

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 7 • SAYI: 2 • 2020

SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
SÜİFD

CİLT 7 • SAYI: 2 • 2020

YAYINCI / PUBLISHER

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 56100, Siirt, Türkiye
Siirt University, Faculty of Theology, 56100, Siirt, Turkey

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Necati Sümer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Dr. Ahmet Aktaş
Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınç
Arş. Gör. Mehmet Ali Öncer
Arş. Gör. Sümeyye Yıldız

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Cağfer Karadaş
Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Gassan Mortada
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Ousama Ekhtiar
Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Sahip Beroje
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey
Prof. Dr. Süleyman Dönmez
Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Ünalın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mahmut Çınar

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayğın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Adnan Memduhođlu

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Üyesi Ramazan Akkır

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman Acar

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Karaman

Marmara Univ, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı

Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hakan Olgun

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Metin Bozan

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin Hansu

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. M. Şirin Çıkar

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Ömer Pakış

Hakkari University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Niğde University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Bilin

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Vedat Tezcan

Süleyman Demirel University, Faculty of Communication, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Siirt University, Faculty of Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş Gör. Eminur Beyazkılınç
Siirt University Faculty of Theology, Siirt Turkey

ISSN 2148-385X

Grafik Tasarım: TAVOOS

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

Baskı Tarihi: Haziran 2020

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: sifdergisi@gmail.com

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının yedinci yılını tamamlamış olup birçok uluslararası indekste taranmaktadır. Ayrıca 2019 yılı itibarıyla TR Dizin'de taranmaya başlamıştır.

İÇİNDEKİLER

375 EDITÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

377-399 THE CATHOLIC CHURCH AND HER DESTRUCTIVE ENEMIES: THE RENAISSANCE, THE REFORMATION, AND THE ABSOLUTE MONARCHS

KATOLİK KİLİSESİ VE YIKICI DÜŞMANLARI: RÖNESANS, REFORMASYON VE MUTLAK MONARŞİLER

Volkan ERTİT

401-426 BATI AFRİKA'NIN ETNO-DİNSEL TOPLULUĞU AKANLAR'IN BAŞAT KOLU: ASANTLAR

THE PRINCIPAL BRANCH OF THE AKAN, THE ETHNO-RELIGIOUS COMMUNITY OF WEST AFRICA: THE ASANTE

Necati SÜMER

427-442 TARİHİ MEZAR TAŞI KİTABELERİNDE AYET, HADİS VE GÜZEL SÖZLERDEN ÖRNEKLER

EXAMPLES OF VERSES, HADITHS AND GOOD WORDS IN HISTORICAL TOMBSTONE INSCRIPTIONS

Edip YILMAZ

- 443-472 İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI:
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ
- RELIGIOUS UNDERSTANDING OF THE FACULTY OF
THEOLOGY STUDENTS: THE EXAMPLE THE FACULTY OF
THEOLOGY AT TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL UNIVERSITY
Ramazan AKKIR
- 473-201 ALLAH'A İMAN'IN PSİKO-SOSYAL TEMELLERİ
- PSYCHOSOCIAL FOUNDATIONS OF FAITH IN ALLAH
(AN ASSESSMENT IN THE CONTEXT OF MASLOW'S
HIERARCHY OF NEEDS)
Seyithan CAN
- 503-531 KUR'ÂN'DA MEDİNE AHÂLİSİ
- THE POPULATION OF MEDINA IN THE QURAN
Cumhur DEMİREL
- 533-554 KUR'ANCILIK EKOLÜ'NÜN TÜRKİYE TARİHİNE MÜTEVÂZİ
BİR KATKI: KALEM DERGİSİ ÖRNEĞİ
- A LITTLE CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE
QUR'ANIYYÛN SCHOOL IN TURKEY: EXAMPLE OF KALEM
JOURNAL
Ahmet YAZICI
- 555-572 THE UNIQUENESS OF THE NARRATOR AND HIS EFFECT
ON THE BANISHMENT OF HADITHS IN THE CRITICISM OF
IBN ABD AL-BARR AL-ANDALUSİ
- RÂVİNİN TEFERRÜDÜ VE BU TEFERRÜDÜN İBN
ABDİLBER'İN MÜNKER HADİSE YAPTIĞI TENKİDİN
ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
M.Kamel KARABELLİ
- 573-589 HÛD SÛRESİNİN 111. ÂYETİNİN FARKLI KİRÂATLERİNİN
FİLOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
- LINGUISTIC ASSESSMENT OF DIFFERENT QİRÂATHS
RELATED TO THE 111TH VERSE OF SÛRAH HUD
Mahsum TAŞ

591-612

KUR'ÂN'DA HABER VE İNŞÂ BİLDİREN FİLLERİN BİRBİRLERİNİN ANLAMINDA KULLANILMASI (KEŞŞÂF ÖRNEĞİ)

THE USE OF VERBS EXPRESSING NEWS AND CONSTRUCTION IN THE QURAN WITH THE MEANING OF EACH OTHER (EXAMPLE OF KEŞŞÂF)

Ferit DİNÇER

613-635

DISCRETIONARY FINANCIAL PENALTIES FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (USUL AL-FIQH)

USUL-İ FIKIH AÇISINDAN MALİ MÜEYYİDE OLARAK TAZİR CEZASI

Amer ALDERSHEWI

Khaled İBRAHİM

637-665

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE FIKHÎ BİR İCTİHAD YÖNTEMİ OLARAK TE'VİL

TA'WİL AS AN IJTIHAD METHOD IN ISLAMIC LAW

Abdubaki DENİZ

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

665-671

OLUMSUZLUK VE DEVRİM: ADORNO VE POLİTİK EYLEMCİLİK

Tamer YILDIRIM

Editörden...

2020 yılı Covid-19 gölgesinde bitmek üzere. Buhanlı ve zorlu bir yıl olmasına rağmen akademisyenler açısından yine de verimli bir dönem olduğuna inanıyoruz. Dergimiz açısından da önemli bir yıldır. Hem TR Dizin’de taranmamız hem de giderek tanınırlık oranımızın artması bizim için umut ve heyecan veren gelişmeler oldu. Bu çerçevede dergimize ilahiyat alanının farklı bölümlerine ait birçok makale geldi. Bunlardan hakem sürecinde geçen nitelikli makaleler bu sayıda yayımlanmaya hak kazandı.

Bu sayıdaki ilk makale Volkan Ertit’e aittir. Yazarın, “The Catholic Church and Her Destructive Enemies: The Renaissance, the Reformation, and the Absolute Monarchs” adlı İngilizce çalışması, Katolik Kilisesi’nin rönesans ve reformun etkisiyle geçirdiği değişim ve dönüşümleri ele almaktadır. İkinci makale Necati Sümer’indir. “Batı Afrika’nın Etno-Dinsel Topluluğu Akanlar’ın Başat Kolu: Asantlar” adlı çalışmasıyla Sümer, Batı Afrika’da pek bilinmeyen Asantların dinsel geleneği üzerinde durmaktadır.

Derginin üçüncü makalesini yazarı Edip Yılmaz’dır. Yazar, “Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler” adlı makalesinde tarihi mezar taşları üzerindeki İslam’a ait bazı motifler üzerinde durmaktadır. Dördüncü çalışmada Ramazan Akkır, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği” adlı makalesi üzerinden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din anlayışlarına değinmektedir. Derginin beşinci makalesinin yazarı Seyithan Can’dır.

“Allah’a İman’ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme)” adlı çalışmasında Allah’a iman etmenin psikososyal temellerini Maslow bağlamında değerlendirmektedir.

Bu sayının altıncı makalesi Cumhuriyet Demirel’e aittir. Yazar “Kur’ân’da Medine Ahâlisi” adlı çalışmasında Kur’ân’da Medine şehri ile ilgili bazı hususlara temas etmektedir. Bu makalenin ardından gelen “Kur’ancılık Ekolü’nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği” adlı çalışmada ise Ahmet Yazıcı, Kalem Dergisi örneğinde Kurancılık ekolü üzerinde durmaktadır. Sekizinci makale ise M. Kamel Karabelli’ye aittir. Yazar, “Râvinin Teferrüdü ve Bu Teferrüdün İbn Abdilber’in Münker Hadise Yaptığı Tenkidin Üzerindeki Etkisi” adlı çalışmasında İbn Abdilber’in münker hadise yaptığı katkıları tartışmaktadır.

Mahsum Taş, “Hûd Süresinin 111. Âyetinin Farklı Kırâatlerinin Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi” adlı çalışmasında bu surenin 111. ayetinin farklı kırâatlerini filolojik açıdan tahlil etmektedir. Onuncu makalede Ferit Dinçer, “Kur’ân’da Haber ve İnşâ Bildiren Fiillerin Birbirlerinin Anlamında Kullanılması (Keşşâf Örneği)” adlı çalışmasıyla Kur’ân’da haber ve İnşâ bildiren fiiller üzerinde durmaktadır. Sonraki makale Amer Aldershewi ve Khaled İbrahim’in yazdığı “Usul-İ Fıkıh Açısından Mali Müeyyide Olarak Tazir Cezası” adlı çalışmadır. Yazarlar burada bir müeyyide olarak tazir cezası üzerinde durmaktadır. On ikinci makale Abdülbaki Deniz’e aittir. Yazar, “İslam Hukuk Metodolojisinde Fikhî bir İctihad Yöntemi Olarak Te’vil” adlı çalışmada tev’il hususuna temas etmektedir. Son olarak, bu sayının bir adet kitap incelemesi vardır. O da Tamer Yıldırım’a aittir. Yazar, “Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik, (Negativity&Revolution: Adorno and Political Aktivism), ed. J. Hallowey, F. Matamoros” adlı çalışmayı değerlendirmektedir.

Dergimizin bu sayısının akademik dünyaya katkı sağlaması dileğiyle...

Doç. Dr. Necati SÜMER

THE CATHOLIC CHURCH AND HER DESTRUCTIVE ENEMIES:
THE RENAISSANCE, THE REFORMATION, AND THE ABSOLUTE
MONARCHS

*KATOLİK KİLİSESİ VE YIKICI DÜŞMANLARI:
RÖNESANS, REFORMASYON VE MUTLAK MONARŞİLER*

Volkan ERTİT

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
Asst. Prof., Aksaray University, Sociology Department
E-posta: volkanertit@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6114-2606

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.793233

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10.09.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03.11.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Ertit, Volkan. The Catholic Church and Her Destructive Enemies: The Renaissance, the Reformation, and the Absolute Monarchs. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 377-399

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Abstract

Before the modernization process, the Church had been shaping the daily life of ordinary people, intervening in important political decisions made by empires and dominating the subjects of the medieval intelligentsia, all at the same time. This article is about the transformation of this supposed “invariable” social power of the Catholic Church at the very beginning of the European modernization process. The article aims to present the transformative and staggering effects of the emergence of Renaissance, Reformation and Absolute Monarchies on the power of the Church. The qualitative approach was adopted and the data obtained through accessing primary and secondary sources were subjected to descriptive analysis. The article reveals the followings: In the process beginning with the Renaissance, the fields of thought and culture began to distance themselves from the Church. The Church was not regarded as the sole institution for salvation and eternal happiness anymore and the concept of an intermediary institution between God and individuals became defunct for almost half of the continent. Over a period of approximately 200 years, the kings previously enthroned by the Pope either formed their own churches or declared their independence from the Papacy.

Keywords:

Sociology of Religion, The Catholic Church, Renaissance, Reform Movement, Absolute Monarchies.

Öz

Modernleşme sürecinden önce Katolik Kilisesi Avrupa’da gündelik yaşamı şekillendiriyor, imparatorlukların aldıkları önemli siyasi kararlara müdahil oluyor, dönemin entelektüel dünyasının konularını belirliyor ve krallara tacını giydirdiyordu. Bu makale, Katolik Kilisesi’nin değişmez sanılacak kadar görkemli olan bu toplumsal gücünün Avrupa modernleşme sürecinin başlarında yaşadığı dönüşümü konu ediniyor. Makalenin amacı ise, özellikle Rönesans, Reform ve Mutlak Monarşilerin ortaya çıkış sürecinin, Kilise’nin gücünü nasıl sarstığını okuyucuya sunmaktır. Çalışma nitel araştırma yaklaşımını benimsemiş olup, birincil ve ikincil kaynaklara ulaşarak yapılan literatür taraması ile elde edilen veriler betimsel analize tabii tutulmuştur. Makale şu bilgileri ortaya koymaktadır: Rönesans ile başlayan süreçte düşünce ve kültür alanı yavaşça kendisini Kilise’den ayırmıştır. Kilise artık ruhun kurtuluşu ve sonsuz mutluluk konularında bireylerin sığınacağı tek kurum olmaktan çıkmıştır ve dinden değil ama dinî özgürlük Avrupa halklarının sahip olduğu bir ilke haline gelmiştir. Yaklaşık 200 senelik bir süre zarfında, daha önce papa tarafından taç giydirilen krallar ya kendi kiliselerini kurmuşlardır ya da papadan bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Kilise üyeleri krallar tarafından yargılanmaya başlanmışlardır.

Anahtar Kelimeler:

Din Sosyolojisi, Katolik Kilisesi, Rönesans, Reform Hareketi, Mutlak Monarşiler.

Introduction

Various areas of history (including politics, economics, education and geography) show that few things are “absolute” apart from the process of “change” itself. Great empires that ruled over vast lands, mountains that were thought to have remained unchanged for thousands of years, economic or educational models that were considered inimitable and unchangeable, and religions based on claims of absoluteness can all be given as clear examples. The social power of the Catholic Church was also affected by the aforementioned process of change. Had we lived in a village in Europe in the 10th century, we would most likely think that the Catholic Church, an institution that claims to receive its authority from God, would never lose its splendor. That is because:

- The church was considered to be above royalty as it had the authority to enthrone and dethrone kings.¹
- The fields of thought and culture were shaped by Catholic doctrines.²
- The Church was able to declare kings excommunicated.³
- The Papacy was able to influence daily political matters through letters sent to monarchs in Europe.⁴
- The Church was regarded as the sole institution providing spiritual salvation and eternal happiness.⁵
- Disobedience to the Church was regarded as disobedience to the creator.⁶

¹ Richard A. Jackson, "Who Wrote Hincmar's Ordines?", *Viator* 25 (1994), 31-32.

² M. Perry, et al. *Western Civilization* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1989), 224-29. ; John Marenbon, *Early Medieval Philosophy 480-1150: An Introduction* (London and New York, Routledge, 2002).

³ Wendy Dackson, "Anglicanism and Social Theology", *Anglican theological review* 94/4 (2012), 622. ; Joseph Henry Dahmus, *The Middle Ages, A Popular History* (Garden City, NY: Doubleday, 1969).

⁴ Neil Sharkey, *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power*, (Washington: The Catholic University of America, PhD dissertation, 1950), 32. ; C. R. Cheney – Mary G. Cheney (Eds), *The Letters of Pope Innocent III (1198-1216) concerning England and Wales* (Clarendon: Oxford University Press, 1967).

⁵ Daniel McGarry, *Medieval History & Civilization* (New York: Macmillan Publishing, 1976), 316.

⁶ C.F.J. Martin, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Edinburg: Edinburg University Press,

- Peasants paid homage to the clergy for increased agricultural products or a productive harvest period.⁷
- Freedom of religion or freedom from religion was out of the question, and criticism of the things considered sacred by the Church resulted in severe punishment.⁸

In other words, the Church shaped the daily life of ordinary Europeans, intervened in important political decisions made by monarchs, and dominated the subject-matter of the medieval intelligentsia, and all at the same time. It is understandable that a peasant living in the medieval period would think that an institution claiming to have its mandate from God has unquestionable authority. However, as stated above, history does not present many “absolute” phenomena apart from “change” itself. The present article discusses the striking transformation in the social power of the Catholic Church, which at the time was magnificent enough to have been considered everlasting. The article aims to present the transformative and stifling effects of the emergence of the Renaissance, Reformation and Absolute Monarchies which underlie the process of modernization in Europe. A qualitative study approach was adopted and the data obtained from primary and secondary sources were subjected to a descriptive analysis. However, before moving on to the discussion section, it should be emphasized that how these three dynamics limited the social power of the Catholic Church or lowered its prestige is too broad to be explained in detail in the present article. Each subject is broad enough to require lengthy articles or even books. Therefore, instead of dealing with every minor detail, the present article aims to reveal the distinct changes caused by these three historical dynamics, which are considered by some to be the foundations of the modernization process. This limit enables the present

1996), 26.

⁷ McGarry, *Medieval History & Civilization*, 250.

⁸ Brian A. Pavlac, "Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Trier", *Church History* 60/1 (1991): 20. ; William Chester Jordan, "Christian Excommunication of the Jews in the Middle Ages: A Restatement of the Issues", *Jewish History* 1 (1986), 31.

article to serve as an introductory text for those who wish to engage further with the subject.

1. Renaissance And The Catholic Church

Throughout history, the word “modern” has been used to define things that are “new” while “modernization” has been used to reflect a state of breakaway and transition from “old” to “new”. The word “modern” is derived from the late Latin “modernus”, which in turn is derived from the Latin “modo”, meaning “just now”. The concept, which was first used in the 5th century to emphasize the difference of the Christian world from its Roman and Pagan past⁹, is used to reflect a deviation from feudal-traditional society. The concept denotes a distinction between two different times (traditional/modern). The fact that the root of the word is “today” or “related to today” indicates a temporal difference regarding the past of today. With this in mind, it might be claimed that the modern age begins in Florence, Italy. Although such a clear statement is not convenient for an academic article, it would hardly be an exaggeration due to the cultural movement that flourished in Florence in the 14th century: the Renaissance.

The Renaissance began in Italy and then took up a larger area in the north and west of Europe such as England, Germany, Spain and France during the fifteenth and sixteenth century. Coates et al. defined it as “the period when man rediscovered the world and his own creative capacities for what they really were and fashioned a new civilization with nature as its basis and humanity as its source, center, and end.”¹⁰ The new outlook that came along with the Renaissance represented a transitional period for Europeans and laid the foundation for a new era, the so-called modern times. While particular components of the medieval era attracted less and less attention, classic cultural forms were being revived as the fundamental elements of the new era. From the 14th to 17th century, the main political

⁹ Krishan Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society New Theories of the Contemporary World*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 91.

¹⁰ Willson Havelock Coates et al., *The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe* (New York: McGraw-Hill Book, 1966), 3.

and social aspects of the Mediaeval Ages were exposed to drastic changes, and the roots of the medieval world views were gradually undermined.

When the Renaissance first flourished in Florence, new thoughts and new ways of life were being introduced to its citizens. The Renaissance was the period in which an intellectual revolution (known as the Revival of Learning), new thoughts about religion, new methods for science, new outlook for the nature of human beings, new architectural style, to mention but a few, all came into being. It was a phase of exploration and a period of political and social transition. Ancient Greece and Rome came into being as the main sources for the inspiration, and their works became part of the educational and cultural curriculum. In a gradual manner, antiquity became a reference point for a lively and productive life at the expense of religious doctrines.

Being a cultural movement, the Renaissance heralded the birth of modern times especially with its method of learning: humanism. Humanism, in contrast to medieval philosophy or learning, was based on the ancient texts in their original rather than the ecclesiastical laws of Christianity. While medieval times had been glorifying theology as the patron of knowledge, and faith had been regarded as the main method for understanding the mysteries, the revival of antiquity and reasoning were the main elements of knowledge in humanism.

Humanism is that concern with the legacy of Antiquity - and in particular, but not exclusively, with its literary legacy - which characterizes the work of scholars from at least the ninth century onwards. It involves above all the rediscovery and study of ancient Greek and Roman texts, the restoration and interpretation of them and the assimilation of ideas and values that they contain. It ranges from an archaeological interest in the remains of the past to a highly focused philosophical attention to the details of all manner of written records.¹¹

Therefore, the intellectuals who first systematized and disseminated the Renaissance values and created the artistic works were called humanists. Before humanists, medieval scholars aimed to conciliate Christian doctri-

¹¹ Nicholas Mann, "The Origins of Humanism", *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2.

nes and classical learning. However, humanists did not seek to fit ancient Greek and Roman literature into the dogmas or doctrines of Christianity. Humanists explored ancient writings as an educational and cultural programme for the sake of those ancient writings or their understanding of human nature. The cultural superiority of ancient Greece and Rome was the lighthouse for the works of the Renaissance. The reference point for a dynamic and productive life was not the Bible anymore but antiquity. Being bewitched with the cultural forms of antiquity, artists and writers followed the classical style as a model, and they were naturally influenced by the worldly spirit of those times. While scholastic thinkers were using the classics to find proof for the Christian teachings and doctrines, humanists educated themselves by learning the classics to provide the means of support for their interest in this world. According to Coates et al., the people of the Renaissance were not convinced that religion could be the only way to solve the problems of humanity. Humanists did not go reject Christianity per se or harbored suspicions as to the validity of the Bible, but they applied a non-religious perspective to ethical problems, education, politics and other social issues. Recovering an ancient intellectual culture and putting a new theory of civilization based on an integrated and continual program of reform, humanists made it less likely for the old tradition to survive. The idealized civilization of humanists, which has remained part of Europe ever since, was anthropocentric at the expense of a theocentric order.¹²

It should be emphasized that humanist worldviews were disseminated from Italy to other parts of Europe. The rejection of the medieval worldviews and focus on the earthly man, as Coates et al. argue, were easier in Italy than elsewhere in Europe. For socio-political reasons, it is not surprising that Italy was the first place wherein citizens raised criticisms against the Church and rejected it as a key moral guide or primary intellectual source. First of all, for the Italians, the Church had not only been a religious institution throughout the centuries but a political entity as well. Disapproval of its doctrines or teachings did not have to be related to “only” spiritual authority or divine nature of the Church. Secondly, there had still been

¹² Coates et al., *The Emergence of Liberal Humanism*, 4.

cultural remnants of the ancient Romans in the physical landscape. Since they had existed for more than a millennium, Italians saw the possibility of a new culture that would be built on the basis of ancient Rome. Thirdly, due to the influence of Byzantines and Muslims in the course of the Medieval Ages, Italy had become a place where different cultural traditions had clashed throughout the history. New ideas and religious cultures had penetrated the Italian cultural setup, and this reality paved the way for other powerful civilizations based on other belief systems. Finally, since Italy had been at the center of trading activities and constant incursions from non-Catholic powers, the Italian social and political establishments were capable of much more flexibility. At the end, Italy became the first in Europe where criticisms, expostulations, protests were seen against the social and moral power of the Church.¹³

In parallel with the developments in the cultural field, there was another drastic change related to city states in the Renaissance period. With the expansion of trade, growing non-religious attitudes in societies became observable. Wealthy merchants gradually increased their roles in the cultural and economic spheres. People who had money because of commercial activities started to enjoy an active/lively city life, and since they were intrigued by worldly pleasures, they devoted less and less time to their religious salvation. “They were”, as Schevill says, “glad to be alive, they frankly enjoyed the sensuous and colored garment of the earth, and they delighted in the improved material position resulting from their increased resources.”¹⁴ Therefore, these new nameless merchants, enriched by trade, disturbed the feudal values, privileges and power of religious men considered their birthright. But it should be emphasized that these merchants should not be called heretics or non-believers but individuals that religion or religious institutions could not draw their attention amid worldly concerns. As a result, occupied with trade, these individuals started to pay less attention to celestial issues and did not want religious rules or norms to be involved

¹³ Ibid.

¹⁴ Ferdinand Schevill, *A History of Europe, From the Reformation to the Present Day* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1930), 30.

in every detail of their lives. The worldly pleasures that they could afford were most likely more exciting and desirable than the things religion had to offer. Consequently, intellectuals at the time and the merchants' life freed from religion and religious institutions seem to have influenced each other reciprocally.¹⁵

Another striking result of the Renaissance was the freedom of the individual at the expense of the religious structure. In the Middle Ages, class loyalty and a strict adherence to class rules or customs were one of the main features of the social structure. There were particular courts, dress codes, marriage rules and entertainment activities for each class. Detailed instructions had governed and confined people in their daily lives. However, merchants began to raise their voice against the restrictions on trade, while humanists wanted to abolish the intellectual and moral restrictions imposed by the Church. With the Renaissance and “through the operation of forces (...) the stout barriers of custom began to give way and men were prompted to modify their group allegiance” at the expense of feudal structure.¹⁶ Individuals were trying to free themselves from the chain of the past, and knowledge became an entity which was reachable by means of learning and experience rather revelation or tradition. In the course of time, individual efforts and success started to play a more decisive role in the dignity of people, and social “promotion” of individuals was upgraded in a way that did not comply with former social class hierarchy. At this point, having been born into a poor family, Giovanni di Bicci de Medici (1360–1429), i.e. founder of the Medici Bank and Medici fortunes, might be given as an example of this new structure.¹⁷

This-worldly and individualistic culture of the Renaissance had led to the emergence of works of art different from those of art produced in the Middle Ages. While individual talent or worldly issues were not emphasized in the art of medieval times, artists and intellectuals of the Renaissance changed or shifted the field of interest in intellectual productions from otherworld

¹⁵ Perry et al. *Western Civilization*, 264–66.

¹⁶ Schevill, *A History of Europe*, 49.

