim Merkezi: Dâru'l-Erkam

İslam'da ilk eğitim merkezi örneği, Hz. Peygamber'in Mekke'de faaliyete geçirdiği Erkam'ın Evi anlamındaki Dâru'l-Erkam'dır. Dâru'l-Erkam, Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerin baskı ve eziyetlerinden güvende olmak için kendi evini terk ederek ilk Müslümanların eğitim ve öğretilimi için oluşturduğu merkezin adıdır. İlk Müslümanlardan olan ve henüz yaklaşık 20 yaşlarında bulunan³⁵ Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın aynı zamanda evi de olan bu merkez,³⁶ daha sonra Hz. Peygamber'in Medine'de oluşturacağı Suffe mektebinin Mekke'deki ilk nüvesinin adıydı.

Allah Rasûlü (s.a.s.) her alanda bizlere en ideal model ve örnek olduğu gibi, eğitim ve öğretim alanında da en ideal örnekleri bize sunan bir rehberdir.

³⁴ Bk. Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-İlmi ve fazlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1994), 1/456.

³⁵ Hayatı için bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şâhâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/196-198.

³⁶ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/197.

Bu nedenle Hz. Peygamber'in hayatında gerek Mekke'deki Daru'l-Erkam modelinden ve gerek Medine'deki Suffe mektebinden alacağımız çok önemli mesajlar vardır.

Hz. Peygamber'in o gün İslam'ın en azılı düşmanlarından olan Ebû Cehil ve Velîd b. Muğîre'nin yeğeni olan Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın, Mekke'nin merkezi bir konumunda bulunan evini seçmesinde İslam'a davet ve insanları irşad etmedeki yöntem açısından örnek alınacak önemli dersler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in izlediği bu stratejiyle, İslam'ın henüz başlangıç döneminde Mekkeli müşriklerin önde gelenlerinden ikisinin yeğeninin evini seçerek Mekkeli Müşriklerin dikkatlerini çekmemeye çalıştığı söylenebilir.

Aynı inancı ve düşüncüyü paylaşan insanları bir merkez etrafında birleştirmek, toplumsal dönüşümü sağlamak isteyen bütün hareketlerin öncelikleri arasındadır. Hz. Peygamber'in de şirk üzere olan Mekke toplumunda yaptığı ilk icraatlarından birisi, ilk inen ayetleri Müslümanlara kolayca ulaştırabileceği, stratejik bir konumda olan ve eğitim öğretime müsait bir mekânı barındıran, aynı zamanda kendisine inananları akli ve ruhi açıdan eğitebileceği bir merkez tesis etmek olmuştur.

Böyle bir merkezin eğitim ve öğretime sağlayacağı katkının yanı sıra kabilecilik anlayışının ön planda olduğu ve kabileler arası mücadelelerin sürdüğü bir toplumda 16 farklı kabileye mensup 45 kişiyi³⁷ aynı çatı altında toplayıp birlikte hareket etmelerine zemin sağlaması, Hz. Peygamber'in toplumsal birlikteliği sağlamadaki örnekliğini ortaya koymaktadır.³⁸

İslam tebliğinin ilk merkezi olan Erkam'ın evinde toplanan çekirdek kadroda erkekler kadar kadınların da aktif olarak bulunduğu görülmektedir. Dâru'l-Erkam'a devam eden 45 kişiden; 32'sinin erkek, 13'ünün kadınlardan oluşması, Hz. Peygamber'in toplumsal dönüşümde ve toplumsal birlikteliği sağlamada kadınlara verdiği değeri göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Yine başta ev sahibinin yaşının yaklaşık 20, bu merkeze devam edenlerin yaş ortalamasının ise 25 olması, Hz. Peygamber'in gençlere de ne denli önem verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in örneğinde gençlere verilen bu değer, toplumsal değişimde ve toplumsal birlikteliği sağlamada sorumluluk sahibi gençlerin yetiştirilmesinin ve gençlere sorumluluk yüklenmesinin önemini vurgulaması açısından bizlere önemli mesajlar vermektedir.

³⁷ M. Asım Köksal, Hz. Peygamber'in Dâru'l-Erkam'a girmesinden önce oraya devam edenlerin sayısını 54, çıktıktan sonraki sayıyı ise 75 olarak verir. Bk. M. Asım Köksal, "Erkam'ın Evi II", *Diyanet Dergisi* 21/1 (1985), 27-29.

³⁸ Söz konusu isimler ve haklarındaki kısa bilgiler için bk. Muhammed Emin Yıldırım, *Nebevî Eğitim Modeli Dari'l-Erkam Vahyin Nuzül Sürecinde Şahsiyet Eğitimi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 69-83.

3.2. Suffe Mektebi

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğinde ilk kurduğu müesseselerden birisinin Suffe mektebi olması da Hz. Peygamber'in eğitim-ğretim merkezli toplum inşasına güzel bir örnektir.

Hz. Peygamber, zamanla 400'e yakın³⁹ öğrencinin öğrenim grdđđ bu mektepten ilim ve irfan alarak aynı değerlere sahip bir şekilde yetişen sahbileri evre bölgelere göndermek suretiyle Medine merkezde sağlanan birlik ve beraberlik şuurunu, İslam coğrafyasında yaşayan diğer bölge halkları arasında da sağlamaya çalışmıştır.

Bugün Balkanlar'dan Anadolu'ya, Kafkasya'dan Afrika'ya, Orta Asya'dan Doğu Asya'ya uzanan geniş coğrafyada yaşayan Müslümanların dini inanç ve ibadet hayatlarından, kültürel yaşamlarına varıncaya kadar aynı ritüellere ve ortak değerlere sahip olmaları, Hz. Peygamber'in Suffe mektebinde yetiştirdiği ve zamanla Hicaz'dan, Anadolu'ya, Irak'tan Mısır'a, şam'dan Kuzey Afrika'ya kadar çok farklı bölgelere yerleşen sahbiler sayesinde olmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla Müslümanların birlik ve dirliğinin bozulduğu ve buna etki eden zararlı ve ayrıştırıcı akımların yaygınlaştığı günümüzde yeniden vahdetin sağlanabilmesi için Hz. Peygamber'in birleştirici ve bütünleştirici eğitim ve ğretim modeline daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.

4. Kültürel Birlik

Sosyal birliği sağlayan hususlardan biri de toplumları şekillendiren kültürel unsurlardır. Hz. Peygamber hem yaşantısıyla hem de yapmış olduğu tavsiyeleriyle çeşitli ırklara ve milletlere mensup insanların ortak yaşam biçimlerini ve kültürlerini oluşturacak bir yapı da kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla yemeden içmeye, giyinmeden yatmaya, oturmadan kalkmaya, tuvaletten banyoya, cami, sokak, arşı, cemiyet adabına ve mimariye varıncaya kadar neredeyse hayatın her anına ve her alanına hitap eden prensipler koymuş, böylece fiili tevrs yoluyla çeşitli coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasında ortak bir kültürün oluşmasına öncülük etmiştir.

Her toplumun kendine özgü gelenek ve göreneklere olsa da bugün dahi Endonezya'dan Fas'a, in'den Adriyatik'e, Tanzaya'dan Tataristan'a kadar Hz. Peygamber'in sünnetlerini uygulayan Müslüman toplumlarda Hz. Pey-

³⁹ Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/470.

⁴⁰ Sahbenin yerleşim yerleri için bk. Abdülcelil Alpkıray, *Sahbenin Yerleşim ve Vefat Yerleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005).

gamber'in tesis ettiği bu ortak kültürü teneffüs etmek mümkündür. Hz. Peygamber ve hadisleri üzerinde araştırma yapan birçok Batılı araştırmacı da bu hususu hayretle dile getirmektedir.⁴¹

Toplumları kaynaştıran hususlardan birisi de ortak eğlence kültürüdür. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğiinde, öteden beri cahiliye Araplarının her yıl iki defa eğlenip kutlama yaptıkları günlerin yerine Kurban ve Ramazan bayramlarını ikame etmiş,⁴² Allah'a şükür olarak kılınacak bayram namazlarını da musallâ/namazgâh denilen geniş bir alanda kadın-erkek, yaşlı-genç herkesin katılabileceği bir mekanda kılarak toplumun her kesiminden insanın birlik şuurunu teneffüs etmelerini sağlamıştır.⁴³

5. Siyasi Birlik

5.1. Evs ve Hazrec'i Uzlaştırması

Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden önce Medine'de şehrin iki büyük kabilesi Evs ve Hazrec arasında şehirde yaşayan Yahudilerin de kışkırtmalarıyla yüz yılı aşkın bir husumet, kan davası ve düşmanlık hüküm sürmekteydi ve her iki kabilenin de ileri gelenlerinin öldüğü Bu'âs savaşının üzerinden henüz beş yıl geçmişti.⁴⁴

Birlik ve dirliğini sağlayamayan bir toplumun İslam'ın yüce değerlerini sahiplenmesi, bu uğurda canla başla mücadele etmesi ve Mekkeli muhacirlere sahip çıkması düşünülemezdi. Bu nedenle Hz. Peygamber öncelikle, ileride hicret yurdu olacak Yesrib halkının çoğunluğunu oluşturan Evs ve Hazrecileri İslam'a davet etmiş onlar da Akabe'de görüştükları Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çağırısına büyük bir istekle sarılıp Müslüman olmuşlardı.⁴⁵ Evs ve Hazreciler daha sonra ise "Ensar" adıyla anılarak Medine'deki İslam toplumunun en şerefli iki kesiminden birini oluşturmuştur.

⁴¹ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Faktörler Üzerine", *İslamiyât* 3/1 (2000), 18-24.

⁴² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), "Salât", 245 (hadis no: 1134); Nesâî, "İdeyn", 1 (hadis no: 1556).

⁴³ Hz. Peygamber dönemindeki bayram kutlamaları ve eğlenceler için bk. Nebi Bozkurt, *Hadis'te Folklor Eğlence* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 69-73; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 322-324; İrfan Küçükköy, *Peygamber Şehri Medine-i Münevvere* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 229.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/384.

⁴⁵ Akabe Biatlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 372-388, 392-403; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/219-223.

5.2. Medine Sözleşmesi

Medine'de Evs ve Hazreclilerin yanısıra Arapların nüfusuna yakın bir sayıda Yahudi nüfus da yaşamaktaydı. Hıristiyan ise yok denecek kadar azdı.⁴⁶ Yahudiler Benû Kaynuka, Benû Nadîr ve Benû Kureyza olmak üzere üç ana kabileden oluşmaktaydı.⁴⁷ Muhtemelen aralarında bir sürtüşme olacak ki Benû Kureyza Evslilerle diğerleri ise Hazreclilerle ittifak halindeydi.⁴⁸

Medine'de şehirde yaşayan bütün halkları kapsayıcı bir yönetim yoktu. Zaten Evs ve Hazrecliler birbirleriyle düşman olarak yaşamaktaydı. Yahudi kabileleri arasında da bir husumetin olduğu Benû Kureyzâlıların Evslilerle birlikte hareket etmelerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Medine'de kabilecilik anlayışı içerisinde her kabile kendi bölgesinde ve kendi kabile reislerinin yönetiminde idare edilmekteydi. Bununla birlikte Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Hazreclilerin, daha sonra münafıkların reisi olarak anılacak olan Abdullah b. Übey b. Selül'ü kral ilan edecekleri de rivayet edilmektedir.⁴⁹

Her ne kadar Hz. Peygamber, Akabe Biatlarında, temsilci/nakîb seçerek ve yeni dinin öğretilerini kendilerine anlatması için öğretici göndermek suretiyle Evs ve Hazreclileri, ayrıca Muâhât anlaşmasıyla Muhacir ve Ensârı yakınlaştırmışsa da henüz tam bir bütünlük ve dayanışma sağlanamamış ve şehirde yaşayan Yahudi toplumuyla da herhangi bir anlaşma yapılmamıştı. Bu nedenle başta Rasûlullah'a (s.a.s.) tabi olan mü'minlerin kendi aralarında ve şehirde yaşayan gayrimüslimlerle uyum içerisinde yaşamalarını sağlayacak bir anlaşmaya gerek duyulmaktaydı. Çünkü Medine'de halkların uyum içerisinde ve birlikte yaşamalarına katkı sunacak bu adımla Hz. Peygamber, İslam'ın istikbalini güvence altına almak istiyordu.

Muhammed Hamidullah'ın yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olarak nitelendirdiği Medine Sözleşmesi, hicretin ilk yılında yürürlüğe girmiştir. 47 maddeden oluşan bu sözleşmede ilk 23 madde Müslümanlarla ilgili hususları, 24-47 arasındaki maddeler ise Yahudilerle ilgili hususları içermektedir.⁵⁰

Hz. Peygamber bu anlaşmayla kabilecilik anlayışını önemli ölçüde törpüleyerek daha ikinci maddede İslam milliyetini yani ümmet bilincini yerleştirerek Medine şehir devletinin kurucu unsurları olan Müslümanlar arasındaki toplumsal birlikteliği sağlamayı amaçlamış ve bunda da başarılı olmuştur.

⁴⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/183, 185.

⁴⁷ Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/184.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 461.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 494.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/188-210.

Birlikteliği sağlarken de Müslümanlar arasında farklılık gözetmemiştir. Bununla birlikte anlaşmaya bağlı kaldıkları sürece İslam toplumunda yaşayan Yahudilere adaletle muamele edileceği de teminat altına alınmıştır.

Hz. Peygamber'in "ümme" bilinciyle Müslümanlar arasında ve ortak sınırlar ve müşterek yaşam anlayışıyla İslam toplumuyla beraber yaşayan diğer inançlara mensup halklarla kurduğu birliktelik modelinden, günümüzde ırkçılık, mezhep taassubiyeti, hoşgörüsüzlük, tahammülsüzlük ve aşırılık nedeniyle birbirine ötekileşen, birbirini ayırtıran ve nihayetinde birbirini düşman olarak gören anlayışın alacağı birçok mesaj vardır.

6. İdari Birlik

6.1. Nakıbler Tayin Etmesi

Hz. Peygamber ilahi ikaz gereği tevhîd çağrısına önce akrabalarından başlamış sonra da Mekke'de yaşayan diğer topluluklarla devam etmişti. Mekkelilerin şiddetle ve baskıyla karşılık vermelerine rağmen tevhîd mücadelesinden vazgeçmemiş aksine halkı daha da genişleterek Mekke dışında yaşayan topluluklara da bu mesajı ulaştırma gayretinde olmuştur. Mekke'de Kâbe'nin bulunması ve bu nedenle çevre bölgelerde yaşayan kabilelerin hac maksadıyla Mekke'ye gelmeleri Hz. Peygamber'in tevhîd çağrısını diğer toplumlara ulaştırması için büyük bir imkân sağlamıştır. Hz. Peygamber bu imkânı değerlendirerek birçok yabancı kabile temsilcisine İslam'ı ve tevhidi anlatmış fakat istediği sonucu elde edememiştir.⁵¹ Son olarak Akabe mevkiinde Medine'den gelen Hazrec kabilesine mensup altı kişilik küçük bir gruba İslam'ı anlatmış ancak bu defa eli boş çıkmamıştır.⁵²

Medineli bu altı genç yeni dinleri hakkında çok fazla malumat sahibi olmasalar da Medine'ye döndüklerinde tevhîd mesajını etrafındakilere yaymışlar ve ertesi sene 10'u Hazrec'li ikisi de Evs'li olmak üzere 12 kişilik bir grupla yine hac mevsiminde Mekke'ye gelmişler ve Hz. Peygamber'e sadakat yemini etmişlerdi. Ayrıca Hz. Peygamber'den İslam'ı öğretmesi için bir öğretici göndermesini istemişler Hz. Peygamber de bu görev için Mus'ab b. Umeyr'i seçerek Medine'ye göndermişti.⁵³

Mus'ab b. Umeyr'in bir yıllık zorlu çalışması meyvesini vermiş ve Medine'de Araplar arasında İslam'ın girmediği bir ev neredeyse kalmamıştır. Medineli sözleştikleri üzere Akabe'de Hz. Peygamberle üçüncü kez, bu sefer 71'i erkek 2'si kadın olmak üzere 73 kişilik daha kalabalık bir heyetle buluş-

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 366-370.

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 371-372.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 373-376.

muş ve Hz. Peygamber'e kendisini canları pahasına da olsa koruyup kollayacaklarına dair söz vermişlerdi.⁵⁴ İşte bu buluşmada Hz. Peygamber Hazreclilerin dokuz boyu için 9 başkan/nakîb, Evslilerin üç boyu için de 3 başkan belirlemiş ayrıca Hazrec kabilesine mensup Es'ad b. Zürâre'yi de bir çeşit devlet başkanı vekili gibi Nakîbu'n-nukabâ olarak tayin etmiştir.⁵⁵

Hz. Peygamber'in bu siyasetinden çıkarılacak önemli mesajlar vardır. Öncelikle Hz. Peygamber, Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye öğretici olarak göndererek Medineliler'in tevhîd mesajını özümsemelerini sağlamaya ve tevhîd mesajı etrafında birleşerek öteden beri iki ana kabile arasında cereyan eden sürtüşmeyi asgari düzeye indirmeye, her kabileden bir temsilci ve bütün kabileleri temsilen bir temsilci tayin etmek suretiyle de hicret yurdu olacak Medine'de yaşayan halkların birlik ve beraberliğini sağlamaya çalışmıştır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in bu siyaseti bize, sağlam karakterli, bilen ve bildiğini yaşayan Mus'ab'ların manevi değerlerle toplumu inşa edebileceklerini ve toplumda birliği ve bütünlüğü sağlayabileceklerini de göstermektedir.

6.2. İdarede İşi Ehline Vermesi

Bazen toplumlarda birlik ve dirliği bozan nedenlerden birisi, basiretsiz ve işin ehli olmayan kimselerin idareci olmasıdır. Hz. Peygamber'in; "*Üç kişi yolculuğa çıktığında içlerinden birisini başkan seçsinler.*"⁵⁶ buyruğu, üç kişilik küçük bir grup bile olsa toplumların birlik ve beraberliklerinin ancak üzerinde uzlaştıkları bir yönetici etrafında kenetlenmesiyle sağlanabileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in idari bütünlüğü sağlamadaki en önemli prensiplerinden birisi de işi ehline vermesiydi. Nitekim onun, idareci seçimiyle ilgili; "*İş, ehil olmaya verildi mi kıyâmeti bekle!*"⁵⁷ sözü bir yönetici etrafında toplumsal bütünlük oluşturulmak isteniyorsa bunun basiretsiz ve işin ehli olmayan idareciler tarafından sağlanamayacağına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in bir yere yönetici gönderdiğinde veya bir kimseye idari bir görev verdiğinde bu

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 379-380.

⁵⁵ Nakîbler ve isimleriyle ilgili bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 383-384. Ayrıca bk. Gülgün Uyar, "Nakîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/321.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87 (hadis no: 2608).

⁵⁷ Buhârî, "İlm", 2 (hadis no: 59); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/343.

prensibe sıkı sıkıya bağlı olduğu o dönemle ilgili nakledilen rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁵⁸ Hz. Peygamber zamanında, yöneticilerden kaynaklanan sebeplerden dolayı toplumsal kargaşanın meydana gelmemesi de bunu destekler niteliktedir.

7. İktisadi Birlik

7.1. Medine Çarşısı

Hz. Peygamber, Medine’de Mescid-i Nebevî’nin inşâsı, Muhâcir ve Ensar arasındaki muâhât akdi, Müslümanların nüfus sayımı ve Medine’de yaşayan gayrimüslim toplumla yaptığı anlaşmadan sonra icra ettiği işlerden en dikkat çekici olanı, Müslümanların sözünün geçtiği, İslamî kuralların uygulanacağı, haksız kazancın olmadığı bir Pazar kurmak olmuştur. Zira hali hazırda Medine’de Benî Kaynuka’ Yahudilerinin mahallesinde bir pazar vardı ve bu pazar Müşrik ve Yahudi tacirlerin kontrolü altındaydı.⁵⁹

Medine İslam toplumunda dini, siyasi ve sosyal birlikteliği sağlayan Hz. Peygamber İslam toplumunu Yahudilerin tekelinden kurtaracak, Müslümanların rekabet gücünü ortaya koyacak, Müslümanları maddi anlamda da бүтүнleştirecek bir adım atarak Medine pazarını kurmuş fakat bu adımı, mevcut düzeni yürütenler tarafından hoş karşılanmamıştı. Nitekim Yahudi cemaatinden Ka’b b. Eşref, bu rakip pazarın kendi hegemonyalarını ortadan kaldıracığını düşünerek Hz. Peygamber’in kurduğu çadırın iplerini keserek sabote etmişti.⁶⁰

Bunun üzerine Hz. Peygamber pazarı daha stratejik ve merkezî bir konuma taşıyarak Mescid-i Nebevî’ye ve Medine’ye giriş çıkış yollarının kesişim noktalarına yakın bir yere nakletti ve üç önemli kural koydu. *“İşte bu sizin pazarınızdır. Pazarda vergi alınmayacak,⁶¹ pazarda kimsenin belli bir yeri olmayacak”⁶²* Hz. Peygamber’in *“İşte bu sizin pazarınızdır.”* diyerek söz konusu pazarın müdahalesiz doğal seyir ile fiyatlara herkesin rıza göstereceği bir pazar olacağına; *“Pazarda vergi alınmayacak”,* diyerek müteşebbisin teşvik edileceğine ve fiyatların düşük olması sebebiyle iktisadi faaliyetin önünün kesilme-yeceğine; *“Pazarda kimsenin belli bir yeri olmayacak”* sözüyle de pazar yerinde

⁵⁸ Hz. Peygamber’in yönetici seçiminde gözettiği ilkeler için bk. Şehba Yazıcı, “Hz. Peygamber Döneminde Âmillik”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (2018), 56-61.

⁵⁹ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Zeyd b. Ubeyde b. Rayta el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Mahmûd Şeltût (Cidde, 1979), 1/304; Nûruddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Muştafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/256.

⁶⁰ Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ*, 2/257.

⁶¹ İbn Mâce, “Ticârât”, 40 (hadis no: 2233); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dâhhâk İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-meşânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 3/454.

⁶² İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/304; Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ*, 2/257.

köşe başlarını kapıp rant sağlayanların nnn kesileceğine işaret ettiği sy-lenebilir.⁶³

Hz. Peygamber, tesis ettiği İslam pazarla ve koyduğu bu üç temel kuralla toplumda ekonomik nedenlerle baş gösterecek huzursuzlukları, haksız rekabet sonucu oluşacak husumetleri, tekelleşmenin getireceği gelir dağılımı den-gesizliğini önleyerek ekonomiyi, toplumu ayırıtıran bir araç olmandan çıkarak mutluluk ve refah tüm topluma yayma aracı olarak kullanmıştır.

Günümüzde zengini daha zengin, fakiri daha da fakir yapan,⁶⁴ ahlaki değerleri hiçe sayan tekelci ve rant kapitalist sistemin yol açtığı ekonomik sorunlar, başta toplumun çekirdeğini oluşturan aile müessesesindeki birlik ve bütünlüğü etkilemesinin yanında sosyal bütünleşmeyi de olumsuz yönde et-kilemektedir. Bu nedenle Nebv esaslardan hareketle; konjonktüre göre renk almayan, tekelleşmenin olmadığı, tamamen bağımsız, ahlaki değerleri önce-leyen İslam ekonomik yapıya her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulmak-tadır.

8. Hz. Peygamber'in Birlik ve Beraberliği Bozmaya alışanlara Karşı Al-dığı Tedbirler

8.1. Mescid-i Dırr' Yakıp Yıkıtırması

Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden önce Hazrecliler Abdullah b. bey b. Sell' kral ilan etmek üzereydiler. Allah Rasl'nn Medine'ye gel-mesiyle İbn bey'in hayalleri suya düşmüş oldu. Bununla birlikte İbn bey, Hz. Peygamber'e karşı içten içe büyüyen bir nefretle ve ikiyüzlü tavırlar ser-gileyerek Medine'de yaşamını sürdürmeye devam etti.

Münafıkların reisi olarak bilinen İbn bey'in dayısının oğlu Eb Amir Amr b. Sayf er-Rhib de Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretini hazmedeme-miş ve yanındaki bazı kimselerle Mekke'ye göç etmişti. Mekke fethedilince Tif'e, Tif de alınınca şam'a kaçmıştı.⁶⁵ Bununla birlikte Medine'deki mna-fıklarla da irtibatını kesmeyen Eb Amir, onlardan Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmak maksadıyla bir mescit inşa etmelerini istemiş münafık-lar da Kuba Mescidinin yakınlarında bir mescit inşa ederek ibadetlerini orada

⁶³ Hz. Peygamber'in ekonomik düzenlemeleri için bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Me-saji*, 309-313.

⁶⁴ Merkezi İngiltere'de bulunan Oxfam grubu tarafından yapılan araştırmaya göre dünyada en zengin yüzde 1'lik dilime girenlerin serveti, geri kalan yüzde 99'luk kesimin servetine eşit. Bk. Mahmut Bozan, "Yoksulluk Algısına Farklı Bir Bakış", *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 8/15 (2017), 391. Ayrıca bk. Emin Emin, *Küresel Adaletsizlik: Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu 2018* (İNSAMER, 2018).

⁶⁵ Eb Ömer Cemaleddin Ysuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdilber, *el-İştab fi ma'rifeti'l-aşhb*, thk. Ali Muhammed Bicv (Beyrut: Dru'l-Cil, 1992), 1/380-381.

yapmaya başlamış ve Kuba mescidinden kopmuşlardı.⁶⁶ Bununla da yetinmeyen münafıklar faaliyetlerini meşrulaştırmak için Hz. Peygamber'e gidip gerçek niyetlerini gizleyerek ve çeşitli bahaneler öne sürerek bir mescit yaptıklarını belirtmiş ve açılışını da kendisinin yapmasını istemişlerdi. Fakat Hz. Peygamber Tebük savaşına hazırlık yapıldığını dolayısıyla yoğun olduğunu belirterek bu açılışa katılmamıştı.⁶⁷

Hz. Peygamber Tebük gazvesinden dönerken Medine yakınlarındaki Zû Evân denilen bir yerde konakladı. Bunu haber alan münafıklar Hz. Peygamber'i mescitlerine davet ettiler. Bu sırada münafıkların niyetlerini açığa çıkaran ve mescidin yapılış gayesini ortaya koyan Tevbe Sûresi'ndeki 107-110. âyetler nazil oldu.⁶⁸ Söz konusu âyetlerde bu mescidin küfre dayalı, Müslümanlar arasında ayrılık tohumlarını ekmek için ve Allah ve Resûlü'ne karşı savaşanların üs edinmeleri masadıyla kurulmuş zararlı bir mescit (mescid-i dırâr) olduğu bildirilmekte, Münafıkların bizim bunu yaparken iyilikten başka hiçbir kastımız yoktu şeklindeki söylemlerinin de açık bir yalan olduğu beyan edilmektedir.

Bunun üzerine Hz. Peygamber bir kaç sahâbîyi o mescidi ortadan kaldırmakla görevlendirdi. Onlar da Mescid-i Dırâr'ı yakıp yıktılar.⁶⁹ Böylece Medine'de Müslümanlar arasında bölünmeye sebep olabilecek bir merkez ortadan kaldırılmış oldu.

Hz. Peygamber'in aldığı bu sert tedbir, toplumsal birlikteliği bozan komplo merkezlerinin mescit/cami görünümünde de olsa hoş karşılanamayacağını göstermekte ve bu tür merkezlere hiçbir şekilde izin verilmeyeceğine dair bir delil teşkil etmektedir. Buradan hareketle sadece mescitlerin değil, farklı amaç ve ad altında kurulan fakat toplumu bölen, nefreti ve şiddeti körükleyen her türlü zararlı kurum ve kuruluşun faaliyetine son vermenin Nebvî bir hareket olduğu söylenebilir.⁷⁰

Bu hâdise bize, bilerek veya bilmeyerek Müslümanlara zarar vermeyi hedefleyen bir hareket ve kurum içinde bulunmanın Müslüman işi değil, münafık işi olduğunu da göstermektedir. Yine bu hâdise, çıkarıcıların, bozguncuların, din istismarcılarının ve illegal örgütlerin başta en kutsal yerlerden camiler olmak üzere her şeyi kullanabileceklerini gözler önüne sermektedir.

⁶⁶ Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî Salihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti Hayri'l-ʿibâd ve zikri feʿâlihî ve aʿlâmi nübüvvetihî ve eʿâlihî ve ahoâlihî fi'l-mebdei ve'l-meʿâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 5/470.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve maʿrifetu ahoâli şâhîbi's-Şerîʿa*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 5/259-260.

⁶⁸ Beyhakî, *Delâil*, 5/260.

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1043.

⁷⁰ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. M. Said Ramazan Bûtî, *Fıkhu's-Siyre Peygamberimiz (a.s.)'in Uygulamasıyla İslam*, çev. Ali Nar - Orhan Aktepe (İstanbul: Selam Yayınları, 1984), 418-423.

Sonuç

Hz. Peygamber 23 yıllık nübüvvet hayatında insanları tevhîd inancına çağırđıđı gibi çeşitli uygulamalarıyla da bozulan toplumsal yapıyı ıslah etmeye çalışmıştır. Onun toplumsal birlikteliği tesis etme çerçevesinde yapmış olduğu bu uygulamalarında inananlar için güzel örnekler bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatını; nübüvvet öncesi, nübüvvet sonrası Mekke dönemi ile Medine dönemi olmak üzere üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Mekke döneminde, gönderilme amacına uygun olarak toplumsal birliğin de mihenk taşı olan tevhîd çağrısına, öncelikle yakın akrabalarından başladığı sonra da giderek halkayı genişlettiği görülmektedir. İkinci olarak yaptığı en önemli icraat ise tebliğ ettiği dinin öğretilerinin öğrenileceği ve Müslümanların kaynaşmalarını sağlayacak bir merkezin tesisi olmuştur. Bu ise eğitim faaliyetine verdiği değeri ve eğitim merkezlerinin toplumsal bütünlüğü sağlamadaki önemini göstermektedir. Medine'ye ilk hicret ettiğinde Mescid-i Nebvî'nin bitişinde Suffe mektebini oluşturması da bunu göstermektedir.

Yeryüzü Allah'a ibadet edilecek yerler olarak nitelense de Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklerin takibinden kurtulur kurtulmaz Medine'ye hicret yolunda uğradığı Kuba'da bir mescidin temelini atarak ve Medine'ye varır varmaz, başını sokacağı bir evden önce Mescid-i Nebvî'nin yerini tayin edip inşasına başlayarak zengin-fakir, yerli-göçmen, yönetici-yönetilen, yaşı-geç, erkek-kadın kısacası bütün mü'minlerin zaman ve mekân birlikteliğini sağlayarak "vahdet" şuurunu canlı tutmuştur.

Hz. Peygamber'in, nübüvvet öncesi dönemde Hilfu'l-fudûle üyeliğini ve Kabe'nin yeniden inşasındaki rolünü dikkate aldığımızda onun, kim olursa olsun haksızlık karşısında duranlarla beraber durduğunu ve anlamsız çekişmeler nedeniyle sosyal çatışmaya dönüşecek durumlarda uzlaşmacı kişiliğiyle ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Medine döneminde Muhacirler ile Ensar arasında oluşturduğu kardeşlik bağları ise İslam kardeşliği bilincini yerleştirek toplumsal kaynaşmaya zemin hazırlamıştır.

Yine Medine'de aynı atadan geldikleri halde öteden beri birbirleriyle savaşp çekişen Evs ve Hazrec kabilelerini uzlaştırması ayrıca Medine'de yaşayan Yahudi toplumunu da dikkate alarak bir devlet başkanı sıfatıyla Medine halkları arasında kurucu devlet sözleşmesine imza atması toplumsal birlikteliğe verdiği önemi göstermektedir.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğinde Yahudilerin tekelinde olan pazara karşın haksız kazancın ve tekelleşmenin olmadığı müstakil bir pazar kurması ise ekonomiyi toplumu ayırıştırın bir unsur olmaktan çıkarıp Müslümanların rekabet gücünü ortaya koyabilecekleri bir faaliyet olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in elindeki imkân ve gücü nispetinde toplumun ihtiyaçlarını ve önceliklerini dikkate alarak, tedrici bir şekilde toplumsal bütünlüğü sağlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde genel olarak insanlık ve özellikle de dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Müslümanlar büyük buhranlar içerisinde bulunmaktadır. İslam topraklarının işgali, gayrimüslim devletlerde azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumu, İslam ülkelerindeki siyasi istikrarsızlıklar, zihinsel bölünmüşlükler, toplumsal ayrışmalar, ekonomik sıkıntılar ve uluslararası göç ve mülteci sorunları, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları önemli problemler olarak karşımızda durmaktadır. Hz. Peygamber'in zayıf ve güçlü olduğu durumlarda izlediği stratejiler ve uyguladığı yöntemler bütün bu problemleri aşmada Müslümanlara yol gösterici olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alpkıray, Abdülcelil. Sahâbenin Yerleşim ve Vefat Yerleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 37/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli şâhibi's-Şerî'a. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bozan, Mahmut. "Yoksulluk Algısına Farklı Bir Bakış". Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi 8/15 (2017), 389-409.
- Bozkurt, Nebi. Hadis'te Folklor Eğlence. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Bûtî, M. Said Ramazan. Fıkhü's-Siyre Peygamberimiz (a.s.)'in Uygulamasıyla İslam. çev. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: Selam Yayınları, 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünen-i Ebî Dâvûd. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- Emin, Emin. Küresel Adaletsizlik: Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu 2018. İNSA-MER, 2018.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Muhammed: Tevhid ve Vahdet". Hz. Peygamber Tevhid ve Vahdet. 33-45. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Faktörler Üzerine". İslamiyât 3/1 (2000), 11-31.