¹⁷ Eugen Weber, *A Modern History of Europe* (London: Robert Hale & Company, 1971), 38.

and supernatural beings to this world due to a new understanding of art and nature of human beings. Italian city states succeeded in freeing themselves from the restrictions of the Church by dedicating themselves to worldly aspirations. Gothic style of the pre-Renaissance period was gradually left behind while new artistic works were seen in the streets of the city states. Contemporary artists started adjusting the fundamental forms of the ancient monuments to the need of society. It is true that town halls, cathedrals and other religious places were built and painted with religious figures during the Renaissance period as well. However, in addition to those, private places of worship, large residences and palaces were also built due to the increasing wealth of these individuals. Besides, as Schevill stresses, sculptors and painters did not sustain the medieval idea of seeing nature as the realm of Satan. On the other hand, they used individuals and freshness or awakening of nature as the new objects of the art, and they mainly “served the interest and outlook of energetic groups which had risen to influence through the opportunities of trade and industry”¹⁸ instead of the clergy and the Church. God-centricity was gradually abandoned and refused for the sake of human-centricity.

Consequently, the revival of antiquity, glorifying individualism, being relatively free from religious issues and doctrines as well as moral principles might be counted as some characteristic features of the Renaissance spirit. Freeing individuals from a predetermined destiny like a packaged program, the Renaissance was heralding modern times. Destiny turned into something that is shaped by individuals’ own insights, with respect to their experience of the past or the present.¹⁹ Individuals started to conceive that their own insights and experience of the past and present, i.e. history itself, produce and shape their destiny rather than religion or manifestations of divine authorities.

2. The Reformation And The Catholic Church

By the middle of the fifteenth century, the uniqueness and power of the

¹⁸ Schevill, *A History of Europe*, 38.

¹⁹ Samuel Dresden, *Humanism in the Renaissance*, trans. Margaret King, (London: World University Library, 1968), 220.

Church over Europe had transcended geographic boundaries, ethnic and linguistic barriers. The Church was deeply involved in European politics and paying attention to worldly affairs as much as spiritual and ethical issues. Since it had enormous power and capacity to influence most parts of Europe, this power gave it temporal supremacy along with spiritual ones. It could overthrow kings, make their subjects free from their commitments, and hand their lands over to another kingdom. “For example,” writes Thomas Lindsay,

George Podiebrod, the King of Bohemia, offended the bishop of Rome by insisting that the Roman should keep the bargain made with his Hussite subjects at the Council of Basel. He was summoned to Rome to be tried as a heretic by Pope Pius II and later by Pope Paul II. After all, he was declared to be deposed. His subjects were released from their allegiance, and his kingdoms was offered to Matthias Corvinus, the King of Hungary.²⁰

On the other hand, genuine Christians were feeling the absence of intimate devout acts. The functions of the Church and its whole structure had to face severe criticisms which were outspokenly expressed inside or outside of the Church. Denunciation and criticisms, expressed by radical reformers, became major threats to the prestige of the papacy and the general system of the Catholic Christendom. By emphasizing personal connection between God and the individual based on passages from the Bible, they raised their voices and opposed the church and the idea that it was the only way to salvation. Besides, the level of prosperity of the clergy was criticized publicly, and the clergy were asked to value material poverty and spiritual purity instead of property and vanity. The first followers of Jesus Christ and their teachings were being highlighted against the structure of the Church as well as the excessive pride and arrogance/vanity of the clergy. Devout Christians argued for the expropriation of Church properties for public use. For example, John Wycliffe, a theologian at Oxford University, strongly defended the idea that divine authority could only be found in

²⁰ Thomas M Lindsay, *A History of The Reformation* (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), 6.

Sacred Scripture.²¹ Becoming the leader of a reform movement named Lollard, he argued that true theology and the most required reforms could be achieved primarily by looking at Scripture. The Bible was translated into English by Lollards, and Wycliffe's ideas were disseminated across different regions. One of those attracted by Wycliffian ideas was a scholar and rector at the University of Prague named Jan Huss who was burned at the stake because of his passionate hatred against the anti-scriptural Church. He did not "accept the denotation of the Church as a totality made up of the rival popes, officious cardinals, proud and ambitious bishops, selfish and lazy monks, worldly and avaricious friars, ignorant and carnal priests. . ."²²

Reformers were becoming more courageous so long as the new ideas were becoming widespread. While people in towns and cities were gaining in confidence helped by their economic achievements, local languages and indigenous cultures were become more prominent at the expense of Latin. By the late fifteenth century, there were enough social and economic reasons for systematic attempts to destroy Latin Christendom. Both intellectual Christians and common people were ready and minded to attack the Church because of the sale of indulgences, normalization of corruption, nepotism and other similar reasons.²³ There was a striking paradox between the wealth of the Church and Christian teachings on salvation. With respect to the wealth of the Church, Edward Peters says that the Church itself should be counted as a remarkably sophisticated economic organization. Needing to control, protect and regulate its distant institutions to sustain its own wellbeing all over Europe, it rooted itself in almost every aspect of the continent's economic life. Even in remote and small regions, churches were supposed to be the specific centers where local communities enjoyed economic activities as much as social ones.²⁴ Most of the clergy were chasing only their own interests, and they even intervened in national

²¹ F. W. C. Meyer, "The Formal Principle of The Reformation", *The Old and New Testament Student* 15/ 1/2 (1892): 32.

²² R. R. Betts, "The Influence of Realist Philosophy on Jan Hus and His Predecessors in Bohemia", *The Slavonic and East European Review* 29/73 (1951), 411.

²³ Perry, et al. *Western Civilization*, 285-86.

²⁴ Edward Peters, *Europe, The World of the Middle Ages* (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1977), 443.

and international politics although it was clearly incompatible with their commitment and creed. With the increased restlessness and fragmentation of society, the Church and the higher-up clergy were outspokenly questioned and systematically attacked at the beginning of the sixteenth century. A German monk, Martin Luther (1483 -1546), triggered the Reformation movement by posting his well-known ninety-five theses in 1517. According to Luther, the indulgences were detrimental to the ethical and spiritual life of individuals, and the claims of clergy, written or verbal, and the sermons of the indulgence-sellers were humiliating the true religion.²⁵ Luther harshly criticized the excessive power of the pope and the idea that the Church's teachings and prescriptions are the only ways towards salvation. In his 95 theses, Luther stresses that the pope has no right to forgive individuals' sins. He accused all preachers who claim that an individual's salvation is possible with the pope's indulgences. For instance, in the theses 32 and 36, he says: "They, with their teachers, will be damned eternally, who believe they have certainty of their salvation through letters of indulgence" and "Every Christian who has true sorrow has full remission from penalty and guilt, even without owning letters of indulgence".²⁶

The Renaissance brought liveliness and new ideas into the European intellectual life which had been dominated by mainly scholastic theology. In a similar manner, the process of the Reformation was another watershed, and it drastically changed almost all aspects of life in Europe. The enormous impact of the Reformation is not only related with the power of progressive ideas but also the invention of the printing press by Johann Gutenberg in 1447. Books, leaflets, brochures made Reformation ideas extensively accessible for the laymen. Although the consequences of the Reformation need much more attention and space, I would like to focus in particular on three of them which were crucial in terms of the decline of religious power: its impact on the unity of Western Christendom, individualism, and the emergence of nation states.

José Casanova emphasizes the destructive role of the Reformation with

²⁵ Lindsay, *A History of The Reformation*, 214.

²⁶ Carl S. Meyer, *Luther's and Zwingli's Propositions for Debate* (Leiden: Brill, 1963), 9.

regard to the unity of Western Christendom.²⁷ By removing the foundation of harmony, apostolicity, sacredness and catholicity of the Church, the Reformation damaged the integral nature of medieval society. The political power of the Church and its local agencies were also shattered. By ruining the wellbeing system of Western Christendom, the reform movement led to the emergence of new dynamics. Luther promoted the idea of personal faith against obedience to the teachings or doctrines of the Catholic Church. Reformers were wishing to re-establish the pure spirit of Christianity, which was supposed to have existed centuries ago. This idea of the “romantic times” of Christianity assumes that there had been times when Christian religious men had been more respected, the belief system was free of immorality, and the clergy had not been corrupted by property or power. In longing for this “romantic times” of Christianity, the Church was forced to be exposed to reforms.²⁸

The other remarkable consequence of the Reformation with regard to religious life was its appreciation of religious individualism. For a long time, the Catholic Church had been accepted as the only mediator between believers and God. This understanding was broken down since Protestants preferred very personal and straight relationship with God. Luther explicitly asserted that the only religious authority for believers was the Bible, not the Church. With respect to being cursed or saved, reformers engaged the idea that what would be decisive is not the Catholic Church or the clergy but their own connections with God. Thus, it would not be a coincidence that the religious individualism of the Reformation came into being just after the intellectual individualism of the Renaissance. In addition, it might be argued that (as Weber did) the making strenuous effort – individually - to increase economic wealth has its roots in the Reformation process as well. Although this subject should be discussed in detail under the title of Capitalism and Reformation, it is still worth mentioning its connection with individualism. The inner faith and self-discipline which came into being

²⁷ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 21.

²⁸ Perry, et al. *Western Civilization*, 285.

as the new way of salvation were also able to nourish the individualistic spirituality that emerged with the Reformation. In modern times, where individuals are responsible for their own lives in a highly competitive atmosphere, these two forces are the main facilitators for the production of wealth. Meanwhile, the authority of the monarchs was also challenged and resisted by Reformers during the religious wars, as it was thought that the law of God was refused or treated with contempt by monarchs.²⁹

Last but not least, the Reformation was praised affectionately by the secular rulers since the ideas of the reformers had made them stronger over religious institutions. Protestant monarchies rejected the authority of the papacy and claimed their supremacy over the Protestant churches under their hegemony. As Casanova neatly elucidates, while the Reformation shattered the traditional organic system, the secular powers found a way to liberate themselves from the Church's control. In this regard, Casanova says:

At a higher level, Protestantism may be viewed not only as the corrosive solvent which made room for the new but also as the religious superstructure of the new order, as the religion of bourgeois modernity, as a religious ideology which, at a time when ideological and class struggles were still fought in religious garb, served to legitimate the rise of the modern sovereign state against the universal Christian monarchy, and the triumph of the new science against Catholic scholasticism.³⁰

For example, in the name of the Reformation, Henry VIII invalidated all the claims of the Pope over the English church. The German princes declared their religious sovereignty in their own territories.

However, since religious agencies continued to be considered as essential entities for daily life and political affairs, it is not easy to claim that all these social upheavals experienced with the Reformation gave rise to modern secular states. While the medieval system in which the state was under religious authority had been seriously damaged, the foundations of

²⁹ Perry, et al. *Western Civilization*, 304–06.

³⁰ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 22.

the modern political system could be seen in some parts of the continent. In addition, Europeans started to become members of local congregations, and national churches were established while the Catholic Church was losing its power, prestige and wealth in a gradual manner.

3. Absolute Monarchies And The Catholic Church

The emergence of absolute monarchies had serious consequences with regard to the Church's influence on commoners. In the earlier period of the Medieval Ages, it was only the clergy who defended the idea that the Church had universal supremacy. However, by the thirteenth century, not only the ecclesiastical jurists but also very influential philosophers, such as Thomas Aquinas, emphasized that every human being and worldly powers must be subject to the Church under the Bible. This meant that if kings (or worldly leaders) disobey fundamental tenets of the Christian Church, then "the Bishop of Rome was entitled to deprive them of all kingly authority by releasing subjects from their ordinary obedience."³¹ Because of its ecclesiastical supremacy over worldly powers, the papacy was regarded as the universal bishop, and all other rulers were supposed to accept its unrestricted authority. The church had the power to infiltrate various aspects of daily life. According to Lindsay, individuals, fields, fences, houses, even byres were seen as spiritual goods if they took orders from the papacy or if they belonged to the Church. This enormous worldly power was dispersed through diocesan lands or other regions where the members of Catholic Church lived. Being exempted from worldly legislation and taxation imposed by terrestrial "temporal" powers, the Church was also totally against the allegiance of its subjects to the monarchs or princes.³²

However, this supreme power of the Church was diminished by the new absolute monarchies. A new political organization appeared and changed the old feudal structure in which the Church had been exempted due to the fear of intervention of secular rulers and states which were not regarded as a political entity because of exchangeable lands of heritage. By

³¹ Lindsay, *A History of The Reformation*, 4.

³² Lindsay, *A History of The Reformation*, 8.

the sixteenth century, apart from a few countries like France and England, the self-ruling powers in local feudal areas and religious princes prevented the establishment of an effective central authority. However, at the end of the seventeenth century, absolute monarchies raised their power and declared their unquestionable authority in their territories which led to drastic changes in the political structure of Europe. David Maland says that the revival of Roman law, the extended scope of warfare after 1500 and philosophical justification might be counted as the sources of absolutism.³³ In particular, the expansion of larger scale operations, the increasing number of men under arms, and the longer duration of campaigns had motivated princes to carry out a comprehensive reform of their military structure. The problems associated with the recruitment and finance of armies were believed to be resolved by increasing the power of princes. The decisions taken by the princes could not be questioned. To suppress the regional franchises and eliminate class privileges, a well-organized and faithful bureaucracy was created at the dawn of the age of absolute monarchs. Maland adds that factionalism and religious oppositions were regarded as obstacles to assembling troops and their equipment in a secure manner.³⁴ Therefore, by the end of the seventeenth century, to compensate for a successful war, “central direction, administrative uniformity and efficiency” became an integral feature of Europe. What is more, the new understanding of the political philosophy such as the secular concept of “reason of state” was glorified by influential thinkers at the time. To Machiavelli (1469-1527), the father of modern political theory, the end justifies the means, and on the ground of this principle, all means must be employed to establish and preserve the authority of the prince. The most terrible, disloyal and hazardous acts of the prince should be defensible for the sake of sovereignty. It is not surprising to learn that the prince was condemned by the Church. Thomas Hobbes (1588-1679), another prominent defender of authoritarian ruling, believes that without government men will become part of a war of all aga-

³³ David Maland, *Europe in the Seventeenth Century*. 2nd ed. (Hong Kong: Macmillan, 1986), 18.

³⁴ Maland, *Europe in the Seventeenth Century*, 19-20.

inst all. To escape such an extremely hopeless situation, Hobbes asserted a social contract based on an absolute state called Leviathan.

In times of social and political crisis³⁵, coercion itself became a forceful means in the hands of monarchs. The term “absolute” refers to the governing system of the new monarchs, i.e. government monopoly of power, centralization, the bullying of domestic factionists, coercion of foreign opponents, the emergence of central institutions such as a royal bureaucracy, the court and the army.³⁶ Enjoying ultimate authority over its people, monarchs came into being as dominant rulers. However, it should be noted that although they had enormous power over each entity in their territories, there were many political groups that tried to counterbalance the total power of monarchs such as the aristocracy, the clergy, and the new class of merchants and even peasants. It is true that the struggles between them triggered many conflicts but they did not have enough influential power to prevent monarchs like Louis XIV of France from regarding himself as the state itself.

The emergence of absolute monarchies in early modern times created severe problems for the traditional ecclesiastical system mentioned above. Casanova asserts that although the churches tried to re-establish the old model of Christendom in the territories of their own lands, they were not successful because of the caesaropapist control of the absolutist states.³⁷

³⁵ From the fifteenth to seventeenth century, Europe witnessed many severe and rigorous conflicts. Among others, Hundred Years' War (1337-1453), Wars of the Roses (1455-1485) in England, Catalanian Civil War (1462-1472), Ottoman-Venetian Wars (1422-1430, 1463-1479, 1499-1503, 1537-1540, 1570-73, 1645-1669), Bohemian War (1468-1478), War of the Castilian Succession (1475-79) in Iberian Peninsula, The Mad War (1485-88) in France, Italian Wars (1494-98, 1499-1504, 1521-26, 1536-38, 1542-46, 1551-59), Swedish War of Liberation (1521-23), Ottoman-Hapsburg wars (more than two hundred years from sixteenth century to eighteenth century), German Peasants' War (1524-25), Rough Wooing (1543-1550) between England and Scotland, French Wars of Religion (1562-1598), Nordic Seven Years' War (1563-70) in Scandinavia, Eighty Years' War (1568-1648) between the Spain and the Dutch provinces, Anglo-Spanish War (1585-1604), Thirty Years' War (1618-1648) between many European states were the remarkable ones. In addition, local rebellions and feuds were part of the crisis as well.

³⁶ Jeremy Black, "Warfare, Crisis, and Absolutism", *Early Modern Europe*, ed Euan Cameron (New York: Oxford University Press, 1999), 219-20.

³⁷ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 22.

Anglican, Lutheran, Catholic and Orthodox churches became subjects to the state and lost their ability to protect themselves from the power/pressure of absolutist monarchies. In the course of time, rulers did not need the established churches anymore to legitimate their majestic policies or to consult on any issues that were either internal or external. This structural differentiation was of vital importance with regard to the retreat of religion to a great extent since the church had always had the right to interfere in many social areas such as health, public administration, education, and diplomacy during the medieval period right up to the emergence of absolute states. In many territories, the power of the papacy as a state within a state declined in the course of time and thus its prestige and authority had been damaged drastically. The monarchs' political power helped them realize their own objectives within their realms without taking into account the suggestions/reservations from the Church. It would be necessary to mention two striking examples that indicate how the Church had lost its position in parallel to the rise of absolute monarchies throughout the thirteenth century. Edward I of England (1272-1307) and Philip IV of France (1285-1314) were the first two sovereigns who taxed the Church in their lands to obtain more revenue for the wars. Since it signified that the Church was no longer superior to these kings, this was symbolically meaningful and a very critical point in the history of the Church. The other symbolic incident was the imprisonment of a French bishop by King Philip IV. It carries a symbolic meaning on the grounds that passing judgement on a clergyman had been the prerogative of the Church rather than a non-religious authority for centuries. In trying to send a bishop to jail, Philip IV implicitly exerted his power over the Church.³⁸ In the seventeenth century, many cases that had been reserved for the ecclesiastical courts were already reassigned to non-ecclesiastical courts in France and England. By starting to rule on marriage and inheritance cases, the royal courts implicitly declared their supremacy over the ecclesiastical courts.³⁹

³⁸ Perry, et al. *Western Civilization*, 247.

³⁹ T. W. Riker, *A Short History of Modern Europe*. (New York: The Macmillan Company, 1935), 51-52.

All these transformations related to the emergence of absolute monarchs inevitably created problems for the future of religion. However, this does not mean that absolute monarchs had the same secular culture as that of modern states. As Geoffrey Parker explains, many political crises that occurred at the very beginning of modern times were the result of religious disagreement.⁴⁰ According to the resolution of the religious peace treaty of Augsburg in 1555, the church of the people should be the same as that of their monarch. This formula increased the tension due to the conversion of masses and investigation of individuals who were not eager to change churches. Throughout the seventeenth century, 1494 special inquisitions were held in Venice to punish those with heterodox religious views. In Spain, there was a religious office called “Holy”, which was composed of 22 tribunals from Europe to South America. Broadly speaking, 150,000 cases were handled between 1550 and 1700 by these tribunals. To say that most of these cases were handled on account of information provided by very ordinary people such as neighbors might help give us an idea of how religion was still influential in public life even under these absolute monarchies. Jewish practices, witchcraft, Protestantism, bigamy, sodomy and adultery were the religious or moral deviances that were handled by the Inquisitions. “(...) the Inquisition”, Parker adds,

created great unease among a large number of people. Arrest was arbitrary, usually the consequence of an anonymous denunciation; trial usually proved unpleasant, and sometimes fatal; and any discovery of guilt was punished by confiscation of goods, public humiliation and perpetual infamy.⁴¹

Therefore, although the rise of absolute monarchies strictly constrained the Church’s area of influence just as the Renaissance and the Reformation had done, European societies still held on to their religious susceptibility by the end of the seventeenth century. However, another powerful social dynamics, of which the consequences were troublesome for the teachings

⁴⁰ Geoffrey Parker, *Europe in Crisis 1598-1648* (Sussex: The Harvester Press, 1980), 49.

⁴¹ Parker, *Europe in Crisis 1598-1648*, 49-50.

and doctrines of religion, came on the scene during the seventeenth and eighteenth century as well: the Scientific Revolution, Enlightenment Age, and Industrial Revolution.

Conclusion

This article does not claim that the three dynamics mentioned above, The Renaissance, the Reformation, and the Absolute Monarchs, are solely responsible for the decrease in the political power and prestige of the Catholic Church. On the contrary, it is certain that various historical dynamics also played a role in the process. However, it can be said that these three dynamics were at the forefront in terms of undermining the monumental power possessed by the Church. Over a period of approximately 200 years, the kings previously enthroned by the Pope either formed their own churches or declared their independence from the Papacy. The internal political matters of kingdoms were put beyond the reach of the Papacy. Kings took upon themselves the authority to put members of the Church on trial, let alone being declared heretics. In the process, beginning with the Renaissance, the fields of thought and culture began to distance themselves from the Church. The Church was not regarded as the sole institution for salvation and eternal happiness anymore, and the concept of an intermediary institution between God and men became defunct for almost half of the continent. The teachings of the Church were now questionable, and the Church could be openly opposed by anyone. The influence of the Church in economic matters also diminished as a result of particularly geographical recalculations. Although freedom from religion persisted, religious freedom became a right for all European peoples.

The outcomes of these historical dynamics, which can be considered as the initiators of the social-economic-political modernization of Europe, were undoubtedly beyond the Catholic Church. However, for the sake of the article, the effects of these three dynamics on the Church were evaluated only in general in the present study.

References

Betts, R. R. "The Influence of Realist Philosophy on Jan Hus and His Predecessors"

- sors in Bohemia". *The Slavonic and East European Review* 29/73 (1951): 402-419.
- Black, Jeremy. "Warfare, Crisis, and Absolutism". *Early Modern Europe*. ed Euan Cameron. New York: Oxford University Press, 1999.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Cheney, C. R.- Cheney, Mary G. (Eds). *The Letters of Pope Innocent III (1198-1216) concerning England and Wales*. Clarendon: Oxford University Press, 1967.
- Coates, Willson Havelock - White, Hayden V. - Schapiro, Jacob Salwyn. *The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe*. New York: McGraw-Hill Book, 1966
- Dackson, Wendy. "Anglicanism and Social Theology". *Anglican theological review* 94/4 (2012): 615-37.
- Dahmus, Joseph Henry. *The Middle Ages, A Popular History*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.
- Dresden, Samuel. *Humanism in the Renaissance*, trans. Margaret King. London: World University Library, 1968.
- Jackson, Richard A. "Who Wrote Hincmar's Ordines?". *Viator* 25 (1994), 31-52.
- Jordan, William Chester. "Christian Excommunication of the Jews in the Middle Ages: A Restatement of the Issues". *Jewish History* 1 (1986), 31-38.
- Kumar, Krishan. *From Post-Industrial to Post-Modern Society New Theories of the Contemporary World*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Lindsay, Thomas M. *A History of The Reformation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.
- Maland, David. *Europe in the Seventeenth Century*. 2nd ed. Hong Kong: Macmillan, 1986.
- Mann, Nicholas. "The Origins of Humanism". *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. ed. Jill Kraye. 1-19. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Marenbon, John. *Early Medieval Philosophy 480-1150: An Introduction*. London and New York, Routledge, 2002.
- Martin, C.F.J. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 1996.

- McGarry, Daniel. *Medieval History & Civilization*. New York: Macmillan Publishing, 1976.
- Meyer, Carl S. *Luther's and Zwingli's Propositions for Debate*. Leiden: Brill, 1963.
- Meyer, F. W. C. "The Formal Principle of The Reformation". *The Old and New Testament Student*, 15/ 1/2 (1892): 31-39.
- Parker, Geoffrey. *Europe in Crisis 1598-1648*. Sussex: The Harvester Press, 1980.
- Pavlac, Brian A. "Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Tri-er". *Church History* 60/1 (1991): 20-36.
- Perry, M. et al. *Western Civilization*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1989.
- Peters, Edward. *Europe, The World of the Middle Ages*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1977.
- Riker, T. W. *A Short History of Modern Europe*. New York: The Macmillan Company, 1935.
- Sharkey, Neil. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power*. Washington: The Catholic University of America, PhD dissertation, 1950.
- Schevill, Ferdinand. *A History of Europe, From the Reformation to the Present Day*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1930.
- Weber, Eugen. *A Modern History of Europe*. London: Robert Hale & Company, 1971.

BATI AFRİKA'NIN ETNO-DİNSEL TOPLULUĞU AKANLAR'IN BAŞAT
KOLU: ASANTLAR

*THE PRINCIPAL BRANCH OF THE AKAN, THE ETHNO-
RELIGIOUS COMMUNITY OF WEST AFRICA: THE ASANTE*

Necati SÜMER

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof., Siirt University Faculty of Theology
E-posta: necatisumerr@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7875-6671

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.825775

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13.11.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16.12.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Sümer, Necati. Batı Afrika'nın Etno-Dinsel Topluluğu Akanlar'ın Başat Kolu: Asantlar. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 401-426

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Akanlar, Afrika'da yaşayan bir halklar topluluğudur. Akanların kapsamına benzer etnik yapıyı, dili, inancı ve kültürü paylaşan birçok topluluk girer. Bu topluluklardan ön plana çıkan Asantlardır. Etno-dinsel bir toplum olan Asantlar, monarşi yönetim biçimiyle bugün Gana ülkesinin sınırları içinde varlığını sürdürmektedir. Asantlar, Afrika'da kendine özgü bir dinsel gele- neğe ve kültüre sahiptir. Bu topluluk, Nyam adı verilen yüce bir tanrıya inanır. Deus otiosus olan bu tanrı, alt tanrılar aracılığıyla Asantların yaşamına müdahale eder. Asant halkı, aracı tanrılar ve ata ruhları aracılığıyla Nyam ile iletişim kurar. İnsanlar, tanrıya çeşitli takdimeler sunarak onu memnun etmeye çalışır. Kendine özgü dini törenleri, bayramları ve pratikleri olan Asantlar, Akanların ana modeli gibidir. Asantlar için din, hayatın merkezindedir. Hayatlarının her bölümü din çerçevesinde şekillenir. Doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm törenleri inançları çerçevesinde kutlanır. Asantlar tanrı, evren, insan ve ahiret anlayışlarını ise çeşitli sembollerle dile getirirler. Bu topluluk, Afrika'da hatırı sayılır bir kitleye sahip olmasına rağmen dünyada çok fazla bilinmemektedir. Bu çalışma, ülkemizde de pek bilinmeyen bu etnik ve dinsel topluluğu tanıtmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede Akanların bir kolu olan Asantlar, dinler tarihinde güncel kabul edilen ve çağdaş Din Antropolojisi disiplininin verilerini dikkate alan “yeni mukayesecilik” adı verilen yaklaşımla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Dinler Tarihi, Afrika, Etno-Dinsel, Akanlar, Asantlar

Abstract

The Akan are a cluster of peoples living in Africa. The Akan involve many communities that share a similar ethnic structure, language, faith and culture. It is the Asante that stand out among these communities. Today, the Asante, an ethno-religious society, continue their existence with their monarchy regime within the borders of the country of Ghana. The Asante have a unique religious tradition and culture in Africa. This community believes in a supreme deity called Nyame. This deity, deus otiosus, interferes with the life of the Asante through the inferior deities. The Asante people communicate with Nyame through intermediary deities and ancestral spirits. People try to please the deity by various offerings. The Asante that have their own unique religious ceremonies, feasts and practices, are like the main model of the Akan. For the Asante, religion is at the center of life. Every part of their life is shaped within the framework of religion. Birth, adolescence, marriage and death ceremonies are celebrated according to their beliefs. The Asante express their understanding of God, the universe, human and the hereaf-

ter with various symbols. Although this community have a considerable mass in Africa, it is not well known in the world. This study aimed to introduce this ethnic and religious community, which is not well known in our country. Within this framework the Asante who are the one of the branch of the Akan have taken an approach named as “New Comparison” which has been accepted as up to date according to contemporary religions anthroology statistics.

Keywords:

History of Religions, Africa, Ethno-Religious Akan, Asante

Giriş

Asantlar, Batı Afrika'da Akan halkları arasında ön plana çıkan dinsel ve etnik bir topluluktur. Asantların da içinde yer aldığı Akan toplulukları, bugün Ganada yaklaşık 4 milyon nüfusuyla önemli bir dinsel ve etnik kimliği temsil ederler. Bu sayı, yaklaşık 30 milyonluk Gana nüfusunun önemli bir bölümü demektir. Akan toplumu şu alt gruplardan oluşur: Asant, Akwapem, Bosome, Brong-Ahafo, Fante, Kwahu, Nzema. Bunlar, Akan toplumunu oluşturan irili ufaklı krallık biçimindeki organizasyonlardır. Bunlar içerisinde Asantlar, Akanlar arasında hatırı sayılır bir kitleye ve konuma sahiptir. Akan toplumunun siyasi, sosyal, dini ve geleneksel uygulamaları benzerlik gösterir. Bu çerçevede her bir grup ya da krallık ortak kültürel mirası korumaya özen gösterir. Onların aynı dili kullanması bunun göstergesidir. Bu ortak yaşama kültürü, sömürgecilik öncesi dönemden başlayarak onların geleneksel bir kimlik edinmelerini ve otonom bir siyasi güç olarak kalmalarını sağlamıştır. Birlikte dayanışma ruhu, etnik ve dinsel ortaklık, Akan toplumunun milli bir bilinç geliştirmesine yardımcı olmuştur. Akan toplulukları kendi içinde çok az farklılık gösterir. Etnik, dinsel ve siyasal bir toplum olarak Akanlar, ulus olma ülküsünü geleneklerine, inançlarına ve kültürlerine yansıtarak bunu yeni nesillere aktarmayı önemli bir sorumluluk olarak önemserler.¹

Akanlar, milli bilinç doğrultusunda bütün topluluklarda *twi* dilini kullanırlar. Bu dil, Batı Afrika'da Yorubaların kullandığı *kwaa* dili ile aynı kökten

¹ Yaba Amgborale Blay, “Akan”, *Encyclopedia of African Religion* (London: Sage Publication, 2009), 23-24.

gelir. Hem *kwa* hem de *twi* Nijer-Kordofan dil ailesindedir.² Yorubalar, Gana ve Fildişi kıyısında bağımsız krallık biçiminde yaşarlar. Aynı şekilde Akanlar da bağımsız krallıklar biçiminde yaşamayı tercih ederler. Akanlar arasında ön plana çıkan ve etkin olan grup ise Asantlardır. Akanlar içinde yer alan fakat yönetsel olarak kendi başına bağımsız bir krallık kuran Asantlar, Gana'da önemli bir nüfusa sahiptir. Yaklaşık nüfusun beşte birini oluşturan Asantlar, Akanların lokomotif gücüdür. Asant Krallığı, diğer akan topluluklarının ana modeli gibidir. Onlar etnik, dinsel, geleneksel ve ideolojik olarak Akanları temsil ederler. Yaşam ve inanış tarzı diğerlerinininkiyle çok benzerdir. Onlar, Akanların anaerkil toplum yapısını aynen devam ettirirler. Asant inanışına göre anne ve babanın kanları birleşme esnasında birbirine karışmış fakat annenin kanı daha baskın çıkmıştır. Bu anlayışın gereği olarak Akan toplumlarında anne motifi ön plandadır. Bu çerçevede Asantlar toprak anaya ve kendisinden dünyaya geldiği anneye kutsallık atfederler.³

Asantları anlamak için onların tarihsel serüvenleri, dinsel gelenekleri, dini pratikleri ve sembolleri üzerinde durmak gerekir. Bu çerçevede dinler tarihinde “Yeni Mukayesecilik” adı verilen bir yöntemle konu irdelenecektir. Çünkü bu yöntem, Çağdaş Din Antropolojisi verilerini dikkate alarak yerel kültürleri merceğe almayı önemser. Ayrıca bu yöntem sayesinde çalışmaya konu olan kültürler sadece tarihi nazardan değil, günümüzle ilintisi bağlamında da değerlendirilir. Yine bu yaklaşımla kültürlere ait fenomenler benzerlikleri ve farklılıklarıyla genellemeler yapılmadan ortaya konulur. Böylece bilimsel veriler ışığında özellikle yerel kültürlerin hem dinsel hem de beşerî yönleri ön plana çıkarılır. Çağdaş ve bütüncül bir bakış açısıyla yerel grupları veya kültürleri masaya yatıran bu yaklaşım aracılığıyla sözü edilen grubun veya kültürün güncel ortak kanaatleri net olarak ifade edilir.⁴ Bu çalışma Akanların önemli bir kolu olan Asantları ele almayı amaçla-

² Adisa A. Alkebulan, “Asante”, *Encyclopedia of African Religion* (London: Sage Publication, 2009), 26.

³ Mircea Eliade-İoan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 37-38.

⁴ Mustafa Alıcı, “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1/1 (2009), 165-166. ;Mustafa Alıcı, *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 123-129.

maktadır. Çünkü Asantlar aynı zamanda Akanlar demektir. Bu halkların ortak inançlarının, ibadetlerinin, törenlerinin veya sembollerinin olması kaçınılmazdır. Nihayetinde kendi başına Akan adında özerk bir topluluk söz konusu değildir. Akanlar daha önce de değinildiği gibi başta Asantlar olmak üzere birçok topluluğu bünyesinde barındıran çatı bir toplum adıdır. Öyleyse ana omurga veya topluluk Asantların belli başlı yönleriyle ortaya konulması diğer Akan topluluklarının da anlaşılması açısından önemlidir. Çalışmada Asant ve Akan kavram ikilisinin sıkça kullanılması bunların aynı kitleyi ifade etmesi sebebiyledir.

1) *Asantların Tarihsel Seyri*

Asantlar, Batı Afrika'da bugün Gana devletinin içinde bulunan ve Akanları oluşturan topluluklardan biridir. Asantların İslam'ın yayılmasıyla birlikte 13. yüzyıl boyunca Batı Afrika'nın bazı bölgelerinden göç ederek bugünkü Gana'ya geldikleri tahmin edilmektedir. Adense adı verilen bölgeye gelen Asantlar, 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar burada birçok kasaba kurmuşlardır. 15. yüzyıldan itibaren ise birçok klandan teşekkül eden büyük bir topluluk hâline gelmiştir. Farklı klanların bireysel hareket etme arzuları zaman içinde Asantlar için ciddi bir problem olmuştur. Giderek bölünen Asant toplulukları, komşu klanlarla savaşmak zorunda kalmıştır. Bu durum Asantların küçülmesini ve birlik olmasını engellemiştir. Kendi içinde bölünen bu toplulukları, Denkyira Krallığı ele geçirmiştir. Bu krallık, onları 1701 yılına kadar haraca bağlamıştır. Denkyiralılar, Asantların elinde bulunan altın madenleri işleyerek bölgedeki hakimiyetlerini arttırmıştır.⁵

Uzun süre bağımsızlıklarını kaybeden Asantlar, kurucu kralları Nana Osei Tutu (1680-1717) liderliğinde bir araya gelerek tekrar önemli bir güç hâline geldiler. Asant klanları, özgürleşmek için Asant milli kimliği altında toplanarak, Denkyira Krallığı'nı yenmeyi başardılar. Ulus olma bilinci onların zamanla sınırlarını genişletmesini ve nihayetinde güçlü bir imparatorluk hâline gelmesini sağladı. Böylece bazen savaşlarla bezen de diplomasi

⁵ Bengt Sundkler- Christopher Steed, *A History of Church in Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 201-202.; David W. Phillipson, *African Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 237.

yoluyla bölgede kendinden söz ettiren bir krallık olmayı başardılar. İmparatorluğun başkenti Kumasi olarak belirlendi. Osei Tutu ve ardından gelen Nana Opoku Ware I (1720-1750), Asant Krallığı'nın Afrika'da önemli bir güç olarak varlığını sürdürmesini sağladı. 30 yıl boyunca krallık yapan Opoku Ware, krallığının sınırlarını genişletti. Asant Krallığı 19. yüzyılda önemli bir güç hâline geldi. Birçok Avrupa krallığı ellerinde bulundurdukları Asant Kaleleri ve toprakları için krallığa kira vermek zorunda kaldı.⁶

Afrika'ya sömürgecilik için gelen Avrupalılar, Asant Krallığı'nın büyüklüğünden, zenginliğinden, yönetim biçiminden ve sosyal devlet anlayışından etkilendiler. Özellikle İngilizler, Asant Krallığı'nın önemli siyasi ve ekonomik bir güç olmasından endişe duymaya başladılar. Bu yüzden 1806 yılından itibaren Asant Krallığı'na savaş açtılar. Böylece Asantlar ile İngilizler arasında uzun yıllar sürecek savaşlar başladı. İngiliz ordusu 1873'te Kumasi şehrini ele geçirdi. Asant Krallığı, Nana Agyeman Prempeh I döneminde, 17 Ocak 1895'te İngiliz hakimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Böylece 1200'lü yıllarda ilk tohumları atılan ve 1670 yılında teşekkül eden Asant Krallığı, 1896 yılında sömürgeci İngilizler tarafından sonlandırılma noktasına geldi. Kralın yenilgiyi kabul etmesinin ardından İngiliz yönetimi kralın ailesini, bazı krallık üyelerini ve kimi Asant dini liderlerini tutuklayarak sürgüne gönderdi. Asantlar bu yenilgiyi ve ardından gelen sürgünleri utanç verici durum olarak gördüler. Bu amaçla tekrar bir araya gelme girişiminde bulundular. Nana Yaa Asantewa, kraliçe annesi bir kadın olarak Asantların topraklarını kurtarmak için tekrar Asant halkını birleştirip İngilizlerle savaşmaya karar verdi. 1901'de kendi adını taşıyan Yaa Asantewa Savaşı'nı başlattı. Asantlar başkentleri Kumasi'de birçok kalede İngiliz askerlerini, valilerini ve ailelerini tutukladı. Fakat üç ay süren savaşın sonunda İngilizler takviye güçleri göndererek Asantları tekrar kontrol altına aldı. Asant isyanı bastırıldı. Savaşın sonunda başta Yaa Asantewa olmak üzere yakın çevresindeki birçok kişi sürgüne gönderildi. Kral Nana Prempeh ise Seyşel Adaları'na yollandı. Bu sürgünler daha sonra da devam etti.⁷

⁶ Adisa A. Alkebulan, "Asante", 69.

⁷ Ray Y. Gildea, "Religion in the Ashanti Province of Ghana", *Social Science* 38/4 (1963), 210-211.; Adisa A. Alkebulan, "Asante", 70.

İngilizler 1902 yılında resmen Asant Krallığı'nı ilhak etti. Yaklaşık 22 yıllık bir suskunluğun ardından 1924 yılında Kral Nana Prempeh, özel vatandaş statüsüyle sürgünden döndü. İngiliz Hükümeti, 1935 yılında Asantlar Konfederasyonu'nu kurdu. Bu konfederasyon kendi öz gücüyle kendini yöneterek ayakta kalmayı sürdürdü. 1957 yılına geldiğinde Asantlar özgürlüğüne kavuşarak ilk bağımsız Afrika kolonisi oldular. Bugün Asantlar, Gana Cumhuriyeti ile düzenlenen bir protokol çerçevesinde Ganalılarla birlikte yaşayan kendine özgü geleneksel devlet geleneği olan bir halktır. Kakao, kola fıstığı gibi tarım ürünleri ve altın külçe ticareti gibi gelir kaynaklarıyla ayakta kalan Asantlar, kendilerine özgü krallık yönetim biçimi ve etno-dinsel geleneğiyle Batı Afrika'da varlığını devam ettirmektedir.⁸

2) *Asant Dinsel Geleneği*

Tarihsel süreç içerisinde Hıristiyanlık ve İslam gibi iki büyük inanç sistemiyle karşılaşsa da Akan halkları kendi dinsel geleneklerini korumayı başarmışlardır. Ulus bilinciyle hareket eden bu etno-dinsel halklar, inançlarını yayma amacı gütmemiş, daha çok milli ve manevi geleneklerini koruma refleksi geliştirmişlerdir. Akanlar ve ana omurga toplum Asantlar, yüce bir tanrıyı merkeze alarak çeşitli ibadet ve ritüeller icra etmişlerdir. Yine gündelik hayatlarını ve dünya görüşlerini bu hakikate göre şekillendirmişlerdir. Bu çerçevede Asant dinsel geleneğini anlamak için tanrı, kozmogoni, kozmoloji, insan, ahiret, dini pratikler ve sembolleri üzerinde durulacaktır.

2.1. *Tanrı Anlayışları*

Asantlarda din hayatın merkezindedir. Varoluşlarının temeline inancı koyarlar. Hayatlarının her alanında din olduğu için onlar açısından kutsal veya kutsal dışı gibi bir ikilem yoktur. Gündelik yaşamlarının her dilimi kutsal etrafında gelişir. Bu açıdan seküler yaşam tarzı, Asantlar için uzak bir tercihtir. Onlar açısından din, derinliğine yaşanan bir tecrübe veya fenomendir. Bireysel tecrübe olmasının yanı sıra din toplumsal bir olgudur. Milli bilinç, etnik aidiyet ve dini yaşam biçimi Akan halklarında olduğu Asantlar için de vazgeçilmez değerlerdir. Bu üçlü değer skalasında din ön

⁸ Adisa A. Alkebulan, "Asante", 70.

sıradadır. Bu çerçevede yüce tanrı Nyam, Asant yaşamının merkezi ögesidir. Zaten Hıristiyanlık ve İslam bu bölgeye gelmeden önce de yüce tanrı inancı Akan halkları arasında bilinmekteydi. Bu açıdan Asantlar için Nyam her zaman ve her yerde var olan tanrıdır. O evrendeki küçük tanrılar da olmak üzere her şeyi yaratandır. Asantlar, bu tanrıya “yüce güç, büyük ruh, büyük ata, her şeye gücü yeten ve sonsuz” anlamında Nyam adını vermişlerdir. O, bazen de Onyam ismiyle anılır.⁹

Asant tanrısı Nyam yüce bir güçtür. Evrende var olan diğer tanrılar bile Nyam tarafından yaratıldığı için değerlidir. Bu çerçevede tanrısal sistemde Onyankopong ve Odomankoma gibi alt tanrılar vardır. Bunlar, başlangıcı ve sonu olmayan yüce tanrı Nyam’a yardım ederler. Nyam, işlerini bunlar aracılığıyla yürütür. Bu durum, aslında Afrika halkları arasında yaygın bir inanış olan “deus otiosus” anlayışıdır. Tanrı’nın gökyüzünde istirahate çekilmesi anlamına gelen bu kavram, yüce tanrının köşesine çekilerek işlerini alt tanrılara yaptırmasıdır. Asantlardaki yaygın inanışa göre bir gün kadınlar patatesleri püreye çevirirken aşırı gürültü çıkarırlar. Nyam bu seslerden çok rahatsız olur. Buna daha fazla tahammül etmeyen Nyam, insanların dünyasından uzaklaşarak gökyüzüne çekilir. Bu olay, tahta bir havanda patatesi döverek püre hâline getirme ritüeli biçiminde Asantlar arasında yaygınlaşır. Zamanla bu olaya telmih olarak Asantlar, evinde Nyam için ağaç içine yapılmış küçük bir sunak bulundurlar. Bu sunağın önünde sadece Nyam için değil, aynı zamanda yeryüzü tanrıçası Asase Yaa için de dua ederler. Böylece hem deus otiosus olan Nyam hem de aktif olan diğer tanrı ve tanrıçalar anılır.¹⁰

Akan toplumlarının genel anlayışına göre Nyam, oluşun ve sürekliliğin tanrısıdır. Deus otiosus olan Nyam, yüce tanrı olarak merkezi konumdadır. Zamanla evrenle ve insanla ilişkisini pasifleştiren Nyam; Onyankopong, Odomankoma, Abosomlar gibi özel tanrılar ile Asumanlar adı verilen özel olmayan tanrılar aracılığıyla işlerini yürütmeye başlar. Böylece kendisi gökyüzüne çekilse de onay verdiği tanrılar aracılığıyla oluşunu devam ettirir. Bu tanrısal sistemde Nzam, Onyankopong ve Odomankoma tanrı üçlüsü daha

⁹ Richard Fardon, “Africa: West”, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 2002), 1/25-31.; Adisa A. Alkebulan, “Asante”, 70-71.

¹⁰ Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 40.

çok ön plana çıkar. Bu üçleme durumu ya eski Mısır tanrısal sistemi ya da Hıristiyanlığın teslis anlayışı etkisiyle ortaya çıkmış olabilir. Asant tanrısal sisteminin başlıca özelliklerini şu maddeler hâlinde sıralamak mümkündür:

1) Nyam her şeyi gören, bilen, tatmin eden ve her şeye gücü yeten, sonsuz bereket kaynağı görkemli bir tanrıdır.

2) Nyam'ın isimleri çok olmasına rağmen o birdir, manevi olarak her yerde görünür ve her yere nüfuz eder.

3) Nyam bazen üçlü tanrı sisteminin en üstündeki güç olarak yer alır. Buna göre Antik Mısır üçlemesine veya Hıristiyan teslisine benzer şekilde Nyam baba tanrı, Onyakopong oğul tanrı ve Odamonkoma tanrının ruhu (kutsal ruh) olarak ifade edilir. O, mutlak ve gücü her şeye yeten tanrı olarak bölünmez üçlü birliğin ana motifini temsil eder.

4) Nyam, hayat veren ve onu ölümle sonlandıran tanrıdır. O hem ödülendirir hem cezalandırır.¹¹

Asant inancına göre ezeli ve ebedi olan Nyam, başlangıcı ve sonu olan her şeyin sahibidir. Onun yarattıklarını başka hiçbir tanrı yaratamaz ve bunlara hiçbir ilah müdahale edemez. Nyam'ın varlığı her yeri ve her şeyi kuşatmıştır. Onun ruhu yeryüzündeki canlı ve cansız bütün varlıklara sirayet eder. Asantlar, Nyam'ın ruhunun içinde olduğunu düşünerek ağaçlara, taşlara ve nehirlerle büyük saygı gösterirler. Fakat bunlara tapmazlar. Ağaçları, taşları ve nehirleri içinde ruh olduğu için Nyam'ın evi olarak görürler. Bu yaklaşım doğrultusunda Asantlarda bir çocuk düşünmeye başladığı andan itibaren Nyam'ın varlığını keşfetmeye çalışır. Gökyüzüne çekilen Nyam'ı tefekkür eder. Onun yeryüzündeki evlerini ve gökyüzündeki varlığını sorgular. Böylece uzakta olsa da tanrının varlığını bir güç olarak hisseder. Her şeyin temelinde iyiliğin olduğunu düşünen Asantlar, Nyam'ın kötülüğü yaratmadığına, evrendeki varlıkların ve insanların kötülüğe sebep olduğuna inanırlar.¹²

Bazı Asantlar Nyam'ın ismini etimolojik olarak Antik Mısır'daki Tanrı Amen'e (Nya-Ame) kadar götürürler. Amen, Mısır'da her şeye yeten bereket

¹¹ Kofi Kissi Dompere, "Nyame", *Encyclopedia of African Religion* (London: Sage Publication, 2009), 464-465.

¹² Peter K. Sarpong, "Asente Religion", *The Encyclopedia of Religion and Nature* (London: Continuum, 2005), 1/118-119.

tanrısıdır. Asantlar Amen ile Nyam arasında ilişki kurarak onu hayata can veren ve yeryüzünü bereketli kılan bir tanrı olarak görürler. Bu çerçevede Nyam'a saygı duymak ve ona ibadet etmek için Antik Mısır'da olduğu gibi ona özel bir gün tahsis etmişlerdir. Bu hususi gün, cumartesidir. Asantlar cumartesiye, "Amen'in Günü" veya "Nyam'ın Günü" anlamında Menmeneda olarak ifade ederler. Böylece inançlarını köklü bir geçmişe dayandırarak ve Nyam'a özel gün ve ritüeller tahsis ederek ona yüce güç anlamında daha fazla saygı göstermiş olurlar.¹³

1.2. Kozmogoni ve Kozmoloji Anlayışları

Kozmogoni, evrenin kökeni veya onun nasıl var olduğuyla ilgili yaklaşımı ifade eder. Evreni dinsel ve mitsel açıdan yorumlamak yine bu yaklaşım kapsamındadır. Zaten genel olarak birçok toplum, evreni kendi inançları ve mitosları çerçevesinde değerlendirir. Asantlar da diğer Akan halkları gibi evreni kendi dinsel anlayışlarına göre açıklar. Buna göre evrenin oluşumu Akan toplumları arasındaki "abrewa na ni mba" adlı eski bir anlatıya dayanır. Bu kavram, yaşlı bir kadın ve çocuklarının tanrı Nyam'ı kızdırmaları öyküsüne atıf yapar. Buna göre her şeyin başlangıcında yüce tanrı Nyam gökyüzündeydi. Yeryüzünde ise insanlar ve diğer canlılar yaşamaktaydı. Bunlar arasında özellikle yaşlı bir kadın ve gürültü yapan çocukları vardı. Gökyüzü ve yeryüzü birbirine çok yakın yaratıldığı için Nyam, sesleri olduğu gibi duymaktaydı. Bu kadın her gün tahta havanda patates döverek onları püre hâline getirirdi. Fakat her seferinde havan dövme sesi Nyam'a ulaşır ve onu rahatsız ederdi. Nyam, yaşlı kadını uyarmasına rağmen bu durum bir süre böyle devam etti. Nyam, bir daha ses gelirse insanlardan uzaklaşacağını söylemesine rağmen yaşlı kadın havanı dövmeyi sürdürdü. Bunun üzerine Nyam, insanların kendisine ulaşamayacağı şekilde gökyüzünün en ücra yerine çekildi.¹⁴

Hatasını anlayan yaşlı kadın, tekrar Nyam'a ulaşmak için çocuklarından havanları üst üste koymasını istedi. Bunlardan gökyüzüne yükselen bir kule

¹³ Ray Y. Gildea, "Religion in the Ashanti Province of Ghana", 209-211.; Kofi Kissi Dompere, "Nyame", 465-466.