- Hamidullah, Muhammed. "Hilfû'l-fudûl". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 18/31-32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi. Câmî'ü beyânî'l-°ilmi ve fazlih. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi. el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dâhhâk. el-Âhâd ve'l-meşânî. thk. Bâsim Faysal Ahmed. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdâdî. el-Muhabber. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. es-Sîretü'n-Nebeviyye. thk. Mustafa es-Sekâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâî'l-Kütübî'l-'Arabî, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. eť-Tabakâtü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Zeyd b. Ubeyde b. Rayta el-Basrî. Târîhu'l-Medîne. thk. Mahmûd Şeltût. Cidde, 1979.
- Köksal, M. Asım. "Erkam'ın Evi II". Diyanet Dergisi 21/1 (1985), 27-29.
- Köse, Saffet. "Kardeşlik Hukuku (Fıkıh Boyutu)". Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012 Ankara). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Küçükköy, İrfan. Peygamber Şehri Medine-i Münevvere. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-°adli °ani'l-°adli ilâ Rasüüllâh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. el-Müctebâ es-Sünenü's-şuğrâ. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Salihî, Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî. Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti Hayri'l-°ibâd ve zikri fezâilihî ve °lâmi nübüvvetihî ve e°âlihî ve aĥvâlihî fî'l-mebdei ve'l-me'âd. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sarıçam, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Semhûdî, Nûruddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî. Vefâu'l-vefâ bi aĥbâri dâri'l-Muštafâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 19/233-235. İstanbul: Türkiye Diyanet Yayınları, 1999.

- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. er-Ravzu'l-ünf fî Şerhi es-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm. thk. Ömer b. Abdisselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Şenyayla, Gencal. "İnsan-Şehir Entegrasyonu Bağlamında Muâhât (Kardeşleşme) Olayı". Medeniyet İnsan ve Din. ed. Kemal Göz - Mustafa Türkan. 137-154. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Serve. el-Câmi'u'l-kebîr Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Uyar, Gülgün. "Nakib". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/321-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Yazıcı, Şehba. "Hz. Peygamber Döneminde Âmillik". İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi, 3 (2018), 50-118.
- Yıldırım, Muhammed Emin. Nebevî Eğitim Modeli Darü'l-Erkam Vahyin Nuzül Sürecinde Şahsiyet Eğitimi. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Hayati. Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2012.

The Holy Prophet's Exemplarity in Building Social Cohe-sion (Extended Abstract)

The single most important and the primary mission of all the prophets has been the purification of the people they were sent to from şirk (i.e. associating partners with God), thus establishing the creed of monotheism among their people. Like other prophets, the Holy Proph-et was born into a society where şirk was predominant, and so he in-vided them to monotheism. When one looks at the society into which he was born, one realizes that the theological fragmentation affected the social fabric in such a way that it was power that really mattered, and it was the one who held power that ruled the society. Such terms as right, law, equality, and equilibrium had little to say in running the society. An analysis of the Prophet's life in this regard reveals that he not only endeavored to spread monotheism in the society but also strived towards executing certain applications that would help unite the society. The life and activities of the Prophet (p.b.u.H.), who is presented in the Qur'an as "the good exemplar" for the believers, are full of numerous exemplars that deserve to be imitated not only by his followers but also by all human beings, on individual as well as socie-tal levels. Falling back upon primary siyar sources (i.e. works on the biography of the Prophet), the present work examines the exem-plary steps the Prophet has taken in various spheres of life including politi-cal, social, administrative, economical, and educational in an effort to achieve unity in the society.

The life of the Prophet can be analysed under three phases: his life before the prophethood, Meccan, and Medinan periods. In the Meccan period, in line with the purpose of him being sent as a messen-ger, he started his call to monotheism, which is the cornerstone of so-cial cohesion, from his close relatives, then gradually extending his invitation circle to others. The second most important mission he ac-complished was establishing a center where the teachings of the reli-gion he was calling people to were taught and one that could function as a space for the Muslims to amalgamate. This demonstrates the im-portance he placed on educational activities and the importance of ed-ucational centers for forming social cohesion. The fact that he estab-lished al-Maktab al-şuffa adjacent to the Prophet's Mosque right after he migrated to Medina also supports this.

In the Qur'an, the Earth in its entirety is referred to as a place of worship to Allāh. Still, as soon as managing to elude the Meccan poly-theists, the Prophet laid the foundations of a mosque in Kuba, where he stopped on his way to Medina. Moreover, once he arrived in Medi-na, even before finding a roof over his head, he determined the place the Prophet's Mosque to be built at. All this helped pave the way for nourishing the spirit of "unity" among all

the believers, rich and poor, native and refugee, ruler and subject, elderly and youth, and man and woman, without any discrimination.

When one takes into consideration such actions of the Prophet prior to revelation as his membership in the *Ḥilf al-Fuḍūl* and his role in the reconstruction of the Kaaba, one can say that he sided with those who took a stand against the oppression no matter who the oppressors were, while standing out as a negotiator when it comes to cases where disagreements over insignificant matters may turn into social conflicts. The brotherhood he established between the *Muhāji-rūn* and the *Anṣār* during the Median period planted the seeds for the sense of Islamic brotherhood, thus paving the way for social cohesion.

Likewise, his arbitration between the ever-fighting two tribes of Medina, namely *Aws* and *Khazraj*, both of which descend from the same ancestor, and the fact that in his capacity as the head of the state he signed a treaty of constituent state between the Median communities, including the Jewish ones, show the importance he placed on social cohesion.

As an alternative to the already existing marketplace, which was under the Jewish monopoly, upon his migration to Medina the Prophet established a new separate marketplace where unfair profit and monopoly were not tolerated. This can be considered as an endeavor to stop economy from dividing society and to turn it into an activity by which Muslims could actualize their competitive capacity.

In conclusion, we can say that keeping in mind the needs and the priorities of the society, the Prophet endeavored to gradually establish social cohesion with all his might and main.

Today humanity and in particular Muslims living in different parts of the World are in crises. Among the important problems they are suffering from are the invasions of several Muslim lands, the conditions of Muslim minorities living in non-Muslim countries, the political instabilities in Muslim countries, ideological and social factionalisms, financial issues, and international immigration and refugee problems. The strategies and the methods the Prophet adopted at times when he did and did not have much worldly power shall illuminate the path to success for contemporary Muslims in resolving all these issues.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

AFGANİSTAN MEDRESELERİNDE OKUTULAN ESERLER HAKEMLİĞİNDE MEDYADA POPÜLER BİR TARTIŞMA KONUSU OLARAK RECM -AFGANİSTAN ÖRNEĞİ-

*A Review of the Views of Fiqh Schools in the Context of the
Hadith of Musarrât*

Sadrul Eslam TAHİRİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli /Turkey

sadruleslamtahiri@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-0111-0730>

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli /Turkey

satik@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7806-3971>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 22/11/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Tahiri, Sadrul Eslam & Atik, Sefa. "Afganistan Medreselerinde Okutulan Eserler Hakemliğinde Medyada Po-püler Bir Tartışma Konusu Olarak Recm - Afganistan Örneği-". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 357-386.

Afganistan Medreselerinde Okutulan Eserler Hakemliğinde Medyada Popüler Bir Tartışma Konusu Olarak Recm -Afganistan Örneği-

Öz

Afganistan recm uygulamaları örneği üzerinden Afganistan'da ve Afganistan dışındaki diğer ülkelerde recm konusu tartışılmaktadır. Özellikle Taliban üzerinden medyaya yansıyan olumsuz recm olayları uluslararası kamuoyunda popüler bir konu olarak endişeli bir şekilde gündem oluşturmaya devam etmektedir. Geleneksel sünni nüfus ve anlayışın ağırlıklı olduğu Afganistan'da geleneksel sünni literatür, halkın maddî ve manevî destekleri ile sürdürülen klasik medrese kültüründe görülen ve devletin resmî okullarında okutulan dersler üzerinden sürdürülmektedir. Ayrıca geleneksel medrese sistemi günümüzde modern dinî eğitimle beraber yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Afganistan'daki gerek resmî gerek gayri resmî medreselerde Hanefî usûl-i fıkıh kitaplarından Uşûli'ş-Şâşi, Nürü'l-envâr, fûru-i fıkıh eserlerinde ise el-Fıkhu'l-Müeyesser, Muhtaşaru'l-İkudürî, Kenzû'd-dekâ'ik ve el-Hidâye'nin bütün ciltleri okutulmaktadır. İşte bu makale Afganistan'da uygulanan ama daha çok Taliban uygulamaları üzerinden popüler bir konu olarak tartışılmaya devam eden recm uygulamalarını Afganistan coğrafyasında tedrisi yapılan Hanefî fıkıh eserleri üzerinden tahlil etmeyi yani uygulamaların Hanefî fıkıh eserlerinde çizilen usul, yöntem ve perspektife uyup uymadığını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Yine makalede Afganistan devleti tarafından zina suçuna uygulanan ceza ile Taliban örgütü tarafından zina suçuna uygulanan cezanın ortak ve farklı yönlerinin karşılıklı olarak tespiti yapılacaktır. Dolayısıyla makale şu an mevcut resmî Afganistan devletinin zina suçuna bakış açısını ve bu suçta koymuş olduğu müeyyide ve yaptırımların içeriğine de değinmiş olmaktadır. Ayrıca makale, resmî Afganistan devletinin zina suçuna karşı tanzim etmiş olduğu düzenlemelerin mantikî arka planını da incelemektedir.

Anahtar kelime: Afganistan, Taliban, Zina, Recm, Sahra Mahkemesi

Stoning As a Popular Topic Of Discussion in Media In The Light of Works Taught In Afghanistan Madrasas -The Example of Afghanistan-

Abstract

Stoning is discussed in Afghanistan and other countries outside Afghanistan through the example of Afghanistan stoning practices. Negative stoning events, especially reflected in the media through the Taliban, continue to create a polemic agenda as a popular topic in the international public opinion. In Afghanistan, where the traditional Sunni population and understanding are predominant, the traditional Sunni literature is continued through the lessons seen in the classical madrasa culture which is maintained with the material and spiritual support of the people and the lessons taught in the official schools of the state. In addition, the traditional madrasa system continues to exist widely as well as modern religious education today. All the volumes of Hanafi usûl-i fıkıh(a branch of science that studies the sources of fiqh and methods of extracting judgments from them) books such as Uşûli'ş-Şâşi, Nürü'l-envâr and fûru-i fıkıh(fiqh term, which refers to the practical part of Islamic law and sub-lineage in inheritance law) books such as el-Fıkhu'l-Müeyesser, Muhtaşari'l-İkudürî, Kenzû'd-dekâ'ik and el-Hidâye are taught in both legal and illegal madrasas in Afghanistan. This article aims to examine the stoning practices, which are practiced in Afghanistan but continue to be discussed as a popular topic mainly through Taliban practices with the help of Hanafi fiqh works taught in Afghanistan. That is, it aims to examine whether the stoning practices are fitted with methods and perspectives in Hanafi fiqh works or not. Again, the article will mutually determine the common and different aspects of the punishment applied to the crime of adultery by the state of Afghanistan and the Taliban organization. Therefore, the article also addresses the current official Afghan state's view of the crime of adultery and the content of sanctions imposed on this crime. In addition, the article examines the logical background of the regulations issued by the official state of Afghanistan against the crime of adultery.

Key Words: Afghanistan, Taliban, adultery, stoning, Sahra Court

Giriş

Afganistan örneği üzerinden Afganistan'da ve Afganistan dışındaki diğer ülkelerde de recm konusu tartışılmaktadır. Geleneksel sünnî nüfus ve anlayışın ağırlıklı olduğu Afganistan'da, geleneksel sünnî literatür halkın maddî manevî destekleri ile sürdürülen klasik medrese kültürü ve bu medreselerde etkin olan âlimler eliyle nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu medreselerdeki eğitim civar bölgelerden gelen öğrencilerin ihtiyaçları da gözetilerek genellikle yatılı olarak devam etmektedir. Diğer yandan halkın dinî eğitimi geleneksel klasik medreseler üzerinden devam ederken devletin resmî okulları olan medreselerde halkın dinî ve kültürel eğitimine önem verilmekte ve bu medreseler örgün şekilde devlet kontrolünde eğitime devam etmektedir. Ayrıca geleneksel medrese sistemi günümüzde modern dinî eğitimle beraber yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Afganistan'da hâlâ eski gayri resmî medreselerin modern ya da eski şekliyle devam edenleri de mevcuttur.

Araştırmalar sonucunda edindiğimiz bilgilere göre Afganistan'daki gerek resmî gerek gayri resmî medreselerde usûl-i fıkıh kitaplarından *Uşûli'ş-Şâî, Nûrû'l-envâr* fûrû fıkıhta ise *el-Fıkhu'l-Müyyesser, Muhtaşaru'l-Kudûrî, Kenzü'd-dekâ'ik, el-Hidâye'nin* bütün ciltleri okutulmaktadır. Tefsir kültüründe de *Tefsîrû'l-Celâleyn, Tefsîrû'l- Beyzâvî* ve Muhammed Ali Sâbûnî'nin *Tefsîrû'l- ahkâm'ı* okutulmaktadır.

Bu çalışmada, Afganistan'daki medrese kültüründe bulunan dinî eğitim kurumlarının (medreselerin) çeşitleri ile birlikte izlediği usûl ve yöntemlerin ardından yukarıda bahsedilen eserlerden hareketle recmin tanımı, kapsamı, şartı ve uygulanış tarzı ele alınacaktır. Son kısımda Afganistan devleti tarafından uygulanan had ile Taliban tarafından uygulanan olumsuz recm uygulamalarından örnekler verilerek konu fikhî yönden ele alınacaktır. Tatbik edilen recm olaylarının, tedrisi yapılan mezhep teorilerine uygun olarak uygulanıp uygulanmadığı yukarıda zikredilen klasik fıkıh kitaplarındaki ilkeler çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda bu çalışma, Afganistan'da dinî eğitim kültürüne kısa bakış, Afganistan'ın yasalarında zina suçu ve cezası, Afganistan'da Taliban'ın çıkışıyla birlikte uygulanan recm olayları ve fikhî analizi ve sonuç başlıklarından oluşmaktadır.

Afganistan'da Dinî Eğitim Kültürüne Kısa Bakış

Afganistan'da medreseler veya dinî ilim halkaları (dinî derslerin verildiği mekânlar için kullanılan bir terimdir) uzun bir geçmişe dayanır. Tarih boyunca Afganistan'da çok büyük siyasî ve sosyal değişimler olmasına rağmen buradaki medrese ve halka derslerindeki ananevi sistem asla ortadan kaldırılamamış hatta kısmi değişikliklerle beraber daha da güçlenerek ve sistemli hale dönüşerek devam edegelmiştir. Afganistan'da dinî eğitim genellikle

büyük camilerde, cami cemaatinin ve mahallenin dindar kesiminin maddî ve manevî destekleriyle, âlimler, imamlar ve hatipler tarafından sürdürülmektedir. Halka dersi veren hocalar ve âlimler Deivûbend veya civar belde-lerin nam salmış medreselerinden mezun olup (icazet alıp) iyi yetişen büyük âlimlerdir. Bu medreselerde okuyan öğrenciler; tâlib'ul-ilm (ilim talebeleri) lakaplarıyla, hocaları ise Molla, Mevlevî, Mevlâna, Müderris, Hatip vb. isimler ile anılmaktadır. "Mevlevî, Mevlâna ve Molla" Afganistan'da dinî bir kavram olarak din eğitimi veren insanlar için kullanılmaktadır. Mevlevî kavramı, din bilgisi yüksek olan âlimler için kullanılırken Mevlâna kavramı ise dinî bilgi seviyesi Mevlevî'den daha yüksek olanları ifade etmektedir. Molla kavramı ise din eğitimi alan, ama dinî bilgileri fazla olmayanlar için kullanılmaktadır.¹

Afganistan'daki camiler ibadet, sosyal faaliyetler ve en önemlisi küçük çocukların ilk dinî eğitime başladıkları bir mekândır. Afganistan'da çocuklar genelde küçük yaşlarda özellikle dört-beş yaşlarında ilk kademeli dinî eğitimlerini almak için camilere yönlendirilir. Cami imamları önce namazda okutulacak sûreleri ezberletir, daha sonra "*Kâide-i Bağdadî*"² isimli kitabı okutur. Belli bir müddet sonra okuma yeteneği gelişen talebeye Kur'ân-ı Kerim'in son cüzü ezberletilir ardından yazı yazma, namaz kılma, fıkıh, hadis, miras, Arapça eğitimi ve tefsir dersleri verilir. Kızlar genellikle dokuz-on yaşlarına kadar dinî ilim tahsili için camilere giderek temel dinî bilgileri cami imamlarından öğrenirler.

Afganistan'da gayri resmî medreselerin yanında devlete bağlı resmî medreseler de mevcuttur.³ Resmî medreselerde birinci sınıftan 12. sınıfa kadar dinî eğitim verilir.⁴ Bu tür medreselerin bütün ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmaktadır. Medreselerin en meşhurları, Daru'l-Ulûmi Kabil, Nacmu'l-Medâris Nangarhar, Fahu'l-Medârisi Herat, Medrese-i Esediyye-i Belh ve Medrese-i İmam Ebû Hanife-i Kabildir. Bu medreselerde Fûrû-i fıkıh ve Usul-i fıkıhta "*Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî, el-Fikhu'l-Müeyesser, Muhtasaru'l-*

¹ Emînüddin Saîdî, "Medrese-i İmam Ebû Hanife ve Hâturati Faramûş nâ Şûdeni az ân", *Mashal.org* (02 Mayıs 2020).

² Okuma yazmayı öğretmek amacıyla camide imam tarafından okutulan bir eserdir. İlk olarak Arapça alfabe öğretimi ile başlayan bu eser, Arapça yazı yazma dersleri ile devam eder. Sonrasında Fâtiha sûresi ve 'Amme cüzü yer alır ve bu kısım yüzüne okuma faaliyetinden sonra talebelere ezberletilir. *Kâide-i Bağdadî* isimli bu eser, Türkiye'de Kur'ân öğretiminde kullanılan Arapça elif-bâ'ye benzer.

³ Mehmet Saray, "Afganistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/407-408.

⁴ Afganistan Maârif Yasası (Afganistan Maârif Yasası), *Resmî Gazete* 955 (24 Temmuz 2008), md. 21.

Kudûrî, Kenzû'd-dekâ'ik, Uşûli'sh-Şâşî, Nûrû'l-envâr, el-Hidâye" eserler okutulmaktadır.⁵

Afganistan'ın din eğitimi ve kültürü hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, medreselerde okutulan eserlerden hareketle zina kavramı hakkında bilgi verilecektir. "Zina nedir? Klasik eserlerde nasıl ele alınmıştır? Bu suç işleyenlere ne tür bir ceza verilir?" gibi soruların cevapları aşağıda gelecek başlıklarda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Zina

Bu başlıkta zinanın tanımı, cezası, Kitap ve Sünnet'ten delilleri, ispat yöntemleri ve zinaya müteallik konuların nasıl ve neye göre ele alınacağı hususuna değinilip ardından recm konusu incelenecektir. Afganistan'daki uygulanan recm meseleleri ele alınırken oranın medreselerinde okutulan fıkıh kitapları temel alınarak, uygulanan recm olaylarının analizi yapılmaya çalışılacaktır. Afganistan medreselerinde okutulan fıkıh kitaplarının isimleri yukarıda genel çerçevede zikredilmiştir. Bu kitapların içeriğini analiz ederek Afganistan'da uygulanan recm olaylarının fıkıh kitaplarında yazılan bilgilere göre ve bu sorular çerçevesinde (Zina edenlerin ispatı yapılmış mı? Eğer zina suçunun ispatını yapıldıysa nasıl, ne şekilde yapıldı? Fıkıhın belirlediği ve içeriğini çizdiği şekilde ispat gerçekleşmiş midir? Hukuki yargılama dediğimiz süreç işletilmiş midir? Nihâî olarak recmin uygulanmasında yukarıda bahsedilen yasal süreçler takip edilmiş midir?) uygulanıp uygulanmadığı incelenecektir.

Zinanın Tanımı

Zina kelimesi, Z-N-Y (ز ن ي) kökünden Arapça isimdir.⁶ Zina; evlilik dışı ilişkide bulunma,⁷ meşru olmayan cinsel münasebet, nikâh bağı olmayan kadın ve erkek arasındaki cinsel münasebet,⁸ hukukî bir bağı olmaksızın yapılan haram birleşmedir ki bunu yapan erkeğe «zâni», buna nefsinin teslim ve temkin eden kadına da «zâniye» denilmektedir.⁹

⁵ Saîdî, "Medrese-i İmam Ebû Hanîfe ve Hâturati Faramûş nâ Şûdeni az ân" (02 Mayıs 2020); Muhammed Yusuf Ezrek, *Kānūn hâ-i Ulûm ve Sekafeti İslâmî der Afganistan* (Matbaâ-i Devleti: Merkezi Tahkikât-ı Ulûmî İslâmî, 1991), 50-60; Camiâ-i Babû'l-ülûm Hammâdiye Muhas-silîn, *Gahoâre-i İlmu-Amel*, ed. Nasretullah İsmeti (Mezari Şerif: Matbaâ-i Dostan, ts.), 6-10.

⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî (Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/387.

⁷ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs* (Dâru'l-Hidaye, ts.), 225.

⁸ Mehmet Erdoğan, *Zina* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", 622; Mehmet Doğan, *Zina* (İz Yayıncılık, 1996), "Büyük Türkçe Sözlük", 1166.; Türk Hukuk Kurumu, *Zina* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), "Türk Hukuk Lügati", 371.

⁹ Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440; Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", 622.

Hanefî âlimleri zinayı, “ووطء الرجل المرأة في قبل من غير الملك و شديته”¹⁰ “bir erkeğin aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir kadınla önden cinsel birleşmesi” olarak tanımlamışlardır. Genel olarak dinî literatüre baktığımızda, zina en geniş anlamıyla cinsel haramlığı ifade eder. Kur’ân-ı kerimde, zina etmeyin yerine “وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا”¹¹ “zinaya yaklaşmayın” ifadesi kullanılmıştır. Zinaya giden yollara dâhi gidilmemesine vurgu yapılmıştır. Zinanın yasaklığı konusu Kitap ve Sünnetle sabittir.

Kur’an’dan Delil

Kur’an’dan delil: “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”¹² “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.”¹² Bu ayetin hükmü sadece muhsan olmayan kadın ve erkek içindir. Yani bekâr olan evlenmemiş kız veya erkek zina ederse şahitler huzurunda ya da ikrarla tespit edildiğinde zânilerin her birine yüzer sopa vurulur. Muhsan olanlara uygulanan ceza müeyyide için delil olarak Kur’an’da metni nesh olup hükmü bâki olan ayet getirilmektedir. “السَّيِّخُ وَالسَّيِّخَةُ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ”¹³ “Evlî erkekle evli kadın zina ederlerse, onları muhakkak recmedin”.¹⁴

Sünnetten Delil

Zina haddi için Sünnetten delil şöyledir: “عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَنَقْيُ سَنَةٍ، وَالتَّيْبُ بِالتَّيْبِ جُلْدٌ مِائَةً، وَالرَّجْمُ”¹⁵ “Ubâde b. Sâbit’ten nakledilen bir rivâyette Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: Bekâr, bekâr ile zina ederse bunların cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür. Evli ile evli veya dul ile dul zina ettiğinde ise cezaları yüz sopa ve taşlanarak öldürülmektir”.¹⁵ Hanefiler nassa ziyadeyi¹⁶ kabul etmedikleri

¹⁰ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsûlî, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 4/79.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-İsrâ 17/22.

¹² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nûr 24/2.

¹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 1985), Hudûd", 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabîyye, ts.), “hudud”, 20 (No. 2553).

¹⁴ Bu hadis metnin Kur'an'dan olup olmadığına dâir nesh konusu bağlamında yapılan tartışmaları için bakınız. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî - H. Yunus Apaydın, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 274-275; Fahrettin Atar, *Fıkah Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 327.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabî, ts.), Hudûd", 12; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâye*, thk. Tellal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabî, ts.), 2/343.

¹⁶ Hanefiler haber-i vâhidle sabit olduğu için celde cezasından sonra sürgün etme uygulamasını ve recm cezası tatbik edildikten sonra celde vurulmasını kabul etmezler çünkü onlara

için bekâr olan kız veya erkeğe sadece yüz celde, muhsan olanlara ise sadece recm cezası uygulamayı temel almışlardır.¹⁷ Zeyd b. Sâbit anlatıyor: Allah'a ant olsun ki, Hz. Peygamber şöyle derken işittim: "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettiklerinde her ikisini de mutlaka recmedin".¹⁸ Burada zikredilen sözlü delillerden sonra zina cezasının recm boyutu ile ilgili fiilî delil ve nebevî uygulamalardan birkaç örneği zikredeceğiz.

Mâiz Olayı

Mâiz b. Mâlik el-Eslemî Peygamberimize gelerek zina ettiği itirafında bulunmuş ve temizlenmek istediğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber reddetse de Mâiz iki kez daha Hz. Peygamber'den aynı talepte bulunmuştur. Akabinde Hz. Peygamber ashabından Mâiz'in aklı melekelerinin yerinde olup olmadığını araştırmalarını buyurmuş ve bu araştırma neticesinde Mâiz'in aklî melekelerinin yerinde olduğu, salih bir kimse ve feraset sahibi olarak bilindiği ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber Mâiz'in bu talebini de geri çevirmiş olmasına rağmen Mâiz bu talebini dördüncü kez yinelemiştir. Bu son ikrarından sonra Hz. Peygamber onun için bir çukur kazdırıp recm edilmesini emretmiştir.¹⁹

Gâmidiyye Olayı

Anlatıldığına göre Gâmid kabilesine mensup bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Resulü ben zina ettim beni temizle." dedi. Hz. Peygamber ona: "Dön git ve Allah'tan af dile" diyerek kadını geri gönderdi. Ancak ertesi gün kadın tekrar gelerek Hz. Peygambere: "Ey Allah'ın Resulü! Herhalde sen Mâiz b. Mâlik'i reddettiğin gibi beni de reddediyorsun. Allah'a yemin olsun ki hamileyim" dediyse de Hz. Peygamber kadını geri gönderdi. Ancak ertesi gün kadın yine Peygamber'in huzuruna geldi ve talebini yineledi. Bu sefer de Hz. Peygamber: "Şimdi git çocuğunu doğur sonra gel" dedi. Kadın çocuğunu doğurduktan sonra bebeğini de alarak Hz. Peygamber'in yanına geldi. Durumu gören Hz. Peygamber ona: "Git sütten kesilinceye kadar onu emzir" dedi. Bunun üzerine kadın gitti sütten kestikten sonra, çocuğun elinde bir parça eklemek olduğu halde onu alıp Peygamber'e getirdi ve: "İşte Ey Allah'ın Resulü! Onu sütten kestim, yemek yemeğe de başladı" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber çocuğu orada bulunan Müslümanlardan birine verdi, sonra bir çu-

göre Kur'ân, haber-i vâhidle nesh edilemez. Gazzâlî - Apaydın, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 261.

¹⁷ Şâfiîler yukarıdaki hadisi şerifi olduğu gibi ele alır ve nassa ziyâdeyi de kabul ederler buradan hareketle bekâr kız veya erkeğe yüz celde ve bir sene sürgün, muhsan olan kadın veya erkeğe ise yüz celde ve recm cezası uyguladılar. Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/343.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tavzi', 2000), "Hudûd", 13 (NO. 2368); Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb Fi Şerhi'l-Kitab* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2017), 637.

¹⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Hudûd", 23; Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/340.

kur kazılmasını emretti. Ardından da kadın Hz. Peygamber'in talimatı üzerine bir çukura koyulup recmedilmiştir.²⁰

Asif Olayı

Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri bir habere göre birbiriyle davalışan iki bedevî Hz. Peygamber'e geldiler, onlardan biri: "*Ey Allah'ın Resulü senden Allah'ın kitabına göre aramızda hüküm vermeni istiyorum*" dedi. Diğeri oturduğu yerden kalkarak: "*Evet aramızda Allah'ın kitabıyla hükmet ve bana da konuşmam için izin ver*" dedi Hz. Peygamber ona "*Anlat*" dedikten sonra o, "*Benim oğlum bu adamın yanında ücretli işçi (asif) olarak çalışıyordu, fakat onun karısıyla zina etmiş. Bunun üzerine ben (fidye olarak) bu adama yüz koyun ve bir de hizmetçi verdim. Ancak bu durumu bilginlere sorduğumda onlar: 'senin oğluna yüz sopa ve bir yıl da sürgün, o adamın karısına da (evli olduğu için) recm cezası gerekir dediler'*" diyerek meramını anlattı. Bu sözü dinledikten sonra Hz. Peygamber koyunların ve hizmetçinin zina eden erkeğin babasına teslim edilmesine, zina eden erkeğe yüz sopa vurulmasına ve bir yıl sürgün edilmesine hükmetmiştir. Hemen peşinden Hz. Peygamber yanında bulunan Uneys'e adamın karısına gitmesini, zina ettiğini itiraf ederse de recmetmesini emretmiştir. Kadın suçunu itiraf edince de recm edilmiştir.²¹

Kitap ve Sünnet'e baktığımızda Hz. Peygamber döneminde zina suçu işlenmiş ve hukukî ilkeler ışığında zina suçu ispat edilmiştir. Hz. Peygamber'in verdiği hükümlere göre faillerin cezası tatbik edilmiştir. Bu açıklamalardan sonra aşağıda gelecek olan başlıklarda klasik fıkıh eserlerinden hareketle zina suçunun ispat yöntemleri hakkında bilgi verilecektir.

Zinanın İspat Yolları

Zinanın ispat edilmesi iki yolla olur. İlki, şahadet yoluyladır. Yani şahitlerin, zânilerin yapmış olduğu hukuki suç teşkil eden fiili çıplak gözleri ile gördüklerine hâkimin huzurunda şahadet getirmeleri ile ispat edilmesidir. İkincisi de ikrar iledir. Yani zina edenlerin bizzat kendileri hâkime giderek zina ettiklerini hâkim karşısında dört farklı mecliste ikrar etmesiyle olur.

Şahadet

²⁰ Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "Hudûd", 23; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: el-Matba'atü'l-'Asriyye, ts.), "Hudûd", 37 (No. 4442); Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi'l-Bidâye*, 2/344.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, thk. Züheyr b. Nasr Muhammed (Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), "Hudûd", 86 (No. 6827, 6835, 6842); İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, "Hudûd", 6; Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî İbn Ebû'l-iz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, ed. Abdülhakîm bin Muhammed Şakir - Envar Sâlih Ebû Zeyd (Arabistan Suudi: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/141.

Şehadet: Şahitlik şartlarını taşıyan dört erkeğin, kadın ve erkeğin zina yaptıklarına dâir (zina lafızlarını kullanarak),²² şahitlik etmesidir. Nitekim bu bağlamda Şâri' şu ilkeleri koymuştur: “Kadınlarımızdan zina edenlere karşı içinizden dört kişi şahit getirin”,²³ “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun”.²⁴ Hâkim, şahitlerin zina haddine dâir bilgilerinin olup olmadığını test etmek için “Zina nedir? Zina nasıl olur? Zina olayı nerede ne zaman kiminle olmuştur?” şeklinde sorular sorar.²⁵ Çünkü yukarıda da açıkladığımız gibi Hz. Peygamber Mâiz ve Asif olayında kendilerine aynı soruları sormuştur. Bunun nedeni de kişinin hak etmediği cezaya çarptırılmaması için son derece titiz davranmaktır. Şahitler soruları cevaplayarak şöyle der: Sürmenin sürmelikte olduğu gibi, bu kişiyi de kadına ön taraftan yaklaşırken öyle gördük. Bu arada Hanefiler şahitlerin zahiri adaletlerine inandıkları için soruşturmaya gerek duymazlar.²⁶

Şahitler, kişinin falanca kadınla zina ettiğine ittifak edip, ikişerli olarak mekânı farklı (Konya mı? Isparta mı?) söylüyorsa kadın ve erkeğe had uygulanmaz. Şahitler, zina fiilinin odanın hangi köşesinde olduğuna dâir ihtilafa düşerlerse had uygulanır. Çünkü zina fiilî odanın bir köşesinde başlayıp diğer köşesinde bitmiş de olabilir. Şahitlik eden kişi sayısı dört kişiden az ise şahitlere iftira haddi uygulanacaktır. Dört kişinin şهادetiyle had uygulanmışsa daha sonra şahitlerden birinin köle olması veya daha önce zina iftirasından dolayı had uygulandığı anlaşılırsa, şahitlerin hepsine haddü'l-kazif uygulanacaktır. Şahitlerden herhangi biri, recmedilmeden şهادetinden dönerse, şahitlerin hepsine iftira cezası uygulanır.²⁷ Netice olarak fikhî / hukukî usûl ve şartlarına uygun bir yargılama sonucunda kişinin zina yaptığı dört şahidin şهادeti ile sübut bulduktan sonra hâkim zina eden kişinin recmedilmesine hükmedecektir.

İkrar

Bâliğ olmuş ve aklî olgunluğa ulaşmış olan kişinin, dört farklı mecliste zina yaptığını itiraf etmesine ikrar denir. İkrar edenin, ikrarı dört defaya ulaşınca kadar hâkim o kişinin ikrarını reddeder. Mukırrın, ikrarının kabul edilmesi için kişinin âkil ve buluş çağına ermiş olması gerekir. Çocuk ve

²² Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*, thk. Saîd Bektaş (Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2011), 346.

²³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nisâ 4/15.

²⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nûr 24/4.

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyde (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 195.

²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi'l-Bidâye*, 2/339-340; Mevsîlî, *el-İhtiyar li-Ta'lîl'l-Muhtar*, 4/82.

²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi'l-Bidâye*, 2/349-351.

aklı dengesi yerinde olmayanın (delinin) ikrarı kabul edilmez ve onlara had cezası da uygulanmaz.²⁸

Zina ettiğine dâir itirafta bulunan kişi, had uygulanmadan önce ya da had uygulanırken, ikrarından dönerse buna itibar edilir ve o kişi serbest bırakılır. Hâkim, zina yaptığını itiraf edene, sen sadece dokunmuşsunur veya sadece öpmüşsündür diye telkinde bulunur. Nitekim Peygamber de Mâiz'e "*Belki de ona dokunmuş veya öpmüşsündür*",²⁹ diyerek uyarı da bulunmuştu.³⁰ Yukarıda iki başlıkta geçtiği üzere zinanın ispatının usûlü, ilkeleri ve yöntemleri belirlendikten sonra şimdi de zina cezasının tatbikatına geçebiliriz.

Zina Cezasının Uygulanışı

Zina eden şahıslar Muhsan (evli)³¹ ise recm haddi uygulanır. Yani kişi, ölünceye kadar taşlanır. Nitekim Hz. Peygamber de Mâiz'e "*muhsan olduğu için recmle hüküm vermişti*".³² Recmedilecek kişi, açık ve geniş bir yere götürülür açık ve geniş yere götürülmesinin nedeni taşlamayı yaparken etrafındakilere yanlışlıkla taş isabet etmemesi içindir. Zina suçu eğer şahadetle ispat edilmişse, ilk önce şahitlik eden kişi, sonra hâkim ve ardından da orada toplanan halk yani hâkim karşısında şahitlik yapanları görenler taşlamaya başlayacaktır. Eğer şahitlik eden kişiler taşlamaktan imtina ederse, had sakıt olur. Çünkü böyle yapmaları şahitlikten dönmeleri anlamına gelmektedir. İkrar eden recmedilecekse ilk önce devlet başkanı veya nâibi olarak hâkim sonra diğer insanlar taşlamaya başlar (Çamidiyye olayında olduğu gibi).³³ Ardından recmedilen kişi yıkanır, kefenlenir ve onun için cenaze namazı kılınır.³⁴

Zina eden kişi muhsan değilse yani bekâr ve hür ise onun had cezası "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*"³⁵ ayetine bi-

²⁸ İkrarın dört defa olma şartı Hanefî ulemasına göredir. İmam Şâfiî'ye göre tek sefer de kişinin ikrarı kabul edilir. Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/340; Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, 196; Neseî, *Kenzü'd-Değâik*, 346; Mevslî, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar*, 4/82.

²⁹ Müslim, *el-Câmi 'u's-Şâhih*, "Hudûd", 23.

³⁰ Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/340.

³¹ İslam fikhında "Muhsan" kelimesi muhtelif anlamları içermektedir. Kelime kullanıldığı yere göre bazen hürriyet sahibi kişi bazen iffetli kişi bazen de evli olan kişi anlamına gelmektedir. Hanefî fikhında zina başlığı özelindeki anlamı ise "üzerinden evlilik ilişkisi geçen kişi"dir. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/506.

³² Müslim, *el-Câmi 'u's-Şâhih*, "Hudûd", 23.

³³ Müslim, *el-Câmi 'u's-Şâhih*, "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, "Hudûd", 37 (No. 4442).

³⁴ Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, 196; Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 341; Mevslî, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar*, 4/84-85; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beyrut: Dâru'l-M'arife, ts.), 5/8-9; Meydânî, *el-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitab*, 637.

³⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nûr, 24/2.

naen yüz değnektir. Hâkim, zina edene had cezası uygularken zânilere orta bir güçle budağı olmayan sopa ile vurulmasını emreder. Çünkü şiddetli vuruş kişinin ölümüne sebep olabilir. Had uygulanacak kişinin üzerindeki elbiseleri çıkartılır. Sadece avret yerini örtmesi amacıyla peştamalı kalır. Eğer kadınsa üzerinde kürk gibi kalın eşyaları varsa çıkartılır, hicap amacıyla üzerinde ince elbisesi kalır ondan sonra had uygulanır. İnsan bedeninin sadece bir bölgesinde değnek vurulmaz, vücudunun farklı yerlerine vurulmalıdır. Çünkü kişinin tek uzvunda had uygulanırsa kişi hayatını kaybedebilir. *Haddin amacı kişinin ölmesi değil, terbiye edilmesidir.* Had uygulanırken kişinin yüzüne, başına ve tenasül uzvuna vurulmaz. Çünkü tenasül uzvuna vurmak öldürücüdür. İnsanın kafası duyuvarın merkezi, yüzü ise güzelliğin toplandığı yerdir. Bu sebeplerden dolayı o uzuvlara sopa vurulmaz. Yine had cezası, zâniye yatılarak veya uzatıldığı halde değil, ayakta uygulanır. Çünkü burada teşhir esastır halkın bunları görüp ibret alması amaçlanır. Hâkim celde cezasına çarptırılan şahsa budakları olmayan düz değnekle orta bir güçle vurulmasını emreder.³⁶

Recmedilecek kişi hasta ise iyileşmesi beklenmeksizin recm cezası uygulanacaktır. Zira recme çarptırılan kişi, ölümü hak ettiği için iyileşmesi beklenmez. Eğer recmedilecek kişi hamile ise çocuğunun doğumuna kadar beklenir. Recm cezasının uygulanmayışı çocuğun helak edilmemesi içindir. Cezaya çarptırılan kişinin cezası recm değil değnek cezası ise ölümüne müsebbip olmamak için had uygulanmaz, iyileşene kadar beklenir. Kadın eğer değnek cezasına çarptırılmışsa, lohusalıktan çıkana kadar had cezası uygulanmaz.³⁷

Had gerektiren cinsel ilişkide itibar edilen husus, ön taraftan yapılan ilişkidir. Ebû Hanife'ye göre erkek, kadının arkasından cinsel ilişkiye girerse had cezası uygulanmaz.³⁸

Buraya kadar aktarılan zina cezasının ispat süreci, yargılama aşaması ve tatbikatına dâir derin ve ince hassasiyet şeması zina cezasının öfkeye dayalı salt cezalandırma amaçlı olmadığı, kişiyi ve toplumu ıslah, vicdanları teskin etme ameliyesini içerdiğini göstermektedir. Cezanın şartlarında ve uygulamasında dikkat çeken üst düzey ahlaki ilke ve merhamet çizgileri buradaki temel amaca işaret etmektedir.

³⁶ Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, 196; Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/341; Mevsilî, *el-İhtiyar li-Ta'lîlî'l-Muhtar*, 4/85.

³⁷ Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, 196; Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/343-344; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/11-12; Meydânî, *el-Lübâb Fi Şerhi'l-Kitab*, 640-641.

³⁸ Kudûrî, *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*, 196; Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, 2/342-343; Mevsilî, *el-İhtiyar li-Ta'lîlî'l-Muhtar*, 4/88-89.

Klasik fıkıh eserlerinde zina suçu anlatıldıktan sonra Afganistan yasalarında zina suçu ve cezası nasıl ele alınmış, yasa maddelerinden hareketle kısa bilgi verilecektir.

Afganistan'ın Yasalarında Zina Suçu ve Cezası

Konunun bu kısmında öncelikle Afganistan İslam Cumhuriyeti'nin anayasa maddelerinden konumuzla ilgili anayasa maddelerinin tespiti yapılarak Afganistan ceza hukukunda zina suçu ile ilgili anayasal kapsama değinilecektir.

Afganistan'ın Anayasasının (Kānûn-ı Esâsî) Bazı Maddeleri

Bu maddeler 26 Ocak 2004 yılında 818 numaralı resmî gazetede çıkan ve hâlâ yürürlükte olan anayasa maddelerinden alınmıştır.

ماده دوم قانون اساسی افغانستان: دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان، دین مقدس اسلام است.³⁹

Afganistan anayasasının 2. **maddesinde**: Afganistan İslam Cumhuriyeti'nin dinî, mukaddes İslam dinîdir.

ماده سوم قانون اساسی افغانستان: در افغانستان هیچ قانون نمی تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد.⁴⁰

Afganistan anayasasının 3. **maddesinde**: Afganistan'da hiçbir yasa mukaddes İslam dinînin ahkâm ve itikatlarına karşı olmaz.

ماده بیست و پنجم قانون اساسی افغانستان: برائت ذمه حالت اصلی است. متهم تا وقتی⁴¹ که به حکم قطعی محکمه با صلاحیت محکوم علیه قرار نگیرد، بی گناه شناخته می شود.

Afganistan anayasasının 25. **maddesinde**: Beraat-i zimmet, asıldır. Müttehemin (zanlı) suçluluğu yetkili mahkeme tarafından ispatlanana dek suçsuzdur.

ماده بیست و ششم قانون اساسی افغانستان: جرم یک عمل شخصی است. تعقیب،⁴² گرفتاری یا توقیف متهم و تطبیق جزا بر او به شخص دیگری سرایت نمی کند.

Afganistan anayasasının 26. **maddesinde**: Suç bireysel bir eylemdir. Sadece müttehem olan kişi takip edilir, yakalanır ve ona ceza tatbik edilir. O şahsın yaptığı eylemden başkası sorumlu tutulmaz.

ماده سی ام قانون اساسی افغانستان: اظهار، اقرار و شهادتی که از متهم یا شخص دیگری به وسیله اقرار به دست آورده شود، اعتبار ندارد. اقرار به جرم عبارت است از⁴³ اعتراف متهم با رضایت کامل و در حالت صحت عقل، در حضور محکمه با صلاحیت.

³⁹ Kānûnî Esâsî'yi Afganistan (Kānûnî Esâsî'yi Afganistan), *Resmî Gazete* 818 (26 Ocak 2004), md. 2.

⁴⁰ Kānûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 3.

⁴¹ Kānûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 25.

⁴² Kānûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 26.

⁴³ Kānûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 30.

Afganistan anayasasının 30. **maddesinde**: Müttehem veya başka bir şahıstan ikrah ile alınan ikrar ya da şahadet geçersizdir. Suçunu ikrar veya itiraf eden şahsın, aklî dengesi yerinde ve kendi rızasıyla yetkili mahkemenin huzurunda ikrar etmesi gerekir.

ماده یکصد و نوزدهم قانون اساسی افغانستان: اعضای ستر محکمه قبل از اشغال وظیفه، حلف آتی را در حضور رییس جمهور به جا می آورند:

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بزرگ (ج) سوگند یاد می کنم که حق و عدالت را برطبق احکام دین مقدس اسلام، نصوص این قانون اساسی و سایر قوانین افغانستان تأمین نموده، وظیفه قضا را با کمال امانت، صداقت و بی طرفی اجرا نمایم.⁴⁴

Afganistan anayasasının 119. **maddesinde**: Yüksek mahkemenin üyeleri görevlerine başlamadan önce aşağıdaki yemini cumhurbaşkanının huzurunda yerine getirirler:

Bismillâh irrahmân irrahîm; Allah'ın adıyla yemin ederim ki hakkı ve adaleti mukaddes İslam dininin hükümlerine göre, anayasa maddelerini ve Afganistan'ın diğer yasalarını yerine getirerek hâkimlik görevimi tarafsız, sadakat ve emânetdarlık ile icra ederim.

ماده یکصد و سی ام قانون اساسی افغانستان: محاکم قضایی مورد رسیدگی، احکام این قانون اساسی و سایر قوانین را تطبیق می کنند. هرگاه برای قضیه یی از قضایای مورد رسیدگی، در قانون اساسی و سایر قوانین حکمی موجود نباشد، محاکم به پیروی از احکام فقه حنفی و در داخل حدودی که این قانون اساسی وضع نموده، قضیه را به نحوی حل و فصل می نماید که عدالت را به بهترین وجه تأمین نماید.⁴⁵

Afganistan anayasasının 130. **maddesinde**: Hâkim hüküm verirken, anayasa ve Afganistan'ın diğer kanunlarına göre hüküm verir. Bir olaya hüküm verilirken anayasa veya diğer kanunlarda yazılan bir hüküm yoksa hâkim, Hanefî fıkhı ve anayasanın ifade ettiği maddeler çerçevesinde olayla ilgili öyle bir hüküm çıkarır ki adalet en iyi şekilde yerini bulsun.

Zina cezasının fiilî uygulaması olan recm konusunun temel anayasal içeriklerde ve anayasa kapsamında tanımının yapılmadığı, cezasının tayin edilmediği görülmekte; bu yönüyle Anayasada yasal boşluk görülmektedir. Yukarıdaki (130.) maddede görüldüğü üzere bu boşluk anayasanın hukukî gerçeklik olarak tanıdığı Hanefî mezhebi görüşleri muvacehesince doldurulacaktır.

ماده یکصد و سی و یکم: محاکم برای اهل تشیع، در قضایای مربوط به احوال شخصی، احکام مذهب تشیع را مطابق به احکام قانون تطبیق می نمایند. در سایر دعاوی نیز اگر در این قانون اساسی و قوانین دیگر حکمی موجود نباشد، محاکم قضیه را مطابق⁴⁶ به احکام این مذهب حل و فصل می نمایند.

⁴⁴ Kânûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 119.

⁴⁵ Kânûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 130.

⁴⁶ Kânûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 131.

Afganistan anayasasının 131. **maddesinde**: Şiilere yönelik mahkeme süreçlerinde hakîm ahvâl-i şahsiyye ile ilgili olaylarda Şiî mezhebinin hükümlerine göre karar verir.

Eğer başka davalarda, anayasa ve diğer kanunlarda bir hüküm mevcut değilse, mahkeme bu mezhebe göre olayı en güzel şekilde çözer.

Şiîlerde de recm cezası vardır.⁴⁷

ماده یکصد و چهل و نهم قانون اساسی افغانستان: اصل پیروی از احکام دین مقدس اسلام و نظام جمهوری اسلامی تعدیل نمی‌شوند. تعدیل حقوق اساسی اتباع صرف به منظور بهبود حقوق آنان مجاز می‌باشد. تعدیل دیگر محتویات این قانون اساسی، نظر به تجارب و مقتضیات عصر، با رعایت احکام مندرج مواد شصت و هفتم و یکصد و چهل و ششم این قانون اساسی، با پیشنهاد رییس جمهور یا اکثریت اعضای شورای ملی صورت می‌گیرد.⁴⁸

Afganistan anayasasının 149. **maddesinde**: Mukaddes İslam dininin ahkâmı ve Afganistan İslam Cumhuriyeti'nin nizamına uyma ilkesi değiştirilmez. Sadece vatandaşların temel haklarının geliştirilmesi yönünde bir değişime izin verilebilir. Anayasanın içeriğinde yapılan diğer değişiklikler, yaşadığımız çağın gereksinimlerine göre, bu anayasanın altmış yedi ve yüz kırk altıncı maddelerinin hükümlerine tâbi olarak, cumhurbaşkanı veya Millet Meclis Üyelerinin çoğunluğunun onayıyla kabul olunur.

Afganistan'ın Ceza Kanunu (Kod-i Ceza) ve Zina cezası

Anayasanın genel maddelerine, anayasanın ruhuna, genel amaçlarına işaret ettikten sonra şimdi de Afganistan kanunlarında zina suçunun tanımına, içeriğine ve hukukî yaptırımına değinilecektir. Afganistan ceza hukukunda konu nasıl ele alınmış bunun analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Had ve Ta'zîr Cezalarının Düzenlenmesi

ماده 2: (۱) این قانون جرایم و جزا های تعزیری را تنظیم می نماید. (۲) مرتکب ⁴⁹جرایم حدود، قصاص و دیت مطابق احکام فقه حنفی شریعت اسلام مجازات میگردد.

Ceza kanununun 2. maddesinin, birinci bendi (fıkrası) ceza kanunu ta'zîr suçları ve cezalarını düzenler; ikinci bendine göre had, kısas ve diyet gerektiren suçları işleyenlere İslam şeriatına mensup Hanefî fikhının hükümlerine göre ceza verilir.

Zinanın Tanımı ve Cezası ve Konuya İlişkin Ayrıntılar

ماده 643: (1) زنا عبارت از مقاربت جنسی زن و مردی است که بین آنها رابطه زوجیت موجود نباشد.

⁴⁷ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, thk. Seyyid Ali Horasanî vd., 1420, 5/365.

⁴⁸ Kânûnî Esâsî'yi Afganistan, md. 149.

⁴⁹ Afganistan Ceza Kânûnû (Afganistan Ceza Kânûnû), *Resmî Gazete* 1290 (05 Mayıs 2017), md. 2.

(2) Herگاه در جرم زنا شرایط تطبیق جزای حد موجود نگردد یا به علت شبهه و یکی از اسباب دیگر، حد زنا ساقط گردد، شخص تعزیرا مطابق احکام این فصل، مجازات می گردد.⁵⁰

Ceza kanununun 643. maddesinin, birinci bendinde: zina, kadın ve erkeğin nikâh akdi olmaksızın cinsel ilişkide bulunmasıdır. İkinci bendinde zina suçunun uygulanmasına ilişkin mevcut şartlar yerine getirilmezse veya şüphe ve başka nedenlerden dolayı zina için verilen ceza kaldırılırsa bu bölümdeki hükümlere göre kişi cezalandırılacaktır.

ماده 644: (1) در حالت زناى تعزیری، شخص قرار ذیل مجازات می گردد: 1- در صورتی که متاهل باشد به حبس متوسط بیش از دو سال. 2- در صورتی که متاهل نباشد، به حبس متوسط تا دو سال.

(2) هرگاه اشخاص مندرج اجزای 1 و 2 فقره (2) این ماده از جمله محرمات دایمی یا موقتی با مربی، معلم با امر یکدیگر بوده یا به نحوی از انحا بالای یکدیگر نفوذ و اختیار داشته باشند، به حبس طویل تا هفت سال، محکوم می گردند.⁵¹

Ceza kanununun 644. maddesinin, birinci bendinde: Ta'zîri gerektiren durumlarda, kişi aşağıdaki bileşenlerde belirtildiği gibi cezalandırılacaktır: Birinci bileşen; evli ise, ortalama iki yıldan fazla hapis cezası verilir. İkinci bileşen; evli değilse, ortalama iki yıla kadar hapis cezası verilecektir. İkinci bendinde: 1. ve 2. bileşenlerinde belirtilen kişiler daimi veya geçici evlenmeleri haram olan veya öğretmeni, âmiri ya da bir şekilde birbirleri üzerinde etkisi ve yetkisi bulunanlara ta'zîri ceza olarak yedi yıla kadar hapis cezasına çarptırılabilir.

Yukarıda geçen bu maddelerde de görüldüğü gibi zinaya dâir hükümler aşağıda fıkıh kitaplarından nakledilecek bilgilerle hapis hariç mutabakat halindedir. Nitekim fıkıh kitaplarında zinanın cezası celde ve recm şeklinde açıklanmaktadır.

Afganistan yasalarında, zina suçu ve cezası anlatıldıktan sonra şimdi de konumuzun temelini oluşturan popüler bir mesele olan Afganistan'daki recm olayları ele alınacaktır. Konu ele alınırken klasik fıkıh eserlerine, yukarıda zikredilen Afganistan devletinin anayasa ve kanunlarına atıf yapılacaktır.

Afganistan'da Taliban'ın Çıkışıyla Birlikte Uygulanan Recm Olayları ve Fıkî Analizi

Çalışmanın bu bölümünde Anayasal bir tanıma ve tanınmaya mazhar olamayan Taliban, devletin merkezî otoritesinin zayıf olduğu uç ve uzak bölgelerde kendi hâkimiyeti nispetinde uygulamaya koyduğu zina cezalarına değinilecek ve bu değinilerde gerek Afganistan ulusal haber kaynakların-

⁵⁰ Afganistan Ceza Kânûnû, md. 643.

⁵¹ Afganistan Ceza Kânûnû, md. 644.

ca teyit edilen ve gerekse uluslararası haber kaynaklarınca servis edilen görseller kullanılacaktır. Ayrıca burada Taliban uygulaması ile devletin cezai yaptırımının tatbikatı mukayese edilecek ve konunun Taliban'ın da mensup olduğu Hanefî fıkıh eserleri üzerinden değerlendirilmesi yapılacaktır. İlgili fıkıh metinleri üzerinden Taliban uygulamalarının şer'iliği sorgulanacaktır. Aşağıda Taliban tarafından uygulanan ve örneği verilen üç recm olayı, 2001 yılından sonra Afganistan'ın farklı bölgelerinde uygulanan recm olaylarıdır. Afganistan'da beş yıl hüküm süren Taliban, bu süreç zarfından birçok had cezası uyguladığı bilirse de biz bunlara ulaşamadık.

Taliban'ın Çıkışı ve Zihniyeti

Taliban hareketi İslam adı altında Aralık 1994'te Afganistan'ın Kandehar ilini ele geçirdi. Bundan sonra ardarda Afganistan'ın farklı illerini almaya başladı. 28 Eylül 1996'da Afganistan'ın başkentini ele geçirdi. Başkenti ele geçirdikten sonra Afganistan'ın Cumhurbaşkanı Doktor Nacibullah'ı kardeşi ile beraber idam edip hâkimiyetini ilan etti. Afganistan'ın kuzey tarafına ilerlemeye devam etti. Taliban, kendisini kamufle eden, Molla Muhammed Ömer adı altında birini rehber kabul eder ve ona Emîrül-mü'minîn diye hitap ederdi. Molla Muhammed Ömer hiçbir zaman medyada çıkmamış ve ayrıca dış ülkelerden gelen muhabirlerin röportaj taleplerine ret cevabı vermiştir.⁵²

Taliban örgütünün, Pakistan'daki medreselerde sadece dinî eğitim alarak Afganistan'a geri dönen, dinî metinler üzerinde diraî tefsir, tahlil ve analiz yeteneğini kullanmaya yanaşmayan kitlelerden oluşmaları nedeniyle dinî konularda sert ve mutaassıp davranmaları anlaşılabilir. Onlar dinî kadınların giyimiyle, erkeklerin sakalıyla, oruç tutmakla ve namaz kılmakla sınırlı tutuyorlardı. Pakistanlı gazeteci Ahmed Rişad, Taliban hakkında şöyle diyor: Onlar İslâm ve Afganistan tarihinden, ilmî gelişmelerden ve İslâm ülkelerinin siyasetinden hepten habersizdi. Pakistan'ın başbakanı Benazir Bhutto (ö. 2007) bir açıklamasında şöyle demişti: Taliban, silahını Amerika'dan, maddi harcamalarını Arabistan'dan, eğitim faaliyetlerini ise Pakistan'dan almaktaydı. Dolayısıyla Taliban'ı, İmarâti Talîban-i adı altında Arabistan, Pakistan ve İmareti müttehede ülkeleri resmî olarak tanımıştır.⁵³

Taliban iktidarı ele geçirdikten sonra toplumsal, dinî, hukuki ve medeni hayata dâir bazı düzenlemeler yapmaya girişti. Bu bağlamda, takvimi hicrî şemsîden hicrî kameriye çevirdi. Taliban, Mücahitler döneminden beri kadınların giymiş olduğu kisvenin dine uygun olmadığını ifade ederek kadınların sokağa çıkmasını yasaklayan bir genelge yayınladı. Bu genelgeye göre kadınlar acil bir nedenden (hastalık gibi) dolayı dışarıya çıkmak zorunda

⁵² Menijeh Bakhtari, *93 Sâl Resâne ve Kânûn Seyri der Ferâz ve Furûdî Resâne hâ-i Afganistan* (Kâbil-Afganistan: İntişârâti Saîd ve İntişârâti Periyân, 2016), 319.

⁵³ Bakhtari, *93 Sâl Resâne ve Kânûn Seyri der Ferâz ve Furûdî Resâne hâ-i Afganistan*, 322-323.

kalırlarsa yanında mahremi ve başında burka (bayanların örtünmek için kullandıkları giysi) ile çıkabilirlerdi. Afganistan genelinde mevcut olan kız okullarını kapatmışlar, yaklaşık 14 yıl Kabil Devleti ile savaşmış olan mücahitleri tekfir etmişlerdir. Onlara göre mücahitler şeriatı eksik tatbik ettikleri için mürted sayılmaktadır.⁵⁴

Taliban, sakalını kesen erkeklere iki kırbaç ve bir gün hapis cezası verirdi. Taliban Radyo Seda-i Şeriat'ta 23 maddelik bir ferman yayımladı. Bu fermanla beyaz çorap ve beyaz ayakkabı giymek, video çekmek, herhangi bir canlının fotoğrafını çekmek, İranlılar gibi örtünmek, erkekler için başı açık gezmek ve bazı spor dalları yasaklanmıştır. Beyaz çorap ve ayakkabının yasak olması, Taliban bayrağının rengini beyaz olmasından dolayı, beyaz çorap ve ayakkabının giyinmesinin bayraklarına ihanet olarak kabul edilmesinden dolayıdır. Taliban İslam geleneğine uygun değil diye kadınların standartlar dışı giyinmesini yasaklamış, bu anlamda sadece burka giymelerine izin vermiştir. Taliban ayrıca çalışma hayatına da el atmış kadınların tümünden çalışmalarını yasaklasa da sonradan genel ihtiyaçtan dolayı kadın doktorların çalışmasına izin vermiştir. Taliban'ın aşırılıkları bunlarla sınırlı kalmamış şeriata aykırı kitaplar barındırdığı gerekçesi ile birkaç kütüphaneyi yıkmış ve içindeki kitapları imha etmiştir. Bunun için de "Tenzimi Umuri İrşad ve Evkafı Umuri İslâm" adında resmî bir yasayı hayata geçirmiştir.⁵⁵

Görüldüğü gibi Taliban klasik fıkıh metinlerinde geçen hüküm ve anlayışları güncelleştirmeden ve çağın değerleri ile mezcetmeden uygulamaya sokmakta tarihsel olanla evrensel olanın arasını ayıramamaktadır. Bu yönüyle Taliban'ın din anlayışı anakronizmle maluldür. Bu mantık aslında sadece Taliban'a özgü değil çağın gereği olan değişime ayak uyduramayan tüm İslâmî hareketlerin temel sorunudur.

Sahra Mahkemeleri

Sahra Mahkemesi terimi tutuklanan herhangi bir sanığın sorgulama aşamalarını işletmeden hükmünün verilip cezasının infaz edilmesine müsaade eden mahkeme türünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu tür mahkemeler devletin merkezî otoritesinin zayıf olduğu bölgelerde mollalar veya orada hâkim olan herhangi bir örgüt tarafından sokakta veya sahrada kurulmakta ve suçlunun cezasını orada infaz etmektedirler. Bu tür mahkemeler Afganistan'la sınırlı değildir. Pakistan, Irak, Suriye, Somali, Hindistan ve Myanmar gibi ülkelerde de bulunmaktadır.⁵⁶

⁵⁴ Bakhtari, 93 *Sâl Resâne ve Kânûn Seyri der Ferâz ve Furûdi Resâne hâ-i Afganistan*, 320.

⁵⁵ Bakhtari, 93 *Sâl Resâne ve Kânûn Seyri der Ferâz ve Furûdi Resâne hâ-i Afganistan*, 325-342.

⁵⁶ Kerim Pupel, "Mahkeme-i Sahrâyi", *Mashal.org* (02 Kasım 2020).

Taliban'ın çıkışı ve zihniyeti hakkında kısa bilgi verildikten sonra devlet ve Taliban tarafından zina suçuna uygulanan cezanın keyfiyeti (recm-celde-hapis) mukayeseli olarak ele alınacaktır.

Afganistan Devleti Tarafından Uygulanan Had

Afganistan devleti, ülkenin Gur ilinde, ibtidâ-i mahkeme tarafından bekâr bir kadın ve erkeğe, anayasanın 130. maddesine göre dört farklı mecliste suçlarını ikrar ettikleri için yüz kırbaç cezasına çarptırılarak celde cezası uygulamıştır. Video görüntüsü kaynakçada olup ve üzerinden alınan ekran görüntüsü de aşağıda verilmiştir.⁵⁷



Gerek ekran görüntüsü ve gerekse videodan anlaşılacağı üzere devletin bizzat kendisinin tatbik etmiş olduğu zina cezası uygulamasında anayasal şartlara ve usule uygunluk göze çarparken aynı şekilde tatbikteki daha insanilik dikkat çekmektedir. Afganistan'da zina suçunun bilfiil recm şeklinde uygulanışına dair bir belgeye rastlayamasak da devletin zımnen recm uygulamasını onayladığı ama bilfiil tatbikata girmedığı görülmektedir. İlkesel olarak burada görüldüğü gibi devlet, Anayasa'da söz konusu olan recm cezasına ilişkin boşluğu Hanefî mezhebi özelinde doldurmaktadır. Fakat zina cezasına ilişkin fiili uygulamalarda recm cezasına rastlanılamamasının altında yatan sebebin Hanefî mezhebinin recm uygulamasına getirmiş olduğu sıkı şartlar mı olduğuna dair bir bulguya rastlanılmadığı gibi ayrıca Taliban'a getirilen toplumsal ve uluslararası baskı ve itirazların Afganistan devletine de geleceği endişesinden dolayı yöneticilerin Taliban pozisyonuna düşmemek istememeleri mi olduğuna dair somut bir bulguya rastlanılmadığı için konuya dair net bir cümle kurmak mümkün olmamaktadır. Had bazı şüphe veya başka nedenlerden dolayı sakıt olursa, Afganistan'ın Kod-i Cezaisinin ikinci maddesine göre ta'zîri ceza uygulanır. Bu yönüyle yukarı-

⁵⁷ Ariana News, "Mahkeme-i İbtidâiyi Vilâyeti Gur Yek Piser ve Dohter râ be Cürmi Dâştêni Revâbiti nâ Meşrû' Dürre Zedend", 17.10.2020 Saat 21:41:10.

daki görüntü baştan beri Hanefî fıkıh eserinden nakletmiş olduğumuz ilke, esas ve amaçlara uygundur.