¹⁴ Michelle Gilbert, "Akan Religion", *Encyclopedia of Religion* (New York: Thomson Gale, 2005), 1/25.

yaptı. Fakat yine de kule Nyam'a ulaşmaya yetmedi. Çünkü bir havan eksik kalmıştı. Bunun üzerine yaşlı kadın, çocuklarından alttan bir havanı çıkarıp üste koymalarını istedi. Çocuklar alttaki havanı çıkarınca kule çöktü. Böylece yıkılan kulenin altında birçok insan kaldı. Yaşlı kadının söz dinlememesi birçok kişinin canına mal oldu. Bu anlatı Asantlar ve diğer Akan toplumları için önemlidir. Çünkü bu anlatı, metaforik olarak insanın tanrı ile iletişiminin sınırlarının nasıl olacağını göstermektedir. Ayrıca evrenin başlangıcındaki durumu ve daha sonraki oluşum sürecini anlatması açısından değerlidir.¹⁵

Asantlar bu anlatıdan ders çıkarmaya çalışır. Buna göre Nyam, bir zamanlar insanlara çok yakın yaşamasına rağmen onlar kıymetinin bilmemiştir. Sürekli olarak çeşitli istekler ve davranışlarla Tanrı'yı rahatsız eden insanlar, bir süre sonra onun uzaklaşmasına neden olmuşlardır. Anlatı bağlamında yaşlı kadının inatçılığı, Nyam'ın yeryüzünden ve insanlardan uzaklaşmasının sebebidir. Tanrı'nın emirlerine itaat etmeyip onu rahatsız etmek, yasakları çiğnemek demektir. Asantlar bu anlatı aracılığıyla itaatsizlik günahının neden olduğu olumsuz sonuçları dile getirirler. Nitekim Nyam, insanlardan yüzünü çevirerek onlara en büyük cezayı vermiştir. Bundan sonra yaşlı kadın ve çocukları ne kadar çabalarsa çabalasın işledikleri suçun cezasını çekmeye devam edecektir. Havan kulesinin yıkılması ve bundan dolayı birçok insanın ölmesi, onların beyhude bir çaba içinde olduklarının göstergesidir. Bu anlatı Asantlar için evrenin, gökyüzünün, yeryüzünün ve insan kaderinin nasıl şekillendiğini ortaya koymasından dolayı kıymetlidir.¹⁶

Asant inanç sistemine göre Nyam, evrenin başlangıcında yeryüzü ve gökyüzünün yanında cenneti de yaratmıştır. Asantlar cennete "Osoro" adını verirler. Onlar, Nyam'ın başlangıçta yarattığı dünya Asase ve cennet Osoro yaklaşımını Antik Mısır'daki kozmogoni anlayışına benzetirler. Bu çerçevede iki toplumun da kozmogoni anlayışı, düalizm üzerine kuruludur. Asantlardaki Osoro ve Asase düalizmi, Antik Mısır'da Osiris ve İsis düalizmine benzer. Başka bir ifadeyle Osoro Osiris; Asase, İsis gibidir. Osoro (Osiris) eril, Asase (İsis) dişildir. Bu bir anlamda evrendeki her şeyin eril ve dişil düalizmi üzerinden meydana geldiğini ifade etmektedir. Evrenin zıtların uyumu üzerinden

¹⁵ Louise Müller, *Religion and Chieftaincy in Ghana* (Zürich, 2013), 61-63.

¹⁶ Yaba Amgborale Blay, "Akan", 26.

izah edilmesi, birçok toplumda var olan kozmogoni yaklaşımıdır. Dolayısıyla Asantlara göre de kadın ve erkeğin birleşmesi, evrendeki zıtlıkların birleşmesi anlamına gelir. Öyleyse Nyam açısından yaratılış evrenin, dünyanın veya insanın zıtların birliği çerçevesinde oluşması veya bir araya gelmesidir.¹⁷

Asant kozmolojisi evrenin oluşumunu ve yapısını dini bir süreç çerçevesinde değerlendirir. Bu anlamda kozmoloji anlayışlarında tanrı, evren ve insan arasında manevi bir ilişki söz konusudur. Asantlar ve diğer Akan toplumlarındaki anlayışa göre evrendeki canlı ve cansız her şeyde bir ruh vardır. Asantlar, bu ruha “sunsum” adını verir. Sunsum evrendeki en temel güç olarak bütün her şeye canlılık veya ruh katar. Asant kozmolojisinde göze çarpan başka bir husus da ata ruhlarıdır. Sunsum, ata ruhlarında da var olduğu için Asantlar ata ruhlarına çok saygı gösterir. Esasında ata ruhları inancı, sadece Akan halkları arasında değil, Afrika'nın birçok topluluğu arasında görülür. Bu anlamda Asantlar, ata ruhları veya ataları için Nsamanfo kavramını kullanırlar. Nsamanfo, kendisine danışılan manevi güçleri veya ruhları temsil eder. Başka bir deyişle ata ruhları veya Nsamanfo, manevi danışmanlık vazifesi görür.¹⁸

Bir iş yapılmadan önce Nsamanfo'ya danışılmalıdır. Bu, gündelik maddi ve manevi işlerde böyledir. Örneğin Asant toplumundan birisi, bir ev inşa etmek istediğinde önce ata ruhlarına danışılmalıdır. Bunu yapmadan ormana gidemez, gitse bile herhangi bir ağaç kesemez. Önce Nsamanfo'nun rızasının alınması gerekir. Asant dinsel geleneğinde Nsamanfo fiziksel olarak dünyada bulunmamasına rağmen ruhsal olarak insanlar üzerinde oldukça etkilidir. Bu çerçevede ata ruhları, neslin motivasyonunu sağlar ve insanların yaşamlarını sağlıklı sürdürmelerine yardımcı olur. Nsamanfo aynı zamanda Nyam'ın yaşayanlarla iletişim kuran manevi temsilcileridir. Bir Asant üyesinin başına kötü bir olay veya talihsizlik geldiğinde Nsamanfo ona yol gösterir. Ata ruhları, bazen de rüyalar aracılığıyla insanlara felaketlerden kurtuluş yolu gösterir. Bir aracı kurum gibi işlev gören ata ruhları, insan-

¹⁷ Peter K. Sarpong, “Asente Religion”, 1/119-121.; Kofi Kissi Dompere, “Nyame”, 465.

¹⁸ Edward Evans-Pritchard, *İlkellerde Din* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 88-89.; Ray Y. Gildea, “Religion in the Ashanti Province of Ghana”, 211-212.

ların dualarının kabul olması, evlerine bereket gelmesi ve talihsizliklerden kurtulması için sağaltıcı ve kurtarıcı bir rol üstlenir.¹⁹

1.3. İnsan ve Öte Dünya Anlayışları

Asant inancına göre insan, beden ve ruhtan oluşan bir varlıktır. Beden (honam) ve ona yaşam veren kan (mogya) insanın maddi tarafını ifade eder. Diğer yandan yaşam gücü (kra), ilahi nefes (honhom) ve ruh (sunsum) insanın ruhsal veya manevi tarafını temsil eder. Asant dinsel geleneklerine göre insan doğduğu andan ölüm anına kadar bu maddi ve manevi elementlerin etkisi ve uyumu altında yaşar. Ölüm zamanı geldiğinde farklı bir durum ortaya çıkar. Kişi öldükten sonra bedeni (honam) ve kanı (mogya) toprağa karışır. Bu olay, maddi elementlerin Toprak Ana'ya (Asase Yaa) katılması veya onunla buluşması olarak ifade edilir. Diğer manevi elementler; yaşam gücü (kra), ilahi nefes (honhom) ve ruh (sunsum) ise yüce tanrı Nyam'a geri döner. Bu şekilde Nyam'ın yaşam verdiği insan, beden olarak toprağa ruh olarak asli özüne rücu eder.²⁰

Asant inancına göre sağlıklı insan, bedensel ve ruhsal olarak dengeli kalan kişidir. Bedenin ya da ruhun zarar görmesi karşılıklı olarak birbirini etkiler. Bu çerçevede Asant inancı, bireye bir bütün olarak bakar. Örneğin topluluktan biri hastalığında etrafındakiler onun hem bedensel hem de ruhsal olarak zarar görmüş olabileceğinden endişelenir. Bu durumda Asantlar sağlık için Nyam'a dua ederler. Çünkü kendisine ruh, yaşam gücü, ilahi nefes, kan ve beden verilen insanın hasta olması onun Tanrı ile iletişime geçememesi anlamına gelir. Yaşam gücü ve ruhun kaynağı Nyam olduğuna göre kişinin tekrar sağlığına kavuşması için Nyam'a dua etmesi ve ona takdimeler sunması önemlidir. Bunun karşısında Nyam da kendisine doğumla birlikte zihinsel ve fiziksel aktiviteleri yapacak bilinç verdiği insana yardımcı olur. Fakat Asant inancına göre kişinin ölüm zamanı gelmişse bu durumda yapılacak bir şey yoktur. Onun kaderine razı olması gerekir. Çünkü kişinin bedeninin toprağa, ruhunun Nyam'a dönme zamanı gelmiştir.²¹

¹⁹ Richard Fardon, "Africa: West", 1/26-30.; Yaba Amgborale Blay, "Akan", 26.

²⁰ Marc Auge, *Paganizmin Dehası* (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 21-23.; Peter K. Sarpong, "Asente Religion", 1/121-122.; Yaba Amgborale Blay, "Akan", 25-26.

²¹ Louise Müller, *Religion and Chieftaincy in Ghana*, 211-212.

Asantlar açısından ruh, Nyam'dan gelen ve kişinin maddi varlığından ayrı olan parçasıdır. Fakat yine de ruh, beden içinde. O, ancak ölümlerle birlikte beden hapisanesinden kurtulur. Ölümden sonra ise öte dünyada Nyam karşısında yaptıklarından dolayı hesaba çekilir. Öyleyse Asant dinsel geleneğinde ölümden sonra ahiret anlayışı vardır. Kişi, Nyam karşısında yargılandıktan sonra yaptıklarının karşılığı olarak cennete veya cehenneme gitmektedir. Cennet, Asant inancında Nyam'ın kendilerinden memnun olduğu kişilerin ve ata ruhlarının kaldığı yerdir. Cehennemse kötü ruhların kaldığı yer olarak ifade edilir. Bu durumda Asantlarda cennet ve cehennem anlayışı Nyam'ın ödül ve ceza olarak insanlara sunduğu mekanlardır.²²

1.4. Dini Pratikleri

Asant inancına göre insan değerli bir varlıktır. Onu değerli kılan şey, ruhunun olmasıdır. Çünkü ruhu, yaratıcı Nyam'ın yaşam kıvılcımıdır. Dünyaya gelmeden önce Nyam, ona ruhundan üflemiştir. Yeryüzünde yaşayan bütün Asantların özünde Nyam'ın üflediği ruh vardır. Tanrı, sevdiği ve ona değer verdiği için bu ruhu insana armağan etmiştir. Asant inancına göre bu ruh, sadece insanda değil, Nyam'ın yarattığı bütün canlılarda vardır. Bu açıdan Asantlar dini hem evrendeki her şeye canlılık veren kutsal bir öz, hem de insanların bir arada yaşamasını sağlayan bir değerler bütünü olarak görürler. Başka bir deyişle Asant dinsel geleneğinde inanç, bireyler üzerinde etkin olan kolektif bir bilinçtir. Asantlar din sayesinde hem evrenle hem de diğer insanlarla ahlaki ve etik bir ilişkiye girerler. İnanç sayesinde Asantların estetik anlayışı da değer kazanır. Asantlar açısından güzellik, ahlak ve dini değerler bir bütün olarak bireyi olumlu ve iyi yönde eğiten öğelerdir.²³

Asantlar, evlilik ve akrabalık bağlarını da inanç çerçevesinde değerlendirirler. Onlara göre toplumdaki bireyleri, aileyi ve yakın akrabaları birbirine bağlayan bağların sıkı ve güçlü olması din sayesinde. Dolayısıyla Asant toplumunda bireysel ve kurumsal dayanıklılığın temelinde din önemli bir güçtür. Toplumda yetişkinlere, yaşlılara değer verilmesi ve ayrıca ölen ataların

²² Kofi Kissi Dompere, "Nyame", 466.

²³ Allan H. Anderson, "Traditional African Religions", *Religions of The World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices* (California: ABC Clio, 2002), 1/1288-1289.

ruhlarının kıymetli oluşu yine inanç kapsamında değerlendirilir. Asant dinsel geleneğinde ve pratiklerinde ataların rolü çok fazladır. Çünkü onlar açısından atalar bu ve öte dünya arasında köprü işlevi görürler. Ataların ruhları öte dünyada ikamet etse de bu dünyadaki insanlar için önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu yüzden Asantlar ata ruhlarına tapmazlar ama onlara büyük saygı gösterirler. Atalarının ruhsal bir güç olarak gelecek nesiller için refahın ve maneviyatın simgesi olduğunu düşünürler. Bedensel olarak yanlarında olmasalar da ata ruhlarının varlığı onlar için manevi bir dayanaktır.²⁴

Asant inanç sistemine göre insanlar, Nyam'ın yaratıkları olarak onun çocuklarıdır. Fakat insanlar sonsuza kadar bu dünyaya ait değillerdir. Bu yüzden Asantlar kendileri ve çocukları için sürekli dua ederler. Asantlar, deus otiosus tanrı Nyam'a diğer alt tanrıları aracı kılarak dua ederler. Dualarında daha çok tanrı Onyakopong'un adını anarlar. Bu adı bir tür besmele olarak sürekli zikrederler. Asantlar dualarında daha çok bu ismi ansalar da diğer tanrıların ismini de anmayı ihmal etmezler. Bu çerçevede çeşitli amaçlar için yaptıkları dualarda Twediampong, Odomankoma, Oboadee, Nana ve Nzam gibi adları da zikrederler. Bu isimlerin hepsinin anılmasındaki gaye hem yüce tanrı Nyam'ı hem de insanlara yardımcı olan diğer alt tanrıları hatırlamaktır. Asantların dualarında zikrettiği diğer bir ad da Nsamanfo yani ata ruhlarıdır. Çünkü onlar açısından ata ruhları, tanrıya ulaşmanın başka yoludur. Bu çerçevede Nyma'a giden her yol onlar açısından kıymetlidir.²⁵

Daha önce de değinildiği gibi Asant dinsel pratiklerinde sadece Nyam değil, başka kutsal ilahlar veya varlıklar da söz konusudur. Bu çerçevede Asantlar, yüce güç Nyam'ın dışında yeryüzü tanrıçası Asase Yaa (toprak ana) ve abosom adını verdikleri diğer bazı özel aracı tanrılar için çeşitli ritüeller yaparlar. Belirli zamanlarda yaptıkları törenlerle bu tanrılara veya kutsal güçlere çeşitli takdimeler sunarlar. Tanrılar için takdime olarak genellikle yiyeceklerinin ilk lokmasını ikram ederler. Ayrıca Nyam ve diğer tanrılar için şarabın toprağa dökülmesi takdimesi de vardır. Asantlar "adae" adını verdiği bu seremonilerle tanrılara karşı saygılarını ifade ederler.²⁶

²⁴ Mircea Eliade-İoan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 40.; Adisa A. Alkebulan, "Asante", 70-71.

²⁵ Peter K. Sarpong, "Asente Religion", 1/121-122.; Kofi Kissi Dompere, "Nyame", 466.

²⁶ Allan H. Anderson, "Traditional African Religions", 1/1290-1293.

Asantlar arasında ön plana çıkan dinsel pratik, Nyam'ın şerefine toprağa şarabın dökülmesidir. Diğer Akan toplumlarının da önem verdiği bu ayin bir rahip eşliğinde yapılır. İnsanlar Nyam'dan bir talepte buldukları ve bunun için takdime sunmak istedikleri zaman Okomfo adı verilen bir rahip öncülüğünde bu ayini gerçekleştirirler. Deus otiosus olan Nyam ile doğrudan iletişim kurmak güç olduğu için rahipler aracılığıyla bu dini pratik gerçekleştirilir. Bizzat rahibin ellerinden hazırlanan şarap yine bu kutsal kişi aracılığıyla toprağa dökülür. Toprağa şarap dökme ayini, ata ruhlarına ulaşmanın yolu olarak da icra edilir. Bu açıdan ayin hem Nyam'dan barış, huzur, af ve şükür talep etme hem de ata ruhlarına ulaşma anlamında önemli bir seremonidir.²⁷ Esasında toprağa şarap dökme ayinin başka bir amacı da o sene tarımın verimli geçmesi arzusudur. Bu anlayış, Batı Afrika halklarının çoğunda vardır. Nitekim James Frazer, Batı Afrika'da toprağı sürme ve ekme işlerine silahlı adamların dansla eşlik etmesini bu amaca bağlar. Bir yandan ekim işi diğer yandan dansla ayinlerin yapılması bereketi arttırmaya yönelik dinsel bir ritüeldir.²⁸

Nyam'a, tanrılara ve ata ruhlarına takdime sunma bağlamında toprağa şarap dökme seremonisinde ezberden dua okunmaz. Bunun yerine o anki esine bağlı olarak dua doğaçlama yapılır. Burada dua edecek din adamının yaratıcı olması önemlidir. Asant ve diğer Akan toplumlarında toprağa dökülen sıvı, başlangıçta palmiye şarabıydı. Bugün daha çok likör kullanılmaktadır. Bazen de damıtılmış şarap ve su karıştırılarak ayin içkisi elde edilir. Geleneksel olarak bu ayini icra etmek için iki kişi hazır bulunur. Biri şarabı toprağa döken rahip diğeri onun yardımcısıdır. Tüm seremoni bu iki kişi tarafından yönetilir ve icra edilir. Asıl görevli eliyle şişenin kapağına dokunduktan sonra yardımcısı kapağı açıp içkiyi bir kaba boşaltarak ona teslim eder. Görevli rahip, şarabı toprağa dökmeden önce geleneksel bazı kıyafetlerini çıkarmak zorundadır. Bu görevli kadınsa sadece şapkasını çıkartarak şarabı döker. Amaç ruhlarla daha iyi bir şekilde iletişime geçmeye hazır olmaktır. Kıyafet gibi ayakkabılar da tanrılara saygının ifadesi olarak çıkartılır. Bundan sonra görevli sağ elini havaya kaldırarak ruhlara sesle-

²⁷ Yaba Amgborale Blay, "Akan", 26.

²⁸ James G. Frazer, *Altın Dal* (İstanbul: Payel Yayınları, 1992), 2/196-197.

nir. Bu esnada bazı dualar okur. Ardından seremoniye katılan insanların önünden yavaş yavaş yürüyerek her attığı adımda azar azar şarabı toprağa döker. Tören şarabın bitmesiyle sona erer. Bu dini pratik aracılığıyla kadın ve erkeklerle Nyam arasında iletişim kurulur. Ritüel aracılığıyla insan, evren ve Tanrı arasındaki uyum dile getirilir. Böylece yaşayanlarla ataların ruhu birleşerek Tanrı Nyam'a dilek, dua ve talepler iletilir.²⁹

Asantlarda önemli olan bir diğer dini pratik ise “Altın Tabure Günü” kutlamasıdır. Altın Tabure, Asantların millet olma bilincini ifade eden bir semboldür. Kralın üzerine oturduğu bu tabure, Amokye adlı bir baş rahip aracılığıyla gökten indiği için kutsaldır. Asantlar bugününün anısına “Odwira Festivali” adı verilen bir kutlama yaparlar. Bu festivalde insanlar Asantların canlı yaşamının ve özgürlüğe düşkünlüklerinin ifadesi olarak eğlenceler düzenlerler. Kişinin bedensel ve ruhsal olarak zinde kalması, bitki tohumlarının bereket getirmesi ve toplumun manevi olarak Nyam'a bağlanması için çeşitli dualar ederler. Festivalde yapılan en önemli dua şöyledir: “Kutsal Altın Tabure, gücün keskin ve sert olsun diye cuma günü üzerine su serpiyorum. Savaşta düşmanlarımla (Denkyira, Akyem, Domma, Tekyiman, Gyaman) karşı karşıya geldiğimde bana onların başını kesmeme izin ver. Halkım zenginleşsin, kadınlar doğurgan olsun ve avcılar yemek için et bulsun diye sana dua ediyorum.”³⁰

Asantlarda ve diğer Akan topluluklarında “apo” adı verilen dini bir bayram da kutlanır. Bu bayramda çeşitli törenler yapılır. Bu törenlerin amacı Tanrı Nyam'ın rızasını kazanmak, atalara teşekkür ve onlar için tefekkür etmektir. Ayrıca bu bayram esnasında kötülüklerden arınma ve yeni günahlar işlememek için bazı dualar edilir.³¹

1.5. Sembolleri

Semboller, insanların düşüncelerini somut olarak ortaya koyan önemli nesne ya da resimlerdir. İnsanlar, tarih boyunca çeşitli sembolleri düşünce-

²⁹ Allan H. Anderson, “Traditional African Religions”, 1/1294-1295.; Yaba Amgborale Blay, “Akan”, 26.

³⁰ Molefi Kete Asante, “Amokye”, *Encyclopedia of African Religion* (London: Sage Publication, 2009), 41-42.

³¹ Mircea Eliade-İoan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 40.

lerini ifade etme aracı olarak kullanmışlardır. Bu çerçevede insan zihninin her yerde aynı olduğunu vurgulayan Levi-Strauss da sembollerin birçok toplumda benzer düşünceleri yansıttığını dile getirir. O, yapısal yöntem adını verdiği yaklaşımıyla bütün sosyal ilişkilerin temelinde sosyal düzeni devam ettirme arzusu olduğunu söyler. Levi-Strauss akrabalık ilişkileri ve geçiş ayinleri gibi kural ve pratiklerin hem sembollerle hem de mitler aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarıldığını söyler.³²

Asantların dinsel gelenekleri bağlamında gündelik hayatlarının her anında kullandıkları birçok sembollerini vardır. Akan toplumları bunlara “adinkra” adını verirler. Ruhun bir evreden başka bir evreye geçişini temsil eden bu sembollerini kıyafetlerine ve vücutlarının çeşitli yerlerine işlerler. Daha çok doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüellerinde ön plana çıkan adinkra, birbirinden ayrılma ve veda etmek gibi anlamlara gelir. Bu semboller bedensel ve ruhsal olarak değişim geçiren Asantların geçiş dönemlerini ifade eder.³³

Diğer geçiş dönemlerini de ifade etmekle beraber adinkra, daha çok ölüm veya cenaze ritüellerinde ön plana çıkar. Bu törenlerde dini pratiklerin yapılması ve sembollerin kullanılması oldukça önemlidir. Bu çerçevede Malinowski, ölümler için yas tutma törenlerinin o toplum için bir sevgi ifadesi olduğunu belirtir. Bir toplumda kişi öldükten sonra ruhu yaşayanlara korku verir. Durum böyle olsa da icra edilen törenler aracılığıyla o kişiye olan sevgi ve saygı dile getirilir. Herkes önünde birtakım ayinler ve sembollerle bu duyguyu ifade etmek, toplumsal birliktelik açısından önemli bir mesajdır.³⁴ Dolayısıyla Akan toplumları için cenaze törenleri oldukça önemlidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Asantlara göre ölümden sonra beden toprağa karışmakta ruh ise yolculuğuna devam etmektedir. Bu önemli veda zamanını Asantlar sembolik bir dille ifade etmek isterler. Bu amaçla elbiselerine, ellerine veya kullandıkları nesnelere bu dinsel sembollerini işlemeyi önemli dinsel bir eylem olarak görürler. Bu semboller aracılığıyla kişiler ölümden sonra da hatırlanmış olur. Bunlar ayrıca Asant halkının inançlarını, kültü-

³² Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 16-17.

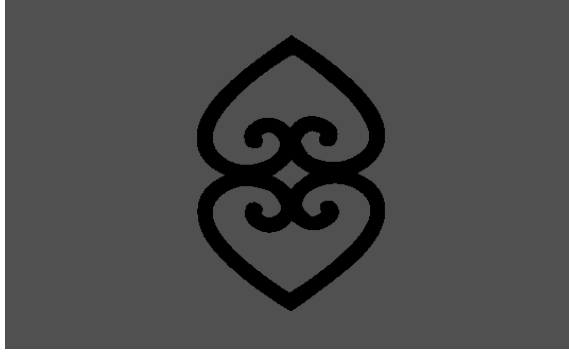
³³ Molefi Kete Asante, “Adinkra Symbols”, *Encyclopedia of African Religion* (London: Sage Publication, 2009), 7.

³⁴ Bronislaw Malinowski, *Yabamlı Toplumda Suç ve Gelenek* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 39-40.

rünü, örflerini ve adetlerini yaşatır. Semboller aracılığıyla Asant kozmogonisi, kozmolojisi, ideolojisi ve yaşam tarzı dile gelir. Adinkra, toplumun etno-dinsel kimliğini ifade eden bir araç olarak kuşaktan kuşağa kültür aktarımını sağlar. Asantların ve diğer Akan toplumlarının tanrı, evren, doğa ve insan anlayışlarını ifade eden önemli bazı semboller şunlardır:³⁵

a) *Asase ya Duru*

“Dünya denizden daha ağırdır.” anlamına gelir. Bu sembol, toprak ananın kutsallığını ve tanrının inayetini ifade eder. Ayrıca Nyam’ın insan kaderi üzerindeki etkisi ve gücüne atıf yapar.



Resim 1: Asase ya Duru

b) *Gye Nyam*

Her şeye kadir olmanın, her şeyi bilmenin ve ölümsüz olmanın sembolüdür. Öncesiz ve sonsuz Nyam’ın her şeyin başını ve sonunu bildiğini ifade eder. Sembole göre her canlı ölür ama Nyam baki kalır.

³⁵ Molefi Kete Asante, “Adinkra Symbols”, 8.