Taliban'ın Gur İlinde Ruşâne'ye Uyguladığı Recm Olayı

Afganistan'ın Gur ilinin, Gilmân köyünde Ruşâne isimli bir kız buluşa erdikten sonra babası tarafından fakirliği bahane edilerek parasını almak için (bir nevi başlık parası) sakat birisiyle zorla evlendirilmeye çalışılır. Kız bu evliliği kabul etmez, çünkü kız küçüklükten beri başka birini sevmektedir. Sevdiğiyle beraber evlenmek için Gur ilinin Sagar ilçesine kaçarlar ve orada polis ekipleri tarafından yakalanıp ailelerine teslim edilirler. Aradan birkaç yıl geçtikten sonra kızın yeni talipleri çıkar. Kız, evlenmek istemediğini söyleyerek tüm taliplerini reddeder. Onların arasından Taliban'ın komutanlarından olan Molla Yusuf da kardeşine Ruşâne'yi ister. Ruşâne, Taliban örgütünden olan Molla Yusuf'a da ret cevabını verir. Bundan sonra babası, kızı Ruşâne'yi rızası olmaksızın, yaşlı biriyle zorla evlendirir. Kız zorla evlendirildiği bu yaşlı adamı hiç sevmediği için kendi köyünden Gül Muhammed isimli bir gençle beraber Mirgâb ilçesine kaçmak ister. Bunlar yolda Molla Yusuf tarafından yakalanır (teklifine karşı ret cevabını aldığı için yüreğinde kini de vardır). Taliban örgütü, kızın serbest bırakılması karşılığında babasından yüklü miktarda para ister, babası da bu parayı onlara ödeyemeyeceğini ifade eder. Bunun ardından örgüt lideri Molla Haşim kızın recmedilmesine hüküm verir. Ruşâne merkezden uzak sahraya götürülerek, şeriat ilkelerine uygun olmayan bir şekilde taşlanarak öldürülür.⁵⁸ Birlikte kaçtığı Gül Muhammed ise evli olmasına rağmen, Taliban örgütü tarafından bekâr olarak yargılanarak had cezasına (yüz değnek) çarptırılır.⁵⁹

⁵⁸ Tolo News, "Âmilâni Sangsari Ruşâne ez Hânevâde-i o 5 Milyon Afgani Hâste Bûdend", *Tolo News* (17 Ekim 2020); Mâhrûh Gulâm Hüseyin Pûr, "Ruşâne, Dohteri ki Kurbâniyi Sangsar Şûd", *Khaneh Amn* (blog), 17 Ekim 2020.

⁵⁹ Tolo News, "Âmilâni Sangsari Ruşâne ez Hânevâde-i o 5 Milyon Afgani Hâste Bûdend" (17 Ekim 2020); Gulâm Hüseyin Pûr, "Ruşâne, Dohteri ki Kurbâniyi Sangsar Şûd", 17 Ekim 2020.



Taliban örgütü tarafından uygulanan bu recm cezasının video görüntüsü sosyal medyaya yansımıştır.⁶⁰ Görüntünün linki kaynakçada olup yukarıda ekran görüntüsü mevcuttur.

Afganistan'ın cumhurbaşkanı Eşref Ganî Ahmedzai bu olayı cinâyet olarak nitelendirmiş ve Afganistan halkından İslâmî ve insancıl olmayan böyle uygulamalara karşı daha çok bilinçli olmalarını isteyerek Taliban'ın yapmış olduğu bu uygulamayı kınamıştır. Afganistan İcra Kurulu Başkanı Abdullah Abdullah, içişleri bakanı ve bazı parlamento üyeleri, Ruhşâne'nin recm olayını takbih ederek bu olaya karışanların yakalanıp adli mercilerce cezalandırılmasını istemişlerdir.⁶¹ Gur İli Ulema konsey üyeleri, recm hükmünü verenleri ilin en bozuk karakterli insanlardan olduğunu söyleyerek, şahit veya ikrar olmaksızın, kıza iftira atarak recm cezasına çarptırıldığını ifade etmiş ayrıca kızı zorla evlendirmeye çalışanlara da ceza verilmesini istemişlerdir.⁶²

Taliban uygulaması devletin resmî görevlilerinin ve organlarının da beyan ettiği üzere hukukî ve yasal dayanaktan yoksundur. Bu yönü itibariyle klasik Hanefî fıkhında söz konusu olan ispat süreçleri işletilmemiştir. Dolayısıyla bu uygulama geçersiz bir infaz türüdür.

Taliban'ın Kunduz İlinde Uyguladığı Recm Olayı

Taliban örgütü lideri Mevlevî İmamüddîn, Afganistan'ın Kunduz ili Molla-Kulî köyünde yüz kişilik silahlı bir grupla bir erkek ve bir kızı pazar yerine getirir. Erkek evli, kız ise başka bir erkekle nişanlı olmalarına rağmen kaçarak evlenmek isterler. Taliban lideri, bu erkek ve kızı beraberce kaçma-

⁶⁰ Ozodivideo, "Yek Dohteri 19 Sâle der Vilâyeti Gur Sangsar Şüt".

⁶¹ Kebir Deryâves, "Penc Rûz Pes az Sangsari Ruhşâne", *Rûz Nâme-i İtlaatiroz* (blog), 17 Ekim 2020.

⁶² Tolo News, "Âmilâni Sangsari Ruhşâne ez Hânevâde-i o 5 Milyon Afgani Hâste Bûdend" (17 Ekim 2020); İbrahim Karimi, "Haşmi Umûmî der Peyi Sangsari Yek Dohteri Cevân (Ruhşâne) Tevessüti Tâliban", *Shafaqna* (blog), 17 Ekim 2020.

larından sonra yakalayıp sahra mahkemesine çıkarır. Erkek ve kız haklarında recm hükmü verilmesi akabinde pazar yerinde recmedilmişlerdir.⁶³ Kunduz ilinin İmam Sahip ilçesi kaymakamı Muhammed Eyyub'un dediğine göre örgütün yirmi sekiz yaşındaki erkekle yirmi üç yaşında olan kızın aralarında gayri meşru ilişkileri olduğunu iddia ederek akşamüstü Molla-Kuli köyünde recmettiğini ve bu köyün tamamen Taliban'ın hâkimiyeti altında olduğunu açıklamıştır. Taliban liderlerinden biri bu haberin doğruluğunu onaylayarak recmedilen şahısların beraber kaçtıklarını itiraf ettiklerini ve dolayısıyla recmedildiklerini ifade etmiştir.⁶⁴ Görgü tanığı Hamid âka recm uygulaması sırasında orada olduğunu söyleyerek, Taliban örgütünün bir saat boyunca bu iki genci taşlamalarına rağmen kızın hâlâ hayatta olduğunu nihâyetinde örgüt üyelerinden birisinin kızın kafasına silah vurarak öldürdüğünü ifade etmiştir.⁶⁵

Afganistan Cumhurbaşkanı Hamid Karzai bu olayı kınayarak bunun affedilemeyecek bir cinayet olduğunu söylemiştir. Afganistan İnsan Hakları Komisyon başkanı Sima Semer de bu olayı kınayarak yapanları tutuklanıp cezalandırılmasını istemiştir.⁶⁶ Aynı ay içerisinde Taliban örgütü Badgis ilinde bir dul kadına gayri meşru bir ilişkiden hamile olduğunu iddia ederek önce değnek ile vurmuş ardından da mermi ile vurarak öldürmüştür.⁶⁷

Devletin Zamanında Müdahalesi ile Taliban'ın Uygulamaya Geçiremediği Recm Cezası

Kunduz ilinin Deşt'i-Erçi ilçesinde beş çocuk babası olan bir kişi, hanımı Halime'yi başkası ile gayri meşru ilişkisi olduğunu iddia ederek boşamıştır. Taliban, taraflar arasında cereyan eden boşama ilişkisinin gerekçesini duyunca Halime'yi cezalandırmak için kendi hâkimiyeti altındaki köye götürür. Sahra mahkemesinden recm cezası alan bu kadın, polislin haberdar olmasıyla Taliban'ın elinden kurtarılmıştır.⁶⁸

Taliban'ın Uyguladığı Recm Olaylarının Fikhî Değerlendirilmesi

⁶³ Deutsche Welle (www.dw.com), "Taliban'i Afganistan Zan-u Merdi Cevâni râ Sangsar Kardend", *DW.COM* (10 Haziran 2020).

⁶⁴ Afghanpaper, "Sangsari Yek Merd ve Zan Tevessüti Taliban", *Afghanpaper* (18 Ekim 2020); "Taliban Yek Merd ve Yek Zan râ der Şamâlî Afganistan Sangsar Kardend", *Ariananet* (18 Ekim 2020).

⁶⁵ Welle (www.dw.com), "Taliban'i Afganistan Zan-u Merdi Cevâni râ Sangsar Kardend" (10 Haziran 2020).

⁶⁶ "Vakûnîşi Reisi Cumhur be Hükmî Sangsari Dü-Ten Tevessüti Taliban", *The Killid Group* (18 Ekim 2020).

⁶⁷ Afghanpaper, "Sangsari Yek Merd ve Zan Tevessüti Taliban" (18 Ekim 2020); "Taliban Yek Merd ve Yek Zan râ der Şamâlî Afganistan Sangsar Kardend" (18 Ekim 2020).

⁶⁸ BBC, "Polisi Afganistan Zani râ ez Sangsar Necât Dâd", *BBC News Farsi* (18 Ekim 2020); Radio Koocheh, "Polisi Afganistan Yek Zan ra ez Sangsar Necât Dâd", *Radio Koocheh* (blog), 18 Ekim 2020.

Taliban'ın Afganistan'da beş senelik hâkimiyeti içinde uygulanan hadlerin tamamını değil, sadece Hamid Karzai ve Eşref Gani hükümeti döneminde Taliban tarafından gerçekleşen olaylardan birkaçını zikrettik. Bu olaylar genelde devletin hâkimiyetinin olmadığı ve örgütün hâkim olduğu bölgelerde gerçekleşmiştir.

İlk olarak Ruḥṣâne olayının uygulanış tarzının, fıkıh kitaplarının belirlediği kurallara uygun olup olmadığına baktığımızda Hanefilere göre kız, kendi isteğiyle, kendisine denk biriyle anne babasının izni olmaksızın evlenebilir.⁶⁹ Ancak burada Ruḥṣâne'yi babası ilk önce sakat birisiyle daha sonra yine kızının görüşünü almaksızın kendisinden yaşça daha büyük olan birisiyle zorla evlendirmeye zorlamıştır. Medyada çıkan haberlerin detayına indiğimizde Taliban örgütünün uygulamış olduğu Ruḥṣâne recminde zinanın ispat yöntem ve araçlarından olan ikrar veya şahitlerle ispatın burada olmadığı görülmektedir. Bu uygulama hem yukarıda nakledilen Hz. Peygamber uygulamalarıyla hem de klasik Hanefi fıkıh eserlerindeki ilkelerle tezat oluşturmaktadır. Hem Hz. Peygamber uygulaması hem de fıkıh külliyyatı recm cezası konusunda kılı kırk yararcasına ilkeler vazetmiş, gerektiğinde şüphe durumlarında had cezalarını düşürmüştür. Sadece kızın sevdiği erkekle beraber kaçması ile recm uygulanmaz. Fıkıh kitaplarında geçen ilkelere göre had cezası devlet başkanı tarafından ya da onun tayin ettiği kişi tarafından uygulanmalıdır. Taşlama yapılırken kimin önce taş atacağı ve atılan taşların uygun olup olmayışı, taş atılırken veya sopa ile vururken yukarıda da geçtiği üzere değneğin budaksız olması ve zâniye orta güçlkle vurulması gerekmektedir. Dolayısıyla Taliban örgütünün yaptıkları şeriat hükmünü uygulamaktan ziyade, Molla Yusuf örneğinde olduğu gibi intikam hırsından başka bir şey olmadığı aşikârdır. Bu olay hakkında yazılan çizilen haberlere bakıldığında Taliban'ın recm diye uyguladığı işlem en basit anlamıyla cinâyetten öte bir şey değildir.

Kunduz'da recm adı altında erkek ve kıza tatbik edilen uygulamalarına yukarıdaki Ruḥṣâne örneğinde olduğu gibi hem usûl hem biçimsel şartları taşımadığı görülmektedir. Bu iki kişiye kendilerinin ikrarı gerekçe kılınarak Sahra mahkemesinde recm cezası vermişlerdir. Oysa medyadaki haber içeriklerine baktığımızda bu iki kişi zina ettiklerini değil, beraber kaçtıklarını ikrar etmişlerdir. Fıkıh ilkelerine baktığımızda evlenmek için kaçanlara recm cezası verilemez. Recm uygulamasının görgü şahitlerinin bilgisine başvurduğumuzda taşlama ile ölmeyen kızın başına silahla ateş ederek öldürülmesi Taliban'ında mensubu olduğunu iddia etmiş olduğu klasik Hanefi fıkıh ilkelerine aykırıdır. Taliban'ın hâkim olduğu bölgelerde, böyle kendi çıkarları için dinî kullanarak insanları katletmektedirler.

⁶⁹ Meydâni, *el-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitab*, 468.

Bu ve benzeri şekildeki olaylar, Afganistan'ın farklı illerinde merkezi sistem ve otoritenin ulaşamadığı yerlerde Taliban örgütü tarafından bâğî bir şekilde uygulanmaktadır. Devlet, sahra mahkemelerinde infaz hükmü verilen bu hukuksuz, kuralsız ve biçimsel şartlardan yoksun uygulamalara karşı tedbir almak için yoğun çaba sarf etmektedir.

SONUÇ

Afganistan'da medrese ve eğitim kültürü çok eskilere dayanır. Dinî eğitim resmî ve gayri resmî medreseler adı altında verilmektedir. Resmî medreseleri devlete bağlı olup bütün giderleri devlet tarafından karşılanmaktadır. Gayri resmî medreseler ise devlete bağlı olmayıp giderleri, medresenin bulunduğu bölgelerde ve civarında yaşayan halkın zekât, üşür ve sadakaları ile karşılanmaktadır.

Hanefilere göre zina, aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir erkeğin kadınla önden cinsel ilişkide bulunmasıdır. Zina edenlere had cezası olarak recm cezasının uygulanabilmesi için zina edenlerin muhsan sıfatına sahip olması gerekir. Muhsan: hür, akil, ergen, müslüman ve sahih nikâhla evlenmiş kişilere denir. Bu vasıfları barındıran kişiler arasında zina meydana gelirse zina edenlere recm cezası uygulanır. Zinanın ise iki şekilde tespit etme yolu vardır. Onlardan ilki zinayı işleyen kişinin dört farklı mecliste ikrarıyla olur. İkrar edenlerin de âkil ve buluç çağına ermiş olması gerekir. İspat yolunun ikincisi de dört akil ve balığ kişinin şahitliğiyle olur. Şahitlerin de sürmenin sürmelikte olduğu gibi, bu kişiyi de kadına ön taraftan yaklaşırken öyle gördük, şeklinde, şehadet lafızlarını kullanarak, şehadet etmeleri gerekmektedir.

Hz. Peygamber döneminde recm cezasının bütün şartları yerine getirilerek uygulanmıştır. Peygamber bu uygulamasıyla zina cezasının usûl ve esasını da belirtmiş dolayısıyla klasik fıkıh eserleri bu çerçevenin içini muhtelif kriterlerle zenginleştirilmiştir. Afganistan devleti yasalarına göre zina cezası ancak hukuki ispat yolları ile tespiti yapıldıktan sonra devletin tayin ettiği hâkimler tarafından uygulanacaktır. Afganistan devletinin merkezi otoritesinden uzak bölgelerde Taliban örgütü tarafından uygulanan recm olaylarının geneline baktığımızda çıkar amaçlı ya da kişisel amaçlardan dolayı yapıldığını görmekteyiz.

Netice olarak Afganistan'da Hanefî Mezhebi egemendir. Afganistan anayasasının üçüncü maddesinde belirtildiği gibi bütün hükümler İslam dinine uygun olarak verilir. Zina konusu bağlamında Afganistan anayasasına baktığımızda Anayasa bizzat kendisi zinanın tanımını yapmamış ancak bu işlemi Ceza Kanunu (Kod-i Ceza)ya havale etmiştir. Ceza Kanunu (Kod-i Ceza) zina cezasını had ve ta'zîr olarak belirtmiş, recm konusunda direk hu-

kukî yaptırım önermemiş, bu anlamda hukukî bir boşluk bırakmıştır. Yani Ceza Kanunu (Kod-i Ceza) had, kısas ve diyet cezasına değinmiş, ta'zîr cezasının içeriğini düzenlemiş, had, kısas ve diyet cezaları için Hanefî mezhebini işaret etmiştir. Ta'zîr cezası şeklinde hukukî sonuç doğuran yasal süreçlerin sonucunda müeyyideyi hapis cezası olarak belirlemiştir. Görüldüğü gibi bu boşluğu doldurma yetkisini ise anayasa 130. maddesiyle Hanefî mezhebinin fıkıh müktesebatına havale etmiştir. Hanefî mezhebinin eserlerine baktığımızda uygulamanın had (recm veya celde) olarak geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla Afganistan anayasası ve ceza hukuku zina cezasının recm türünü zımnen kabul etmiş olmaktadır. Nitekim gibi bu boşluğun resmî yollarla Hanefî mezhebi üzerinden celde şeklinde doldurulduğunu zikretmiştik. Bu arada Afganistan'da zina suçunun bilfiil recm şeklinde uygulanışına dair bir belgeye rastlayamasak da devletin zımnen recm uygulamasını onayladığı ama bilfiil tatbikata girmedeği görülmektedir. İlkel olarak burada görüldüğü gibi devlet, recm cezasını Hanefî mezhebi özelinde doldurmaktadır. Fakat zina cezasına ilişkin fiili uygulamalarda recm cezasına rastlanılamamasının nedenlerine dair Hanefî mezhebinin recm cezasına getirmiş olduğu sıkı şartlar mı olduğu ya da Afganistan devleti yöneticilerinin kendilerine gelmesi muhtemel uluslararası itiraz ve baskılarından dolayı Taliban pozisyonuna düşmeme endişesi mi olduğu konusunda somut bir bulguya rastlanılmadığı için net bir cümle kurmak mümkün olmamaktadır. Yani bu uygulamaların henüz görülmemesi Afganistan devletinin hukukî niteliğine mi yoksa başka saiklere mi işaret etmektedir konusunun tespiti için bir hayli zamana ihtiyaç duyulmaktadır. Had bazı şüphe veya başka nedenlerden dolayı sakıt olursa, Afganistan'ın Kod-i Cezasının ikinci maddesine göre ta'zîri ceza uygulanır.

Yasal bir hükümetin bulunduğu Afganistan'da Taliban egemenliği altında uygulanan recm cezası görüntülerinin doğruluğu bir yana uygulama biçimi Taliban'ın da mensubiyetini iddia ettiği Hanefî fıkhına uygun değildir.

Bu "yanlış recm uygulamaları" hem fıkhı hem de Afganistan'ın anayasasına aykırıdır. Dolayısıyla gelişigüzel recm uygulaması yapılamaz. Ayrıca Hanefî fıkhında görüldüğü gibi zina eden kişinin zina suçu tespit edilip münasip yasal süreçler sonucunda bir şekilde had tatbik edildikten sonra bu kişi usulüne uygun yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınır ve güzel bir şekilde ebedi hayata uğurlanır. Ancak popüler bir konu olarak Afganistan'daki Taliban uygulamalarına bakıldığında recm cezasının yukarıda zikredilen kanunilikten, rikkat ve dikkatten ne denli yoksun olduğu görülmektedir. Bu hassasiyetler muvacehesinde Taliban uygulamalarına söylenebilecek en naif ifade kin ve öfke ile dolu cinayetten başka bir şey değildir.

Bu tür yanlış recm uygulamalarının artmaması için sahih, yasal ve bilinçli bir İslâmî eğitimin şart olduğunu bir yere not etmeliyiz. Nitekim Taliban salt klasik dinî eğitimle yetinmekte, fıkıh metnlerindeki tarihsel uygulamaları dondurmakta hatta dondurmakla kalmamakta bilakis fıkıh metnlerinde açık ve net bir şekilde çizilen hukuk ilkelerini çiğneyerek geleneksel fıkıh kitaplarına da ihanet etmektedir.

Kaynakça

- Afghanpaper. "Sangsari Yek Merd ve Zan Tevessüti Taliban". *Afghanpaper*. 18 Ekim 2020. Erişim 18 Ekim 2020. <http://www.afghanpaper.com/nbody.php?id=13262>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Bakhtari, Menijeh. *93 Sâl Resâne ve Kânûn Seyri der Ferâz ve Furûdî Resâne hâ-i Afganistan*. Kâbil-Afganistan: İntişârâti Saîd ve İntişârâti Periyân, 1. Basım, 2016.
- BBC. "Polisi Afganistan Zani râ ez Sangsar Necât Dâd". *BBC News Farsi*. 18 Ekim 2020. Erişim 18 Ekim 2020. https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2013/12/131209_109_stoning_qundo_z_taleban
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmî u's-şâhîh*. thk. Züheyr b. Nasr Muhammed. 9 Cilt. Dâru't-Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tavzî', 2000.
- Deryâves, Kebir. "Penc Rûz Pes az Sangsari Ruhşâne". *Rûz Nâme-i İtlaatiroz* (blog), 17 Ekim 2020. <https://www.etilaatroz.com/29272/پنج-روز-پس-از-سنگسار-رخشانه>
- Doğan, Mehmet. *Zina*. İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü'l-'Asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Zina*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ezrek, Muhammed Yusuf. *Kânûn hâ-i Ulûm ve Sekafeti İslâmî der Afganistan*. Matbaâ-i Devleti: Merkezi Tahkîkât-ı Ulûmî İslamî, 1991.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî - Apaydın, H. Yunus. *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gulâm Hüseyin Pûr, Mâhrûh. "Ruhşâne, Dohteri ki Kurbâniyi Sangsar Şûd". *Khaneh Amn* (blog), 17 Ekim 2020. <http://www.khanehamn.org/archives/19472>

- İbn Ebü'l-iz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *et-Tenbîh ulâ müşkilâtî'l-Hidâye*. ed. Abdülhakîm bin Muhammed Şakir - Envar Sâlih Ebü Zeyd. Arabistan Suudi: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabîyye, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râîk*. Beyrut: Dâru'l-M'arife, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İmam Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muwatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 1985.
- Karimi, İbrahim. "Haşmi Umûmî der Peyi Sangsari Yek Dohteri Cevân (Ruhşâne) Tevessüti Tâliban". *Shafaqna* (blog), 17 Ekim 2020. <https://af.shafaqna.com/FA/88701>
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtaşaru'l Kudûrî*. thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyde. 1 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1997.
- Kurumu, Türk Hukuk. *Zina*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Basım, 1991.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye fî şerhi'l-Bidâye*. thk. Tellal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-. *el-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitab*. 1 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Muhassilîn, Camiâ-i Babü'l-ulûm Hammâdiye. *Gahvâre-i İlmu-Amel*. ed. Nasretullah İsmeti. Mezari Şerif: Matbaâ-i Dostan, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Kenzü'd-Dekâik*. thk. Saîd Bektaş. Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2011.
- News, Ariana. "Mahkeme-i İbtidâiyi Vilâyeti Gur Yek Piser ve Dohter râ be Cürmi Dâşteni Revâbiti nâ Meşrû' Dürre Zedend". Yayın Tarihi 18 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=8dR4ekbf-U>
- Ozodivideo. "Yek Dohteri 19 Sâle der Vilâyeti Gur Sangsar Şûd". Yayın Tarihi 17 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=JGH-AXIjU-A>
- Pupel, Kerim. "Mahkeme-i Sahrâyi". *Mashal.org*. 02 Kasım 2020. Erişim 02 Kasım 2020. <http://mashal.org/blog/محاکمه-صحرايی/>
- Radio Koocheh. "Polisi Afganistan Yek Zan ra ez Sangsar Necât Dâd". *Radio Koocheh* (blog), 18 Ekim 2020. <https://radiokoocheh.com/article/229652>
- Saîdî, Emînüddin. "Medrese-i İmam Ebü Hanîfe ve Hâtrati Faramûş nâ Şûdeni az ân". *Mashal.org*. 02 Mayıs 2020. Erişim 17 Eylül 2020. <http://mashal.org/blog/مدرسه-امام-ابو-حنيفة-رح-و-خاطرات-فرامو/>
- Saray, Mehmet. "Afganistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Tolo News. “Âmilâni Sangsari Ruhşâne ez Hânevâde-i o 5 Milyon Afgani Hâste Bûdend”. *Tolo News*. 17 Ekim 2020. Erişim 17 Ekim 2020. <https://tolonews.com/fa/afghanistan/>-عاملان-سنگسار-رخشانه-از-۵-میلیون-افغانی-خواسته-بودند
ی-او-۵-میلیون-افغانی-خواسته-بودند **E2%80%8C**%خانواده
- Tûsî, Şeyh. *el-Hilâf*. thk. Seyyid Ali Horasanî vd., 1420.
- Welle (www.dw.com), Deutsche. “Taliban’i Afganistan Zan-u Merdi Cevâni râ Sangsar Kardend”. *DW.COM*. 10 Haziran 2020. Erişim 18 Ekim 2020. <https://www.dw.com/fa-ir/طالبان-افغانستان-زن-و-مرد-جوانی-را-سنگسار-کردند/a-5915646>
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ ez-. *Tâcü'l-Arûs*. Dâru'l-Hidaye, ts.
- Afganistan Maârif Yasası, Afganistan Maârif Yasası. *Resmî Gazete* 955 (24 Temmuz 2008). <https://moe.gov.af/sites/default/files/2019-12/د-۲۰٪-یوهن۲۰٪قانون.PDF>
- Afganistan Ceza Kânûnû, Afganistan Ceza Kânûnû. *Resmî Gazete* 1290 (05 Mayıs 2017). <https://ago.gov.af/sites/default/files/2019-03/کد-۲۰٪-جزا.pdf>
- Kânûnû Esâsî'yi Afganistan, Kânûnû Esâsî'yi Afganistan. *Resmî Gazete* 818 (26 Ocak 2004). <https://www.gmic.gov.af/pdfs/Afghanistan-constitution.pdf>
- Ariananet. “Taliban Yek Merd ve Yek Zan râ der Şamâlî Afganistan Sangsar Kardend”. 18 Ekim 2020. Erişim 18 Ekim 2020. <http://www.ariananet.com/modules.php?name=Artikel&op=view&sid=11977#.X4xSWNAzbIX>
- The Killid Group. “Vakûnîşi Reisi Cumhur be Hükûmî Sangsari Dü-Ten Tevessüti Taliban”. 18 Ekim 2020. Erişim 18 Ekim 2020. <https://tkg.af/2010/08/18/-واکنش-لارییس-جمهور-به-حکم-سنگسار-دو-تن-تویس>

Stoning As a Popular Topic Of Discussion in Media In The Light of Works Taught In Afghanistan Madrasas -The Example of Afghanistan (Extended Abstract)

In this work; the definition, extent, condition of stoning, and the style of applying to stoning are examined with the help of works mentioned above immediately after mentioning the kinds and methods of religious education institutions belonging to Afghanistan madrasa culture. In the last part, the subject is discussed from the perspective of fiqh by giving examples of stoning by the Afghanistan government and the negative ones of it by the Taliban organization. It is attempted to be analysed whether the stoning cases are applied according to sect theories, which are taught in the frame of principles found in fiqh books mentioned above. In that context, this work consists of such titles as a brief overview of the culture of religious education in Afghanistan, adultery, adultery in Afghanistan law, incorrect stoning applications in Afghanistan, and their analysis according to fiqh.

The culture of madrasa and education in Afghanistan goes back a long way. The religious education is both legal and illegal in madrasas, and the legal madrasas belong to governments, and the whole expense of these madrasas is met by the government. On the other hand, illegal madrasas are not connected to the government, and the expense of it is met with the alms, tithe, and charities of the public living in territories and around, which the madrasas are found. According to Hanafis, adultery is intimacy between a man and a woman who do not have any marriage relationship. For applying to stoning for fornicators as “had cezası” (the punishment, which the quantity of it is determined according to Quran), the fornicators have to be “muhsan”. (free, wise, mature, Muslim, and married people) If the adultery case occurs between people having these characteristics, the stoning is applied for people committing adultery.

There are two ways of detecting adultery. The first one is the fornicator’s acknowledging his action in four different places. The people acknowledging have to be wise and mature enough. The second way of detecting adultery is possible with the testimonies of four wise and mature people, and all four witnesses have to see the fornicator while he is contacting the woman from the front of hers.

The stoning punishment was applied with its all conditions during the time of Prophet Muhammad. Also, Prophet Muhammad determined the method and core of adultery punishment with that practice, and then this practice frame was enriched with the classical fiqh works. According to the laws of the state of Afghanistan, the penalty for adultery will only be applied by judges appointed by the state after it has been determined by means

of legal proof. It is seen that stoning cases occur because of benefit-oriented or personal-oriented goals when the overall stoning cases by the Taliban organisation in the territories, far from Afghanistan central authority are examined. As a result, the sect of Hanafi is dominant in Afghanistan. As it is highlighted in the third item of constitutional charter, all the judgements are compatible with the religion of Islam. When the Constitutional Charter of Afghanistan is analysed, the charter itself does not make a definition of adultery, but it refers this process to the Criminal Code (Kod-i Ceza). The Criminal Code determines the adultery punishment as had (the punishment, which the quantity of it is determined according to Quran), and ta'zîr [punishment determined by judge or executive apart from had (mentioned above) and kisas (the punishment equal to the crime which the criminal commits) punishments], and does not propose any legal sanction about stoning. That is; the Criminal Code mentions had, kisas and diyet (the value paid to victim as a blood and goods compensation) punishment, organizes the content of ta'zîr punishment, and addresses to Hanafi sect for had, kisas, and diyet punishments. As a result of legal processes that lead to legal consequences in the form of ta'zîr punishments, it determines the sentence as a prison sentence. As it is seen, the charter authorized the accumulated knowledge of the Hanafi sect about filling the above mentioned matter with the 130th item of the charter. Also, the rank starts with "had" [(stoning or celde (beating criminal with whip or stick)] when the works of Hanafi sects are studied. That's why, the charter and Criminal Code of Afghanistan admit indirectly that the penalty for adultery is stoning. Likewise, it is mentioned that that legal gap is filled with "celde" with legal ways in the sect of Hanafi. In the meantime, there is no document about the fact that the penalty for adultery is clearly stoning, it is actual that the government approves the practice of stoning indirectly. At the same time, if the penalty of had is invalid due to doubt or other reasons, the Ta'zîr punishment is consulted according to the 2nd item of Afghanistan Criminal Code.

Apart from the accuracy of the images of stoning practices in the dominance of Taliban in Afghanistan where there is a legal government, its style of practice is not exactly in accordance with the fiqh of Hanafi, which the Taliban puts a claim for belonging to that sect. These incorrect practices of stoning are in contrary with both fiqh and the Charter of Afghanistan. So, stoning cannot be made randomly. Also, all suitable legal processes are practiced following detecting the fornicator's crime, and this person is taken a ghusl, shrouded, performed a funeral prayer for that person, and finally he is sent off on an eternal journey. However, when the Taliban practices in Afghanistan are viewed as a popular matter, it is clearly seen that the stoning practices are neither legal nor disciplinary. So, the most logical comment

about the Taliban's stoning practices is that it is not anything other than murder, full of rage and hostility.

Finally, it should be noted that a satisfying, legal, and conscious Islamic education is exactly a necessity so that these kinds of stoning practices decrease in contrary to the attitude of Taliban about stoning because the Taliban organization confines itself just religious education, and presents historical practices in fiqh works to the today's comprehension

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

The Qur'an-Science Relations throughout History and a Linguistic Analysis of the Qur'an-Science Relationship in the Context of Scientific Discoveries

Adem YERİNDE

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Istanbul /Turkey

adem.yerinde@istanbul.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5704-0167>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 23/11/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Atıf/Citation: Yerinde, Adem. "The Qur'an-Science Relations throughout History and a Linguistic Analysis of the Qur'an-Science Relationship in the Context of Scientific Discoveries". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 387-406.

The Qur'an-Science Relations throughout History and a Linguistic Analysis of the Qur'an-Science Relationship in the Context of Scientific Discoveries

Abstract

The Tension between religion, particularly Christianity and science was one of the most debated issues in the past. One of the main reasons for that tension was undoubtedly that the Christian holy books contain doctrines contradicting the data of positive/pure sciences. The first striking works on the tension between religion/Christianity and science were written in nineteenth century by John Draper (*A History of the Conflict between Religion and Science* 1870) and by A.D. White (*History of the Warfare. AD with the name Science with Theology in Christendom* 1896). Whereas in Islamic history, no such science-religion tension has been observed. Because the Qur'an has never taken a negative attitude against knowledge and scientific thought. Contrarily, in many verses it has persistently encouraged and praised science and scientists. It is also observed that the Qur'an, in different terms, points to certain scientific realities unknown by the time of its revelation. Two of the most striking examples of the Qur'an's many linguistic uses that go beyond the ages are the expressions; "levâkîh", which indicates the role of the winds as "fertilizer" and "alak/alaka", which refers to the stage of attachment of the fetus to the uterine wall. The paper will briefly examine and evaluate the Qur'an-Science relationship throughout history, as well as the miraculous linguistic selectivity of the Qur'an through some examples that transcends its age.

Keywords: Adem Yerinde, Quran, Levakîh, Alaka, Scientific Discoveries

Introduction

The tension of between the religion and the science was one of the most debated issues in the past. However, the religion, which was the part of these debates, was essentially Christianity. Many of the Western scholars who have discussed the issue have often stated that when they said "religion" they specifically referred to Christianity.¹ One of the main reasons for the tension between Christianity and science is undoubtedly that the Christian holy books contain doctrines that contradict the data of positive sciences on cosmological events.²

John Draper (1811-1882) wrote his first work on the tension of science and religion in 1870 under the name *A History of the Conflict between Religion and Science*. In the work, especially during the middle ages, the negative attitude of the Catholic Church towards science was critically criticized, while some other religious institutions and the Greek Orthodox Church and Protestant sects, which had a generally positive attitude towards science, were appreci-

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5th edition), p. 264. See, for example. H. Brown, *the Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986.

² Isaac Newton (1642-1727), as a result of his research on Christianity, found that the Trinity entered into Christianity in the fourth century. He collected his findings on the Bible in his remarkable work titled *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture* (London 1841). See also; İrfan Yılmaz et. al., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I, 252.

ated. After Draper, the most influential work in this field was written by historian Andrew Dickson White. (1896). White uses a more scientific style and considers the past as the conflict arena of the science and religion.

Medieval Catholicism had listed *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) written by Copernicus (1473-1543) in the list of prohibited books until the eighteenth century, because the book proved that the Earth revolves around both its axis and the Sun (1543). The Italian scientist Galileo (1564-1642), who supported Copernicus, also was tried in the Inquisition Court for his views incompatible with the dogmas of the church. These events were examples that symbolized the tension of science and religion in the middle ages.³

In Islamic history, this kind of tension between science and religion has not been observed. In the Islamic world, even rational materialist philosophers such as Ibn al-Ravendi (d. 301 / 913-14 [?]) and Abu Bakr al-Razi (d. 313/925) cannot be said to have been subject to severe punishments, torture and constant prosecution. In particular, Abu Bakr al-Razi has always been respected as the greatest physician of his time in spite of his views contrary to the basic principles of religion.⁴

Therefore, it cannot be said that the religion-science tension observed in the Christendom is also experienced in the Islamic world. Firstly, the positive attitude of Islam's holy book, the Qur'an, towards science and scientific thought was main factor in this result. For the Qur'an in its first verse revealed; "*Read in the name of your Lord who created*"⁵ encouraging the believers to read as the most important way to learn and research. In addition, in many verses, it mentioned pen, ink and writing as basic means of knowledge and pointed out the value of knowledge as a power by stating that those who have knowledge and those who are deprived of knowledge can never be one. Muhammad (Peace be upon him) also opened a wide space for Muslims in scientific research by saying: "*Wisdom is the loss of the Muslim. Wherever he finds it, he is more worthy of owning it than anyone else.*" Muslim scholars who took their basic dynamism from these recommendations have never been sceptical against science and scientific efforts. On the contrary, they received everything they found in ancient civilizations in the name of knowledge and wisdom from a period, which could be considered quite early, and brought it to a new forum and content by blending it with their own religious and cultural values. They have transferred the scientific and intellectual heritage of all the old great civilizations such as Iran, Byzantine, Greek, Egypt and Indian to the Islamic world in a very short time.

³ For further examples see; Adnan Adıvar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980; İrfan Yılmaz et. al., Op. cit., I, 252 et al.

⁴ Adıvar, op. cit., p. 97.

⁵ al-Alaq, 96/1.

In the paper; the relationship between the Qur'an, the holy book of Islam and science and scientific thought, and its historical projections will be discussed and evaluated rather than the religious-science relations witnessed in the Christendom.

Unity of Purpose between the Qur'an and Science

It could not be said there is a real tension or contradiction between science and the Qur'an. For the Qur'an always encourages knowledge as a value to be obtained as well as studies existence as a whole. Therefore it demands people to look at what is happening both in their own being and in their natural and social environment to contemplate on them, to observe and understand their nature as well as to learn lessons and take notices from them and to organize accordingly their lives making it meaningful on the way to Almighty Allah. Almighty Allah says: *"We shall show them Our signs in the universe and within themselves, until it becomes clear to them that this is the Truth. Is it not enough that your Lord is the witness of all things?"*⁶ It is clear that the ultimate aim of the Qur'an is faith and worship of Almighty Allah.⁷

In the Qur'an there are hundreds of verses advising man to observe the beings and phenomena around him, such as *"Do not they look at the camels, how they were created, and at the sky, how it was raised, and at the mountains, how they were erected, and at the earth, how it was spread out?"*⁸ *"He has created seven heavens in harmony. You will see no flaw in the creation of Allah, the Most Merciful."*⁹ As well, many revelations, such as *"We have created all things by a standard proportion."*¹⁰ declare that there is a system that operates according to certain laws in the universe. Again, we understand from the verse *"He is in creation at every moment"*¹¹ that Almighty Allah controls the functioning of this order in the universe and guarantees its functioning perfectly until the Doomsday.

In the natural sciences, this order is felt more clearly than the social sciences. Therefore, scholars working in the natural sciences are more likely to believe in the existence of a Supreme Power that governs it. Actually, according to two studies conducted by the famous psychologist James H. Leuba (1868-1946) in 1914 and 1933, the physicists take the first place among the scientists in believing.¹² Since when a scientist looks at the universe, he sees an order there. This understandable characteristic of the world is essential for scientific

⁶ Fussilat 41/53.

⁷ ad-Dhaariyaat 51/56.

⁸ al-Gaashiyah 88/17-20.

⁹ al-Mulk 67/3.

¹⁰ al-Qamar 54/49.

¹¹ er-Rahman 55/29.

¹² Aydin, op. cit., p.271

studies. According to Isaac Newton (1643-1727) and Albert Einstein (1879-1955), the intelligibility of the universe has a “miraculous character.” The greatest miracle is such a high order being seen in the world. In a letter to his former friend Maurice Solovin (1875-1958) in 1952, Einstein stated that scientific theories were founded primarily on the a priori order in the universe. According to Newton, Allah always intervenes in the universe and ensures the order there.¹³ Einstein's explanation of natural laws with the concept of “miracle” is consistent with the Quranic wisdom. Indeed, in the Qur'an, the order in the universe and its steady functioning are described as âyât/sings that lead man to Allah.

Hundreds of verses in the Qur'an are talking about activities like hearing, thinking, perception, comprehension and believing clearly confirming the fact that knowledge is possible for human beings. However, the problematic of knowledge has been discussed in the disciplines of Islamic philosophy and theology. Islamic scholars who advocate the possibility of knowledge for human beings have strongly criticized the sceptical approaches of philosophical schools such as Sophists, who doubt or refuse the possibility of objective knowledge. When Muslim scholars say: “*The realities of things are constant and observable*”, they want to point out that the beings have an objective and discoverable reality, so objective knowledge is essentially possible for man.¹⁴ In this context, especially the scholars of theology (Kalam) studied the means of knowledge under the title of “the ways of acquiring knowledge (esbâbü'l-ilm)” and these were faithful/right narratives, healthy intellect/mind and healthy functioning senses. The information obtained through the senses is a compulsory knowledge based on experimentation and observation. The knowledge acquired by reason is either obligatory or theoretical.¹⁵

In the Qur'an, it is often pointed to the experience and its means: “*Look at the things that are in heaven and on earth*”,¹⁶ “*Wander around the earth; see how Allah created things for the first time*.”¹⁷ “*Don't they look at the camel, how it was created*”¹⁸ There are hundreds of other verses in the Qur'an encouraging such thinking, researches, contemplation and reasoning. For example, the number of verses that include reason and urge reasoning is 65, while the number of verses that condemn ignorance and illiteracy is around 25. About 350 verses order humankind to look at the issues that one can think on and comprehend

¹³ Aydin, op. cit., p.272

¹⁴ See, Necip Taylan, “Bilgi” *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, vol. VI, p. 158-159.

¹⁵ For more information, see Nureddin es-Sabuni, *al-Bidaye fi fi usuli'd-diyane*, ed. Bekir Topaloglu, Ankara 1979, p. 16; Taylan, op. cit., VI, 159.

¹⁶ Yoonus 10/10.

¹⁷ al-Ankaboot 29/20.

¹⁸ al-Ghashiyah 88/17.

by himself. About 50 verses encourage studying the earth. The total number of verses that point to positive sciences and discoveries is around 750.¹⁹ In these verses, the Qur'an generally gives basic principles. However, it is seen sometimes that it enters into detail in some subjects such as the creation stages of embryo. Nevertheless, as a general thought, the Qur'an is not a book of details, but a book of principles and rules. He essentially charges the people with researching and studying for the details of phenomenon and cases. For this reason, it adopts objective methods of knowledge such as reasoning, experience and observation, in the other side; it condemns human misconceptions and wrong attitudes incompatible with scientific understanding such as fanaticism, suspicion and imitation.²⁰

Hence, the Qur'an has never taken a negative stand against knowledge and scientific thought, but in many verses, it has consistently encouraged and praised those who have knowledge. Thanks to the great value attributed to science and scientists by the Qur'an, science centres such as Istanbul, Baghdad, Damascus, Cordoba, Bukhara and Samarkand were established in a period in which Europe was in dark ages.

In Islam, it is not possible to make a clear distinction between religious and rational sciences. All the sciences suggest by their own concepts confession and unifying of God. The Islamic education model based on unity of God has spread out from Asia to Africa and Andalusia. Thus, apart from being a transition between Hellenism and the modern world, it established a civilization and culture on its own dynamics and formed the third and richest ring of civilization. Philip Khuri Hitti (1886-1078) said: "*Science is the greatest gift of Islamic civilization to the modern World*" as well as R.V.C. Bodley (1892-1970) expressed the same fact by saying: "*We owe the Renaissance to Islam*". One of the contemporary thinkers, W. Montgomery Watt (1909-2006), had to admit that as a result of recent developments, the denigrating of Islam by the medieval Christian writers was totally slanderous and the influence of Islam on Western scientific thought was either deliberately underestimated or ignored.²¹ For this reason, as Franz Rosenthal (1914-2003) has rightly stated, in no belief system has there been any compatibility between religion and science as in Islam.²²

The Qur'an in hundreds of verses has stimulated the scientific curiosity of man and invited him to contemplate on natural events and understand their functioning as signs of the existence of the Supreme Creator. In this context, he has pointed out many issues studied within the field of positive sciences

¹⁹ See, Celal Kırcı, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996, p.34

²⁰ See, al-An'aam 6/148; an-Najm 53/28.

²¹ See, Yilmaz, et. al. op. cit., II, 633, 636.

²² Yilmaz, et. al. op. cit., II, 641.

such as Astronomy, Physics and Biology. Thus, in the interpretation and explanation of these verses of the Qur'an has emerged scientific exegesis movement in Islamic commentary tradition, which advocates the maximum benefiting from the generally accepted scientific data and tries to find out the basic concepts and principles of all kinds of science from the Qur'an.²³

In Islamic tradition, which paid great importance to rational and experiential knowledge, there has been no inconsistency between the Qur'anic verses and certain scientific theories. So Muslim scientists had no difficulty to reconcile cosmological verses in the Quran and scientific data. Furthermore, the meaning of some verses was precisely explained with modern scientific discoveries. According to Ibn Rushd, the famous Muslim philosopher who argues that there can never be any tension between Islam and science; the verse "O People of foresight, learn from this a lesson",²⁴ asks the man to use the analogy as a scientific method and advise him to reach from the known to the unknown.²⁵

Scientific Interpretation of the Natural Verses in the Qur'an; Historical Background

Thousands of verses in the Qur'an, which are in interest of positive sciences, have led Muslim scientists to deal with these sciences and interpret these verses with scientific theories. The Qur'an-science relations first began to be witnessed and developed within Islamic philosophy. Later, Abu Hamid Muhammad al-Gazzali (d. 505/1111), who became prominent as a philosopher with mystic tendencies, wrote works on Qur'an-science relations. He examined the relationship between the Qur'an and science in his works *İhyau ulumi'd-din*, *al-Munkizu mine'd-dalal*, *Tehafutu'l-felasife* and *Cevahiru'l-Qur'an* uttering important comments on some Qur'anic verses in terms of his time. He made explanations close to today's disclosures about some astronomical events such as the roundness of the Earth and the lunar and solar eclipses.²⁶ Fahrudin al-Razi (d. 606/1210), who came a century after Gazzali, most widely used the scientific theories of his time in his exegesis *Mefatihul-gayb*. He tried to explain the verses of the Qur'an by Aristotle philosophy and Ptolemy's earth-centred theory of universe. Although the Qur'an does not clearly signify the roundness of the moon, he was able to involve and discuss theories

²³ For more information on this, see. Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996; id., *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill 1980; J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

²⁴ Al-Hashr 59/2

²⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, İstanbul 1986, p. 97-98.

²⁶ See. al-İmam al-Gazzali, *Tehafutu'l-Felasife*, ed. Suleyman Dunya, Cairo: Dar al-Maarif 1385/1966, p. 80.

of the roundness of the world as well as the constancy of the earth and tried to explain the Qur'an's concept of "seven heavens" with the cosmology theory of Greek philosophy. Ibn Rushd (d. 595/1199), one of the Andalusian representatives of the Islamic philosophy, also advocated the Islam-science reconciliation in his works *Fasl'l-makaal* and *al-Kesf an minhaci'l-edille*.

The most fiercely defenders of that the Qur'an includes somehow all the religious and positive sciences are the Islamic scholars Abu al-Fadl al-Mursi (d. 655/1257) and Celaluddin es-Suyuti. (d. 911/1505). Especially, Suyuti extensively studied the subject in his book *al-Itkan fi ulumi'l-Qur'an*, which he wrote about Qur'anic sciences in general as well as he wrote an independent work on the subject under the name of *al-Iklil fi istinbati't-Tenzil*.

Muslim scholars paid so much attention to all kind of scientific knowledge that they considered learning of positive sciences as social imperative and obligation (*farz-ı kifaye*) at least. Furthermore, Katip Celebi (d. 1067/1657) strongly advocates the teaching of philosophical sciences considering it as the science that investigates nature and reality of existence. So he said in his work titled *Mizanu'l-Hak fi'htiyari'l-ehak*, that the fatwa uttered by the mufti who knew mathematics and the fatwa uttered by the mufti who did not know could not be the same and the fatwa of the mufti who knew mathematics would be more accurate.²⁷

In the 19th and 20th centuries, where science was exalted as a value, some Western scholars made comparisons between Islam and science too and ignoring Islamic history, attempted to argue that there were contradictions between Islam and science. Ernest Renan (1823-1892) argued the most influential of such claims at a conference that he gave in 1883 at the University of Sorbonne under the title of "Islam and Science". However, Cemaleddin Efgani (1838-1897), one of the Muslim reformists of the 20th century, refuted Renan's claims with strong and effective answers. Similar claims such as Islam was an obstacle to scientific and technological progress, were also answered and refuted exactly by the Islamist scholars and poets such as Muhammad Abduh (1849-1905), a student of Efgani, Rashid Reza (1865-1935), Ziya Pasha (1829-1880), Namik Kemal (1840-1888), Mehmet Akif (1873-1936) and Muhammad Iqbal (1877-1938). Nâmik Kemal's "The Defence of Islam against Renan (Renan Müdâfaanâmesi)"²⁸ is famous.

The desire of Western scholars to put forward the allegations of the religious-science conflict that they expressed for Christianity also urged Islamic scholars to make further efforts as to reconcile the Qur'anic verses with the modern scientific findings and data. Gazi Ahmed Muhtar Pasha (1839-1919)

²⁷ Katip Çelebi, *Mizanu'l-Hak*, İstanbul 1972, s. 10.

²⁸ See. Omer Faruk Akun, "Nâmik Kemal", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 375.

wrote the book *Serâirü'l-Kur'ân* and discussed the relationship between Qur'an and Astronomy. Tantavi b. Cevherî (1862-1940) tried to interpret in his 26-volume encyclopaedic exegete *al-Cevahir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* within the framework of scientific findings, all the verses of the Qur'an containing smallest signs to the subjects as natural events, plants, animals and so on, which fall with the natural and positive sciences. Almost none of the 20th century Muslim commentators hesitated to use the scientific findings and knowledge in their exegesis. Muhammad Hamdi Yazir (1878-1942), who was considered the greatest Turkish commentator of the recent century, also included scientific theories and knowledge in his voluminous commentary entitled *Hak Dini Kuran Dili*.

In spite of all these scientific commentary studies, many Islamic scholars, especially Al-Faqih Abu Ishaq al-Shatibi (d. 790/1388), have abstained or warned against the scientific exegesis, on the grounds that the The Quran is a book of guidance and its language is a literary language as well as the Arabs of Cahiliye/Ignorance, the first interlocutors of Quran, were so far from philosophy and scientific thought. The fundamental argument of this attitude is that the language of religion and the language of science are different. As well as the one of most important arguments is the variability of the scientific language and scientific data. Although these are righteous warnings, it is also important to use the language of science considering the facts that the Qur'an carries a universal message and the literary language is generally suitable for more than one interpretation. The Qur'an, no doubts, has a word to say to the people of modern world. Otherwise, the universal message of the Qur'an cannot be delivered to the people of the time. Moreover, with the scientific level reached today, we understand that the Qur'an has used a language about some natural phenomena and scientific facts that goes beyond the ages. This language coincides with today's scientific discoveries with nearly 100 percent. In the next section, I would like to present two extremely striking examples of this kind to the discretion of scholars.

The main purpose of the Qur'an is to guide all humanity in general and believers in particular about the existence and unity of God. The language he uses while fulfilling this guiding role is the language of religion; an impressive and normative rhetorical language that appeals to the hearts and minds of people. It chose the impressive literary language to convey its main messages to people. Reaching to this end, it used all the possibilities of the literary language considering the level of knowledge and culture of the period. So that it pointed out natural events, underlined customs and traditions of the society, referred to social insights, employed historical information, talked about the extraordinary things/miracles, which a limited number of people had witnessed, and examined the individual and social reactions of the human beings.

He used the possibilities of social psychology, established moral and legal norms.... In all these realms, the Qur'an did not use a different language and style, but on the contrary, it used the "language of religion" which revolves around the same "universal message" axis with a single metaphysical reality. It is the unity of Allah.

The language of science, on the other hand, is a mathematical language closed to figurative uses and interpretation. Science aims to express the results, which are always achieved through feasible methods, in an understandable forum within the boundaries of the language. However, the knowledge he produces is not absolute knowledge valid at all times and places, as philosophers of science states.

While considering the verses of the Qur'an in any field of science, its linguistic characteristics must be taken into consideration. The Qur'an is above all not a science book in the terms of being a book of information obtained through physical observation and experiments. Maybe it is a book of consciousness. For this, it uses all kinds of data to raise awareness of the individual and the society within the limitations of the human language.

There is one more thing to keep in mind when making comparison between the science and Quran. It is that the Quran is the word of Allah, who has absolute knowledge. So it can not contain error, inconsistency, lies, deceit or misleading. Unlike human speech, even a single example of this kind is enough to undermine its truthiness and divinity feature. Therefore, while making comparison of the Quran with science, the linguistic features of the Quran should be considered. In fact, the Qur'an's reconcilable character with scientific results in every century and place is the most important guarantee of its divinity.

On the other hand, the scientific data will of course be used today in the Qur'anic interpretation as it was yesterday. However, it is a religious and scientific necessity to avoid one-to-one comparisons and absolute comments due to the difference in nature between the two information. Because the sensitive line between the language of the Qur'an and the language of science, the human mind is always possible to mistake. Instead, it would be more appropriate attitude to focus on the "universal message" of the Qur'an.

In this context, Fahrettin er-Razi (d. 606/1210) reported from Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111) an important principle: "Experimental information cannot be challenged. Revelation and Prophet Narratives should be interpreted according to experimental information."²⁹ Another principle that should be taken into consideration in the interpretation of the verses related to the

²⁹ Bkz. Razi, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3. Bsk. Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1420, XXIX, 119.

physical realm is what er-Razi himself explained as follows: "The aim of the Qur'anic arguments about the outside world is not to make polemics, but to put and consolidate the right beliefs in the hearts."³⁰

Scientific-Linguistic Characteristics of the Qur'an beyond the Ages

It is seen that the Qur'an points out by different contexts in a very special language to some scientific facts, which have only been discovered and known in detail today. It is known that not only the Arabs of Jahiliyya but also the philosophical and scientific background of that time is much far beyond the discovery of these realities. These natural realities could only be discovered by modern scientific studies. We want to point to two most striking examples of these linguistic uses of the Qur'an that go beyond the ages.

1. Levakih

al-Hijr 22 is one of the verses of the Qur'an that, we believe, was used through a selective language implying scientific truths gone beyond the age of the Revelation. In the verse, the winds had been described as "levakih", which means literally "pollinator/fertilizer":

((وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْتَقَيْنَا كُومَهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ))

"We sent the winds as pollinators. So we took down water from the sky and met your water needs. Whereas you couldn't store it."

It is clear that the verse have emphasizing on the role of the winds for combining of clouds and generating of rains. Until the early 20th century, the only known relationship between wind and rain was that the winds drift clouds. However, scientists discovered via modern scientific researches that winds play also a fertilizing role. Winds play these roles both in the formation of rains and inoculation of plants. Let us first look at how the subject was interpreted in the classical Islamic commentaries.

The first narrative commentaries interpreting the word; "levâkih", focus on winds' role of fertilizing clouds as well as point out their functions of fertilizing plants. However, they do not give details on how these two types of fertilizing occur. They often emphasize the carrying capacity of winds. In this context, they contain explanations and knowledge that can be obtained largely by external observation, such as winds creating and moving rain-laden clouds and leaving them on plants. Accordingly, the winds drag the water bubbles in the air and carry them to the clouds, and the clouds concentrated by the water bubbles are dragged by the winds to the different regions of the

³⁰ Bkz. Razi, III, 319.

earth. These rain-laden clouds then leave their water on the plants, where the plants come to life and bear fruit.³¹

These function of fertilizing both clouds and plants of the winds are explained in more detail and complicity by the modern science in the light of scientific findings that couldn't be said to be known neither in the era of revelation of the Qur'an or in the later classical Islamic periods. According to modern science, the fertilizing function of winds takes place as follows: Numerous air bubbles occur on the surface of oceans and seas due to foaming. As soon as these bubbles explode, they throw thousands of particles in size of one hundred of a millimetre into the air. These particles, called "aerosols", are carried to the upper layers of the atmosphere mixing with the dust coming from the land thanks to the winds. The particles carried by the winds in this way come into contact with the water vapour. Then the condensed water vapours which were collected around these particles turn into water droplets. These water droplets first come together to form clouds, and after a while, they come down to the earth as rain. So, as it is clear, the winds fertilize the water vapour that is released in the air with the particles they carry from the seas and facilitate the formation of rain clouds.³²

Another aspect of the fertilizing aspect of winds is their role of fertilizing of plants. Many plants in the world maintain their species by distributing their pollen via the winds. Many open-seed plants, pine trees, palm trees and similar trees, as well as all seeded plants and all grassy grasses are fertilized by the winds. The wind performs fertilization by taking the flower powders from the plants and transporting them to other plants of the same species. This function of winds was not known until recently. However, it was understood that winds have such a fertilizing effect from the fact that the plants have also male and female types.³³ This fact declared in the Qur'an as follows; "*We send down rain from the sky, so we produced on the earth every kind of noble creature in pairs.*"³⁴

It is noteworthy that this sensitive function of winds in the formation of rain and inoculation of plants has been reported in the Qur'an with a carefully chosen word (levakih), centuries ago, in a period in which this detailed information obtained by combining many observations and findings is almost non-

³¹ For details see Abu Jafar Muhammad b. Cerir et-Teberi, *Camiu'l-beyaan fi ta'vili âti'l-Qur'an*, ed. Ahmed Muhammed Şakir, Muesseset ar-Risale, 1420/2000, XVII, 86 et al. ; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XIX, 133-134; Abu Abdullah Muhammad b. Ahmed al-Kurtubi, *al-Cami li Ahkamu'l-Qur'an*, ed. Hisham Semir al-Bukhari, Riyadh: Daru Aleml'il-Kutub 1423/2003, X, 15-16; Abdurrahman b. Kemal Celaluddin es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sur*, Beirut 1993, V, 73-74.

³² <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)

³³ <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)

³⁴ al-Luqmaan, 31/10

existent. In this way, according to the level of science and culture, the message of the Qur'an was intended to be given both to the people of the time and to future generations.

2. Alak

The Second word that we believe to be carefully selected in the Qur'an is the word of "*alak*". In one verse of the Qur'an, it is pointed out that human beings are created directly from "*alak*"³⁵, and in four verses, the "*alak*" stage is pointed out after the "*nutfe*" stage as one of the creation stages in the womb.³⁶

The Word "*alak*" is the plural of the "*alaka*" and it literally means, "Hanging, hanging object/being". Although one of meanings of this word is maggot stuck to the throat.³⁷ Ibn Cerir et-Taberi (d. 310/923) interprets this word as "*blood*" and pass off³⁸ while Fahreddin er-Razi (d. 606/1210) gives comparatively more detail and explains it as "*frozen/clotted blood.*"³⁹ elsewhere in his exegesis, he provides detailed information about creation stages of human being in the womb dating every stage, probably based on the philosophical knowledge of the time. As one of these stages, he describes "*alaka*" as the stage in which sperm turns into foam on the sixth day of its journey in the womb as to begin heart, brain and liver places being formed. In course of time these places get away from each other and occur red lines (vessels) between them. By the fifteenth day of fertilization begins blood circulation in the vessels. This stage is called "*alak*". However, Razi don't point out to hanging/implantation process of embryo to wall of uterus.⁴⁰ When we look at the commentaries of the modern time, we see that they explain the "*alak*" stage much more scientifically and accurately using and basing on the data of modern science⁴¹, which is a right methodology for interpretation of Quran's natural verses.

According to the clearer findings obtained today, when the sperm and egg combine, the first essence of the baby to be born has been formed. This single cell, which is defined as zygote in biology, will multiply immediately being separated and will gradually become a small "*piece of meat*". However, the

³⁵ al-Alaq 92/2.

³⁶ al-Hajj 22/5; al-Mu'minoon 23/14; al-Faatir 35/67; al-Kiyame 75/38. Ayrıca bkz. Muhamed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfazi'l-Qur'ani'l-Kerim*, Cairo: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye 1945, p. 469

³⁷ See Ragib el-Isfehani, *Mufredatu elfazi'l-Qur'an*, ed.. Safvan Adnan Davudi, Damascus: Daru'l-qalem, 1430/2009, "a-l-k" article. p. 579.

³⁸ Taberi, op. cit. XIX, 16; XXIV, 83, 519.

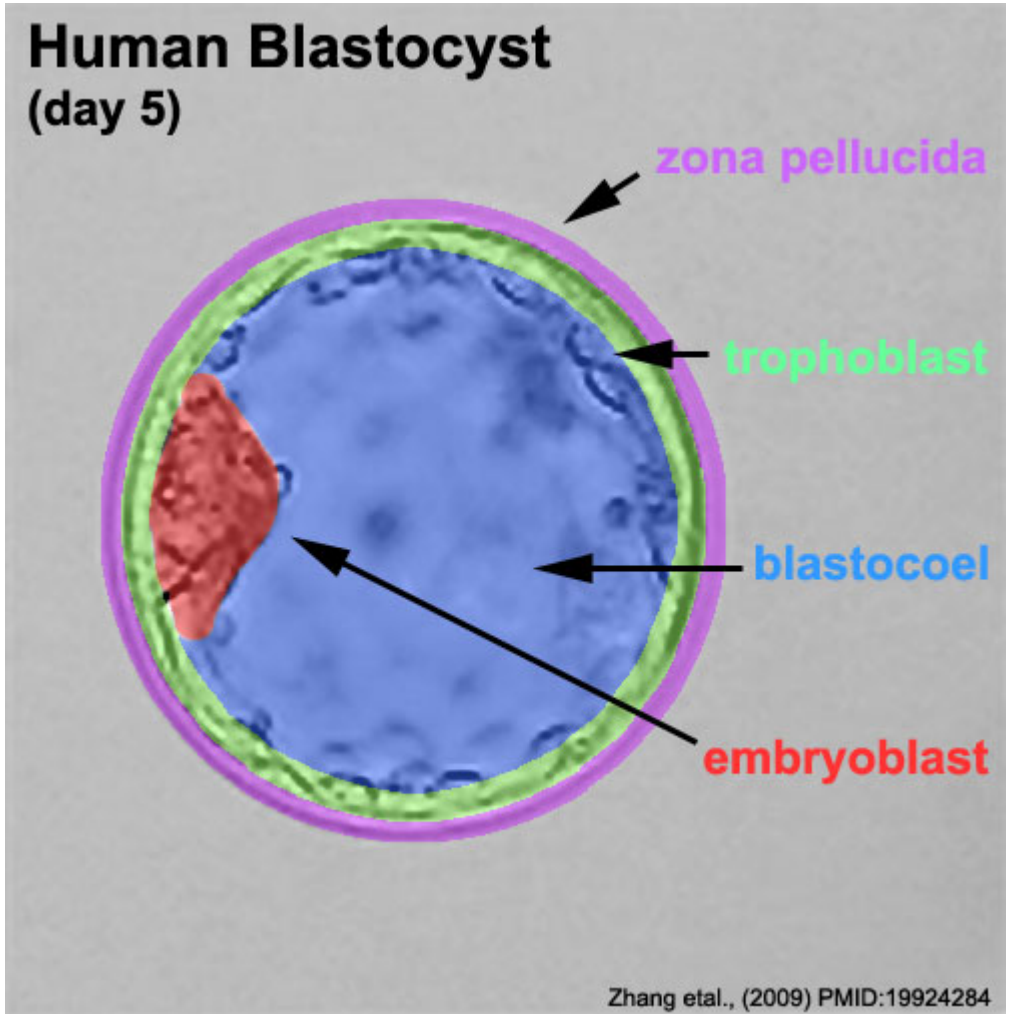
³⁹ Razi, op. cit., XXIII, 204; 265.

⁴⁰ Razi, op. cit., XXVIII, 16.

⁴¹ See for example, Muhammad at-Tahir b. Ashur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus 1984, vol. 30, p. 438.

zygote does not grow in space, but hangs on the wall of the uterus and clings on it. Thanks to its extensions, it adheres here like roots that settle in the soil. With this bond, it can absorb the substances it needs for its development from the mother's body.