Resim 2: Gye Nyam

c) Hye Wo Nyhe

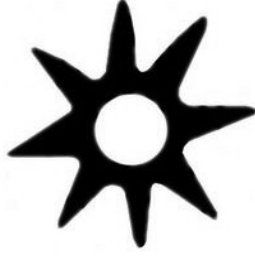
Kalıcılığın veya sürekliliğin sembolüdür. “Sen yanmazsın ve Tanrı yanmadığı için ben de yanmayacağım.” şeklinde ifade bulur.



Resim 3: Hye Wo Nyhe

d) Nsoroma

Yüce varlık Nyam’a inanmanın ve bağlanmanın sembolüdür. “Nyam’ın bir çocuğu olarak kendime bağlı değilim. Benim ışığım onun yansımasıdır.” şeklinde bir anlamı vardır.



Resim 4: Nsoroma

e) Nyam Biribi Wo Soro

Umut ve ilhamın sembolüdür. “Tanrım göklerde bir şey var. Duamı kabul et ki bana ulaşsın.” biçiminde bir anlama sahiptir.



Resim 5: Nyam Biribi Wo Soro

f) Nyam Dua

Nyam ağacını ifade eder. Nyam'ın varlığının ve onun koruyuculuğunun sembolüdür.



Resim 6: Nyam Dua

g) Nyam Nwu Na Mawu

Nyam'a güven ve inancın sembolüdür. "Tanrı var olduğuna göre bir hayvan veya canavar gibi yaprakla beslenmeyeceğim." biçiminde ifade bulur.



Resim 7: Nyam Nwu Na Mawu

h) Sunsum

İnsan ruhunun ölümsüz oluşunun sembolüdür. "Nyam olmadığında yaşayamıyorum." olarak ifade edilir.



Resim 8: Sunsum

i) Nyam Nti

Ruhu ifade eder. Maneviyatın, manevi veya ruhsal temizliğin sembolüdür.³⁶

³⁶ Peter K. Sarpong, "Asente Religion", 1/120-122.; Molefi Kete Asante, "Adinkra Symbols", 9-11.



Resim 9: Nyam Nti

j) Altın Tabure

Diğerlerinden farklı olarak bu sembol, geçiş ritlerini ifade etmez. Asant krallarının üzerine oturduğu sembol olarak daha çok milli bilinci ifade eder. Asantlar, millet olarak bir araya gelme başarısını baş rahip Anokye'nin gayretlerine bağlarlar. Onun varlığı Asantların milli ruhunu alevlendiren manevi bir güç olarak bilinir. Asantlar Altın Tabure'nin Okomfo Anokye sayesinde yüce güç Nyam'dan alınıp Kral Osei Tutu'ya verildiğine inanırlar. Nyam'dan gelen değerli bir eşya olması ve Asant milletini temsil etmesi bağlamında ona Altın Tabure adı verilmiştir. Gökten bir din adamı aracılığıyla indirilen Altın Tabure, krala güç verir ve milletin güvende olmasını sağlar. Toplum, Altın Tabure'nin krala verdiği kutsal güç sebebiyle ayakta kalır ve varlığını sürdürür. O milli ve manevi bir semboldür. Altın Tabure sayesinde Nyam ile Asantların ruhu birleşir. Bu yüzden Asant Krallığının başına geçen her hükümdar bu ruha saygı duymak ve hem Nyam'a hem de halkına bağlılık sözü vermek zorundadır. Asant inancına göre bunu yapan kral, toplumunu başarıya ulaştırır.³⁷

³⁷ Anthony Ephirim- Donkor, *African Religion Defined* (New York: University Press of America, 2010), 112-115.; Molefi Kete Asante, "Amokye", 42-43.



Resim 10: Golden Stool (Altın Tabure)

Sonuç

Batı Afrika'da yaşayan Akanlar, tarihsel süreçte kendine özgü dinsel geleneklerini ve millet bilinçlerini koruyan çeşitli toplumlardan meydana gelir. Bunlardan Asantlar, Akanları oluşturan toplumların rol modeli gibidir. Belli bir kitleye ve etki gücüne sahip olan Asantlar, bugün Gana'da kendi krallığı bünyesinde dini ve politik bir güç olarak yaşamaktadırlar. Bu krallığın etnik ve dini vurgusu oldukça fazladır. Asantlar etno-dinsel bir toplum olarak tarih boyunca milli reflekslerle ve dini kaygılarla hareket etmişlerdir. Dinsel olarak yayılma amacı gütmeseler de sınırlarını bir dönem genişletmiş fakat zamanla çatışma ve savaşların sonunda belli sınırlar içinde yaşamayı da kabullenmişlerdir. Afrika'da büyük bir imparatorluktan bağımsız bir koloniye uzanan tarihsel bir serüven yaşamışlardır.

Asantlar, önemli dinlerin etki alanına girse de geliştirdikleri milli ve dini korunma refleksleriyle kendilerine özgü etnik ve dinsel bir toplum olmayı ve kalmayı başarmışlardır. Bu çerçevede diğer inanç sistemlerine benzese de yüce bir tanrının varlığını kabul etme Asantlara özgü bir inanıştır. Deus otiosus olan Nyam'ın alt tanrılar aracılığıyla evrende varlığını hissettirmesine yine onlara özgü başka bir özelliktir. Tabiat ana, aracı tanrılar ve ata ruhları Asantların tanrısal sistemde ön plana çıkan kutsallarıdır. Asantlar gündelik hayatlarını bu dinsel sistem etrafında oluşturur. Günlük işlerden tutun da dinsel eylemlere kadar her şey inanç etrafında gelişir. Başa gelen iyi ve kötü şeyler tanrılarını hatırlama veya unutmaya bağlamında değerlendirilir. Bu çer-

çevrede takdimeler sunma ve törenler yapma gibi dini pratikler Asantların Nyam'a ulaşmalarının yolu olarak önem kazanır.

Asantlar etno-dinsel bir toplum olduğu için bu özelliklerini sadece ibadetlerine yansıtımlar. Aynı zamanda çeşitli semboller aracılığıyla da bunu ifşa ederler. Doğum, ergenlik, evlilik ve cenaze gibi geçiş dönemlerini yansıtan sembolleri bedenlerine veya kıyafetlerine işlerler. Bu semboller önemli bir çağrışım veya hatırlama alanıdır. Bunlar aracılığıyla bu ve öte dünya Asantlar için anlam kazanır. Çünkü sembolleri Tanrı, evren, insan ve öte dünya arasındaki uyumu açığa çıkarır. Bu açıdan Asantlar dünya ve ahiret dilini canlı kılmak ve tutmak için bu tür vurguları ifade etmeyi önemli görürler. Din dili, onlar açısından evren ve hayat anlayışlarının bir sözcüsüdür.

Sonuç olarak Asantlar, diğer Akan halkları gibi Batı Afrika'da kendine özgü dini ve milli bir renkle varlığını ifade eden bir toplumdur. İçten ve dıştan bazı badireler atlatmasına rağmen renklerini korumayı başarmışlardır. Bugün de Akanların başat kolu olarak Asantlar, Gana ülkesinin sınırları içinde yaşamaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Adisa A. Alkebulan. "Asante". *Encyclopedia of African Religion*. 69-71. London: Sage Publication, 2009.
- Allan H. Anderson. "Traditional African Religions". *Religions of The World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. 1/1288-1296. California: ABC Clio, 2002.
- Anthony Ephirim- Donkor. *African Religion Defined*. New York: University Press of America, 2010.
- Bengt Sundkler- Christopher Steed. *A History of Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bronislaw Malinowski. *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Claude Levi-Strauss. *Mit ve Anlam*. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2013.
- David W. Phillipson. *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 3. Basım, 2005.

- Edward Evans-Pritchard. *İlkelerde Din*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2. Basım, 1999.
- James G. Frazer. *Altın Dal*. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınları, 1992.
- Kofi Kissi Dompere. "Nyame". *Encyclopedia of African Religion*. 464-466. London: Sage Publication, 2009.
- Louise Müller. *Religion and Chieftaincy in Ghana*. Zürih, 1. Basım, 2013.
- Marc Auge. *Paganizmin Dehası*. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Michelle Gilbert. "Akan Religion". *Encyclopedia of Religion*. 1/214-216. New York: Thomson Gale, 2005.
- Mircea Eliade-İoan P. Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Molefi Kete Asante. "Adinkra Symbols". *Encyclopedia of African Religion*. 7-11. London: Sage Publication, 2009.
- Molefi Kete Asante. "Amokye". *Encyclopedia of African Religion*. 41-43. London: Sage Publication, 2009.
- Mustafa Alıcı. *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Mustafa Alıcı. "Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1/1 (2009), 157-184.
- Peter K. Sarpong. "Asente Religion". *The Encyclopedia of Religion and Nature*. 1/118-122. London: Continuum, 2005.
- Ray Y. Gildea. "Religion in the Ashanti Province of Ghana". *Social Science* 38/4 (1963), 209-212.
- Richard Fardon. "Africa: West". *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 1/25-32. London: Routledge, 2002.
- Yaba Amgborale Blay. "Akan". *Encyclopedia of African Religion*. 23-26. London: Sage Publication, 2009.

TARİHİ MEZAR TAŞI KİTABELERİNDE AYET, HADİS VE GÜZEL
SÖZLERDEN ÖRNEKLER

*EXAMPLES OF VERSES, HADITHS AND GOOD WORDS IN
HISTORICAL TOMBSTONE INSCRIPTIONS*

Edip YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Dr., Bitlis University Faculty of Islamic Sciences

E-posta: eyilmaz2@beu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9041-2396

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.804211

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02.10.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26.11.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Yılmaz, Edip. Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 427-442

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Ölüleri defin geleneği insanlık tarihi kadar eskilere dayanır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile başlayan insanlık tarihi boyunca ve İslam'da, vefat eden insanların tekrar dirilmek üzere toprağa verildiği bilinen bir gerçektir. İnsanlar zamanla tevhid inancından sapmış olsalar ve ölen kişiler değişik muamelelere tabi tutulsalar bile, ağırlıklı olarak ölülerin defin geleneği ağır basmıştır. Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sora eski geleneklerinden bazı- larını korudukları gibi, kurgan denilen anıt mezar ile balbal adını verdikleri mezar taşı geleneğini değişik bir şekilde devam ettirmişlerdir. Kurgan yerini türbe ve kümbetlere bırakırken, balbalların da yerini de şahideler almıştır. Ölülerin defnedildiği yer için sin, gömüt, kabir gibi tabirler kullanılırken; Müslüman Türkler mezarlık ve mezar tabirlerini kullanmışlar ve bir nevi insanlara ölümü hatırlamak için kabir ziyaretini teşvik ederek Hadis-i Şerifin sırrına mâsadak olmuşlardır. Bununla da kalmamış; mezar taşlarına yazdıkları birbirinden güzel sözlerle ziyarete gelen insanları ikaz ve irşad etme görevine vefatlarından sonra da devam etmişlerdir. Mezar taşı kitabelerine yazılan sözler, bazen ölüm gerçeğini hatırlatan bir ayet, bazen bir hadis-i şerif, bazen de büyük zatlardan alınmış ibretli sözlerdir. Bunun ilk güzel örneklerini Ahlat'ta vermişlerdir. Daha sonra fetihlerle Anadolu sah- hına yayılarak, bir taraftan yaptıkları her türlü mimari eserle Anadolu'nun bağrına damgalarını vururlarken; diğer taraftan türbe, kümbet, sandukalı ve şahideli mezar taşları ile geleneklerini devam ettirmişlerdir. Bu çalışmada tarihi mezar taşı kitabelerine nakşedilmiş, ayet, hadis ve birbirinden güzel ve ibret verici sözlerden bazı tespit edilmiş örneklerin okuyucuların nazarına sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

İslam Sanat Tarihi, Mezar, Mezar Taşı, Şahide, Kitabe

Abstract

The burial tradition is as old as human history. In the history of human- ity, started with first human and prophet Adam, and in Islam it's known that decedents have been buried to resuscitate. Despite mankind has devi- ated from monotheism in time and decedents have been treated differently, burial tradition has outweighed. After Turks have adopted Islam, they con- served some of their traditions but they have continued traditions of grave called as cairn and headstone in different ways. Cairns give place to tombs and domes; and epitaphs have been added to headstones. While some terms like sepulchre, chamber thomb and burial chamber have been used for bur- ial of decedents, Muslim Turks have used grave and graveyard terms. And they have obeyed the hadith in some way with encouraging people to visit

graveyards which reminds death to humanbeing. In addition to these, Turks have maintained to warn and guide humanbeing after their death with the help of eloquences on epitaphs. These epitaphs may have a verse of The Koran reminding death, a hadith or sometimes exemplary words of a personality. Turks give some of their best examples in Ahlat. Afterward while they were expanding their lands throughout Anatolia, they marked themselves in the heart of Anatolia with all kinds of architecture and maintained their traditions with tombs, domes, sarcophagus and headstones with epitaphs. In this study, some determined examples of verses, hadiths and exemplary words are aimed to present to the readers.

Keywords:

Islamic Art History, Grave, Headstone, Epitaph, Inscription

Giriş

Anadolu'nun İslam'la tanışması Hz. Ömer dönemine (634-644) kadar dayanır. Hz. Ömer, İyâz b. Ğanm'ı el-Cezire yöresinin fethine memur etmiştir. 639 yılında fetih hareketlerine başlayan İyâz, Ahlat dolaylarına kadar ilerleyerek bu yöreleri İslam topraklarına katmıştır.¹ Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde de bu durumunu korumuştur. Türklerin Anadolu ile tanışmaları Abbasiler dönemine kadar dayanmaktadır; ancak Anadolu'ya ilk Müslüman Türk akınları, XI. Yüzyılın başlarında Selçuklu komutanları Tuğrul ve Çağrı Beylerle başlar.² Alpaslan'ın Malazgirt Meydan muharebesi ile Anadolu'nun kapıları bir daha kapanmamak üzere Müslüman Türklere açılmış bulunmaktadır.³ Zaferden sonra Sultan Alparslan, kendisi ile savaşa katılan beyleri Anadolu'nun fethine memur etmiş; beyler giriştikleri fetih hareketleri ile Ege sahillerine kadar dayanmışlardır.⁴

Anadolu'yu Fetheden Müslüman Türklerle beraber Anadolu'ya gelen erenler, Anadolu'nun İslamlaşması ile uğraşırken, diğer taraftan fethedilen yerlerde imar faaliyetlerine hız verilmiştir. Başta cami ve mescidler olmak üzere; medreseler, kervansaraylar, türbe ve kümbetlerle Anadolu'ya

¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: 1985), 2: 489; el-Belazuri, *Fütuhü'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, (Ankara: 1987), 252.

² H. D. Yıldız, "Anadolu Türk Tarihi", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, 1982, 3: 566.

³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 8: 116; Ali Sevim- Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi*, (Ankara: 1990), 1: 65.

⁴ Sevim -Yücel, *a.g.e.*, 81.

İslam damgası vurulurken, diğer taraftan, en güzel örneklerini erken dönemde Ahlat Yöresinde gördüğümüz şahideli ve sandukalı mezarlarla Anadolu baştan başa donatılmıştır. İslam süslü mezar yapımına sıcak bakmamakla beraber, Türkler İslam'dan önceki geleneklerinden olan kurgan ve balbalları⁵, türbe ve künbed, şahideli ve sandukalı mezar olarak devam ettirmişlerdir. Mezar taşlarına yazdıkları birbirinden güzel ibretli sözlerle, ziyarete gelenleri ikaz ve irşad etme görevini vefatlarından sonra da devam ettirmişlerdir. Bu sözler, bazen ölümü hatırlatan bir ayet, bazen bir hadis-i şerif, bazen de büyük zatların, dünyanın faniliğini hatırlatan güzel sözleri olarak kitabelerde yerini almış bulunmaktadır. Biz bu çalışmada, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan mezar taşlarından derlediğimiz bu ibretli sözleri nazara vermeye çalışacağız. Kitabelerde serlevha denilen başlıklarda genellikle; *Huve'l-Baki* (Baki olan yalnız o'dur, Allah'tır), *Huve'l-Muin* (Yardımcı olan yalnız odur, Allah'tır.), *Huve'l-Hallaku'l-Baki* (Yaratıcı ve baki olan yalnız o'dur, Allah'tır.) tabirlerine yer verilirken son zamanlarda "Ah mine'l-mevt gibi ibarelere de rastlanmaktadır.⁶ Son kısımlarda ise ziyaretçilerden dua talebi yer almaktadır: el-Fatiha, lillahi'l-Fatiha, ruhiçun Fatiha gibi.⁷ Kitabelerde dil olarak orta ve batı Anadolu'da genellikle Osmanlıca kullanılırken,⁸ doğu ve güneydoğu bölgelerinde daha çok Arapça ve Farsça kitabelere yer verilmiştir.⁹

1. Kitabelerde Yer Verilen Âyetler

Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafından fethinden sonra il yerleşim yerlerinden olan Ahlat yöresinde yapılan ve Orhun abidelerini andıran abi-

⁵ Yunus Berkli, *Türk Sanatında Avrasya Üslubunun Evreleri*, Erzurum, 55.

⁶ Edip Yılmaz, "Birgi Mezar Taşları", *Bitlis İslamiyat Dergisi* (55-69), 2019, 68.

⁷ Edip Yılmaz, "İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, 2013, 492; *Ödemiş Mezar Taşları*, (Ankara: 2019), 34.

⁸ Yılmaz, a.g. eserler (bkz. Katalog kısmı)

⁹ Recai Karahan ve diğerleri, *Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar taşları*, (Ankara: 2019), 86; Fırat Ertekin, "Mardin'in Dara Köyündeki Mezar taşları ve Kitabeler," *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2019, 17.

devi mezar taşları tipolojik açıdan olduğu gibi, zengin süslemeleri ve kitabe içerikleri ile de farklı özellik arz etmektedirler.¹⁰



Ahlat mezar taşları (Karhan ve diğ., 226)

Bu mezar ve mezar taşlarının bütün cephelerinde süslemenin yanında yoğun kitabelere yer verilmiştir. Kitabelerde şahsın kimliği, vefat tarihi ile taşın ustası hakkındaki bilgilerin yanında ayet ve hadisler de sıkça yer verilmiştir. Kitabelerde sıkça yer verilen ayetlerden birisi Âyete'l-Kürsî diye adlandırılan Bakara suresinin 255. âyetidir.¹¹ Âyette mealen; *Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur (Varlığı kendinden, kendi kendine yeterli, yarattıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten). Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaftıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır (O, göklere, yere, bü-*

¹⁰ Karahan ve diğ., 80.

¹¹ Karahan ve diğ., a.g.e., 110-111; Ertekin, a.g.t., 97,101.

tün evrene hükmetmektedir. Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O yücedir, büyüktür.) denilmektedir.¹²

Kitabelerde sıkça rastlanan ibarelerden birisi “*La ilahe illallah*” kelime-i tevhididir. Yani, *Allah birdir ondan başka ilah yoktur.*¹³

Ahlat mezar taşlarında Mü'minân suresinin 115 ve 116. âyetlerine yer verilmiştir.¹⁴ Âyet-i kerimelerde mealen şöyle buyrulmaktadır: “*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız (115), “Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. O'ndan başka ilah yoktur. O, şerefli ve yüce arşın Rabbi'dir (116).*”¹⁵ Kitabelerde yer verilen ayetlerden birisi de Rum suresinin 25. âyetidir.¹⁶ Âyette mealen şöyle denilmektedir: “*Emriyle göğün ve yerin(kendi düzenlerinde) durması da O'nun(varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Sonra sizi yerden(kalkmaya) bir çağırdı mı, bir de bakarsınız ki(dirilmiş olarak) çıkıyorsunuz.*”¹⁷

Kitabelerde İhlas Suresi ile Nisa Suresinin 139. âyetinden bir cümleye yer verilmiştir.¹⁸ İhlas suresinde mealen: *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, De ki” O, Allah'tır, bir tektir. Allah sameddir (Her şey ona muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O'ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir.). Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.* Nisa Suresi 139. âyetinden alınan son cümlesinde (el-izzetu lillah) ise mealen; “*İzzet ve şeref Allah'a aittir.*”¹⁹ ifade edilmektedir.

Mezar taşı kitabelerinde yer alan ayet-i kelimelerden birisi de ölümü hatırlatan, “*Her nefis ölümü tadacaktır.*” Mealinde Ali İmran 185, Enbiya 35 ve Ankebut 57. âyetlerinde tekrar edilen, “*Kullu nefsin zaikatu'l-mevti*” ayetidir.²⁰

Ahlat mezar taşlarında tesbit edilen ayeti kerimelerden Ali İmran

¹² D.İ.B., *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: 2012), 41

¹³ Gülsen Baş ve Diğ., *İstanbul Davutpaşa Külliyesi Haziresi ve Mezar Taşları*, (İstanbul: 2019), 201; Karahan ve diğ., a.g.e., 92; Ertekin, a.g.t., 55

¹⁴ Karahan ve diğ., a.g.e., 99.

¹⁵ D.İ.B., a.g.e., 348

¹⁶ Karahan ve diğ., a.g.e., 101.

¹⁷ D.İ.B., a.g.e., 406.

¹⁸ Karahan ve diğ., a.g.e., 103.

¹⁹ D.İ.B., a.g.e., 604.

²⁰ Yalova'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, (Yalova: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü yayını), 85; Karahan ve diğ., a.g.e., 282

Suresi'nin 18. Ayeti ve 19. Ayetinden bir kısmı ile Rahman Suresinin 26. Ayetidir.²¹ Ayetlerde mealen; Ali İmran 18: “Allah, melekler ve ilim sahipleri, O'ndan başka ilah olmadığına, adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilah yoktur. O. Mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Ali İmran 19. Ayeti ise: “Şüphesi Allah katında din İslâm'dır..” cümlesi ile başlamaktadır. Rahman Suresi 26. Ayeti olan “Kullu men aleyha fân”, mealen, “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır.” İfadesi ile dünyanın faniliğine dikkat çekilmiştir.²²

Yine Ahlat mezar taşlarından birisinde, “O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır.” Cümlesi ile başlayan Haşr suresi 23. âyetinin sonuna esmau'l-hüsna'nın ilavesi ile devam eden bir kitabe tesbit edilmiştir.²³

Mardin İli Dara köyündeki bir mezar taşı kitabesinde ise Bakara suresi 201. âyetinden iktibas edilen, “Rabbena atina fi'd-dunya haseneten ve fi'l-ahireti haseneten ve kina azabe'n-nari” duası yer almaktadır.²⁴ Duada mealen; “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru!” Denmektedir.²⁵

Tunceli civarındaki mezar taşlarından birinde, Saf suresi 13. âyetinin, “Nasrun minallahi ve fethun karib ve beşşiri'l-mu'minine” kısmı kitabede yer almaktadır.²⁶ Âyette mealen, “Allah'tan yardım ve yakın bir fetih (Mekke'nin fetih), (Ey Muhammed) müminleri müjdele!”²⁷

Mezar taşı kitabelerinde yer alan diğer bir ayet-i kerime, Kasas suresi 88. âyetten alınan “Kullu şey'in halikun illa vechebu” yani, “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır” kısmıdır.²⁸

Yukarıda zikredilen âyet-i kerimelerin dışında da birçok ayete kitabelerde yer verilmiştir.

²¹ Karahan ve diğ., a.g.e., 222.

²² Karahan ve diğ. a.g.e., 55 v.d. ; D.İ.B., a.g.e., 531.

²³ Karahan ve diğ., a.g.e., 269.

²⁴ Ertekin, a.g.tez., 87.

²⁵ D.İ.B. a.g.e., 30

²⁶ Mehmet Kulaz- İter İgit, *Tunceli'deki Mezarlıklar Ve Mezar Taşları*, (İstanbul: 2018), 168.

²⁷ D.İ.B, a.g.e., 551.

²⁸ Süleyman Berk, *Zamanın Aşan taşlar*, (İstanbul), 219; D.İ.B., a.g.e., 395.

2. Hadis-i Şerifler

Mezar taşı kitabelerinde, ayet-i kerimelerde olduğu gibi, dünyanın faniliğini hatırlatan hadis-i şeriflere de yer verilmiştir. Yine bunların en güzel örneklerini Ahlat tarihi mezar taşlarında görmek mümkündür.

Kitabelerde Hadis-i şeriflerden en sık rastlanana, “*ed-dünya mezraatu’l-abireti*”²⁹ yani “*dünya abiretin tarlasıdır*”; burada ne ekersen orada onu biçersin, mealindeki hadistir.³⁰

Diğer bir hadis-i şerif, “*ed-dünya sicnu’l-mu’mini ve cennetu’l-kâfiri*”,³¹ yani, “*dünya müminin zindanı(abirete nisbeten), kâfirin cennetidir (abirete nisbeten)*.”³²

Ancak, Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar Taşları adlı kitapta hadis-i şeriflerin kaynağı belirtilmemiştir. Diğer taraftan, mezar taşı kitabelerinde yaygın olarak yer alan ve hadis olarak zikredilen “*el-mevtu babun ve kullu’nasi dabiluhu*”,³³ *el-mevtu ke’sun ve kullu’n-nasi şaribuhu*, “*Ölüm bir kapıdır ve bütün insanlar o kapıdan geçecektir; ölüm bir kadehtir ve her kes o kadehten içecektir.*” Cümlelerinin hadis olmadığı, Ebü’l-Atahiye’ye ait şiirin değiştirilmiş bir versiyonu olduğunu tesbit ettik.³⁴ Ayrıca aynı kitapta hadis olarak zikredilip kaynak verilmeyen, “*ed-Dunya saetun, fec’alha taeten*”. “*Dünya bir saatlik müddettir, onu da ibadetle geçir!*” sözü de kitabelerde çok geçmektedir. “*ed-Dunya haramun ala ehli’l-abireti ve’l-abiretu haramun ala ehli’d-dunya, ve’d-dunya ve’l-abireti haramun ala ehli’llah*”, “*Dünya abiret ehline haramdır, abiret de dünya ehline haramdır, Allah ehline is hem dünya hem de abiret haramdır.*” Hadis olarak zikredilen bu sözün kaynağına sadece kitapta yer verilmiş, diğerlerinin kaynağı verilmemiştir.³⁵ Yaptığımız ara-

²⁹ Acluni, *Keşfü’l-Hafa*, (Beyrut: 1351), 1: 412.