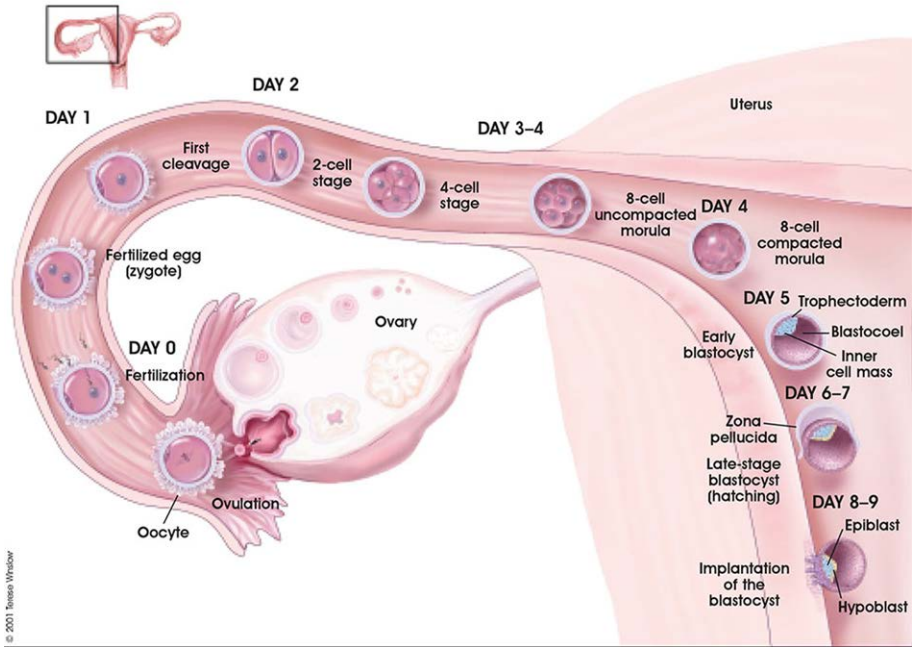
See the picture below:⁴²



After 3 to 5 days of fertilization, the fertilized egg reaches the uterus. In a few days, the uterus clings to the thick upper layer of the uterus. Then, thanks to spongy protrusions, it begins to be implanted on this layer and reaches the veins of the mother. These cells are the cells that will allow the embryo to settle

⁴² https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Carnegie_stage_3#/media/File:Human_embryo_day_5_label2.jpg (Access 29.03.2020)

and feed into the inner wall of the uterus. Implantation of the fertilized egg (blastocyst) begins at the end of the first week and ends during the second week.⁴³ See the pictures below⁴⁴:

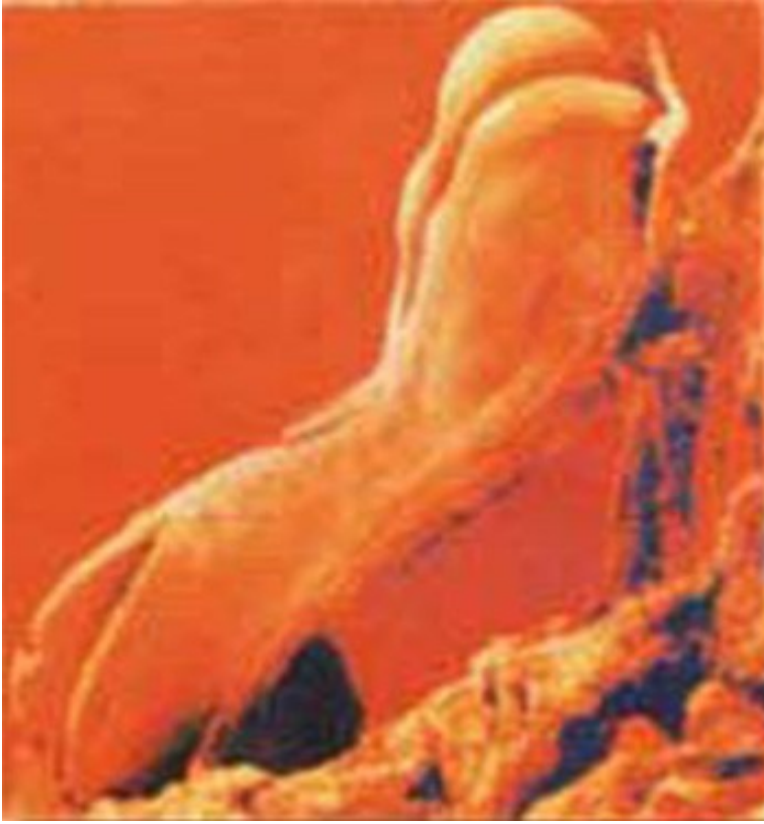


The picture below shows a zygote in the form of a piece of meat. This stage of development of the embryo in the womb, which modern embryology has identified, has been miraculously proclaimed in the Qur'an fourteen centuries ago using selectively the word "alak", which means "hanging on" in the Qur'an.⁴⁵

⁴³ Keith L. Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, Toronto, Kanada 1977, 2. Ed. p. 42.

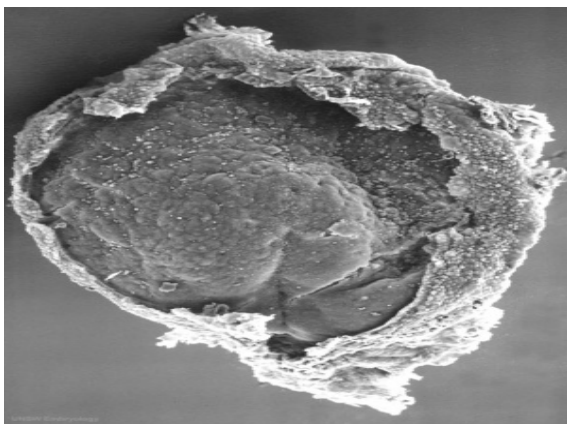
⁴⁴ https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Implantation#/media/File:Week1_summary.jpg (Access 29.03.2020)

⁴⁵ <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilavici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)



The picture shows a zygote in the form of a piece of meat. This stage of development of the embryo in the womb, which modern embryology has identified, has been miraculously proclaimed in the Qur'an fourteen centuries ago using meticulously selected word; “alak”, which means “clinging object” in the Quran.⁴⁶

⁴⁶ <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)



Week 3 embryonic disc⁴⁷

Here a very important miracle of the Qur'an emerges. In the Qur'an, while talking about the zygote that starts to develop clinging to the mother's womb, it uses the word with a meaning of "clinging, sticking object" in a very selective language.

There are many other concepts and expressions in the Qur'an that today are more accurately and correctly understood, thanks to scientific discoveries, and we believe that these concepts and expressions are meticulously chosen and go beyond the ages. Likewise in the Qur'an; the use of the concept of *tek-vîr*⁴⁸ to indicate the roundness of the earth, "likening of the inner depression experienced by the unbelievers to rising to the sky"⁴⁹ pointing to the fact that the amount of oxygen decreases as it rises and this makes it difficult to breathe and using of the statements like that "the boundries of the earth can only be overcome by force"⁵⁰ in context of possibility of discovery of space all these implications and statements are remarkable pointing to a secret information that will be understood more clearly in the future by scientific discoveries.

Conclusion

It couldn't be said that religion and science are completely separate. The History witnesses that the religion-science tension observed in the Christendom was not experienced in the Islamic world, because of the positive attitude of Islam's holy book, the Qur'an, against science and scientific thought. The Qur'an in its first verse revealed; "Read in the name of your Lord who created"

⁴⁷ https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Week_3 (Access 29.03.2020)

⁴⁸ Az-Zumar 39/5.

⁴⁹ Al-An'am 6/125.

⁵⁰ Ar-Rahman 55/33.

encouraged the devotees to read as the most important way to learn and research. In addition, in many verses, it mentioned pen, ink and writing as basic means of knowledge and pointed out the value of positive knowledge as a power by stating that those who have knowledge and those who are deprived of knowledge can never be one.

The Quran and science essentially aim to explain and interpret the same world. While science tries to examine the aspects of beings and their structural functions without interpretation, Islam adds spirit and meaning to these studies for the benefit of humanity. Therefore, I could confidently say that science and religion are not closely intertwined in any belief system as in Islam.

Thousands of verses in the Qur'an, which are in interest of positive sciences, have led Muslim scientists to deal with these sciences and interpret these verses with scientific knowledge. The Qur'an-science relations first began to be tested and developed within Islamic philosophy.

It's true that the language of Qur'an and the language of science are different. The Quran often uses literary language, suitable mostly for more than one interpretation, to explain physics and metaphysical facts. In fact, the Qur'an carries a universal message and has a word to say to the people of every time as well as to the people of modern world. Therefore, it is important to use the scientific language and discoveries of science to explain and carry the universal message of the Qur'an to the people of modern age.

Moreover, with the scientific level reached today, we understand that the Qur'an had used a language that goes beyond the age of some natural phenomena and scientific facts. This language coincides with today's scientific discoveries with nearly one hundred percentage.

There are many concepts and expressions in the Qur'an that today are more accurately and correctly understood, thanks to scientific discoveries, and we believe that these concepts and expressions are meticulously chosen going beyond the time, as can be seen in the terms of *levakih* and *alaka*, explained above.

Likewise in the Qur'an; the use of the concept of *tekvîr* to indicate the roundness of the earth, "*likening of the inner depression experienced by the unbelievers to rising to the sky*" pointing to the fact that the amount of oxygen decreases as it rises and this makes it difficult to breathe and using of the statements like that "*the boundaries of the earth can only be overcome by force*" in context of possibility of discovery of space all these implications and statements are remarkable pointing to a secret information that will be understood more clearly in the future by scientific discoveries.

Therefore, we invite scientists to re-examine Qur'an's verses and concepts about the physical world objectively with scientific methods, as we suggest

the interpreters of the Quran to benefit from scientific data in the interpretation of such verses.

References

The Qur'an

Adıvar, Adnan, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980

Akun, Omer Faruk, "Nâmık Kemal", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 375.

al-İmam al-Gazzali, *Tehafutu'l-Felasife*, ed. Suleyman Dunya, Cairo: Dar al-Maarif 1385/1966.

Aydin, Mehmet, *Din Felsefesi*, 5th edition, Ankara 1996.

Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran interpretation (1880–1960)*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Brown, H., *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986.

Çelebi, Katip, *Mizanu'l-Hak*, İstanbul 1972.

Daştan, Cafer, *Ortaöğretim 10. Sınıf Biyoloji Ders Kitabı*, Ankara 2017.

İbn Rushd, *Faslu'l-Makaal*, İstanbul 1986.

Jansen, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill 1980.

Keith L. Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, Toronto, Kanada 1977.

Kırca, Celal, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996.

Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989

Kurtubi, Abu Abdullah Muhammad b. Ahmed al-Kurtubi, *al-Cami li Ahkamu'l-Qur'an*, ed. Hisham Semir al-Bukhari, I-X, Riyadh: Daru Aleml-i-Kutub 1423/2003.

Muhamed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfazi'l-Qur'ani'l-Kerim*, Cairo: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye 1945.

Muhammad at-Tahir b. Ashur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, I-XXX, Tunus 1984.

Newton, Isaac, *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture*, London 184.

Nureddin es-Sabuni, *al-Bidaye fi usuli'd-diyane*, ed. Bekir Topaloglu, Ankara 1979.

Ragib el-İsfehani, *Mufredatu elfazi'l-Qur'an*, ed., Safvan Adnan Davudi, Damascus: Daru'l-Qalem, 1430/2009.

Razi, Fahrettin Muhammad b. Omar er-Razi, *Mefatihul-Gayb*, I-XXXII, Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi 1420.

Suyuti, Abdurrahman b. Kemal Celaluddin es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*, I-VIII, Beirut: Daru'l-Fikr 1993, V, 73-74.

Taberi, Abu Jafar Muhammad b. Cerir et-Taberi, *Camii'l-beyaan fi ta'vili aayi'l-Qur'an*, ed. Ahmed Muhammed Şakir, I-XXX, Muesseset ar-Risale, 1420/2000,

Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, vol. VI, p. 158-159.

Yılmaz, İrfan et. al., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, I-II, İstanbul 1998.

https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Carne-gie_stage_3#/media/File:Human_embryo_day_5_label2.jpg (Access 29.03.2020)

https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Implantation#/media/File:Week1_summary.jpg (Access 29.03.2020)

https://embryology.med.unsw.edu.au/embryology/index.php/Week_3 (Access 29.03.2020)

- <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)
- <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)
- <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)
- <https://kuranmucizelericilt1.wordpress.com/tag/asilayici-ruzgarlar/> (Access Date 21.05.2019)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, ÇAĞDAŞ SORUNLAR VE KELÂM

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 2. Basım, 351 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

Neclanur TUNÇEL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Theology and History of Sects, Denizli/Turkey

tuncelnecla03@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0629-2414>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 03/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 2. Basım, 351 sayfa.

Çağdaş Sorunlar ve Kelâm eseri çağdaş kelâmcılarımızdan Prof. Dr. Mehmet Evkuran'ın eseridir. İlk baskısı 2015 yılında yapılmış olan eser zaman içerisinde talipleri tarafından ilgi ile karşılanınca ihtiyaca binaen 2019 yılında tekrar basılmıştır. Üzerinde çalıştığımız basım yılı 2019 olan eserin, ilk basımı üzerine de geçtiğimiz yıllarda akademik bir çalışma yapılmıştır. Bu eser birçok açıdan önceki baskısından farklılıklar içermektedir. İçerik, kapak tasarımı, sayfa sayısı ve yayınevi bu farklılıklardandır. İçerik olarak genişleyen esere Allah tasavvuru, bilim-etik ilişkisi ve şiddet konularının da dahil edildiğini görmekteyiz. İlk baskının kapak tasarımı daha sade ve klasik diyebileceğimiz tarzı haizdir. İkinci baskı ise eklektik, etnik ve modernin bir araya geldiği desen, tarz ve renklere sahiptir. İlk baskı iki yüz seksen sekiz sayfa iken ikinci baskı üç yüz elli bir sayfadan oluşmaktadır. İlk baskı *Araştırma* yayınlarından çıkmışken ikinci baskının *Ankara Okulu* tarafından basıldığını görmekteyiz.

Evkuran'ın çalışmalarına bakıldığında günümüz kelâm alanına hizmetinin büyük olduğunu görmekteyiz. Esasında başlığı bile bir Müslüman için umut ışığı olan *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm* eserini okuduktan sonra akla -eserin çok değerli olması hasebiyle- hocamızın sair çalışmalarını hatırlatmasak da olur gibi bir düşünce gelse de *Sünni Paradigmayı Anlamak*, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, *Siyasal Kültür ve Kimlik Sorunu*, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik* eserlerinin kıymeti biz okuyucular tarafından bu aşamada dile getirilmelidir. Bu eserler vizyon sahibi olmayan kişiye vizyon katarken hali hazırda vizyon sahibi insana çok başka pencereler açmaktadır.

Günümüz kelâmcılarının geçmişe takılı kalarak sırf çalışma yapıp akademik terfi elde etmek adına dönüp dolaşıp aynı konuları ele almaları, kendilerini tekrar etmeleri akademik açıdan hiç etik değildir. Gerçi günümüz kelâmcılarından her alanda uzman olmalarını beklemek makul değildir. Ancak şu da var ki akademisyenin master/yüksek lisans tezi ve profesörlük dönemi arasındaki çalışmaları aynı yahut benzer konuları kapsıyorsa hele de bu konular yalnızca kadim kelâm konuları ise kişinin kendisine bir yararı olsa da ilim dünyasına ve çağına çok da yararlı olmadığını söyleyebiliriz. Bu çağın kelâmcılarından beklenen, konu skalasını geniş tutarak bu konuları güncel meselelerle harmanlayıp okuyucuya sunmalarıdır.

Günümüzde hala Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bir kimliği de mütekellim denilebilecek ulema üzerine yahut salt kadim akaid meseleleri üzerine çalışmalar yapılması geçmişe takılı kalındığının göstergesidir. Buna geri kalmışlık da denebilir. Tabi bu şekilde hare-

ket eden kelâmcılar, menfaatlerini gerçekleştirebilmektedirler. Ancak bu şekilde teoloji denilen kelâmın ilk dönemdeki vizyonu ve misyonu yerine getirilmemektedir. Esasında bu vizyon ve misyona güncelleme getirilmelidir de diyebiliriz. Gazzâlî *el-Mümkız mine'd-Dalâl* eserinde kelâmın özellikle hakikate erişme yolunda kısır kaldığını ifade etmektedir.¹ Bu durum da güncelleme yapılabileceği fikrine kapı aralar niteliktedir.

Mu'tezile'nin ortaya koyduğu ilk dönem kelâmı gayet özgün iken sonraları bu özgünlüğün kaybolduğu hatta bir çelik çomak oyununa dönüştüğü söylenebilir. Şöyle ki ilk dönem Mu'tezile ve onun vesilesi ile ortaya çıkmış Ehl-i Sünnet kelâmı hatt-ı müdafaa misyonu ile hareket eden oluşumlar iken sonrasında bu gruplar pasifize edilmiştir. Bu pasifize edilme durumunun iki taraf için de bilinçli yahut bilinçsiz olması ayrıca incelenebilir. Tarihi süreçte kelâmın büyük oranda Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî vesilesi ile mantık-felsefe tanışıklığı ve bu ilimlerle mezc olması onu cevher, araz vb. konulara yönlendirmiştir. Sonrasında bunlar ile ilgili hükümler ortaya konmaya çalışılmıştır ve misyonundan sapmıştır. Fahir Râzî öncesinde Gazzâlî bu durumu şöyle dile getirmektedir: “ و لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية ” *Ancak bu husus onların ilimlerinin asıl amacı olmadığından düşünceleri nihaî amaca ulaşamadı; dolayısıyla da halkın görüş ayrılıklarındaki şaşkınlıktan doğan karanlıkları bütünüyle ortadan kaldıramadı.*²

Bir okur olarak öncelikle eserle ilgili genel kanaatlerimi dile getirmek istiyorum. Esere hakim olan dil, bir sunumu andırmaktadır. Okurun konuşma havasını hissetmesi metin ile kuracağı bağı olumlu yönde etkilemektedir. Metnin pek çok yerinde karşılaşılabilecek devrik cümleler de “hakim konuşma dili” fikrini destekler niteliktedir. Ancak bu durum metnin akademik ağırlığına halel getirmemektedir. Çünkü kelâm alanına ait bu eser akademik bir dille kaleme alınmıştır. Okurken ciddi bir yoğunlaşmayı gerektiren eser bu çaba sonucu kendini okura açmakta ve akıcı hale gelmektedir. Kelime hazinemin zenginleşmesini sağlayan bu eser³ aynı zamanda gerçek İslam ve yaşanan İslam arasındaki ayrımı yapmam adına bende farklı açılımlar meydana getirmiştir. Problemlerin çözümlenmesi sürecinde soru sormanın ehemmiyeti büyüktür. Yazar bu eserde cevapları çözüme yol yapan yahut çözüm içeren pek çok soru sormaktadır. Ayrıca okuma sürecinde okurun zihninde sorular uyandırmaktadır. Eserin ilk baskısında olmayıp ikinci baskısında yer alan

¹ İmam Gazzâlî, *el-Mümkız Mine'd-Dalâl*, thk. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 12.

² Gazzâlî, *el-Mümkız*, 12.

³ Özüлке, koyutlama, kolonyal, özemek, sürgit ve nevezuhur yeni öğrendiğim kelimelerin içinde en beğendiklerimdenidir.

“Şiddetin Bireysel ve Toplumsal Nedenleri” başlığı altında insanlar ve daha tikelde günümüz gençleri kendileri ile yüzleşme imkanı bulacaktır. Bu yüzleşme ve tanışma biz gençler için çok değerlidir.

Yeni baskıya eklenen üç başlık hariç diğer başlıklarda yazarın sesi sanki daha uzaktan gelmektedir. Belki de başlıkların hangi baskılarda yer aldığı farkında olmam bende bu duyguyu uyandırmıştır. Geleneğin ve günümüzün şeffaf bir şekilde pek çok açıdan irdelenerek, meselelere çözümler üretilmesi eserin alamet-i farikasıdır. Birey vurgusu, hakikate dair yapılan incelemeler, din ve kültür bağıntısı, iktidara düşen görevler ve şiddetin nedenleri konularının işlendiği başlıkları kitabın en değerli kısımları olarak görmekteyim. Metin içerisinde ufak tefek diye nitelendirilebilecek şekilde pek çok yazım hatası yer almaktadır. Bu, okumayı yavaşlatan bir durumdur. Metnin belki de tek olumsuz yönü budur.

Eserin 2015'te kaleme alınan önsözünde küreselleşme kavramına parmak basılmaktadır. Evkuran, günümüz problemlerinin modern ve küreselleşmeci bir dil ile belirlenip çözüme kavuşturulması gerektiğini dile getirmektedir. Kitabın medârı budur. Ancak küreselleşme, tenkitlerden ârî, koşulsuz kabul edilen bir süreç olmamıştır. Bu yeni dünya görüşü sorgulanırken yerel kimlikler de kendilerine bu alanda bir yer bulmaya çalışmışlardır. Bu kimlikler çeşitli olmakla beraber alanı ilgilendirmesi açısından bu aşamada din ve mezhep kavramları ön plana çıkmaktadır. Dinlerin dünya hayat içerisinde ivme kazanması beyne'l milel rekabeti harekete geçirdiği belirtilmiştir. Bu hareketlilik ile beraber din içerisindeki mezhep ve oluşumların da hakikatin sancaktarlığını üstlenme noktasında aralarındaki çekişme hız kazanmıştır. Bu çekişmeden kârlı çıkan din ve gruplar teolojik temellerine sadık kalarak güncel meselelere çözüm üretebilenler olmaktadır. Zamanın ve zeminin değişmesi ile imkan, durum ve problemlerin değişiklik göstermesi kaçınılmazdır. Bu sebeple din ve daha tikelde mezhepler dinin teorik boyutundan ziyade pratik boyutu, işlevselliği ile ilgili hizmetlerde bulunmalıdırlar.

Bilinmektedir ki İslam dünyası en hareketli, en olaylı coğrafyada yer almaktadır. Bu hareketin iç ve dış etmenlere bağlı birtakım sebepleri olmaktadır. Her çağda birbirinden farklı pek çok probleme tanık olan İslam dünyası bu meseleleri çözümlediği ve onlara çözüm ürettiği taktirde dünyaya diğer din ve kültürlerden daha çok katkı sunabilecek bir derinliğe sahiptir. Yazar bu misyon ile pek çok güncel, küresel ve bölgesel sorunları ele alarak çözümleme ve çözüm üretme hedefine odaklanmaktadır. Bu sebeple eseri hem *mesele tespiti* eseri hem de *çözüm üretme eseri* olarak nitelendirmek gerekmektedir ki bu çok değerlidir. Günümüzde kimi akademisyenler yalnızca meseleyi dile getirmekle yetinmekte ve çalıştığı konunun hakkını vermemektedir. Güncel ve işlevsel kelâm ilmi, hadd-i zâtında meseleleri kuramsal açıdan ele almak-

tan ziyade o meseleler ile somut bir şekilde yüz yüze gelmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple de çağa özgü teoloji ve teolojik zemin oluşturmak bu alanın uzmanlarına düşen bir görevdir.

Dört yıl sonra kaleme alınan ikinci önsözde küresel bir sorun olan emperyalizme değinilmiştir. Emperyalizm kendi dışındakini ötekileştiren Batı tandanslı bir politikadır. İslam dünyasında özellikle kriz dönemlerinde Sünnî ve Şîî çatışması yaşanırken bununla beraber Sünnî cenah mezhep içi çatışma ile mücadele vermek durumunda kalmaktadır. Bunun sebebi elbette ki mezhep içi çoğulculuktur. Ancak Şîîlik ve Sünnîlik İslam'a yönelik güncel saldırılarda ortak paydada buluşabilmelidir. Elimizdeki eser bu ihtimalin imkan dahilinde olduğu düşüncesi ile kaleme alınmıştır. Biz de eserde değinilen mesele ve bunlara sunulan çözümleri tek tek inceleyeceğiz.

Kitabın on dört ana başlığından ilki "Küreselleşme Karşısında İlahiyat"tır. Bu başlık altında yer alan çağımızın önemli isimlerinden biri olan Edward W. Said'in sözü tam da eleştirdiğimiz noktayı özetlemektedir. Said'in sözü ile karşılaşmadan onunla benzer görüşe sahip olmak beni mutlu etti. Ancak Said ile çıkış noktamız farklıdır. Onun kaygısı entelektüel iteye karşı profesyonallizmin oluşturduğu tehdittir. Profesyonellizmden maksat bizim kastettiğimiz para yahut makam için mesleğe sarılmaktır. Sonuç olarak akademisyen, öznelliğini prezantabl ve nesnel olma yolunda feda edecektir.

Başlık altında ilk olarak ele alınan mesele kavram, kavramın içeriği ve toplumsal olgular arasındaki bağıntıdır. Bu bağıntının çözümlenmemesi ve anlaşılmasında birçok toplumsal olayın patlak vermesine sebep olmaktadır. Çünkü kavramlar kitleleri sürükleyebilecek potansiyele sahiptir. Şunun farkına varılması gerekir ki sarf edilen sözlerden ziyade ona yüklenen mana ve arka planda yattığı düşünülen anlamlar kişiye heyecan vererek harekete geçirmektedir. Seçim konuşmaları yahut da provokatif söylemler gibi geniş kitlelere hitap eden gösterilerde kişilerin gözlerinde ve davranışlarında bu heyecanı gözlemlemek mümkündür. Bütün bu açıklamalardan sonra küreselleşme kavramının algısal yönünün olgusal yönüne öncelenmesi gerektiği açıktır. Küreselleşme kavramı pek çok açıdan ve özellikle de teolojik düzlemde ele alınmıştır. Zihinlerimizde yer eden bu kavram, sınırlandırılması zor bir kavramdır. Ayrıca ona ilişkin algımız ideolojik bir yapı eliyle oluşturulmuştur ve oluşturulmaktadır. Semantik bir boşluk içeren bu kavramı alkışlayan ve yuhalayan cenahın hangi saik ile o tarafta konuşlandığını netleştirmek zordur. Batı dışı toplumlar küreselleşmeyi kutsayıp kurtarıcı güç olarak algılar iken; devletler içindeki üst kesim, sermayenin dolaşımı için bir güvence; alt kesim ise bazı basit taleplerinin gerçekleşeceği bir zemin olarak değerlendirmektedir. Batı dışı toplumlarda küreselleşme ile beraber modernite sorunu da büyümüştür. Batı dışındaki aydınlar, küreselleşmeye dil ve zihniyet sorunu olarak yaklaşmaktadırlar.

Evkuran'ın bu eserde zamanı ve zemini çok iyi okuduğu görülmektedir. Eserde küreselleşme ile ilgili dile getirilen kimi görüşler komplo teorileri gibi görünmekte ancak günümüzde bu anlatıların somut karşılığını yaşam içerisinde görmek mümkündür. Küreselleşme kavramının kökeni, ilk kimin kullandığı gibi teorik bilgiler önemini yitirse de arkasında bir öznenin/gücün olduğu, esasında küreselleşmenin bir proje olduğu, bu öznenin kendini akıl temeli ile evrenselleştirdiği ileri sürülmektedir. Küreselleşme adına en önemli adımın Sokrates tarafından atıldığı görüşünü benimseyen araştırmacılar onun evrensel iyi, güzel ve erdem anlayışını bu kurgunun temeli kabul etmektedirler. Modern Batı düşüncesinin temeli esasında budur. Batı her alanda gücü elinde bulundurmaya istemektir. Bunu yaparken tahakküm stratejisini profesyonelce kullanmaktadır. Batı'nın geri kalmış ülkelere yönelik tahakküm stratejisinin görmezden gelinmesi yönündeki çabaları başarıya ulaşmıştır. Bu geri kalan ülkelerin gelişmişlik düzeyinin müsebbibi olarak o devletlerin iç dinamiklerini hedef tahtasına oturtmuştur. Yanlış giden düzenin dile getirilmesi bu konuda Batının hedefine ulaştığının göstergesidir. Form değişse de tahakküm zihniyeti aynı olduğu için Batı o potansiyeli içinde barındıracaktır.

Küreselleşme tikel değerleri de küreselleşmeye zorlamakta direnenleri ise marjinalleştirme yolu ile dışlama politikasına başvurmaktadır. Küreselleşmeyi önlenemez bir süreç olarak algılamamızın temel nedeni ona karşı duranları tasfiye edecek bir tehdidin varlığının hissedilmesidir. Yazar bu aşamada bazı soruların sorulması gerektiğini vurgulamaktadır. *“Küreselleşme süreci Batı'nın zaferi ile mi sonuçlanacaktır? Küreselleşme evrenselcilik ile özdeşleştirilir mi?”* bu sorulardandır. Küreselleşme politik, siyasi, ekonomik, felsefi, dini pek çok açıya sahip olduğu için daha dar kapsamlı olan evrenselcilik ile özdeşleştirmek doğru olmayacaktır. Küreselleşmenin tarihsel formlarına verilen örneklerden biri dinlerin hakikat yolunu tek tipleştirmeye çalışmasıdır. Ama geçtiği üzere küreselleşmeyi yalnız dini açıdan ele alıp eleştirmek konuyu basitleştirmek olacağından bu şekilde bir yol izlenmemiştir.

Yazar, küreselleşmeyi İsmet Özel'in *“Fly Pan-Am, Drink Coca-Cola”* dize-leri minvalinde değerlendirmemektedir. Ona göre küreselleşme bunlardan ibaret değildir. Sistemdeki yapısal değişiklikleri de buna dahil etmektedir. Burada ön plana çıkan, güç odağındaki değişimlerdir. Tarihin ilk zamanlarından bu yana değişmeyen olgu güç iken güç odakları bu olgunun değişkeni olmuştur. Orta Çağ'da merkezde krallar, hükümdarlar, politik ve askeri güç yer almaktaydı. Günümüzde ise tek başına herhangi bir devletin bile güç sahibi olduğu söylenememektedir. Bunun yanında örgütler, şirketler, yasadışı gruplar hatta bireyler bu güce müşterektir. Bu durum gücün olgusunun evrildiğinin göstergesidir. Günümüzde güç olgusu askeri gruplarda değil ekonomi ve teknolojidedir.

Günümüz global sistemi elinde gücü bulduranın başrolde yer aldığı güçlüler ve gidişata ayak uydurmak durumunda kalan güçsüzleri içinde barındırır. Küreselleşmenin bir ayağı kültüre basar. Ancak o, bu ayaktaki farklılığa tahammül edemez, onu yok sayar ve tek tipleştirmeye çalışır. Bu görüşe karşı duranlar, küreselleşmenin, alt kültürün birey üzerindeki baskısını kaldırdığını savunmaktadır. Yazar dünyada birçok değişiklik yaşanırken küreselleşme otoritesi ile baş etmek ve olgu-olay çözümlemesi yapmak sorumluluğunun entelektüel ve teoloğun görevi olduğunu dile getirmektedir. Bu aşamada henüz çözüm sunulmamıştır.

Küreselleşmenin her bağlamı ve her mekanı hedef alan meydan okuması teoloğu da bulmuştur. Geçmişteki yavaş ve dingin değişim yerini hızla akan bir hayata bırakmıştır. Hızın yavaş yavaş hayatımıza girmesi ile sahicilik ve hakikate dair anlam ve mekan gibi olgular eski önemini yitirmiştir. Müslüman çevrenin bu anlam karmaşası yahut anlam umursamazlığı yaşadığı dönemde küreselleşmenin ürettiği söylemlere teolog toplum eksenli bir duyarlılıkla çözümler üretmelidir. Yazar, teoloğu ve nispeten entelektüeli bu aşamada toplumun doktoru mesabesinde görmektedir.

İslam düşüncesi küreselleşme ile entelektüel anlamda büyük sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Teolog, İslam'ı kültürel ve zihinsel ölçekte küreselleşme bağlamında yeniden ele alarak yeni bir teoloji ortaya koymak durumundadır. Bu yeni bir din demek değildir. Teoloji denilen olgu, içinde din ile birlikte büyük oranda kültürü ve yorumu barındırmaktadır. Bu yorumlar, sorunlar ile yüzleşmemiz ve çözüm üretmemiz gereken bu aşamada güncellenmez, toplumsal ve kültürel anlamda mümkün bir dinsel ve ahlaki yaşayış sunulmaz ise Müslüman kesimin birçoğu gözünde din geri kalmış, çözüm üretmeyen ve hayali bir olgu olarak kalacaktır.

“Toplumsal Değişim ve Dinî Bilinç” başlığında eski ve yeni dünya karşılaştırması ile giriş yapılmaktadır. Pre-modern dönemde sabitlik ve durağanlık hakim iken günümüzde değişim ve yenilenme kavramları ön plandadır. Bu son iki kavram varlığı ve değer dünyasını birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Teklifi ve tekvini yasa arasında uzlaşılı bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Gelenek bizim değerlerimizi barındırmaktadır. Ancak geleneğe taassup derecesinde bağlanmak yenilenme yönünde ve güncel problemlere çözüm üretme noktasında bize engel olacaktır. Bizleri Müslümanlar olarak ayırışma noktasına getiren olgu da birey olmamızın daha üstünde yer alan bir takım aidiyetlerimizdir. Bu aşamada ortak paydada buluşarak Kur'an'ın birleştiriciliğine güvenmemiz gerekmektedir.

Dünyayı tanımak ve ayak uydurmak, onun sorunları ile yüzleşmek demektir. Yenilenmenin devam ettiği bu çağda teolojik açıdan yenilenmenin ne demek olduğunu iyi saptamamız gerekmektedir. Evkuran, yenilenme projesini dini düşünceye kök salarak dinin ebedi öğretisi ile bütünleşmiş öğelerin

ayıklanması olarak tanımlamaktadır. Bu meselenin teolojik olduğu kadar etik bir konu olduğunu vurgulamaktadır. Yenilenmenin bir öznesi de dil olmuştur. Müslümana düşen görev günümüz insanının önceliklerini gözetmesi ve onun manevi ihtiyacını fark etmesidir. Sonrasında bu ihtiyaçlara samimi ve empatik bir dil ile cevap vermesidir. Muhataplık sırasında bireye yönelik “sen” dili kullanımı önemlidir. Bu bireye özel hissettirecek ve iletişime olumlu katkı sağlayacaktır. Karşılaşılan sorunlara İslam öğretisinden hareketle kültürü de göz önünde bulundurarak çözüm üretmek sağlıklı olacaktır. Yenilenme ile ortaya çıkan dini ve felsefi akımları önemsemek ve yüzleşmek gerekmektedir. Onları yok sayarak yahut da dışlayarak bir yere varılamaz.

“Allah Tasavvuru ve İnsan Üzerindeki Etkisi” başlığında kelâm ve felsefenin Tanrı tasavvuru, Tanrı ve Tanrı tasavvuru farkı, din ve tedeyyün farkı Tanrı-birey ilişkisi işlenmektedir. Tanrı ve insan ilişkisi çok yönlü bir ilişkidir. Ontolojik olarak farklı olmaları iletişimsizliğe sebep olmamaktadır. Teolojik bağlamda Tanrı-insan ilişkisi öncelikle yaratmaya dayanmaktadır. İnsan hakikati arzulayan bir varlık olarak tarih boyunca Tanrı’yı tanımaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Bu tanımlama onun içinde eksik hissettiği bazı duyguların anlaşılması açısından değerli kabul edilebilir. Ancak bu psikolojiye hizmet eden bir konudur. Teolojik açıdan ise sıkıntılı kabul edilmektedir. Çünkü hayal gücü had safhada olan birey, Tanrı hakkında belki de yanlış tanımlamalara yelken açacaktır. Tanrı hakkında konuşmayı vahiy kaynaklı ve akıl kaynaklı olmak üzere farklı kulvarlarda sürdürenler vardır. Teoloji açısından ele alacak olursak bu aşamada vahiy ölçüt kabul edilmelidir. Aksi halde ucu alınamaz. İnsan Tanrı’nın hem aşkın hem de içkin olmasını ister. Bu istek İslam’ın Tanrısı için uygundur. Tanrı’ya nitelikler yüklenmesi O’nun zatiyet sahibi olduğunu gösterir. Hiçbir varlığa benzememesi de aşkınlığına işaret eder. Bu iki görüşün ifrat ve tefrit boyutu antropomorfizm ve agnostisizme götürmektedir. Bunlar felsefenin kavramlarıdır. Teolojide bu iki kavram yerine karşımıza putperestlik ve negatif teoloji denen iki yaklaşım çıkmaktadır.

Tanrı dendiğinde ahlak kavramının akla gelmesi kaçınılmazdır. Zira kelâmda Tanrı’nın sözü hem yaratması hem de teklif olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple insana birtakım sorumluluklar yükleyecektir. Ahlaki sorumluluk da bu bütünün bir parçası kabul edilmektedir. İnsan akıl nimeti ile birtakım ahlaki değerleri bilebilir ancak bu değer yargıları evreni aşan bir referansa bağlanmadığı sürece daima kırılabilir kalacaktır. İslam’ın Tanrısı iyi ve kötüye duyarlı bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı ve Tanrı tasavvurunu ayıran yazar, burada güneş tutulması olayını örnek vermektedir. Tutulma güneşin bizzatı kendisinde gerçekleşen bir olay değil bilakis güneş ile gözlerimiz arasında gerçekleşen algılama olayıdır. Aynı şekilde Tanrı Tanrı’dır. Tasavvur ise insan zihni ile Tanrı arasındaki ilişkidir. İnsan zihni Tanrıya yönelik bilgi ve bakış açısı geliştirirken mensup

olduğu dinin kutsal metinleri ve toplumsal bilgi kalıplarını kullanmaktadır. Tanrı tasavvuru, toplum ve insan tasavvuru ile de bağıntılıdır. Din ve tedeyyün kavramlarında benzer ayrımı görmek mümkündür. Din vahiy temelli iken tedeyyün insan, vahiy ve kültür üçlüsünün mezc olmuş halidir. Bu ayrımları yapmak ve ilahi mesaja yönelik sağlıklı anlayış geliştirmek için Allah'ın evren üzerindeki gücünü, insana verdiği değeri ve yüklediği sorumluluğu bilmemiz gerekmektedir. Burada tevhidi yöntem olarak alıp Tanrı, doğa ve insana bütüncül bir şekilde yaklaşılması esastır. Buradaki amaç ontolojik düzlemde birlik sağlamak değil aradaki ahlaki bağları canlı tutarak dini öğretiyi aktüel ve dinamik yaşamaktır.

“Varlığın ve Zamanın Dönüşümü” başlığı okumaktan zevk aldığım bir bölümdü. Bu başlık altında ilk olarak modern şehirlerde hakikati yaşamamanın imkanı konusu ele alınmaktadır. Modernitenin sebep olduğu inanç sarsılması bir açıdan da gelenek yozlaşmasına yol açmıştır. Hatta öyle ki Batının sunduğu modernite insanları tek paydada buluşturma adına yerele dair ne varsa yok sayma yoluna gitmiştir. Şehir dinin somut hale gelmesi adına büyük önem arz eder. Çıkış dönemleri itibariyle yerleşik düzene sahip olamayan dinlerin teolojilerinde ben merkezci bir anlayışa rastlarız ki bu dinin tüm insanları kuşatıcı olması gerektiği yönüyle değerlendirildiğinde kısır bir anlayıştır. İslam bu açıdan çok nasipli bir dindir. Hem Hz. Peygamber zamanında şehirde gelişme imkanı bulması hem de farklı din ve kültürlerle bir arada yaşanması Müslümanları bu konuda daha deneyimli kılmıştır. Hz. Peygamber ve halifeler döneminde şehir düzeni sağlanmış ve bozulmaması için gereken tedbirler alınmıştır.

Şehrin bireyi asabiyet duygusundan kurtararak medenileştirmesi onun toplumsal işlevidir. Şehir tasavvuru Orta Çağ'dan günümüze kadar pek çok değişim geçirmiştir. Dünyanın Tanrı'dan uzaklaştıran meta olarak görüldüğü dönemde gidilen her yolun Tanrıya çıkması için çokça kilise inşa edilmiştir. Günümüzde ise siyasal yönetimi sürdüren yapılar merkezde yer almaktadır. Çalışma disiplininin simgesi olan saat kuleleri boy göstermektedir. Teknolojinin ilerlemesi ile insanlar yaşama ayak uydurmak adına yersiz rekabete girmeye başlamışlardır. Öyle ki insanı kendine itaat etmeye zorlayan bir teo-teknoloji oluşmuştur. Bu rekabet bireyi ciddi manada yormuştur. Ancak birey şehrin yalnızca çalışma mekanı değil, estetik, etik ve kültürün de mekanı olduğunu hissederek yaşamalıdır.

İslam dininde şehirde yaşamak Tanrının insana lütfu olarak nitelendirilmektedir. Çünkü din büyük oranda şehirde işlevsel hale gelebilmektedir. İnsanların olmadığı bir yerde hukuk, iktidar, toplumsal ve bireysel ahlak gibi kavramların varlığından söz etmek mümkün değildir. Dinler ve uygarlıklar soyut ve boşlukta ortaya çıkan yapılar değildir. Yazar bu başlıkta çözüm ola-

rak makineleşmeye yüz tutmuş insana aidiyetler kazandırılmasını, kent hayatına kültürel hareketlilik getirilmesini önermektedir. Böylelikle toplum maddi, manevi ortak paydada buluşacak, insanını sevecek ve mekanı sevecektir. Kent üzerine düşünmek, kültürel kodlarımızı tanımak, geçmiş üzerine düşünmekten geçmektedir. Bununla beraber geleceğe yönelik entelektüel çalışmalar yapmak da çözümün son halkasıdır.

“Bilim ve Etik İlişkileri” başlığı altında uzunca hakikatin ne olduğu, taraflarca ne ifade ettiği ele alınmaktadır. Hakikatin üretildiği başlıca alanların bilim ve siyaset olduğunu ifade eden yazar, toplumların siyaset, bilim, sanat ve teoloji yolu ile hakikati elde ettiklerine dair bir anlayış geliştirdiklerini dile getirmektedir. Kimi çevreler mutlak hakikati dogmatizmle bağıntılı görerek fanatizm kapısı olarak kabul etmektedir. Kimleri ise onun aşkın olmadığını savunmaktadır. Hakikat kavramının kuşkuculuk ile yozlaştırılması bireyde iyiyi arama ve uygulama noktasında iradesizliğe yol açmaktadır. Kuşkuculuğun yükselişe geçtiği toplumlarda toplumsal ilişkileri ele almak, sağlıklı incelemek mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi toplumsal yapının kesinlik ihtiyacına dayanmasıdır. Günümüzde aşkın bir hakikat referansına dayanmayan toplumlar, insan yaşamıyla yakından ilgili olan kürtaj, eşcinsellik ve ötenazi gibi sorunlara çözüm üretme noktasında sorun yaşamaktadır. Hakikati kabul etmek ötekini dışlamayı gerektirmemektedir. Zira bu şekilde toplumsal birlikten söz etmek mümkün olmayacaktır. Günümüz seküler dünyasında hakikatin koltuğuna başka yapay hakikatler oturtanlar vardır.⁴

Bilimin otorite haline gelmesi teknolojinin insan hayatını kendine bağımlı hale getirmesi bilimin başarısı olarak zihinlere kazınmıştır. Bununla beraber dinin ikinci plana düşmesi onun vaatlerini de gözden düşürmüştür. Cennet idealinin gözden düşmesi ile dünyada cenneti kurmanın yolları arandı. Bilim, dinin yerini alınca söyledikleri mutlak hakikat gözüyle algılandı. Zamanla gözü açılan insan bilim ve teknolojinin yalnızca olumlu yönde kullanılmadığını, bunların mutluluğun ve hakikatin kaynağı olmadığını fark etmiştir. Bi-

⁴ İnsan boşluk kabul etmeyen bir varlıktır. Şâtibî ‘nin insanın teessî ihtiyacını dile getirmesi buna örnek verilebilir. Sözlükte “üsve olmak” anlamına gelen teessî, insanın fitraten içinde barındırdığı bir ihtiyaçtır. İnsan mutlaka öteki denilen kendi dışında birini örnek almaktadır. Kişilerin birbirlerini örnek alması durumu aradaki sevgi bağı, alışkanlık ve özdeşim kurma ile mümkündür. Burada önemli olan nokta şudur ki içindeki teessî eğilimini yansıtmamaya çalışan kimse bu boşluğu mutlaka bir başka teessî ile doldurmaktadır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî el-Girnâti, *el-Muvâfakât*, V/261, 262: (والتأسي: إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله). Benzer şekilde bir kimse içte ya da dışta otorite kabul ettiği hakikat kavramını yok sayması durumunda farkında bile olmadan yerine bir başkasını koyması kaçınılmazdır. Kişi o boşluğu kendisi doldurmaz ise onun algısına hükmeden otorite bir şekilde onu dolduracaktır. Bu sebeple o hakikatin yapay ya da gerçek olması durumu kişinin tercihidir diyebiliriz.

limin itibar kaybı bu şekilde başlamıştır. Eşzamanlı olarak bilim karşıtı, çevreci söylemler gelişmeye başlamıştır. Ancak bu söylemler bilimin verdiği zararın önüne geçmekte yeterli olmamıştır. Batı, bilimi işlevsel olarak Batı dışı kültürleri baskılamak için kullanmaya devam etmektedir. Bilim değerlidir. Ama bu değer, bilimin Batı ideolojisinin maşası olması ile yerlere inmektedir.

“Siyasal Kültür, Devlet ve Kamu Etiği” başlığının temel problemini yolsuzluk ve kamu etiği oluşturmaktadır. Yolsuzluk madalyonunun bir yüzü kültür yönüyle halka diğer yüzü ise hukuk yönüyle otoriteye bakmaktadır. Kamu etiği bu iki yüzü bir kabul eden yeni bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamu yönetiminin dayandırılacağı yasalar tarih boyunca ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Yolsuzluk kimi zaman barbar kavimlerde kimi zaman farklı kılıflar ile modern dönemde karşımıza çıkmaktadır. Teknolojinin gelişmesi ile yolsuzluk profesyonel biçimlere bürünmüştür. Geleneksel müfettişlik uygulamaları bu duruma çözüm getirmeyecektir. Öncelikle akademik düzeyde yolsuzluğun sebepleri saptanmalıdır. Sonrasında somut çözüm önerileri getirilmelidir. Bireyin şunun bilincinde olması gerekir ki yolsuzluk sosyal bir kader değildir.

Son dönemde kalkınma çabalarının mükafatını fazlasıyla alan ülkemiz siyasi ve toplumsal pek çok kazanım elde etmiştir. Medya ve iletişim dünyasında bilginin yaygınlaşması halkın yönetimden beklentisinin artmasına sebep olmuştur. STK’ların sosyal anlamda verdikleri hizmet bu aşamada zikredilmeye değerdir.

Kanun dışılık olgusu yalnızca kamu yönetimine indirgenmemelidir. Türklerde olduğu üzere devletin kutsandığı toplumlarda kanun dışı hareketleri ifade etmek zordur. Bunun için denetleme pek çok mekanizma ile yapılmalıdır. Çağımızda devlete bakış açısı bireyin işlerini gören bir örgüt şeklindedir. Bu şekilde olması devlet-toplum ilişkilerini daha akılcı bir düzleme taşımaktadır.

“İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum” başlığı atında en önemsedğim konu teolojinin, Müslümanın otorite algısına yönelik etkisidir. Tanrı karşısında söz sahibi kabul edilen insan ile hiçselleştirilen insanın otorite karşısında nasıl bir tavır alacağı elbette ki farklılık arz edecektir. Teoloji bu aşamada ontoloji ve politika arasında köprü görevi görmektedir. Teolojik açıdan Tanrı karşısında edilgen kabul edilen insanın, gelenek ve iktidar karşısında da bu şekilde hissetmesi kaçınılmazdır.

Toplum, miras aldıklarına yaptığı katkı ile başarılı sayılmaktadır. Örneğin İslam toplumu vahye mazhar olmuştur. Ancak onu bir miras gibi görüp varis olduğunu düşünür, üzerine yatar ise bir gelişme kaydedemez. Din ve gelenek ayrımının üzerinde durulması gerekmekte ve çağa uygun aktüel bir teoloji

kurmak gerekmektedir. Vahiy-olgu ilişkisini canlı tutmak, siyasi kültür oluşturmak tarihsel ve insani bir sorumluluktur. Bu aşamada tecrübenin rehberliği es geçilmemelidir.

“Çevre Sorunları ve İslam” başlığı altında çevre kavramı ile ilgili gelinen yanlış noktaya parmak basarak konuya başlanmaktadır. Çevre denildiğinde doğa akla gelirken kentsel çevre dışarıda bırakılmaktadır. Ancak insanlar büyük oranda kentte yaşadıkları için bu yanlışın düzeltilmesi önem arz etmektedir. İnsanı kuşatması açısından tanımlandığında toplum da çevre tanımına katılmaktadır. Doğa, teoloji ve felsefenin ortak inceleme alanıdır. Çevre problemlerinin kökeni, din ve etik açıdan çevre incelemesinin yapıldığı bu çalışmanın sorununu teşkil etmektedir. Çıkışı ile ilgili hızlı nüfus artışı, teknolojinin gelişmesi gibi birçok sebep sıralanan çevre problemleri, ortaya çıktığında ve yayılmaya başladığında politik sınırları tanımamaktadır. Bu sebeple konunun küresel çapta ele alınması gerekmektedir. Problemin temellendirilmesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İnsanın eşref-i mahlukat iken bozgunculuğa kayması bu temellendirmelerden birisidir. Toplumla karşı doğayı savunan kesime göre toplumdan uzaklaşmak Tanrı ile yakınlaşmakla özdeşti. Toplumda hakikatin bulunması mümkün değildi. Bu sebeple doğayla iç içe olarak adeta Tanrı ile birlikte yaşamak isteği gün yüzüne çıktı. Hay b. Yakzan örneği de bu görüşü savunur nitelikteydi.

Teolojik açıdan bireyin doğa ile ilişkisi -hatta Batılı kaynaklarda dahî- emanet ilkesine dayanmaktadır. İnsan doğadan yararlanabilir ancak ona zarar verme ve tahakküm hakkına sahip değildir. Yazar, bireyin doğa üzerindeki egemenlik hakkını çoban ve sürü örneği üzerinden açıklamaktadır. Sürüye egemen olan çobana düşen görev, sürüyü koruyarak sahiplerine sağ salim teslim etmektir. Yazara göre bu konuda çözüm, eğitim camiasının eliyle gerçekleşecektir. Ülkemizde çevre bilinci bireye DİKAB derslerinde Tanrı-insan ilişkisi konuları bağlamında bütüncül bir metafizik anlayıştan hareketle sağlıklı bir ekolojik bakış açısı kazandırılabilir. Aynı şekilde canlılar dünyasını konu alan derslerde çevre bilinci oluşturulması güzel bir fırsattır. DİB, akademisyenler ve aktivistlerle ortak çalışmalar yapabilir. Camilerde halka yönelik bu bilincin oluşturulması adına konuşmaların yapılması da yararlı olacaktır.

“İnsan Onuru ve Din” başlığında insan ya da bireye yönelik kültürümüzde yer edinmiş olan yanlış tutumlar dile getirilmektedir. Vahiy, Tanrı-insan karşıtlığı ve çatışması üzerine kurulmamıştır. Bizde insanı hor hakir görme kültürü daha ziyade düalist sistem üzerine kurulu dinlerden yahut da Hıristiyanlık ve Yahudilik kültürü gibi suçluluk psikolojisi barındıran muharref dinlerden gelmektedir. Allah-insan ilişkisi yaratma, gösterme, misak ve yargılama bütüncüllüğü ile ele alınmalıdır. Bu konuyu araştırarak kimse vahiy metnindeki tevhidi öğretiyi keşfetmelidir.

Kur'an insana iade-i itibar kazandırmaktadır. Önceki teolojilerde insanın değerinden söz etmek oldukça zordur. İnsanın doğru konumlandırılması doğru bir metafizik sayesinde olabilir. Tanrı-evren-insan birlikteliğinin bozulduğu bir sistemde insan kaybolmaya mahkumdur. Yazar burada felsefenin Tanrı-evren-insan yaklaşımını kısır bulmakta ve eleştirmektedir. Tanrı, evren ve insan ayrı ayrı tanımlandığı ve arada bir bağ kurulmadığı taktirde bu durum teolojik açıdan probleme sebep olmaktadır. Kelâm ilmi felsefeye yaklaştıkça görev ve yönteminden uzaklaşmıştır. Bu sebeple kelâm kendi görev ve yönteminin farkına vararak varlıklar arasındaki bağı güçlendirmeye çalışmalıdır. Bu aşamada tevhit bir yöntem görevi görmektedir. Felsefe ve modernitenin dayattığı Tanrı, evren ve insan arasındaki bağ boşluğu zaman içerisinde kültürümüzün bir parçası olan tasavvuf tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Evkuran, insan onurunu ve özgürlüğünü korumak adına çözüm olarak ilahi mesaja uygun din anlayışının geliştirilmesini yeterli görmektedir. Bi-reye yönelik din eksenli tahakküm ve istismarların önüne geçmek için bu anlayışı inşa etmek önem arz etmektedir.

"Kimlik Politikası Olarak İslamofobi" başlığında İslam'a yönelik Batı tandanslı bir düşmanlığın temellendirilmesi konu edilmektedir. Batı tarafından zihinlerde İslam'a yönelik oluşturulmaya çalışılan algının genelde olumsuz olduğunu görmekteyiz. İslamofobinin tarihi süreç bağlamında ortaya çıkışı noktasında uzmanlar tarafından farklı görüşler dile getirilmektedir. Bu konuyu İslam'ın doğuşuna kadar götürülenler olmakla beraber Haçlı Seferleri ve Kudüs'ün fethinden başlatanlar da olmaktadır. Yazarın anlatımları doğrultusunda İslamofobiye psikolojik bir hastalık olarak bakabiliriz. Batı bugüne kadar kan ile beslenmiş ve çokça can yakmıştır. Batılının bilinçaltında, yaptığı haksızlıklar sebebi ile suçluluk duygusu yer almaktadır. Bu duygudan arınmak adına kendine hayalet düşman oluşturmuş ve bu düşmanla savaşarak arınacağını düşünmüştür. İslam da hedef tahtasına oturtulan düşman olmuştur. Batının İslam karşıtlığı zaman içerisinde evrilmiştir. Formel değişiklik olarak nitelendirilebilecek bu evrilme, modernizm kisvesi ile hali hazırda düşmanlığa devam etmektedir. Günümüzde Batı, İslam'ı anlamak yerine yargılamaya ve indirgemeye çalışmaktadır. Az gelişmiş ülkelere yönelik çirkin politikalarını meşrulaştırmak ve şirin göstermek yönünde üzerine kimseyi tanımadığımız Batı yüzünden İslamofobi taraftarları ile açık ve dürüst bir şekilde tartışmak zor görünmektedir.

Evkuran'ın bu başlıkta üzerinde durduğu ve fazlasıyla önem arz ettiğini düşündüğüm bir nokta İslam dünyasının İslamofobisi konusudur. Müslüman ve sözüm ona elit kesim İslam'ı toplumsal ilerleme ve kalkınma önünde engel olarak görmekte ve dini tasfiye etmeyi amaçlamaktadır. Bu kesimin de bu konudaki problemi psikolojiktir. Onların da İslam'a yönelik duygu temellerini korku oluşturmaktadır.

İslamofobinin 11 Eylül saldırıları ile yükselişe geçtiği gözlemlenebilir. Ancak öncesinde bu konuya dair teorik çalışmaların varlığı bir gerçektir. Evkurun, bu aşamada İngiltere’de yapılan bir çalışmayı örnek göstermektedir. Gordon Conway başkanlığında hazırlanan bir rapor başlığı ve içeriği sebebi ile açıkça İslam’a yönelik düşmanlığa teşvik etmektedir. İçeriğindeki maddelerde Batılıların İslam’dan neden korktuklarından ziyade korkmalarını gerektirecek nedenler sıralanmaktadır. Bütün bunlar İslam’a yahut bir kesimin de yimi ile İslamcılığa olan karşıtlığı anlamak adına elimizde bulunan verilerdir. Batıda artan Müslüman nüfusu, İslamofobist söylem Truva atına benzetmektedir. Ayrıca bazı yazarlar Avrupa’nın geleceğinden söz ederken kışkırtıcı bir şekilde Avrobistan benzetmesini kullanmaktadırlar. Günümüzde bu düşmanlık medya ile desteklenmektedir. Batı sanatı kullanarak kendi halkını inandırmak istediği şekilde yönlendirmektedir. Bu da Batının profesyonelliği olup halkın gözünde ötekine yapılan her türlü zulmü meşrulaştırmaktadır. İslamofobi söylemleri Batı ile inşa edilecek adil ve rasyonel ilişkiler kurmak için Müslümanın elindeki bir fırsattır. Doğru bir iletişim dili ile yanlışların korkusuzca dile getirilmesi İslam konusunda daha sağlıklı düşüncelerin oluşmasını sağlayabilir.

“Şiddetin Bireysel ve Toplumsal Nedenleri” başlığında şiddet tanımlaması, bireysel ve toplumsal sebepleri, şiddet türleri meseleleri işlenerek bu konulara çözümler üretilmektedir. İnsan maruz kaldığı şiddeti kolaylıkla dile getirir iken ötekine gösterdiği şiddeti tanımlayamamaktadır. Bunun sebebi şiddeti makul hale getirerek içselleştirmesi yani normalleştirmesidir. Bu başlığı değerli kılan kısım, konunun şiddet ile ilgili günümüzde düşülen yanlışla düşülmeyerek ele alınmasıdır. Genelde insanlar şiddetin sonuçlarına odaklanmaktadırlar. Ancak bu eserde şiddetin sebepleri ele alınmaktadır. Problemin sonuçlarıyla çokça ilgilenilse de sebebi tespit edilip çözüm bulunmadıktan sonra problem hayatın içinde varlığını sürdürecektir. Şiddet toplumsal ve sonrasında da bireysel bağlamda ele alınmalıdır. Uygulanan şiddeti kültürden, gelenekten bağımsız ele almak ayakları yere basmayan bir yaklaşım olacaktır. Yazar bu konuda töre cinayetlerini örnek göstermekte ve bu cinayetlerde toplumun geleneksel ahlak anlayışını göz ardı edemeyeceğimizi dile getirmektedir. Şiddet duygusu kendine özgü benlik geliştiremeyen ve bu imkan kendisine sunulmayan kişilerde filizlenmektedir. Yani şiddet yaşanmamışlığın bir sonucudur.

Şiddetin bireysel nedenlerinden ilki modernitenin allayıp pulladığı ve dayattığı yalnızlıktır. Kişideki yalnız kalma korkusu psikolojik probleme yol açar ve kişi şiddete meyilli birey haline gelir. Kişinin anlam karmaşası yaşaması, umutsuzluk kuyusuna düşmesi ve modernitenin dayattığı yalnızca imgelem yoluyla pozitif ruhsal durum inşası, acılara kayıtsız kalma durumu şid-

deti beslemektedir. Çözümü bu konuda bilinçli olan eğitimcilerde gören yazar, onların bireye değer verdiğini göstermesi, bireye umut aşılması ve bu konuda cesaretlendirmesi yoluyla bu meselenin hallolacağı görüşünü dile getirmektedir. Şiddetin toplumsal sebeplerinde insanın birey olarak değil de ait olduğu grubun kimliği ile muhatap alınması konusu incelenmiştir. Toplum beşeridir, doğal bir veri değildir. Elbette içerdiği kültür ve değerler toplum için çok önemlidir. Ancak bu değerlere birey karşısında gerekenden fazla değer verilmesi ve kutsanması bunun probleme dönüşmesine sebep olmaktadır. Benim bir hanımefendi olarak yazara katılmadığım bir cümle “Toplumsal Cinsiyet Algıları” başlığı altında yer almaktadır. “*Bazı toplumsal davranışları sağlamak için kadınlığın bu kadar aşağılanması kesinlikle yaralayıcıdır.*” Yazarın asla benim söyleyeceğim düşünceyi kastederek yazdığını düşünmüyorum. Bununla beraber zihnimde uyanan düşünceyi dile getirmek istiyorum. Alın-tıladığım cümlede geçen “bu kadar” ifadesi bende kadınların bir miktar aşağılanmasının normal olup, “bu kadar” aşağılanmasının probleme dönüştüğü yönünde bir izlenim uyandırmıştır. O ifade yerine cümlenin başına “sırf” kelimesi getirilerek ve “bu kadar” ifadesi cümleden çıkarılarak cümle daha sıhatli olabilir diye düşünmekteyim. Ancak kitabın geneline bakacak olursak durum elbette ki bu şekilde değildir. Toplumdaki yerleşik ve yanlış çoğu algının yıkılması yönüne hizmet eden bu eser için değerlendirmem cimbrizlamak olarak nitelendirilebilir. Tehdidin doğurduğu tepkisel şiddet, gelişmiş toplumlarda görülen oç alma arzusu ve inancın yitirilmesi de bu başlık altında ele alınan şiddetin sebeplerindedir. Bir aydın bu problemlere yaklaşırken öncelikle daha iyi bir dünyada yaşama arzusunu canlı tutarak bu inanç ile yol almalıdır. Hoşgörüyü toplumsal hayatın temelinde oturtturarak baskı ve tahakküme karşı olan duyarlılığın artırılması bu konuda çözüm getirecektir. Bireye aidiyetleri sebebiyle değil de yalnızca o olduğu için değer verip düşüncelerini dile getirmesi yönünde teşvik etmek de hoşgörünün önemli bir parçasıdır. Gülmek de şiddete karşı elimizdeki kozların en büyüklerindedir. Bu bilinç ve duyarlılıkları bireyde oluşturmak bütünlükçü bir değerler eğitimi ile mümkün görünmektedir. Bireyin değerli ve sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu öğrenmesi ona, Allah’a yönlendirecek yaşama sevincini kazanması yolunda fazlasıyla yardımcı olacaktır.

“Nihilizm, Görecilik ve Değer Tanımazlık” başlığında nihilizmin ilk ortaya çıktığı halinden günümüze kadar ne şekilde evrildiği ele alınmaktadır. Nihilizm yöntem olarak; yerel, toplumsal değer ve yargıları sorguya çekerek değer tanımazlık noktasına ulaştırır. Friedrich Wilhelm Nietzsche’nin (ö. 1900) Hıristiyanlık karşıtı o meşhur sözü “*Tanrı öldü.*” nihilizme ilham olmuş ve onun için temel teşkil etmiştir. Aydınlanma Çağından modern döneme gelene kadar içeriğinde birtakım değişiklikler görebileceğimiz nihilizm, günü-

müzde ideolojisi belirsiz fiili bir yaşantı formuyla karşımıza çıkmaktadır. Yaşantımızın içine girmiş değer tanımazlık sebebiyle bu dönemde bir dine yahut da ideolojiye inanmak ve bu uğurda mücadele etmek zor bir hal almıştır. İnsan bu akıma kapılsa dahî özünde barındırdığı ve doyumadığı değer ve hakikat boşluğu onu zaman zaman rahatsız edecektir. Toplum yalnızca hukuk yasaları ile ayakta duran bir kurum değildir. Değer yargıları bu aşamada büyük önem arz etmektedir. Batı tandanslı nihilizm akımı ile alt üst olan değer yargıları yerine alternatif sunan, yine bu yarayı açan Batılı düşünürler olmuştur. Kutsalı kendilerince yıkmalarından sonra üst düzey (!) ahlak kuralları geliştirerek yapay bir kutsallık sistemi oluşturmaya çalıştılar.⁵ Ahlaki bilinezcilik kişiyi egoizme götürmektedir. Bu probleme çözüm de diğerkamlık yani özgecilik duygusunu bireyde uyandıracak olan değerler eğitimine önem vermekten geçmektedir. Bununla beraber günümüzde dinlerin yükselişe geçtiği gerçeği de vakidir. Ancak bizler bu yükselişi ciddiye almaz ve kaliteli din öğretimine önem vermez isek Orta Çağ'ın modern versiyonu ile karşı karşıya kalmamız kaçınılmaz olur.

“Yeni Ateist Söylemde Din Eleştirisi” konusunda ateizmin beşeri bir ürün olduğu ve felsefi olarak insanlık düşüncesinden ayırmamızın mümkün olmadığı gerçeği dile getirilmektedir. Günümüzde ateizm ve agnostisizm elit olmanın bir ölçütü olarak Batıdan dünyaya servis edilmektedir. Bu durum bir açıdan olumlu kabul edilebilir. Ateizm karşıtı kimseler bu yeni tartışma konusuna cevap üretmek adına dinleri ile ilgili daha derin araştırmalar yapmak zorunda kalacakları için bu durum, dinleri üzerine düşünmeye ve dinlerinin mesajlarını yeniden keşfetmeye katkı sağlayacaktır. İslam dininin küreselleşme, modernite, ekoloji, değerler, şiddet, kadın gibi konuların günümüzdeki sorunlarıyla karşı karşıya gelmesi, onun modern çağa yönelik mesajının somutlaşması açısından değerlidir. İslam'ın insanlara yönelik mesajı asla belirsiz değil bilakis açık ve anlaşılardır. Nihilizm başlığında geçtiği üzere yeni ahlak sistemi oluşturma çabaları ateizm akımı ile de gündeme gelmiştir. Ve bu çabalar karşılığını almış olmalıdır ki günümüzde dinden bağımsız herkesin uzlaşabileceği ortak ahlak çerçevesi oluşmuş görünmektedir. Metafizik özünden boşaltılmış ahlak, artık yalnızca sosyal yapı unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Krizler Çağında Aile” başlığında aile, birey açısından toplumun prototipi olarak resmedilmektedir. Birey hem kendini hem de ötekini aile içinde fark etmekte ve temel değerleri burada kazanmaya başlamaktadır. Haz, görev, paylaşma, iktidar algısı aile içinde oluşmaktadır. Bireylerin birbiriyle olan ilişkisi Tanrı tasavvurları nispetindedir. Bu sebeple bireyin diğer insanlarla kurduğu ilişkisi gözlemlenerek Tanrı-birey ilişkisi hakkında fikir edinilebilir. Din, aileyi önemsemekte ve olumlu açıdan üzerinde durmaktadır. Bununla

⁵ Şâtıbî'nin teessî örneği burada da verilebilir.

beraber Kur'an'da mal ve çocukların fitne olduğuna dair farklı anlatımlara rastlamaktayız. İşte tam bu aşamada bu anlatımın yer aldığı ayetler iyi anlaşılmalıdır ki yanlış sonuç ve algılar ortaya çıkmasın.

Bu başlıkta ele alınan, küreselleşme ve modernite ile değişen dünyadan ailenin hangi oranda etkilendiği meselesidir. Görüldüğü üzere birçok değişimin yaşandığı dünyada ailenin her açıdan sabitesini korumasını beklemek sahici olmayacaktır. Geleneksel toplumlarda değerler aktarımı birtakım toplumsal mekanizmalar sayesinde yapılırken modern dönemde bu görev ailenin üzerine bırakılmıştır. Bu sebeple devlet aileyi korumaya yönelik politikalar geliştirmeye başlamaktadır. Anaerkil ve ataerkil aile modellerinin gittikçe azalması ve yazarın tabiriyle “bebeerkil” aile modelinin ön plana çıktığı bir çağda yaşamaktayız. Devlet, aileyi koruma konusunda izlediği politikalarda bu durumu es geçmemelidir.