³⁰ Karahan ve diğ., a.g.e., 109, 219, 232.

³¹ Müslim, *Sahibu’l-Müslim*, “Kitabu’z-Zühd ve’r-Rekaik”, 1, (2956).

³² Karahan ve diğ., a.g.e., 235, 245.

³³ Sedat Soyalp, Denizli Babadağ’da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018, 34. (Burada bu söz, “*Kabir bir kapıdır, bütün insanlar oradan geçecektir.*” şeklinde yazılmıştır.)

³⁴ Ebü’l-Atahiye, *Dıvanu Ebi’l-Atahiye*, (Beyrut: Daru Beyrut, 1986), 186; İsmail Hakkı Bin Mustafa el-Hanefi el-Burusevi, *Rubul-Beyan fı Tefsiri’l-Kur’an*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, ts.), 7: 155.

³⁵ Karahan ve diğ., a.g.e., 60, 114, 123, 127, 131, 148, 167, 188, 194, 201, 232, 235, 239, 245, 249, 255, 260.

tırmalarda yukarıda zikredilen iki sözün mevzu hadis olarak kaynaklarda zikredildiği tespit edilmiştir.³⁶

3. Güzel Sözler

3.1. Arapça Kitabeler

Anadolu sathına yayılmış tarihi mezar taşı kitabelerinde birbirinden güzel ve ibretli sözler mevcuttur. 19. Yüzyıl ikinci yarısına kadar mezar taşlarında güzel söz(kelamı kibar) ve ifadeler yer alırken, batılılaşmanın etkisi ile mezar taşlarında artık ağırlıklı olarak ölümün kötülüğü, ayrılığın acısını ifade eden sözlerin (Ah ayrılık, zalim ayrılık gibi) yoğunluk kazandığı görülür. Bunlardan Arapça olup yaygın olarak kullanılan güzel sözlerden birkaç örnek verelim:

*“Zünubi ke-mevci'l-bihari bel hiye ekser
Sağıruba mislu'l-cibali bel huve ekber
Lakin inde'l-kerimi iza afa
Ke-cenabi'l-baudeti ve huve aşgar”³⁷*

Manası:

*“Günahlarım denizlerin dalgaları kadardır, belki daha da fazladır,
En küçüğü dağ gibidir, belki daha da büyüktür,
Anca Kerim olan zatın yanında, eğer affederse,
Sivrisineğin kanadı kadardır, belki daha da küçüktür.”*

Şeyh Abdulkadir Geylani'ye ait olduğu söylenen bu münacatın kaynağını tesbit edemedik.

Anonim olarak zikredilen bu münacat kitabelerde çokça zikredilmektedir:

*“İlahi ente rahmani
Recaî minke ğufrani*

³⁶ Muhammed Tahir es-Siddiki el-Hindi el-Feteni, *Tezkiretu'l-Mevduat*, (Mısır: İdaretu't-Tiba'ati'l-Muniriye, 1343), 179; Abdurrauf el-Munavi, *Feydu'l-Kadir Şerhu Camii's-Sağir*, (Beyrut: Daru'l-Maarif, Beyrut, 1972), 3: 544.

³⁷ Yılmaz, *Ödemiş Mezar Taşlarındaki Kitabe Özellikleri ve İçerikleri Üzerine Bir Değerlendirme*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü C. 7. Sayı1, 2018, 338-357, 344; İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları, s. 108; *Birgi Tarihi Mezar Taşları*, Bitlis İslamiyat Dergisi, c. 1 sy. 2, 2019 (55-69), 63, Ödemiş Mezar Taşları, 38.

*Ve la te'huz bi-isyanı
Ve kemmil kulle noksanı*³⁸

Manası:

*Allahım! Sen bana merhamet edersin,
Senden beni affetmeni diliyorum,
Beni isyanımla muabeze etme,
Bütün noksanlıklarımı tamamla!*

3.2. Farsça kitabeler

Mezar taşlarında nadir de olsa Farsça kitabelere rastlanmaktadır. İzmir Ödemiş İlçesi Bademli beldesi mezarlığında bulduğumuz bir kitabede Mevlana'ya ait olduğunu tesbit ettiğimiz³⁹ şu münacat yer almaktadır:

"Huve Dost

Ya Rab Bı-ibadat-ı Resulu's- sakalayn,

Bı-ğaza kunende-i Bedr u Huneyn

İsyan-ı mera du nim kun der arasat

*Nimeş bı-Hasan bı-bahş, nimeş bı-Huseyn*⁴⁰



Mevlana'ya ait münacat (Berk, 41)

³⁸ Yılmaz, Birgi T. M. T., 64;

³⁹ Süleyman Berk, *Hat San'atı*, İstanbul: 41

⁴⁰ Yılmaz, *Ödemiş Mezar Taşlarındaki Kitabe Özellikleri ve içerikleri Üzerine Bir Değerlendirme*, 344.

Manası:

Dost O'dur (Allah'tır)

Ya Rab! Cin ve insanların peygamberinin ibadetleri hürmetine,

Bedir ve Huneyn gazileri hürmetine,

Günablarımı mahşer yerinde ikiye böl,

Yarısını Hz. Hasan hürmetine, yarısını da Hz. Hüseyin Hürmetine bağışla!

Ahlat Mezar Taşlarında yer alan bir Farsça Kitabenin Türkçesi Şöyledir:

"O yeni yetişmiş gül gitti.

Bahar dalı onun endamını kıskandırdı.

Yeni damat 'Alauddin' ne yazık ki toprağı kucaklamaktadır.

O ser'vi boylu o bostan gülü nerde?

Eğer cihanın bir ibret yeri olduğuna inanmıyorsan söyle:

Alauddin Osman nerde?"⁴¹

3.3. Türkçe kitabeler

Türkçe kitabelerde en yaygın ve anlamlı olanı, *"Ziyaretten murad olan bir duadır Bugün bana ise yarın sanadır."* Sözüdür⁴²

Başka bir kitabede dünyanın faniliğini şu çarpıcı cümlelerle ortaya koymaktadır:

"Ne kadar şayi olsa cihanda şanın,

Akibet iki taş olur nişanın,

Süleyman olup tahtını yel götürse,

Mezaristan olur sonra mekânın"⁴³

Bu kitabenin en kısa ve öz anlamı, halk arasında yaygın olan şekliyle, *"Dünya Sultan Süleyman'a da kalmadı."* cümlesidir.

Allah'ın Affını dilemek ile ilgili diğer kitabe şöyledir:

⁴¹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat mezar Taşları*, (Ankara: 1992), 117-118.

⁴² Baş ve diğ., a.g.e., 52, 187, 236; Yılmaz, *Ödemiş Mezar Taşları*, 32; Yılmaz, "İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları," *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Van: 2013, 342; Yalova'da Os. D. M. T., 12; Canan Hanoğlu, "Erzurum Merkezde Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII-XIX. Y.Y. Mezar Taşları," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Erzurum: 2006), 81.

⁴³ Yılmaz, *Ödemiş Mezar Taşlarındaki Kitabe Özellikleri ve İçerikleri Üzerine Bir Değerlendirme*, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, 2018, 344.

*“İlahi beni sen eyle mağfur,
Cemalin rü’yetiyle mesrur,
Cennetin keşerinden beni içür,
Sıratı berk-i hatıf gibi geçür!”⁴⁴*

Yine dünyanın faniliğini, çarpıcı cümlelerle ortaya koyan şu cümleler manidardır:

*“Sarılıb çıkdı dirah-ı ömrüme mâr-ı ecel,
Aşiyân-ı tende yatar bülbül-i can bi-haber,
Ger cibanda mümkün olsa idi beka,
Terk idub gitmez idi andan Mustafa.”⁴⁵*

Burada ömrü ağaca, ağacın üzerinde yuva yapan bülbülü de cana benzer. Eceli de, ağaca tırmanarak bülbülü yutmaya çalışan yılan olarak niteler.



Baş şahidesi (Soyalp, 51)

⁴⁴ Yılmaz, a.g.y.

⁴⁵ Yılmaz, a.g.y.

Yukarıdaki mezar taşı kitabesinde;

“Bağ-ı gülşende bir gonca iken

Bâd-ı ecel eyledi beni hazân

Bu gül-i zibâda nâzenine iken,

Hak beni eyledi hak ile yeksân”⁴⁶

Gül bahçesinde nazlı bir gonca gül iken, hazan mevsiminde esen ecel rüzgârının kendisini yerle bir ettiğini ifade eder.

Diğer bir kitabede şöyle denmektedir:

“Emretti Huda eyledi ferman,

Erişti ecel vermedi eman,

Cürmümü affeyle Rabbu’l-mennan,

Mağfiret kıl olmasın halim yaman,

Mazhar-ı nur-u şefaât kıl her zaman.”⁴⁷

Tarihi mezar taşı kitabelerinde bunlara benzer daha çok sayıda ayet, hadis ve güzel sözleri bulmak mümkündür. Hepsini bir makale ortamında değerlendirmek mümkün olmadığından, örnek olması hasebiyle birkaç örnekle yetindik.

Sonuç

Ecdadımız, fethettikleri yörelerdeki insanları köleleştirmemiş; onlara insanca muamele etmişlerdir. Yüzyıllarca hâkimiyet sürdükleri topraklara kültür ve medeniyet götürmüşler ve beraber kardeşçe yaşamışlardır. O yörelerde imar faaliyetlerine girişmişler; cami, medrese, han, hamam, köprü gibi mimari eserler inşa etmişlerdir. Buna paralel olarak, Müslüman olduktan sonra beraber getirdikleri mezar yapı geleneğini de, bir nevi İslami kimliğe büründürerek, devam ettirmişlerdir. Yukarıda zikredilen mimari yapıların yanında mezar yapılarını da inşa etmişler. Ahlat mezar taşlarında olduğu gibi, bu yapılar mimari açıdan birer abidevi eser olmanın yanında, süslemeleri ve her birisi ayrı bir hattatın elinden çıkmış harika kitabeleri ile incelenmeye değer eserler ortaya koymuşlardır. Bununla da yetinmemişler; bu mezarları ziyaret eden insanlara, yüce yaratıcının azametini, dünyanın

⁴⁶ Soyalp, a.g.t., 51.

⁴⁷ Baş ve diğ., a.g.e., 161

faniliğini anlatan ayet, hadis ve hikmetli sözlerle insanları ikaz ve irşad vazifesini vefatlarından sonra da devam ettirmişlerdir.

Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz kitabelerden, Allah'tan başka ilah olmadığı, gerçek hayat sahibinin yalnız Allah olduğunu, O'nun dışında her şeyin fani olduğunu ve fenaya gideceğini vurgulayan ayetlere yer verildiği müşahede edilmiştir. Bunun en zengin örneklerine Ahlat mezar taşlarında rastlanmaktadır. Anadolu'daki diğer tarihi mezar taşlarında kelime-i tevhid yanında en çok yer verilen, "Her nefis ölümü tadıcıdır." mealindeki ayettir. Hadis-i şeriflerde ise aynı şekilde, dünyanın fani olduğu, dünyanın ahiretin tarlası olduğu, gerçek hayatın ölümle başlayacağı, müminler için dünya hayatının ahirete nispeten zindan hükmünde olduğu mealindeki Hadis-i Şeriflere sıkça rastlanmaktadır. Diğer taraftan Ahlat Mezar taşı kitabelerinde oldukça fazla yer verilen ve hadis olarak bahsedilen Arapça "*Ölüm bir kâsedir, herkes ondan içecektir. Ölüm bir kapıdır, herkes ona girecektir.*" Mealindeki sözün hadis olmadığı, Ebu'l-Atahiye adlı bir zata ait bir şüirden iktibas edildiği tarafımızdan tespit edilmiştir. Arapça, Farsça ve Osmanlıca diğer hikmetli sözlerde ise, ayet ve hadislere paralel olarak, dünyanın faniliği, gerçek güç sahibi ve kurtarıcının Allah olduğu, gidilen yerde, Allah'tan başka yardımcının olmadığı, peygamberin şefaatine ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır. Bunların dışında büyük zatlardan alınan Arapça, Farsça ve Osmanlıca hikmetli sözlerle yer verilmiştir. Bunlardan, günahlarımız ne kadar çok olursa olsun, affedici olan Cenab-ı Mevlâ'nın yanında sivrisineğin kanadı kadar bile olamayacağı mealindeki Arapça kitabeye ilave olarak Osmanlıca kitabelerde en yaygın olarak geçen kısa ve manalı şu sözler dikkat çekicidir:

"Ziyaretten murad bir duadır,

Bu gün bana ise yarın sanadır."

"Ger cihanda mümkün olsa idi beka,

Terk idub gitmezdi andan Muhammed Mustafa."

Sonuç olarak, ecdadımız, ölümü hatırlatan kabir ziyaretini teşvik eden kabristanlara mezarlık demekle, bu mealdeki hadis-i şerifin sırrına mazhar olmuşlar. Bununla da yetinmeyerek, mezar taşlarına yazdıkları hikmetli sözlerle de insanlara nasihat görevlerini, mezar taşlarına yazılan mana dolu ifadelerle devam ettirmişlerdir.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail bin Muhammed. *Keşfü'l-Hafa*, Beyrut: 1351 (1320).
- Baş, Gülsen ve diğerleri. *İstanbul Davutpaşa Külliyesi Haziresi ve Mezar Taşları*, İstanbul: 2019
- Belazuri, Ahmed b. Yahya, *Fütubu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara: 1987.
- Berk, Süleyman, *Hat San'atı*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayını, ts.
- Berk, Süleyman, *Zamanı Aşan Taşlar*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayını, ts.
- Berkli, Yunus, *Türk Sanatında Avrasya Üslubunun Evreleri*, Erzurum: ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-Hanefi. *Rubu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Red. Hakkı Dursun Yıldız, 8. Cilt, İstanbul: 1989.
- Ebu'l-Atahiye, Ebu İshak İsmail b. el-Kasım b. Süveyd. *Divanu Ebi'l-Atabiye*, Beyrut: 1986.
- Ertekin, Fırat, "Mardin'in Dara Köyündeki Mezar taşları ve Kitabeler", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Diyarbakır: 2019.
- Fetenî, Muhammed Tahir es-Sıddıki el-Hindi. *Tezkiretu'l-mevzuat*, Kahire: İdaretu't-Tıba'ati'l-Muniriye, 1343.
- Hanoğlu, Canan. "Erzurum Merkezde Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII-XIX. Y.Y. Mezar Taşları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erzurum: 2006.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: 1985.
- Karahan, Recai ve diğerleri. *Ablat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar taşları*, Ankara: 2019.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ablat mezar Taşları*, Ankara: 1992.
- Kulaz, Mehmet - İter İgit. *Tunceli'deki Mezarlıklar Ve Mezar Taşları*, İstanbul: 2018.
- Munavi, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camii's-Sağır*, Beyrut: Daru'l-Maarif, 1972.
- Müslim, *Sabihu'l-Müslim*, Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik, 1, (2956).
- Sevim, Ali - Yaşar Yücel. *Türkiye Tarihi*, Ankara: 1990.
- Soyalp, Sedat. "Denizli Babadağ'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Van: 2018.

Taberi, Muhammed b. Cerir. *Tarih-i Taberi*, yay. haz. M. Can, 1980.

Yalova'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, Yalova: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü yayını, ts.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Anadolu Türk Tarihi", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*.

Yılmaz, Edip. "Birgi Tarihi Mezar Taşları", *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, 1/2, 2019 (55-69).

Yılmaz, Edip. "İzmir Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşlar," *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Van: 2013.

Yılmaz, Edip. "Ödemiş Mezar Taşlarındaki Kitabe Özellikleri ve İçerikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, 2018.

Yılmaz, Edip. *Ödemiş Mezar Taşları*, Ankara: İksad Yayınları, 2019.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİN ANLAYIŞLARI:
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ÖRNEĞİ¹

*RELIGIOUS UNDERSTANDING OF THE FACULTY OF
THEOLOGY STUDENTS: THE EXAMPLE THE FACULTY OF
THEOLOGY AT TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL UNIVERSITY*

Ramazan AKKIR

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology
E-posta: ramazanakkir@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9516-7385

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14.11.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16.12.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Akkır, Ramazan. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 443-472

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

¹ Bu makale, 20-22 Aralık 2019 tarihleri arasında Ankara'da gerçekleştirilen Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Sosyal Bilimlerde Güncel Gelişmeler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Öz

Ülkemizde yükseköğretim düzeyinde din eğitimi veren kurumlardan birisi olan İlahiyat fakülteleri, 3 Mart 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun dördüncü maddesine bağlı olarak İstanbul Dârülfünûn kapsamında kurulmuştur. İlahiyat Fakülteleri, 1933-1949 dönemi hariç olmak üzere sürekli yükseköğretim sisteminin içerisinde yer almıştır. Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini eğilimleri tasavvufi, modernist, siyasal ve selefi din anlayışları olmak üzere dörtlü bir kategori çerçevesinde analiz edildi. Bu çalışmanın temel amacı, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışlarının tespit edilmesidir. Öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışları; cinsiyet, yaş, mezun olunan lise türü, aile ekonomik durumu ve sınıfı gibi farklı değişkenler bağlamında incelendi. Bu araştırmanın ulaşılabilir evreni, 2019-2020 öğretim yılında Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan 922 öğrencidir. Örneklem grubunu ise farklı sınıflardan tesadüfi küme örnekleme ile seçilen 290 öğrenci oluşturdu. Araştırmada bilgi toplama kaynağı olarak, kişisel bilgi formu ve 16 maddelik "İslâm Anlayışı Ölçeği" kullanıldı. Bu ölçek doğrultusunda Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışlarında siyasal İslâm eğiliminin öne çıktığı görüldü.

Anahtar Kelimeler:

Din Sosyolojisi, Tasavvufî İslâm, Modernist İslâm, Siyasal İslâm, Selefilik.

Abstract

In this study, the religious tendencies of the students of the Faculty of Theology were analyzed in four categories: modernist, traditional, political and Salafist understanding of religion. The main purpose of this study is to determine the Islamic understanding of Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology students. Students' understanding of Islam; It was examined in terms of different variables such as gender, age, type of high school graduated from, family income and class. The accessible universe of this research is 922 students studying at Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology in the 2019-2020 academic year. The sample group consisted of 290 students selected by random cluster sampling from different classes. Personal information form and the 16-item "Islamic Understanding Scale" were used as data collection tools in the study. According to this scale, it was observed that the political Islam tendency was prominent in the Islamic understanding of Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology's students.

Keywords:

Sociology of Religion, Sufistic Islam, Modernist Islam, Political Islam, Salafism.

Giriş

Ülkemizde yükseköğretim düzeyinde din eğitimi veren kurumların başında İlahiyat Fakülteleri bulunmaktadır. Cumhuriyet döneminde ilk olarak 3 Mart 1924 tarihinde ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun dördüncü maddesince İstanbul Dârülfünûn'a bağlı olarak kurulan bu fakülteler, yüksek öğretim sistemi içerisinde varlığını korumuştur. Maddeye göre, "*Maarif Vekâleti, yüksek diniyyat mütehassısları yetiştirmek üzere Dârülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi dini hizmetlerin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir.*"² Kanun metninde de belirtildiği üzere bu okulların gayesi, "*yüksek diniyat mütehassısları yetiştirmek*"tir. 493 numaralı kanun kapsamında 1 Nisan 1924 tarihinde açılan İstanbul Üniversitesi'nin bünyesinde bulunan İlahiyat Fakültesi, ilk beş fakülteden biri olma özelliği taşır. Fakülte aynı yılın mayıs ayında fiili olarak da faaliyetine başlamıştır.³ Ancak 31 Mayıs 1933 tarihinde çıkarılan bir kanun ile ortaöğretim kurumlarından din derslerinin kaldırılması, okuldan mezun olanların herhangi bir kuruma yerleştirilememesi ve Diyanet teşkilâtında yeterli kadronun olmaması gibi sebepler dolayısıyla kapatılmıştır.⁴ Yerine Edebiyat Fakültesine bağlı olan fakat hiçbir öğrencisi bulunmayan İslâmî İlimler Enstitüsü kurulmuş; ancak bu kurum da 1936 yılında kapatılmıştır.⁵

Aslında CHP'nin Kırşehir Milletvekili İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 1948 yılında Meclis'te yapmış olduğu açıklama, İlahiyat Fakültelerinin kurulmasının arkasındaki mantığı ortaya koymaktadır. Baltacıoğlu'nun ifadesiyle, "*İlahiyat Fakültesi kurulmasından maksat, ... bütün manasıyla ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir fakülte meydana getirmek, öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiçbir surette ayrılığı olmayacaktır... İlahiyat Fakültesi, İslamiyet'i bütün olarak tetkik etmekle beraber metotlarında, mese-*

² TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, Cild 7, İçtima Senesi 1 (3 Mart 1340), 26. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c007/tbmm02007002.pdf>

³ Hidayet Aydar, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 305.

⁴ Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 70.

⁵ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI (1989), 5.

lelerinde müspet ilimlere dayanmalıdır; bu budur. Efkan umumiyeye bu vuzuh faydalıdır. Bu ilahiyat Fakültesi ikinci defa Türkiye’de açılıyor. İlk defa İstanbul Üniversitesi’nde kurulmuştu. O ilahiyat Fakültesi’nde benim de mesuliyetim vardı. Bir nevi sosyoloji fakültesi yaptık. Fakat burada, yeni fakültede İslami bilgiler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır.”⁶ Modern din bilimleri yoğunluklu müfredata sahip olan bu okul, Avrupa’daki teoloji kürsülerini anımsatacak biçimde seküler kurumlar olarak dizayn edilmiştir. Baltacıoğlu’nun İlahiyat Fakültesi için “Sosyoloji Fakültesi” tanımlamasını yapması, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerine biçilen modern ve seküler rolün göstergesidir. Siyasetin ve siyasi erklerin de İlahiyat Fakültelerinden beklentisi bu yönde olmuştur.⁷

Türkiye’nin çok partili siyasî hayata geçmesi ile beraber, din öğretimi konusu gündemdeki yerini yeniden almıştır. Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi bazı vekilleri, 14 Ocak 1948 tarihinde TBMM’ye İlahiyat Fakültesi’nin yeniden açılması için kanun teklifi sunmuş; bunun sonucunda 4 Haziran 1949 tarihli ve 5424 sayılı kanunla Ankara Üniversitesi’ne bağlı olarak bir İlahiyat Fakültesi kurulmuş ve ivedi bir biçimde 21 Kasım 1949 tarihinde faaliyete başlamıştır.⁸ İlahiyat Fakülteleri, 1949 yılından günümüze kadar birçok değişikliğe maruz kalmıştır. Ancak yaşanan onca değişime rağmen bu fakülteler, eğitim ve öğretim alanında nitelikli insan yetiştirmeye⁹, yüksek seviyeli din eğitimi ve öğretimi görevini yürütmeye, halkın dinî ihtiyaçlarına yanıt vermeye, akademik araştırmalar yapmaya, yayın dünyasına nitelikli eserler kazandırmaya, yurt içinde ve dışında yaşayan insanlara karşı dinî vazifeler icra etmeye devam etmektedir.¹⁰ İçinde yaşadığımız dünyada İlahiyat Fakülteleri, din ve modernite bağlamında yaşanan tansiyonun çözümünde stratejik bir mekanizma rolüyle özel bir misyona sahip durumdadır.

⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII, 3. Oturum, XX, 279.

⁷ Mustafa Öztürk, “İlahiyatın Adı ve Amaçları”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*, haz. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 32.

⁸ Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, 70.

⁹ İbrahim Aşlamacı, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği), *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar 3*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 457.

¹⁰ Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, 72.