Kadın, İslam'da değerli bir varlık iken yaşanan-muhafazakar İslam'da bu değer teorik düzeyde yer edinerek din ve Arap kültürü karmaşısına kurban edilmektedir. Fitne kavramına gelecek olursak Kur'an'da daha genel bir kullanıma sahip iken İslam geleneğinde kadına indirgenen pejoratif bir nitelik halini almıştır. Fitne, insan hayatının ayrılmaz ve doğal bir parçasıdır. Bu sebeple olaya tikel ve cinsiyetçi yaklaşımlar çok doğru olmayacaktır. Erkek için kadın ne kadar fitne yani deneme vesilesi ise kadın için de erkeğin bir o kadar fitne olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Müslüman birey bu konuda gelenek denilen tarih ve kültürün kendisine dayattığı şekliyle değil bilakis İslam öğretisinin ahlaki rehberliği doğrultusunda davranış geliştirmelidir.

Oldukça doyurucu olan bu eser kaynakçası açısından fazlasıyla zengindir. Doğu ve Batı'ya ait pek çok eser içermektedir. Okurken hoşuma giden ve dikkatimi çeken hususlardan biri yazarın kendi eserlerine atıfta bulunmasıdır. Bu eserde yer alan on dört başlığın problemleri ve çözümleri birer ya da ikişer cümle ile özetlenerek devlet eliyle ya da akademisyenlerce oluşturulmuş kurullar çapında ele alınarak hayata geçirilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Böyle bir eseri akademik dünyaya kazandırmasından dolayı Mehmet Evkuran hocama teşekkürlerimi sunuyorum.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

Prof. Dr. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*

çev. Mehmet Erdoğan vd. 4. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013,
512 sayfa..

Değerlendiren/Reviewed by

Furkan KAYA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

furrkankayaa@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6835-1622>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 02/12/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Prof. Dr. Muhammed Tâhir bin Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*, çev. Mehmet Erdoğan vd. 4. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, 512 sayfa.

Tâhir b. Âşûr, Zeytûne Üniversitesi öğretim görevliliği, rektörlüğü ve 10 yıl süren Mâlikî kadılığı vazifelerinin yanı sıra Osmanlılar'ın Tunus'u fethinden itibaren şeyhülislâmlık makamına Hanefî başmüftü tayin etme geleneğine 1932'de son verilmesi üzerine ilk defa Mâlikî şeyhülislâmlığı vazifesine getirilmiş son dönem alimlerindendir (s.14). Bu vazifeler, ona fikirlerini ülkesinde ve yaşadığı bölgede uygulamaya geçirme imkânı tanımıştır. Elimizdeki eser ve üniversitede girdiği derslerden birinin hukuk felsefesi olması, yazarın hukuk felsefesi (mekâsıdu'ş-şerî'a) alanındaki uzmanlığını göstermesi açısından önemlidir.

1946'da ilk basımı gerçekleştirilen bu eser, Mehmet Erdoğan ve Vecdi Ak-yüz tarafından dilimize kazandırılmış, Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın takdim yazısı ile 1987'de yayınlanmıştır.¹ Karaman'ın, bu kitabın Türkçe'ye kazandırılmasının, ülkemizde İslâm'ın ve özellikle İslâm hukukunun hakkıyla bilinip tanınması istikametinde yeni ve önemli bir adım olduğunu ifade etmesi kitabın kıymetini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca eserin göze çarpan diğer bir özelliği ise İslâm hukuk literatüründe mekâsıdu'ş-şerî'a (dinin talimat ve hükümlerinin gayesi, gerekçesi) konusunu ele alan sayılı kaynaklar arasında yer almasıdır.

Yazar bu kitapta, kendi ifadesiyle "Hukukun Gayeleri"nin en önemli konularını, onların örneklerini ve varlığını ispatlayan delilleri yazmayı amaçladığını, böylelikle fıkıh öğrenenlere ve fıkıhla ilgilenenlere bir ışık, ihtilaflı ve zamanla değişen durumlar için temel bir başvuru kaynağı, fukahâ arasındaki ihtilafların azaltılmasına bir vesile, ihtilaf kıvılcımları uçtuğunda fikhî görüşlerin birini diğerine tercih konusunda fukahânın takipçilerine insafli bir kılavuz ortaya çıkmasını hedeflediğini ifade etmektedir (s.27).

Tâhir b. Âşûr'un, kitabını telif ederken faydalandığı bu alandaki -kısmen benzer yönleri bulunan- mevcut önemli esere; eş-Şâtıbî'nin (ö.790/1388) *el-Muvâfakât*'² ile İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (ö.660/1262) *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*³ adlı iki kitabını örnek olarak verebiliriz. İbn Âşûr, Şâtıbî'yi gereksiz uzatmalar yaptığı, başka meseleleri karıştırmaktan kaçınmadığı, gayelerin önemli bir kısmını dikkatinden kaçırdığı, dolayısıyla arzulanan hedefi

¹ Eserin tercümesi ve baskısı belirttiğimiz tarihte yapılmış olmakla birlikte, biz bu değerlendirmemizde 2013 yılında Rağbet Yayınları tarafından yayınlanan 4.baskıyı kullandık.

² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003) 4.

³ İzzeddîn b. Abdusselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm, İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, çev. Süleyman Kaya vd. Soner Duman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

gerçekleştiremediği gibi nedenlerden dolayı eleştirse de, kendi ifadesiyle kitabını telif ederken Şâtîbî'nin "eserinin metodunu takip ederek ve vardığı önemli sonuçları da ihmal etmeyerek" ondan faydalandığını görmekteyiz.

Zikredilmesi gereken bir diğer husus da; Tâhir b. Âşûr'un dikkat çeken bazı ifadelerinden yola çıkılarak kitabın aslında bir fıkıh usûlü eserine benzetilmesidir. Tâhir b. Âşûr'a göre fıkıh usûlü meselelerinin çoğu, hukukun hikmetine (hikmetu's-şerî'a) ve gayesine hizmet etmez. Bu bakımdan İbn Âşûr, mekâsıd'ın fıkıh usûlünden farklı olduğunu savunmaktadır. Ancak fıkıh usûlü meselelerinin çoğu, Şârî'in sözlerinden bazı kâideler vasıtasıyla ahkâm çıkarmakla ilgilidir. Bu kâideler, kendisiyle meşgul olanlara, usûl ilminin ortaya konulmasından önce fukahânın çıkardığı furûyu teyit imkânı verir. Belirtilen bütün bu konuların hukukun temel hikmetini, genel veya özel gayelerini açıklamakla ilgisi yoktur. Onların bütün amacı, hukukun lafızları ve lafızların dayandırıldığı nitelikler, yani "kıyasî ahkâmın illetleri"ni açıklamaktır. Bütün bunlar, yazara göre "hukukun gayeleri ilmi"nin ele alabileceği konulardır (s.28-29). Bununla birlikte Usûlü'l-fıkıh ilmi, zamanla dilimizde çeşitli müellifler tarafından, farklı şekillerde ifade edilmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. Bunların örnekleri; İslam Hukuk İlminin Esasları, İslam Hukukunun Kaynakları ve geldiği nokta itibarıyla, yeni yeni yaygınlık kazanan -bizimde bugün bu isimle incelediğimiz- daha çok hukukun gayeleri konularının işlendiği, içeriği itibarıyla de yeni bir ilim sistematiği oluşturulması hedeflenen İslam Hukuk Felsefesi ismidir.

Kitabın aslı üç kısımdan oluşmaktadır fakat çevirmenler bu üç kısmın her birini bölümlere ayırmış ve kitabın tercümesini üç kısım ve on üç bölüm şeklinde yayınlamışlardır. Ancak içindekiler kısmı hazırlanırken bölüm numaralandırmaları, kısım numarası verildikten sonra yeni bir sayıyla ifade edilmek yerine karışıklığa yol açacak şekilde önceki kısmın devamı niteliğindeki izlenimi veren rakamlarla yapılmıştır. Örneğin; birinci kısmın ikinci bölümünü 'İkinci bölüm: Hukukun Gayelerinin Dereceleri' şeklinde verdikten sonra ikinci kısmın birinci bölümünü 'Üçüncü bölüm: Hukukun Gayelerinin Belirleyici Niteliği' başlığıyla vermiştir. Bu bakımdan fihrist, her bir kısmının altındaki bölüm numaralandırmalarının kısım özelinde müstakil numaralar verilerek sistemleştirilmesi şeklinde düzenlenseydi anlaşılabilirliği sağlaması açısından isabetli olurdu. Örnek vermek gerekirse; birinci kısmın ikinci bölümünün bitiminden sonra ikinci kısmın üçüncü bölümü yerine, ikinci kısmın birinci bölümü yazılması daha uygun olurdu.

"Hukukun Finalist Niteliği" ismi verilen birinci kısım, 'Hukukun Finalist Niteliğinin Temellendirilmesi' ve 'Hukukun Gayelerinin Dereceleri' şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Bu kısımdaki ilk bölüm başlığında ele alınan konulardan biri "hukukçunun hukukun gayelerini bilme ihtiyacı"dır. Her mü-

kellefin (hukuk öznesinin) hukukun gayelerini bilmesinin mümkün olmayacağı ve bunun bir uzmanlık gerektirdiğini ifade eden İbn Âşûr, burada hukukçunun beş noktada hukukun gayelerini bilmesinin gerekliliğinden bahseder ve bunları delillendirir. Bu alanlardan farklı olarak aynı şekilde hukukçu, sünneti kabulde, sahâbe ve selef hukukçularının görüşlerini almada ve istidlâl (normu hukukî akılla temellendirme) işlemlerinde de hukukun gayelerini bilmek zorundadır (s.46-51). Bununla birlikte hukukun gayelerini belirlerken hukukçuya düşen, taassubu bir kenara bırakmasıdır. Burada eleştirilmesi gereken bir hususa 'finalist' kelimesinin kullanımınıdır. Zira 'finalist' kelimesi yerine 'nihâi' ifadesinin tercih edilmesi hukuk literatürüne uygunluk açısından daha isabetli olurdu.

İkinci kısımda ele alınan "Hukukun Genel Gayeleri" üst başlığının altında sırasıyla; 'Hukukun Gayelerinin Belirleyici Niteliği', 'İslâm'ın Nitelikleri ve Gaye Problemi', 'İslâm Hukukunun Genel Gayesi', 'Hukuk Tekniği ve Gaye Problemi', 'Hukukun Uygulanması, Hukuk Politikası ve Gaye Problemi' alt bölüm başlıkları işlenmiştir. Bu kısımda yazar, 'Hukukun Gayelerinin Belirleyici Niteliği' başlığında hukukun genel gayelerini, hukuk normlarının özel bir türüne mahsus olmayıp bütününde veya çoğunda Şâri' tarafından dikkat çekilmiş nitelik ve hikmetler olarak tanımlamaktadır. Buna İslâm'ın nitelikleri, genel gayesi ve hukukun mutlaka göz önünde bulundurduğu özellikleri de dahil eder. Bununla birlikte hukukun gayelerini; gerçek manalar ve örfî genel manalar olmak üzere ikili bir ayrıma tâbi tutar. Bu ikili sınıflandırmaya binâen de hukukun gayelerine bazı şartları gerekli kılmıştır. 'İslâm Hukukunun Genel Gayesi' başlığında müellif, İslâm hukukunun delillerinin tek tek incelenmesi halinde bütün bu delillerin küllîyâtından ve incelenen cüz'iyâtından, hukukun genel gayesinin, ümmetin düzenini korumak ve bu düzenin düzgünlüğünün (salâh) ancak ona egemen olanın, yani insanın düzgünlüğüyle devam ettirilebilir olduğunu ifade etmektedir (s.189).

'Hukuk Tekniği ve Gaye Problemi' başlıklı altıncı bölümde İbn Âşûr'un; "Hukukun gayesi, teşri ânında ayrıntıdan kaçınmaktır" ifadesi dikkat çekicidir. Bu sözünü açıklamalarıyla desteklerken; ayrıntıya girilmeme gayesine bağlı olarak, Kur'an-ı Kerîm'deki muamelâtla ilgili normların küllî (genel) karakterde ortaya çıktığını beyan etmektedir (s.275). İkinci kısmın sonuncusu olan yedinci bölümün 'Hukukun Uygulanması, Hukuk Politikası ve Gaye Problemi' başlığı altında İslâm hukukunun etkin yürürlüğünü sağlama yolları; 'Hukukun Uygulanması Konusunda Kesin Kararlılık' ve 'Kolaylaştırma ve Rahmet Yolu' şeklinde iki farklı bakış açısıyla incelenmektedir. Bu bölümde zikredilmesi gereken bir diğer önemli noktaysa 'Hîle-i Şer'iyye ve Sedd-i Zerâyi' konularının işleniş biçimidir. Zira yazar bu iki başlığı en ince detaylarıyla ele almış ve nihâi olarak da mukâyese etmiştir (s.297-321).

Üçüncü kısım olan son bölümde “Hukukun Özel Gayeleri” konusu hukukun farklı alt dallarında müstakil başlıklar şeklinde incelenmiştir. Bu kısmın birinci başlığı olan sekizinci bölümde ‘Hukukun Gayeleri Açısından Muâmelâtla İlgili Normlar’ konusunun başında yazar kendi ifadesiyle; “Bu bölümün, ümmetin tasarrufları ve aralarındaki muâmelelerle ilgili olan hukuk normlarından hangisinin, normun gerek konulması ve gerekse yürürlükten kaldırılması açısından hukukun birinci derecede değerlendirdiği ve koruduğu gaye mertebesinde olduğunu, hangisinin ikinci planda ve gayeye bağlı durumdaki vesile mertebesinde olduğunu bilebilmek ve bu iki tip hükümlerin arasını ayırabilmek amacını güden bir giriş mesabesinde olduğunu” söylemektedir (s.333). Yine bu son kısımda işlenen bölüm başlıkları -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- hukukun alt dalları olan; ‘Aile Hukuku’, ‘Eşya, Borçlar ve Ticaret Hukuku’, ‘Yargılama Hukuku’ ve kitabın son bölümünü teşkil eden ‘Ceza Hukuku’ alanındaki hukuk gayeleridir.

İbn Âşûr’un incelemiş olduğumuz elimizdeki eserinden; kendisinin dilinin yoğun ve anlaşılması güç olduğunu söyleyebiliriz. Zira kitabı lisans dönemimizde incelediğimizde birçok noktayı anlamakta zorlanmıştık. Dilinin ağır olması ve konularının geniş kapsamlı olması bakımından kitabın lisans dönemindeki öğrencilere uygun olmadığını, kitabın bir ders kitabı mahiyetinde; yüksek lisans ve doktora seviyesinde bir hoca nezaretinde eserin aslıyla mukayesesi yapılarak okutulmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Yazarın kitabı yazma gayesini düşündüğümüzde bu hedefini büyük oranda gerçekleştirdiğini, beklentileri karşıladığını söyleyebiliriz. Kitabın planlamasının yerinde olduğu, yazarın konuyu başarılı bir şekilde işlediği ve bu alandaki eserlerin azlığı göz önünde bulundurulduğunda büyük bir boşluğu doldurduğunu ifade edebiliriz. Müellifin üslûbunun akademik olduğunu ve ideolojik bir tavır göstermediğini, mezhep taassubu içerisinde bulunmadan kitabını objektif ilmi kriterlerle yazdığını açıkça zikredebiliriz.

Kitabın diğer baskılarla mukayesesi yapıldığında incelemiş olduğumuz baskısına, öncekilerden farklı olarak konunun anlaşılabilir olması adına metin harici zenginleştirici tablo ve şekillerin eklenmesinin, kitabın okuyucularına büyük kolaylık sunduğunu söyleyebiliriz. Mütercimlerin, tercümede İbn Âşûr’un yararlandığı eserleri kaynaklar kısmında topluca göstermeleri aynı zamanda özgün metinde bulunmamakla birlikte, âyetlerin yerleriyle hadislerin kaynaklarını eklemeleri ve esere tafsilatlı bir fihrist hazırlamaları da takdir şayandır. Bununla birlikte mütercimlerin, kendilerinin de ifade ettiği gibi kitabın sistematüğinde bazı değişiklikler yapma gereği duymalarının -her ne kadar uygun gibi görünse de- eserin aslına ve yazara gösterilmesi gereken saygı açısından yerinde olmadığını söyleyebiliriz. Zikredilmesi gereken bir diğer husus da okuru rahatsız edici seviyelere ulaşan boyutta, kitabın hemen

hemen tamamında 'fıkıh' kelimesinin geçtiği yerlerde 'fıkıh' şeklinde basımdan kaynaklanan bir hata sebebiyle yanlış yazılmasıdır. Bu durum bir sonraki baskıda düzeltilmelidir.

Eserin Türkçe'ye tercüme edilmesi; müellifinin edebiyatla olan yakın ilişkisi, sıklıkla uzun cümle kurması ve kitaptaki bazı terimler göz önünde bulundurulduğunda zor ve takdiri gerektiren bir iştir. Bu bakımdan kitabı dilimize, ülkemize ve ilim dünyasına kazandırdıkları için mütercimleri bu üstün hizmetlerinden dolayı saygıyla anıyoruz. Kitabı İslâm Hukuku alanıyla ilgilenen tüm okuyuculara tavsiye edebiliriz.

Kaynakça

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Mekâsıdu's-Şer'i'ati'l-İslamiyye*. nşr. Muhammed et-Tâhir el-Mîsevî Amman: Dâru'n-Nefâis, 1421/2000.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*. çev. Mehmet Erdoğan vd. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4.Basım, 2013.
- eş-Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât. İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddîn. *Kavâ'idu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm. İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*. çev. Süleyman Kaya vd. Soner Duman İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Prof. Dr. Osman BAKAR, İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE İLİMLERİN
TASNİFİ**

çev. Ahmet Çapku vd., İstanbul: İnsan, 2012..

Değerlendiren/Reviewed by

Soner KOCAOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Mysticism, Denizli/Turkey

soner_koca_oglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3712-3859>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 02/12/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/12/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2020

Prof. Dr. Osman BAKAR, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi* çev. Ahmet Çapku vd., İstanbul: İnsan, 2012.

İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi isimli eser Ahmet Çapku ve Erhan Güngör'ün gayretleri ile ilk defa 2012 yılında İnsan Yayınları tarafından İstanbul'da neşredilmiştir. Eserin orijinali İngilizce olup "Classification of Knowledge in Islam" ismini taşımaktadır. Müellifi Osman Bakar olan eser 1992 yılında onun doktora çalışması olarak orijinal hali ile basılmıştır. Osman Bakar 1946 doğumlu olup halen Malaya Üniversitesi'nde fahrî felsefe profesörü ünvanı ile tanınmaktadır.

İslâm düşünürleri çeşitli dönemlerde ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek ve farklı ilimlere ait birikimleri sistematik bir şekilde değerlendirerek öncelikli olarak öğrenilmesi gereken ilimleri ortaya koymak gibi amaçlarla ilimleri kapsamlı tasniflere tabi tutmuşlardır. Düşünce ve anlayış dünyalarına göre kimileri dînî ilimleri ön plana çıkarırken kimileri de felsefî ilimleri odak noktası olarak kabul etmiştir. Bazıları ise her ikisine de aynı mesafeden yaklaşarak objektif bir bakış açısı yakalamaya ve daha kapsayıcı bir tasnif yapmaya çalışmıştır. İşte bu kitap da bu bağlamda okura, yazarın tercihi ile Fârâbî (ö. 339/950), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şirâzî (ö. 710/1311) olmak üzere üç büyük İslâm düşünürünün ilimler tasnifi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

İlimlerin bilinen en eski sistematik tasnifini yapmış olması sebebi ile eserde Fârâbî'ye büyük önem atfedilmiştir. Bu nedenle olsa gerek kitabın hacminin yaklaşık yarısı Fârâbî'yi ve onun bu konudaki eseri olan "İhsâu'l-ulûm"u incelemek için ayrılmıştır. Fârâbî'nin ardından yine çok önemli bir İslâm düşünürü olan Gazzâlî'nin ilimlere bakış açısı ele alınmıştır. Bu konuda Fârâbî'den sonra Gazzâlî'nin tercih edilmesinin sebebinin ise felsefik ve akılcı yönü ağır basan Fârâbî ile nasları merkeze alan ve tasavvufî bir bakış açısına sahip olan Gazzâlî'yi ilimleri tasnif etmedeki çıkış noktaları ve metotları açısından karşılaştırmaktır. Yazarın üçüncü ve son olarak tercih ettiği İslâm düşünürü Kutbeddîn Şirâzî'dir. Şirâzî'nin ilimler tasnifinin bu esere alınmasında ve incelenmesinde ise İshrâkî bir bakış açısına sahip olması önemli bir rol oynamıştır.

Genel olarak bahsetmek gerekirse okurun bu kitapta; Fârâbî, Gazzâlî ve Şirâzî'nin hayatına dâir özet bilgileri, ilmi kişiliklerinin ve felsefî bakış açılarının nasıl oluştuğunu, yaşadıkları dönemlerde İslâm ümmetinin sosyal, siyasî, ilmî durumlarının ne olduğunu, düşünce sistemlerini oluşturan temel unsurları, muhtelif eserlerinin ilimler tasnifi açısından önemini, düşünceleri ile İslâm dünyasına nasıl ve ne şekilde tesir ettiklerini bulabilmesi mümkündür.

Eser, önce mütercimlerden Ahmet Çapku'nun ardından da Seyyid Hüseyin Nasr'ın önsözleri ile başlar. Devamında müellifin teşekkür yazısı, çalışmanın kapsamı ve önemine dâir kısa bir giriş yazısı yer alır. Daha sonra ise yazar, eserini üç kısma ayırmıştır. Her kısımda bir düşünürü bütün yönleri ile incelemeye çalışmıştır. Bunun için ana bölümler ve alt başlıklar oluşturmuştur. Fârâbî'yi altı, Gazzâlî'yi üç, Şîrâzî'yi ise iki ana bölümde ele almıştır. Sonuç itibari ile yazar, eserini on bir ana bölüm olarak tasnif etmiştir.

Birinci kısmın ilk bölümünde Fârâbî'nin hayatına ve çalışmalarının önemine değinilmiştir. İkinci bölümde ilimler hiyerarşisinden bahsedilmiş ve Fârâbî'nin bu konudaki düşünce yapısı irdelenmiştir. Üçüncü bölümde mantıkî ilkelerin de devreye girmesi ile ilimler hiyerarşisinin metodolojik açıdan bir felsefi yapılmış ve akıl kaynaklı olanın mı yoksa vahiy kaynaklı olanın mı daha kapsamlı olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bölümün sonunda ise Fârâbî'nin metodolojik yaklaşımı aktarılmaya çalışılmıştır. İlimler hiyerarşisinin ontolojik ve ahlâkî temelleri konusu dördüncü bölümde ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Fârâbî'nin "Erdem Teorisi" de anlatılmıştır. Yine bu bölümün sonunda "Netice" alt başlığı ile bölümün kısa bir özeti sunulmuştur. Bir sonraki bölümde ise dil bilimin ve mantığın tanımı ve tasnifi konusuna yer verilmiştir. Yine Fârâbî ile alakalı altıncı ve son bölümde de felsefî ilimlerin tarifine ve tasnifine değinilmiştir.

İkinci kısma bir diğer önemli İslâm düşünürü Gazzâlî'nin hayatı ve eserlerinin önemine dâir bilgilerin verildiği yedinci bölüm ile başlanmıştır. Bu bölümde Gazzâlî'nin "el-Munkız mine'd-dalâl" isimli eserinde anlattığı manevî krizine de yer verilmiştir. Sekizinci bölümde yine Gazzâlî'nin adı geçen eserinde anlattığı hakîkati arayanlar tasnifine değinilmiş ve sûfilerin bilgiye ulaşma yolunun Gazzâlî'nin tasnifindeki önemi açıklanmıştır. İkinci kısmın son bölümü olan dokuzuncu bölümde ise Gazzâlî'nin farklı eserlerinde ilimler tasnifine dâir anlattığı "Nazarî/Amelî", "Huzûrî/Husûlî", "Dînî/Aklî" ve "Farz-ı ayn/Farz-ı kifâye" şeklindeki tasnif çeşitleri tek tek ele alınmıştır. Bu ayrımların temelleri anlatılmıştır. Ayrıca ikinci kısmın sonunda "Netice" adında bir alt başlık açılarak hem Gazzâlî'nin tasnif sistemine dâir bazı meseleler açıklanmaya çalışılmış hem de Gazzâlî ile Fârâbî'nin düşünce sistemlerinin temel yapıtaşları karşılaştırılarak okuyucuya geniş bir perspektif sunulmuştur.

Üçüncü kısma ise işrâkî bir anlayışa sahip olan Kutbeddîn Şîrâzî'nin hayatından ve eserlerinin öneminden bahsedilen onuncu bölüm ile giriş yapılmıştır. Kitabın son bölümü de olan on birinci bölümde Şîrâzî'nin ilimler tasnifi irdelenmiştir. Şîrâzî'nin düşünce sisteminin temel yapıtaşı olan "Hikmet" kavramı ise ayrıca vurgu yapılarak açıklanmıştır.

Bununla birlikte burada yazarın on bir bölümlük tasnifini üç kısım olarak ele alması ancak kısımlarda bölüm numaralarını birbirinin devamı şeklinde

vermesi kafa karışıklığına neden olabilecek düzeydedir. Zîrâ yazarın eserini ya tamamen bölümlerden ya da tamamen kısımlardan oluşturması daha isabetli olurdu. Fakat her ikisini de kullanmakla birlikte kısımların başlangıcındaki bölüm numaralarını baştan başlatmaması okuyucunun zihninde kitabın içindekilere dâir net bir tasnif oluşmasını zorlaştırmıştır.

Eserin konusu, farklı düşünce ekollerine mensup üç İslâm âliminin ilimleri tasnif ederken bağlı buldukları düşünce ekollerinden ne derece etkilendikleri ve bu etkilenmelerin ilimleri tasnif etmelerini nasıl şekillendirdiğidir. Bu çerçevede yazar eserini kaleme alırken, ele aldığı her bir âlimin kendi dönemlerindeki sosyal, kültürel ve siyasî ortamı da gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu durum âlimlerin düşünce dünyalarının nasıl bir ortamda şekillendiğini ve nelerden etkilendiğini okurun görmesi bakımından önemlidir. Ayrıca yazar bu üç İslâm düşünürünü tercih ederken -ki bunların aralarında yaklaşık ikişer yüzyıllık farklar olmasını da hesaba katarak- ilmî, siyâsî, kültürel ve sosyal değişimlere de dikkat çekmiştir.

Kitabın üslûbu genel manada iyi denebilirse de akıcılığın sağlanamamış olması eserin dezavantajlarından biridir. Bu durum kitabın tercüme bir eser olmasından kaynaklanıyor olabilir. Akıcılığın sağlanamamış olması ile alâkalı, yer yer kitabın asıl mevzusunu açacak derecede uzun tutulmuş dipnotlar sebep olarak gösterilebilir. Çünkü okurun sürekli olarak bu dipnotlara bakması onu bağlamdan uzaklaştırabilmekte bu da okura verilmek istenen mesajın okur tarafından alınmasını zora sokabilmektedir. Bununla birlikte bu dipnotlar faydasız da değildir. İçeriklerinde güzel, faydalı ve konunun anlaşılmasına yönelik bilgiler bulunduğu gibi zaman zaman doğrudan konuyla alâkası olmayan bilgiler de bulunmaktadır. Ayrıca okurun anlamını bilemeyebileceği göz önüne alınarak "architectonic"¹ ve "dikotomik"² gibi bazı yabancı kelimelerin anlamları yazar tarafından dipnotlarda verilebilirdi.

Dipnotlar dışında kitabın akıcılığını engelleyen başka unsurlar da bulunmaktadır. Okurun, kitabın birçok yerinde karşılaştığı yazım yanlışları buna örnek olarak verilebilir. Bir diğer akıcılığı bozan unsura ise Türkçe cümle kurmadaki bazı hatalar örnek gösterilebilir. İfade etmek gerekir ki, uzun cümleler kurmak her dilde zordur. Dili kullanan kişinin, dile hâkim olmasını ve yansıtmak istediği manayı tam olarak ifade eden cümleyi baştan sona iyi kurgulamasını gerektirir. Bu eserde ise mütercimim, kitabı orjinalinden (İngilizce'den) Türkçe'ye çevirirken çoğu cümleyi başarı ile kurabildiği ancak yer yer manayı hazmetmeyi güçleştirdiği söylenebilir.

¹ İngilizce'de "mimarlıkla ilgili" anlamına gelir. Cambridge Dictionary, "İngilizce-Türkçe Çeviri" (Erişim 2 Aralık 2020).

² Endonezce'de "ikili" anlamındadır. Çevirce.com, "Endonezce-Türkçe Çeviri" (Erişim 2 Aralık 2020).

Yine akıcılık ile alâkalı bir başka unsurun ise yazarın bazı ihtilafli konulardaki görüşlerini konuya ara vererek karşılıklı bir tartışma havasında delillerini de sunarak ortaya koyması olduğu söylenebilir. Yazar bu tarz meseleleri ayrı bir çalışma konusu yaparak orada görüşlerini dile getirebilirdi. Çünkü her ne kadar bu tartışma havasındaki açıklamalar konuya bir nebze açıklık getirirse de okuyucunun zihnindeki konu bütünlüğünü zedelemektedir.

Akıcılık konusunda birtakım olumsuzluklar olmakla birlikte felsefik düzlemdeki ilimler tasnifi konusunda bir boşluğu doldurması kitabın önemini arttırmaktadır. Bu minvalde kitabın iyi yönlerinden biri ise Fârâbî, Gazâlî ve Şîrâzî'nin görüşlerinin hem birbirleriyle hem de konuyla alakası bulunan diğer düşünürlerle mukâyese edilmiş olmasıdır. Bu, kitabın da yazılış amacına uygun olarak okurun bu konuda genel bir düşünce perspektifi kazanması açısından oldukça önemlidir.

Çalışmanın can alıcı noktası ise, Fârâbî'nin ilimler tasnifi ile psikoloji, mantık, ontoloji ve ahlâk alanlarındaki muayyen fikirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi ilk defa tesis etmeye çalışmış olmasıdır. Müellifin bu konuda ciddi bir gayret gösterdiği ve başarılı olduğu söylenebilir.

Eser, her hakikat arayıcısının varmak istediği en üstün gayeye -yani mârifetullâha- ulaşabilmesi için ilimlerin tamamının eksiksiz bir şekilde kuşatılması gerektiğinden hareketle farklı anlayışlara sahip düşünce sistemlerinin karşılaştırmalı bir sentezini sunabilmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Çünkü her bir düşünce sistemi kendi felsefesine göre hakikati bulma çabasıdır. Ancak hangisinin en doğru yöntemle hareket ettiği bilinmemekte ve kullandıkları bütün yöntemler üzerinde tartışmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin aklı önceleyen filozof tâifesini, Gazâlî'nin keşfi önceleyen sûfi tâifesini ve Şîrâzî'nin ise işrâkîlik tâifesini temsil ettikleri söylenebilir. İşte müellif de bu eserinde, hem bahsi geçen tartışmalara değinmiş hem de seçmiş olduğu bu üç İslâm âliminin fikirleri üzerinden akıl-vahiy ve din-felsefe ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğine dâir okura bir bakış açısı kazandırmaya gayret etmiştir.

Son olarak denebilir ki kitap, felsefi konulara ilgi duyan ve özellikle ilimlerin nasıl tasnif edilip sıralandığını merak eden kişiler için dikkat çekici ve faydalı bir çalışmadır. Felsefeye ilgi duyan herkes okuyabileceği gibi eser, daha çok akademik câmiaya hitap etmektedir. Bununla birlikte farklı bakış açılarını irdeleyen ve karşılaştıran bu kitabın Türkçe'ye kazandırılmış olması gayet faydalı, ufuk açıcı ve takdire şayan bir iştir.

Kaynakça

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1992.

Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku vd. Erhan Güngör. İstanbul: İnsan, 2012.

Cambridge Dictionary. "İngilizce-Türkçe Çeviri". Erişim 2 Aralık 2020. <https://dictionary.cambridge.org/>

Çevirce.com. "Endonezce-Türkçe Çeviri". Erişim 2 Aralık 2020. <https://www.cevirce.com/>

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Universal Journal of Theology Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DIA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin foto-kopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Universal Journal of Theology (UJTE) Editorial Principles

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>