Bu stratejik durum, İlahiyat Fakültelerini sürekli gündeme taşımıştır.¹¹ Bu okullar bağlamında gündemin maddelerini; İlahiyat fakültelerinin amaçları, müfredatları, yetiştirdiği insanların nitelikleri, yeterlikleri ve toplumsal kabulleri gibi başlıklar oluşturmuştur.¹²

Günümüz İlahiyat Fakülteleri; “*genelde din bilimleri ve kültürü, özelde İslâm bilimleri ve kültürü alanında ilmi esaslar, kültürel ihtiyaçlar ve uluslararası standartlar çerçevesinde araştırmalar yapmak ve yayınlamak; bu doğrultuda üstün nitelikli din bilimleri uzman ve araştırmacıları, din bilgisi öğretmenleri ve din görevlileri yetiştirmek; İlahiyat alanında bilgi donanımını geliştirmek isteyenlere lisans seviyesinde öğrenim görme imkânı sağlamak; sosyal ve kültürel gelişmeleri göz önünde bulundurarak millî, dinî ve ahlâkî değerlerimizi koruyup geliştirmek suretiyle toplumun maddî-manevî kalkınmasına katkıda bulunmak*” gibi müşahhas hedeflerin yanı sıra, “*Kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve bilimsel verilerden yararlanarak problemlere çözüm üretebilen, yapıcı eleştirilere ve farklı görüşlere saygı duyan, bilgiyi içselleştirerek kendini geliştirmeye ve erdemli olmaya çaba gösteren, dini mirası özümseyen ve insanlığa yararlı olacak her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olmanın gerekliliğine inanan bireyler yetiştirme*” vb. daha mücerret gayelere yönelmiş durumdadır.¹³

İlahiyatların vizyon veya misyonu bağlamında dinin toplumsal bütünleştirici ya da dayanışma fonksiyonuna hizmet ettiği bilinen bir gerçektir. Bu çerçevede din ve din eğitimin en önemli işlevi, muhtevasının dini yorumun oluşturduğu şiddet ve çatışmalar karşısında toplumsal huzur, barış ve istikrarı koruyup geliştirmesidir. Toplumsal bütünlük ve dayanışma bağlamında ilahiyatlarda ön plana çıkan din anlayışı önem arz etmektedir.¹⁴

Sonuç olarak, tarih boyunca insanın anlam dünyasını şekillendiren din,

¹¹ Celalettin Çelik, “‘Bugünün İlahiyatı’ Üzerine, Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*, haz. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 80-81.

¹² Aşlamacı, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği), 458.

¹³ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Vizyon ve Misyonumuz, erişim: 10.12. 2019, http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104

¹⁴ M. Ali Kirman-Halil Apaydın, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/ 7 (2006), 95.

toplumların gelişimine olumlu katkılarda bulunmuş; toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin ana motoru olagelmıştır. Bergson'un da ifadesiyle tarih, bizlere sanatsız, felsefesiz toplumların var olabileceğini; ancak dinsiz olmayacağını göstermektedir.¹⁵ Dünya tarihi, toplumların bireye hakimiyetini sürdürmede, düzenlerini pekiştirmede ve önemli toplumsal değişimleri gerçekleştirmede dinle yaptıkları sayısız işbirliğine sahne olmuştur. Çünkü din bireyin hayatını anlamlandırma, sıkıntılarında sığınma, sığınma vb. gibi, başka hiçbir kimsenin, kurumun ve ideolojinin kendisine sunamadığı hizmetleri görmektedir. Din, özellikle modern toplumsal hayat içinde bireyin ruhunun en derin tabakalarına kadar nüfuz edebilmektedir. Her ne kadar modern hayat içinde etki alanı azalmışsa da din, bireyin şahsiyetinin parçalanması tehlikesine karşı bireyi koruyan en büyük kalkan olma misyonunu yerine getirmeye devam etmektedir.¹⁶

Son dönemde din anlayışları çerçevesinde yapılan çalışmalarda artış olmakla beraber yeterli seviyeye ulaştığını söylemek oldukça zordur. Bu konudaki çalışmalardan birisi "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı" başlığını taşıyan Akyüz tarafından 2000 yılında Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakülteleri örneğinde yapılan çalışmadır. Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini yönelimlerinin, modernist, geleneksel-ilmihalci ve siyasal-İslâmcı din anlayışları olmak üzere üçlü bir sınıflama çerçevesinde incelenmiştir.¹⁷ Toplumunu dini konularda aydınlatması beklenen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduğunun bilimsel olarak tespit edilmesi, bu ülke ve insanının selameti için araştırılmalı ve analiz edilmelidir. Bu ve benzeri çalışmaların çoğalmasına ihtiyaç vardır.

1. Farklı İslam Anlayışları

Sosyal bir gerçeklik olan dinin en temel özelliklerinden birisi, kendini

¹⁵ Mehmet Bayyığıt, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, haz. Mehmet Bayyığıt, (Konya: Palet Yayınları, 2013), 17.

¹⁶ Niyazi Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 127.

¹⁷ Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", 123-134.

çeşitli yorumlarla ifade edebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Farklaşmaya, ayrışmaya veya çatışmaya izin verebilen din, aynı zamanda bireyin gelişmesinde, hayatının anlam kazanmasında, toplumsal birlik ve düzenin konsolide olmasında önemli bir rol oynar. Bunun yanı sıra insanların içinde buldukları tarihî, kültürel, sosyal, siyasî, ekonomik veya coğrafi şartlar dinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında etkili olmuştur.¹⁸ Bu bağlamda İslâm Dini de tarih boyunca tarihsel, siyasal ve sosyolojik kaynaklı olarak farklı bir biçimlerde yorumlanmıştır. Dinin ortaya çıkmış ve yaşanmış olduğu coğrafya, toplumsal durum, politik kültür veya toplumların gelişmişlik durumları dinin farklı anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bununla beraber insanlar arasındaki görüş farklılıklarının ve ayrılıklarının, oldukça normal ve sosyolojik bir gerçek olduğu da unutulmamalıdır.¹⁹

Bu çerçevede farklı araştırmacılar tarafından geleneksel İslâm, modernist İslâm, halk İslâm'ı, elitist İslâm, siyasal İslâm, kitabî İslâm, popülist İslâm, radikal İslâm, kültürel İslâm, ılımlı İslâm, selefi İslâm, Sünni İslâm veya Şii İslâm gibi tarih, sosyoloji veya teoloji kaynaklı tasnifler yapılmıştır. Ancak belirtilmelidir ki tarihsel, sosyolojik veya siyasal tasavvurun farklılığından kaynaklanan ve oldukça normal olan bu yorum çeşitleri, İslâm'ın özünü oluşturmaz. Kültürel bir varlık insanın var olduğu her yerde yorum ve tavır farklılıklarının olması oldukça olağandır. Önemli olan dışlayıcı veya çatışmacı olmadan farklılıklarla beraber yaşayabilmektir.

Sosyolojik olarak birçok İslâm anlayışı bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada, Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı tarafından geliştirilen "İslam Anlayışı Ölçeği" tercih edilmiş ve Aşlamacı'nın ölçeğinden hareketle tasavvufi İslâm, modernist İslâm, siyasal İslâm ve selefi İslâm olarak kategorize edilen dört anlayış kullanılmıştır. Bundan dolayı çalışma boyunca dört eğilim ekseninde yorum ve analiz yapılacaktır.

¹⁸ Adnan Bülent Baloğlu, "İslâm Mesajının Farklı Anlaşılması ve Yorumlanması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 30.

¹⁹ Sönmez Kutlu, "Müslümanlar Arasında Barışı Tehdit Eden Mezhep Çatışmasının Temel Dinamikleri ve Çözüm Yolları", *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, haz. Muhiddin Okumuşlar-Necmeddin Güney-Aytekin Şenzybek (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 170

1.1. Tasavvufî İslam Anlayışı

İslâm Dini'nin zâhirî ve batını hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve deruni yaşam tarzı olarak yorumlanan tasavvuf, insanı nefsinin arzularına köle olmaktan kurtarır, manevi derinliğe ulaştırmak suretiyle Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şeklinde tanımlanan ve insanı ihsan mertebesine yükseltmeyi amaçlayan bir anlayıştır. Kavramın ortaya çıkışı tartışmalı olmakla birlikte tasavvufî hayat; dünyevi şeylerden mümkün olduğunca uzak durma, kalbiyle Allah'a dayanma, ibadete odaklanma, dünyevî istek ve arzulardan kaçınma, mâsivâdan uzaklaşıp Allah'a yönelme, diliyle ve kalbiyle Allah'ı anma, ihlâsı tercih etme, şüpheye karşı yakîn elde etme, Allah ile huzur bulma gibi maneviyatı ön plana çıkaran ve farklı özellikleri içinde barındıran bir yaşam tarzının adıdır.²⁰ Umran ilminin kurucusu İbn Haldûn da bu içeriği doğrular mahiyette bir tasavvuf tanımı yapar. İbadete önem vermek ve mâsivâdan alâkayı kesip tamamıyla Allah'a yönelmek olan tasavvuf; dünyadan yüz çevirmek, maddî zevk, mal, mevki hususunda zahit olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek²¹ gibi maddi ve manevi boyutu içinde barındırır.

Tasavvuf, insanın daha çok iman ve amel bakımından hakikate ve kemâl mertebesine ulaşmasına yardımcı olur. Mutasavvıflar, Cibrîl hadisininden hareketle kişinin önce iman ederek din sınırları içine girmesi, daha sonra ibadetlerini yerine getirerek İslâm'ı yaşamaya başlaması ve ileri mertebe olarak da Allah'ı görüyormuş gibi bir hâlet-i ruhiyyeye sahip olması gerektiğini savunur. Yine onlar, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmenin ancak tasavvuf yoluyla sağlanabileceğini ifade etmiştir.²² Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek veya bu mânevî his ile yaşamak tasavvufun özünü oluşturur.

Tasavvufî İslam anlayışına göre, insanın öncelikli olarak yapması gereken şey, beşerî zaaflarından, dünyanın, nefsin ve şeytanın ayartmalarından kurtulması ve aslı tabiatı ile uyumlu bir varlık ve düşünme tarzına geçmesidir.

²⁰ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diynet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 119.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime* 2, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 849.

²² Reşat Öngören, "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet*, Heyet (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 159.

Bunun yolu ise ciddi bir riyazet ve seyr-u süluk ile beşerî zaafardan kurtularak Allah ile insan arasındaki ilişkinin anlaşılmasından geçmektedir.²³

Tasavvufî anlayışa göre, İslâm'ı daha iyi yaşayabilmek için bir şeyhe bağlanmak gerekmektedir. Bir tarikata intisap ederek seyr-u sülukunu tamamlayan Şeyh; şeriat, tarikat, hakikat disiplinlerinde yüksek mevkiye ulaşan kimsedir. Bu manevî yükselişin araçlarından birisi de zikirdir. Mürşidin gözetiminde yapılan zikir veya şeyh ile yapılan rabita insanın maneviyat dünyasını genişletir. Rabita yapmak da insanı şirke değil Allah'a yaklaştırır.²⁴ Genel olarak sufiler, şeyh ve mürşidlerin vesile edinilmesini ve onlara rabita yapılmasını Allah Teala'ya kurbiyet sağlayan bir eylem olarak görür. Maksat da Allah'a yakın olmaktır.²⁵

Kültürel hayatımızın neredeyse bütün unsurlarında etkili olmuş olan tasavvuf; anlamlı bütünlükler oluşturmuş dilden sanata ahlaki değerlerden devlet görüşüne kadar geniş bir perspektifte birleştirici ve dengeleyici prensipler ortaya koymuştur.²⁶ İslam düşünce tarihinde oldukça etkin olan tasavvufî kültürün ortaya çıkmasında, İslâm'ın ilk yüzyılında hızla gelişen fetihlerle beraber elde edilen zenginliğin yol açtığı dünyaya tamah etme süreci oldukça etkili olmuştur. Hazret-i Peygamber zamanındaki zühdü ve takvayı amaç edinen zâhidlerin bireysel çabalarıyla başlayan bu süreç, daha sonrasında tarikat biçiminde kurumsallaşarak varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir ve ettirmeye de devam etmektedir.²⁷

1.2. Modernist İslam Anlayışı

İnsan aklını merkeze alan Aydınlanma düşüncesi ile beraber Batı dün-

²³ Abdullah Kartal, "Tasavvufun İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü II*, haz. Nihat Kayabaşı (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003), 59.

²⁴ Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 39, (Ankara TDV Yayınları, 2010), 50.

²⁵ Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 40.

²⁶ Kenan Gürsoy, "Tasavvuf Kültürü ve Felsefe Geleneğimiz", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, haz. Ramis Dara (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002), 11.

²⁷ Mehmet Tayfun Amman, "Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması, Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması", *AP-JIR: Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* (01. 01.2017), 21.

yasında ortaya çıkmış olan modernite, 18. yüzyıldan itibaren hâkim düşünce sistemi haline gelmiştir. Neredeyse tüm insanlığın kaderine hükmeden modernitenin temel referansı; geleneksel kurum, düşünce, sanat, edebiyat veya değerlerin miadını doldurduğu için terk edilerek onların yerine akli ve bilimi esas alan ve çağdaş dünya ile uyumlu yeni bir kültür ve anlayışın inşa edilmesi gerektiği çerçevesindedir.²⁸ Böylesi bir tasavvur taşıyan modernite, sadece Batıyı değil İslâm dünyasını da etkisi altına almış; insanımızın anlam dünyasını şekillendirmiştir.

Bu çerçevede İslâm'ın modernist yorumu, İslâm dünyasının Batı medeniyeti karşısında başta askeri olmak üzere siyasî, ekonomik ve entelektüel alanda geri kalmış olduğu gerçeğinin ortaya çıkmaya başladığı bir zaman dilimi olan 19. yüzyıl içerisinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Geri kalmanın öncelikle askeri alanda kendini hissettirmesi ile beraber askerî yenilikleri önelemekle beraber İslâm dünyasının eski ihtişamlı günlerine nasıl döneceğine dair olan entelektüel tartışmalar da peşi sıra gündeme gelmeye başlamıştır. Aslında çağdaş İslâm düşüncesinin veya İslâm modernizminin fitili ateşleyen 1883 yılında Ernest Renan'ın Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'ndeki konferansında sarf etmiş olduğu sözler olmuştur." L'Islamisme et la Science" başlığı adı altında vermiş olduğu konferansta, İslâm'ın bilime ve bilimsel faaliyetlere bakışını eleştiren Renan, İslâm'ın terakkiye mâni bir din olduğunu ve bilimsel gelişmelerin önünü kestiğini iddia etmiştir.²⁹ Renan'a göre, Müslümanların geçmişleriyle de övünmesi anlamsızdır; çünkü ortada övülecek bir geçmiş yoktur.³⁰ Renan'ın tezi, Cemalettin Afgani'nin reddiyesi ile başlayan tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Renan'a ilk cevap verenlerden birisi olan Afgani'ye göre; "İslamiyet terakkiye mâni imiş. İyi ama, bu konuda İslamiyet'in başka dinlerden ne gibi bir farkı vardır? Dinlerin hepsi müsamahasız değil mi? Neden İslam cemiyeti de günün birinde zincirlerini kırıp Hıristiyan cemiyetleri gibi terakki yolunda şablanmasın? Dinler, isimleri ne olursa olsun birbirlerine benzerler.

²⁸ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 207.

²⁹ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya Işhan (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1946), 184.

³⁰ Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 7.

*Din galip gelince felsefeyi yok edecektir. Felsefe hükümran olunca din ortadan kalkacak. İnsanlık yaşadıkça nass ile serbest tenkit, din ile felsefe arasındaki kavgaya sona ermeyecektir*³¹ Renan'a cevap vermekten öte felsefe ile diğer tüm dinler arasındaki çatışmaya değinen Afgani'nin cevabı oldukça sıradan kalmış; bundan dolayı Arapçaya dahî tercüme edilme gereği hissedilmemiştir. Dahası, Renan'ın kendisi bile Afgani'yi övmüş, 'benim konferansımın yararlandı' demiştir.³² Renan'ın kışkırtıcı söyleminde de görüleceği üzere, imparatorluğun veya İslam devletlerinin gerilemesi, İslam'ın çöküşü ile aynı paralelde değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu çıkarsamanın sonucu olarak da devleti çöküşten kurtaracağı ve kurtuluşu sağlayacağına inanılan ıslahat hareketlerinin dini de ayağa kaldıracağı; dini alanı ihya, ıslah ve tecdit edeceği varsayılmıştır.

Batının entelektüel meydan okumasına bir cevap niteliği taşıyan İslam modernizmi, "*Müslümanların modern duruma uygun eğitim, hukuk ve siyaset kurumları geliştirebilmelerine imkân sağlamak için Müslüman modernistlerin İslam'ı ılımlı bir şekilde yeniden yorumlama ve bunu devam ettirme*" çabasıdır.³³ Bu çaba, İslam'ın sağlamış olduğu kimliği ve kişiliği yeniden inşa ederek var olmayı hedefler.³⁴ Batı'nın etkisiyle ortaya çıkan İslam'ı yeniden anlama ve yorumlama metodunun amacı;³⁵ İslami mirası yeniden anlama ve canlandırma niyetini taşımaktadır. Esposito'nun ifadesiyle modernistler; "*Müslüman toplumu yeniden canlandırma ihtiyacını ortaya koymuştur. Bu, Batı'nın ve modern hayatın siyasal, kültürel ve bilimsel meydan okumasına bir cevaptır. Modernist, İslam'ın akıl, bilim, teknoloji, demokrasi, meşrutiyet ve temsili hükümet biçimi gibi modern kurum ve fikirlerle uyumluluğunu veya uygunluğunu göstermeye çalışmıştır.*"³⁶

Modernist İslam yorumunun temel tezi; Kur'an ve Sünnet'ten doğan

³¹ Osman Cilacı, "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (1995), 183-184.

³² Cilacı, "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar", 185.

³³ A. N. Amir, A. O. Shuriye, A. F. İsmail, Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* III/6, (2013), 226.

³⁴ Joseph Burlot, "Çağdaş İslam Dünyasının Önemli Sorunları", çev. Mehmet Çakır, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (1992): 338.

³⁵ Abdulkadir I. Tayob, "Çağdaş İslâmî Uyanışın Bilgi Modeli," çev. Ümit Dericioğlu, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: III, sayı: 2, (1995), 9.

³⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics*, (New York State: Syracuse University Press, 1998), 48.

tarihî mirasın, aklın ve rasyonalitenin süzgecin geçirilmesi ve aklın ilkelere ile vahyin ruhunun uzlaştırılmasıdır.³⁷ Bu sayede İslam tarihe yeniden yön verebilir ve tarihin itici gücü haline gelebilir. İslam'ın evrensel unsur ve temel ilkelerinin Kur'an'da ve ilk dönemde bulunduğunu savunan modernist İslâm düşünürlerine göre yapılması gereken, geleneğin yavaşlatıcı etkisini aşarak Kur'an'a dönmek ve çağın ilkeleriyle Kuran'ın ruhunu bütünleştirmektir.³⁸

Son olarak modernistler İslâm yorumunun gündemini; kadın haklarından eşcinsellerin durumuna, İslâm'ın güncellenmesinden sosyalizme, içtihat kurumunun canlandırılmasından mezheplerin durumuna kadar birçok konu belirlemiştir. Ancak modernist İslâm yorumunun monolitik olmadığı belirtilmelidir. Yedinci yüzyıldaki modele geri dönmeyi savunanlardan Batı'nın ekonomik ve siyasal değerleriyle uyumlu olmayı isteyenlere kadar oldukça geniş bir yelpazeyi kapsar.³⁹

1. 3. Siyasal İslam Anlayışı

Son dönemin en çok tartışılan konularından birisi, Siyasal İslam veya İslamcılık düşüncesidir. Siyasal İslam, devlet yönetiminde veya politik alanda İslami unsurların mevcudiyetini savunan bir fikir hareketidir. Bu düşünce, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin çeperinde ve özellikle Hindistan bölgesinde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin Osmanlı Devleti'nde etkisini göstermesi ise 1870'lerden sonra olmuştur.⁴⁰

Siyasal İslam hareketi İslâm dünyasının pek çok yerinde kendine mensup insanlar bulmuş; İslâm dünyasının karizmatik birçok insanı bu hareketin öncüsü ve lideri olmuştur. Bu öncü kadro arasında Hasan el-Benna, Seyyid Kutup veya Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî ağır bir yere sahiptir. Bununla beraber Mısır'da Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutup'un görüşleriyle şekillenen İhvan-ı Müslimin ve Hint alt kıtasında Mevdûdî'nin kurduğu Cemâat-i

³⁷ Mehmet Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar Dergisi (Fazlur Rahman Özel Sayısı)*, 4/4, (1990), 274.

³⁸ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât* IV/4 [Türkiye'de Din Söylemleri özel sayısı] (2001), 107-109.

³⁹ Subaşı, Necdet, "İhya, Tecdit ve İslahın Modern kullanımları", *Tezkire* 33, (2003), 135-140.

⁴⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 23.

İslâmî gibi oluşumlar, daha sonraki pek çok siyasal İslâmcı hareketin ilham kaynağı olmuştur.⁴¹

Seküler toplumu dini yönden değiştirme veya dönüştürme projesi olan siyasal İslâm'ın temel özelliği, siyasi alan başta olmak üzere ekonomik, hukukî, eğitim ve benzeri diğer bütün toplumsal alanlarda dinin ilkelerinin hâkim olması gerektiği düşüncesidir. Hayatın her alanını kuşatma iddiası taşıyan bu anlayışa göre, İslâm sadece bireyin hayatını kuşatan akidevî bir inanç değildir; din siyasî, hukukî ve ekonomik bir sistem olup insanlara kurumsal ve bütüncül bir siyaset sistemi sunmaktadır.⁴² Kısacası bu anlayışa göre din; siyasal, toplumsal ve ekonomik modeli olan, belirgin bir devlet yapısı öngören ve belirli hukuk anlayışına sahip bir siyasal sistemdir. Bu sistem, insan hayatının tüm alanlarını kuşatmaktadır. Bu bağlamda İslâm toplumu, Allah'ın şeriatının hâkim olduğu toplumdur ve öyle de olmalıdır. Toplum ve bireyler, Allah'ın şer'i kanunları üzere hareket etmelidir.⁴³ Kısacası, siyasal İslâm anlayışında siyasallık hayatın her alanını kuşatmaktadır.

1.4. Selefi İslâm Anlayışı

Küreselleşen dünyada ve ülkemizde tartışmalara sebep olan kavram ve ekollerden birisi de “Selef” ve “Selefilik”tir. “Önce gelmek”, “geçmek” veya “geçmişte kalmak” gibi farklı anlamlara gelen Selef, daha çok “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkadaşları olan sahabe nesli ve onlardan sonra gelen nesil (tabiün)” anlamına gelir. Buna göre selefi, İslâm düşüncesinde sahabe ve tabiünün görüşlerine bağlı olan kişiyi; selefilik ise sahabe ve tabiünün görüşlerine bağlı kalınmasını savunan zihniyeti ifade eder.⁴⁴ Hz. Peygamber tarafından “En hayırlı nesiller” olarak ifade edilen sahabe, tabiün ve tebe-i tâbiün gibi dini yaşamak amacı, Selefi akıma ismini veren başlıca motif olmuştur.⁴⁵ Selefi anlayışta ‘selef’, inananlar topluluğunun ruhunu

⁴¹ Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 11.

⁴² Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 40-41.

⁴³ Mehmet Zeki İçsan, “Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine”, *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye-* 1, haz. Muhammed Savaş Kafkasyalı (Ankara; Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012), 335.

⁴⁴ Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* I/1-2(2005), 15.

⁴⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye”,

oluşturan temel kavramdır.⁴⁶ Bununla beraber İslâm tarihinde 18. yüzyıla kadar kendisine selefi diyen ne bir mezhebe ve öğretiyeye ne de bu öğretiyeye bağlı bağlı olduğunu iddia eden bir gruba rastlanmıştır. Bu bağlamda selefi ideoloji oldukça yeni ve modern bir oluşumdur. Selefi grupların dini öğretilerindeki ortak benzerliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- İtikadî mezhepler, İslâm'dan sapmadır. Mezhepler kabul edilmez. Bundan dolayı Vahhabiler amelde Hanbeli fikhını uygulasalar bile itikatta herhangi bir mezhebi kabul etmez.

- Amel, imanın asli bir parçasıdır; iman ile bir bütündür. Bundan dolayı amelsiz mümin tekfir edilir. Amel etmemek, tekfirse gerekece oluşturur.

- Allah'ın birliği, eksiksiz tasdik edilmedir. İnanç ve amel eksikliği olan kişi, Allah'a şirk koşmuş demektir. Bundan dolayı küfre düşer ve tekfir edilir.

- Tasdik, ıkrar ve ameli içeren iman, artar ve eksilir.

- Allah'ın zatına ve tüm sıfatlarına Kur'an'ın ve hadislerin bildirdiği şekilde inanılmalıdır. Bu bağlamda müteşâbih ayetleri ve haberî sıfatları yorumlamak caiz değildir.

- Tevhîd; ulûhiyyet, rubûbiyyet, isim ve sıfat tevhidini içerir. Bu üçlü tasnifin sonucunda Müslümanlar şirk ile suçlanır.

- Küfür ile şirk mefhumları, amelî küfür ile amelî şirk olarak tevil edilir. Eylemlerindeki benzeşmeden dolayı bir Müslüman, müşrik veya kâfir olarak isimlendirilebilir.

- Tasavvuf, şirkettir.⁴⁷

- Büyük günahlar, kişiyi küfre götürür. Ancak bu türlü küfür, kişiyi dinden çıkarmaz. Sırf Müslümandan sadır oldu diye şirk ve küfür hükmünü vermeyi ertelemek irca manasına gelir.

- İnançtan öte eylem ön plandadır. Hayat, iman ve cihaddan ibarettir.⁴⁸

Dini Araştırmalar VII/20 (2004), 206

⁴⁶ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin İhtiyacı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* IX/3 (2009), 14.

⁴⁷ Hilmi Demir, "Nedir Bu Selefilik", erişim: 10.10.2019. <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603837.aspx>

⁴⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz": Selefilerin Selefilere Teberrirleri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmiyât* X/ 1 [Kökencilik Özel Sayısı] (2007), 59.

• Akidevi esaslarının başında, el-velâ vel-berâ esası bulunur. Dostluk ve düşmanlık bu ilkedен hareketle belirlenir.⁴⁹

Dinin anlaşılmasında aklın kullanılmasına karşı mesafeli yaklaşım, sünnete özel bir önem verme, selefe önem verme ve bidatlerle mücadele⁵⁰ gibi özelliklere sahip olan ve Selefilik olarak tanımladığımız modern akım ne homojen bir akım ne de homojen yorumlayıcı bir bakış açısı olup, her ne kadar bazı ortak özellikleri olsa da çelişkili şeyleri belli bir çerçeveye oturtmaya çalışan şemsiye bir kavram olarak gözükmektedir.⁵¹ Bundan dolayı içinde yaşadığımız yüzyılda düşünce, metot ve tutumlarda monolitik olmayan bir Selefilik mevcuttur.

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın öncelikli amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarını tespit etmektir. Bu bağlamda öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışlarının yaş, cinsiyet, bölüm, mezun olunan lise, ailenin ekonomik durumu değişkenlerine göre analizi amaçlanmıştır. Bu amaçları gerçekleştirebilmek için de aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

• Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri nasıl bir İslâm anlayışına sahiptir?

• Öğrencilerin temel yönelimleri hangi anlayışa doğrudur veya yakındır?

• İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışı ile cinsiyet, yaş, bölüm, mezun olunan lise ve aile gelir durumu değişkenleri bağlamından anlamlı bir farklılık var mıdır?

Bu alt sorunlar etrafındaki çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarını betimlemeye çalıştıklarından

⁴⁹ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihî ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*, haz. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 487-523.

⁵⁰ M. Suat Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, haz. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2013), 153.

⁵¹ Susanne Olsson, “İslam’ı Tebliğ Etmek Selefilik’i Sorunsallaştırmak”, çev. Harun Abacı-Metin Aydın-Yunus Kaymaz, *Usûl: İslam Araştırmaları* 24 (2015), 221.

betimsel tarama modeline, ayrıca öğrencilerin İslâm anlayışlarını bazı değişkenlere göre karşılaştırmayı hedeflediğinden *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayanmaktadır.⁵² Araştırmanın ulaşılabilir evrenini, 2019-2020 eğitim-öğretim döneminde Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler oluşturmaktadır. Fakültede, toplam 922 öğrenci bulunmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise *tesadüfî küme örnekleme yöntemiyle* belirlenen hazırlıktan 51, Birinci sınıftan 101, İkinci sınıftan 30, üçüncü sınıftan 37 ve dördüncü sınıftan 71 öğrenci olmak üzere toplam 290 öğrenci oluşmaktadır.

Bu çalışmada, kişisel bilgi formu ve din eğitimcisi İbrahim Aşlamacı tarafından geliştirilen 16 maddelik "İslâm Anlayışı Ölçeği" veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Ölçeğin ilk bölümünde "İslâm Anlayışı Ölçeği"; ikinci kısımda da öğrencilerin cinsiyet, yaş, mezun olunan lise türü, ailenin gelir durumu ve sınıfını belirten beş sorunun yer aldığı kişisel bilgi formu yer almıştır. Bu çalışmanın sonunda, kullanmış olduğumuz anket ve kişisel bilgi formu yer almaktadır.

Yapılmış olan Faktör Analizi (Principal Component Analysis) ile ölçeğin yapı olarak geçerliliği sağlanabilmiştir. Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett testi yapılmıştır. Bunun amacı da verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemektir. Bu testler sonucunda KMO değeri .720; Barlett testi değeri ise .000 anlamlı ($p < .01$) bulunmuştur. Bu veriler, ölçeğin faktör analizinin uyumlu olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.⁵³

16 madde ve 4 alt boyuttan oluşan İslâm Anlayışı Ölçeği, yapılan geçerlik analizi sonucunda elde edilmiştir. Yorumlamada kolaylık olsun diye .30'un altında kalan yüklerle tabloda yer verilmemiştir. Ölçeğin dört boyutu; *tasavvufî İslâm anlayışı*, *modernist İslâm anlayışı*, *siyasal İslâm anlayışı* ve *selefi İslâm anlayışı* biçiminde isimlendirilmiştir. Toplam varyans oranı %50,53'tür. Ölçek maddelerinin maksimum faktör yüklenmesini sağlamak için eksen döndürme işlemi varimax rotasyonu uygulanmıştır. Ölçeğin tamamının güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla Croanbach Alpha iç

⁵² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 1999), 78-81.

⁵³ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 67.

tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Aşağıda yer alan tabloda İslâm Anlayışı ölçeğinin boyutları, maddelerin faktör yükleri ile toplam korelasyonları ve toplam varyansı açıklama oranları verilmiştir.

Tablo1: İslâm Anlayışı Ölçeği, Boyutları, Faktör Yüklemeleri ve Toplam Korelasyonları

	Tasavvufî İslâm Anlayışı	Modernist İslâm Anlayışı	Siyasal İslâm Anlayışı	Selefi İslâm Anlayışı	Madde Toplam Korelasyonu
İslâm'ı daha iyi yaşayabilmek için bir şeyhe/mürşide bağlanmak gerekir.	,797				
Bir evliyanın türbesinde yapılan duaların daha makbul olduğunu düşünürüm.	,729				
Tarikata bağlılık kişiyi daha dindar yapar.	,687				
Rabıta yapmak insanı şirke götürmez.	,667				
İslâmî ahlaki ilkelerle bağdaştığı sürece resim, müzik, heykel gibi sanatlar dinimizce uygundur.			,727		
Cübbe, sarık, sakal gibi unsurlar dinden daha çok kültürle ilişkilidir.			,532		
Kadının erkeklerin bulunduğu bir iş yerinde çalışıp ailesinin gelirine katkı sunması dinimizde caizdir.			,668		
Akla uymayan bir hadis, uydurma bir hadistir.			572,	,380	

İslâm dinine göre devlet yöneticilerinin kadın veya erkek olması fark etmez.		-,305	,502		
İnsanlar arasında adaleti ve huzuru sağlayacak yegâne kanunlar şeriat kanunlarıdır.		,601			
İslâmî bir devlet kurmak için mücadele etmek her Müslümanın görevidir.		,748			
Batının sömürgeci düzenine karşı tüm Müslümanlar birleşmelidir.		,819			
Din ile siyaset işlerinin birbirinden ayrılması İslâm'a uygun değildir.		,565			
Kur'an ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır.				,631	
Dinimiz fıkhî mezheplere göre değil, hadisler esas alınarak yaşanmalıdır.				,653	
Namazı kasten terk eden kişi küfre girer.				,527	
Açıklanan Varyans	%19,04	%14,15	%8,75	%8,58	
Açıklanan Toplam Varyans	%50,53				
Cronbach Alpha Katsayısı	,168				

Bu çalışmada kullanılan veriler, 2019–2020 eğitim-öğretim döneminde toplanmıştır. Anket, İlahiyat Fakültesi lisans programı ile dönem içerisinde, yüz yüze ve ders haftasında bizzat araştırmacı gözetiminde ders saatlerinde gerçekleştirilmiştir. İlk olarak öğrencilere çalışma hakkında bilgi verilmiş, kimliklerinin ve cevaplarının herhangi bir kimse ile paylaşılmayacağı ve sonuçların topluca yorumlanacağı söylenmiştir.

Bu nicel çalışmada ulaşılan dataların analizi, SPSS programı yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Analiz sürecinde frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistikler yapılmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarının farklı değişkenler açısından anlamlı değişiklikler gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla, normallik testi sonucu uygun olduğundan, ikili gruplar için t-testi yapılmıştır;

ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların İslâm anlayışı ölçeğinden aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır. Ölçekten elde edilen puanların hesaplanması ve değerlendirilmesinde aşağıdaki puan sınırları dikkate alınmıştır.

Beşli Dereceleme Ölçeği Puan Sıralamaları

Derece	Puan	Sınırlar	Düzeyler	Sınırlar
Kesinlikle katılmıyorum	1	1.00 – 1.79	Düşük düzey	1.00 – 2.59
Katılmıyorum	2	1.80 – 2.59		
Kararsızım	3	2.60 – 3.39	Orta düzey	2.60 – 3.59
Katılıyorum	4	3.40 – 4.19	Yüksek Düzey	3.40 – 5.00
Kesinlikle katılıyorum	5	1. – 5.00		

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Araştırmaya Katılan Öğrencilere İlişkin Demografik Bulgular

Araştırma katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet, yaş, kayıtlı oldukları bölüm, mezun olunan lise, aile gelir durumu ve sınıf değişkenlerine göre özellikleri tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 2: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

		N	%
Cinsiyet	Erkek	103	35,5
	Kadın	186	64,1
Yaş	18-25	267	92,1
	26 yaş ve üzeri	23	7,9

Mezun olunan lise	İHL/AİHL	122	42,1
	Lise	104	35,9
	Diğer	29	10,9
	Ön lisans	34	11,7
Aile gelir	Çok iyi	2	,7
	İyi	74	25,5
	Orta	194	66,9
	Düşük	16	5,5
	Çok düşük	4	1,4
Sınıf	Hazırlık	51	17,6
	1.Sınıf	101	34,8
	2.Sınıf	30	10,3
	3.Sınıf	37	12,8
	4.Sınıf	71	24,5

3.2. İslâm Anlayışı Ölçeği Alt Boyutlarına İlişkin Betimsel Bulgular

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarını belirlemek için uygulanan ölçeğin alt boyutlarına ilişkin betimsel bulgular tablo 3'de yer almaktadır. Bu tabloda, hangi anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir.

Tablo 3

Boyutlar	N	X	Ss.	Düzye
Tasavvufi İslâm Anlayışı	290	2,5371	,04874	Düşük düzey
Modernist İslâm Anlayışı	290	2,7422	,04318	Düşük düzey
Siyasal İslâm Anlayışı	290	4,2276	,10845	Yüksek düzey
Selefi İslâm Anlayışı	290	2,8770	,09645	Düşük düzey

Tablo 3'de görüldüğü gibi ilâhiyat fakülteleri öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışları ortalama puanları en yüksekten itibaren sırasıyla siyasal İslâm anlayışı ($X=4,2276$), modernist İslâm anlayışı ($X=2,7422$), selefi İslâm anlayışı ($X=2,8770$) ve tasavvufi İslâm anlayışı ($X=2,5371$) şeklinde sıralanmıştır. Bu veriler bize öğrencilerin tasavvufi, modernist ve

selefi İslâm anlayışlarına katılımları düşük düzey, siyasal İslâm anlayışına katılımları ise yüksek düzey olduğu tespit edilmiştir.

3.3. Cinsiyet Değişikliğine Göre İslam Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

Bu bölümde ve tabloda cinsiyet değişkenine göre, tasavvufi, modernist, siyasal ve selefi İslam anlayışları karşılaştırılmıştır. Burada temel sorumuz, cinsiyet noktasında hangi anlayışın ön plana çıkıp-çıkmadığıdır.

Tablo 4

	Cinsiyet	N	X	Ss.	T	P
Tasavvufi İslâm Anlayışı	Erkek	103	2,7006	,09276	2,510	0,16
	Kadın	186	2,4467	,05510		
Modernist İslâm Anlayışı	Erkek	103	2,6571	,07846	-1,373	,281
	Kadın	186	2,7858	,05115		
Siyasal İslâm Anlayışı	Erkek	103	3,9927	,08286	-2,003	,459
	Kadın	186	4,3575	,16216		
Selefi İslâm Anlayışı	Erkek	103	2,7864	,18990	-,658	,474
	Kadın	186	2,9301	,10771		

Tablo 4 incelendiğinde, İslâm Anlayışı Ölçeği alt boyutlarından siyasal, modernist, selefi İslâm anlayışları alt boyutlarının puan ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın meydana gelmediği, tasavvufi İslâm anlayışında ise anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir.

Tasavvufi İslam anlayışı alt boyutunda erkek öğrencilerin aritmetik ortalaması $X=2,7006$ ile kız öğrencilerin aritmetik ortalaması $X=2,4467$ 'tir. P değeri ise $P=0,16$ 'dır. Bu da bize erkek ve kız öğrencileri arasında tasavvufi İslâm anlayışı bakımından anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir.

Modernist ($P=,281$), siyasal ($P=459$) ve selefi ($P=474$) İslam anlayışına

dair P değerleri erkek ve kız öğrenciler arasında bu düşünceleri ve tavırları benimseme açısından anlamlı bir farklılık yoktur.

3.4. Yaş Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

Tablo 5

	Yaş	N	X	Ss.	t	P
Tasavvufi İslâm Anlayışı	18-25 yaş	267	2,5119	,04981	-1,523	,256
	25 üzeri yaş	23	2,8297	,20274		
Modernist İslâm Anlayışı	18-25 yaş	267	2,7563	,04468	1,041	,682
	25 üzeri yaş	23	2,5783	,16514		
Siyasal İslâm Anlayışı	18-25 yaş	267	4,2569	,11687	1,871	,612
	25 üzeri yaş	23	3,8877	,15905		
Selefi İslâm Anlayışı	18-25 yaş	267	2,8864	,10340	,527	,839
	25 üzeri yaş	23	2,7681	,19929		

Tablo 5 incelendiğinde, İslâm Anlayışı ölçeği alt boyutlarından tasavvufi (P=,256), modernist (P=,682), siyasal (P=,612) ve selefi İslâm anlayışları alt boyutlarının P değerlerine baktığımızda yaş değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmektedir. Bu benzerliğin ortaya çıkmasında, muhtemelen, ilâhiyat fakültesi öğrencileri arasında yaş farkının çok olmaması etkili olabilir.

3.5. Aile Gelir Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi

Analizi

Tablo 6

	Ekonomik durum	N	X	Ss.	T	P
Tasavvufî İslâm Anlayışı	İyi	74	2,6014	,09438	,958	,843
	Orta	194	2,4948	,05884		
Modernist İslâm Anlayışı	İyi	74	2,6838	,08137	-1,080	,366
	Orta	194	2,7888	,05321		
Siyasal İslâm Anlayışı	İyi	74	4,4437	,28263	,828	,175
	Orta	194	4,1899	,11827		
Selefi İslâm Anlayışı	İyi	74	2,6081	,08732	-1,544	,081
	Orta	194	2,9631	,13786		

Tablo 6'te görüldüğü gibi tasavvufî, modernist ve siyasal İslâm anlayışlarının ekonomik durum bakımından aralarında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Fakat selefi İslâm anlayışının P değerine baktığımızda P=,081 olduğu görülmektedir. Bu da bize selefi İslâm anlayışı ile ekonomik durum arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir.

3.6. Mezun Olunan Lise Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına

Ait t Testi

Tablo 7

	En son mezun olunan okul	N	X	Ss.	T	P
Tasavvufî İslâm Anlayışı	Lise	104	2,3886	,07267	-,673	,824
	İmam Hatip Okulu	122	2,4570	,07093		
Modernist İslâm Anlayışı	Lise	104	2,7546	,06979	,085	,446
	İmam Hatip Okulu	122	2,7463	,06884		
Siyasal İslâm Anlayışı	Lise	104	3,9720	,07692	-2,123	,419
	İmam Hatip Okulu	122	4,4296	,20136		
Selefi İslâm Anlayışı	Lise	104	2,8574	,09899	-,636	,273
	İmam Hatip Okulu	122	3,0014	,20362		

Tablo 7'deki veriler bize ilahiyatta olan öğrencilerin tasavvufi, modernist, siyasal ve selefî eğilimleri ile mezun oldukları okul arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir. Okunan okul, İslâm'ın farklı yorumlarının tercih edilmesinde etkili bir faktör olmadığı görülmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarının tespit edilmesi ve bazı değişkenler açısından incelenmesi hedeflenmiştir. Araştırmanın sonuçlarını şöyle özetlemek ve değerlendirmek mümkündür:

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışları ortalama puanları yüksekten itibaren siyasal İslâm anlayışı, selefî İslâm anlayışı, modernist İslâm anlayışı ve tasavvufî İslâm anlayışı şeklinde sıralanmıştır. Sonuçlara göre öğrencilerin siyasal İslâm anlayışına yüksek düzeyde katılım gösterdikleri tespit edilmiştir. Siyasal İslâm anlayışının tercih edilme gerekçelerine dair yeni çalışmalara ihtiyaç olmakla beraber, İslâm Dünyası'nın içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi durum bu anlayışın tercih edilmesinde etkili olmuş olabilir.

Son dönemde yerel ve küresel ölçekte Selefî anlayış yoğun olarak tartışılmaktadır. Bu çalışmada Selefîlik ile ekonomik durum arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmüştür.

Bireylerin din anlayışının oluşmasında örgün eğitim kurumları etkilidir. Ancak bu çalışmada okunan ya da mezun olunan okulun İslâm'ın farklı yorumlarının tercih edilmesinde etkili bir faktör olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim gören öğrencilerin din anlayışlarının biçimlenmesinde öğrencilerin bu fakültede aldıkları lisans eğitiminin belirleyici olduğunu söylemek güç görünmektedir. Bu sonuç Aşlamacı'nın verileri ile uyumlu olmakla beraber eksikliği telafi edecek yeni çalışmalara ve müfredata ihtiyaç olduğu da vurgulanmalı.

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde farklı dini eğilimlerinin tercih edilmesinde dernek-vakıf, dinî grup, cemaat, tarikat vb. oluşumların az veya çok etkili olduğu farklı zamanlarda yazar tarafından bizzat gözlemlenmiştir. Dini gruplar, dernek veya vakıflar,

öğrencilerin dini anlayışları üzerinde etkilidir. Bunun nedenleri arasında İlahiyat Fakültesinde verilen eğitim eksik görülmesi, dinin daha rasyonel bir zaviyeden sunulması veya dinsel hassasiyetin yaşanmasındaki değişiklik gibi faktörler bulunmaktadır. Özellikle öğrencilerin bir kısmının tasavvufi İslâm anlayışına yönelmelerinde bu etkenlerin olabileceği muhtemeldir. Cinsiyet değişkenine göre, anlamlı bir farklılığın oluşmamasına rağmen tasavvufi İslâm anlayışında anlamlı bir farklılığın oluşması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Son yıllar içinde ülkemizde var olan İlahiyat Fakültelerinin sayısında ciddi anlamda bir artış söz konusudur. Dinin sosyal ve siyasal gerçekliğinin artış gösterdiği bir ahvalde dinin çağın ruhuna uygun biçimde anlatılması, modern durum ile uyumlu olması ve dinin doğru bir biçimde anlatılması ve öğretilmesi elzem hale gelmiştir. Din, sahîh kaynaklardan ilham alınarak aklın ilkeleri ile uyumlu bir biçimde öğretilmeli. Bundan dolayı dinî eğitim ve öğretim yapan kurumların niteliğinin de yükselmesine yönelik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Yine bundan dolayı olsa gerek, öğrencilerin bazıları ve toplumun bazı kesimleri ilâhiyat fakültelerini ve oralarda verilen eğitim ve öğretimi önemsememektedir. Bu eksikliklere ve toplumun ilahiyatlara bakışına dair de yeni çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 123-134.
- Aydar, Hidayet. “Darülfunun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 297-311.
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22/70-72 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aşlamacı, İbrahim. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 3. haz. Fikret Karaman. 457-483. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. *Vizyon ve Misyonumuz*. Erişim: 10.12.2019. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104
- Altıntaş, Hayranı. “İslam Düşüncesinde Tasavvuf”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII (1985), 111-122.
- Amman, Mehmet Tayfun. “Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması, Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması”. *APJIR: Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2017), 18-22.
- Amir, A. N. Shuriye, A. O. İsmail, A. F. “*Muhammed Abdub’un Moderniteye Katkısı*”. çev. Osman Şahin. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* III/6, (2013), 223-241.
- Aydın, Mehmet. “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”. *İslami Araştırmalar Dergisi (Fazlur Rahman Özel Sayısı)* 4/4 (1990), 273-284.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. “Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* I/2 (1999), 33-48.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “İslâm Mesajının Farklı Anlaşılması ve Yorumlanması”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 29-46.
- Bayyığıt, Mehmet. “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”. *Din Sosyolojisi*. haz. Mehmet Bayyığıt. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Burlot, Joseph. “Çağdaş İslam Dünyasının Önemli Sorunları”. çev. Mehmet Çakır. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 113-123.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”. *Dini Araştırmalar* VII/20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”. *Tarihî ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*. haz. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz”: Selefililerin Selefilere Teberrirleri Üzerine Değerlendirmeler”. *İslamiyat* X /1 (2007), 57-76.
- Cilacı, Osman. “Ernest Renan’a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 181-191.
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Dîvan İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 1-94.

- Çelik, Celalettin. “Bugünün İlahiyatı” Üzerine, Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*. haz. Süleyman Akyürek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Demir, Hilmi. “Nedir Bu Selefilik”. Erişim: 10.10.2019. <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603837.aspx>
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. New York State: Syracuse University Press, 1998.
- Fuller, Graham E. *Siyasal İslâm'ın Geleceği*. çev. Mustafa Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Gürsoy, Kenan. “Tasavvuf Kültürü ve Felsefe Geleneğimiz”. *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*. haz. Ramis Dara. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine”. *Orta Asya'da İslâm-Temsilden Fobiye: Tanımadan Tanımlamaya* 1/335-363. haz. Muhammed Savaş Kafkasyalı. Ankara; Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Selefilğin İhtiyacı ve Dini Düşüncede Yenilik”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* IX/3 (2009), 9-20.
- İbn Haldun. *Mukaddime* 2. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”. *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* II. haz. Nihat Kayabaşı. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1999.
- Koştaş, Münir. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI (1989), 1-27.
- Kirman, M. Ali-Apaydın Halil. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/ 7 (2006), 93-124.
- Koca, Ferhat. “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* I/1-2 (2005), 15-70.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. “Müslümanlar Arasında Barışı Tehdit Eden Mezhep Çatışma-

- sının Temel Dinamikleri ve Çözüm Yolları”. *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*. haz. Muhiddin Okumuşlar-Necmeddin Güney-Aytekin Şenzybek. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mertoğlu, M. Suat. “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. haz. İsmail Kara, Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- Olsson, Susanne. “İslam’ı Tebliğ Etmek Seleflik’i Sorunsallaştırmak”. ç e v . Harun Abacı-Metin Aydın-Yunus Kaymaz. *Usûl: İslam Araştırmaları* 24 (2015), 213-250.
- Öztürk, Mustafa. “İlahiyatın Adı ve Amaçları”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*. haz. Süleyman Akyürek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat. “Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri”. *Tarih ve Günümüzde Ehli Sünnet*. Heyet. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Paçacı, Mehmet. “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”. *İslâmiyât* IV/4 [Türkiye’de Din Söylemleri özel sayısı] (2001), 91-110.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya Işhan. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1946.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslam’ın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Subaşı, Necdet. “İhya, Tecdit ve İslahın Modern Kullanımları”. *Tezkire* 33 (2003), 133-153.
- Şahinalp, Hacer. “İman ve Amel İlişkisi Bağlamında-Pratik Boyutlarıyla Tekfir”, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildiriler*. haz. Kasım Şulul-Atilla Yargıcı- Hüseyin Kurt-Ömer Sabuncu. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri, 2016.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.

Tayob, Abdulkadir I. “Çağdaş İslâmî Uyanışın Bilgi Modeli”. çev. Ümit Dericioğlu. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* III/2 (1995), 9-24.

TBMM Zabıt Ceridesi. Devre 2. Cilt 7. İçtima Senesi 1 (3 Mart 1340), 26.
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c007/tbmm02007002.pdf>

TBMM Tutanak Dergisi. Dönem VIII. 3. Oturum. XX. 279.

Uludağ, Süleyman. “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”. *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* I/1-2 (2005), 253-262.

Anket

Aşağıdaki İfadelere Sizin İçin En Uygun Olan Cevabı İşaretleyiniz

	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum
İslâm'ı daha iyi yaşayabilmek için bir şeyhe/mürşide bağlanmak gerekir.					
Bir evliyanın türbesinde yapılan duaların daha makbul olduğunu düşünürüm.					
Tarikata bağlılık kişiyi daha dindar yapar.					
Rabıta yapmak insanı şirke götürmez.					
İslâmî ahlaki ilkelerle bağdaştığı sürece resim, müzik, heykel gibi sanatlar dinimizce uygundur.					
Cübbe, sarık, sakal gibi unsurlar dinden daha çok kültürle ilişkilidir.					
Kadının erkeklerin bulunduğu bir iş yerinde çalışıp ailesinin gelirineline katkı sunması dinimizce caizdir.					

Akla uymayan bir hadis, uydurma bir hadistir.					
İslâm dinine göre devlet yöneticilerinin kadın veya erkek olması fark etmez.					
İnsanlar arasında adaleti ve huzuru sağlayacak yegâne kanunlar şeriat kanunlarıdır.					
İslâmî bir devlet kurmak için mücadele etmek her Müslümanın görevidir.					
Batının sömürgeci düzenine karşı tüm Müslümanlar birleşmelidir.					
Din ile siyaset işlerinin birbirinden ayrılması İslâm'a uygun değildir.					
Kur'an ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır.					
Dinimiz fıkhi mezheplere göre değil, hadisler esas alınarak yaşanmalıdır.					
Namazı kasten terk eden kişi küfre girer.					

Cinsiyetinizi Belirtiniz.

Erkek () Kız ()

Yaş Aralığınız Belirtiniz.

18-25 Arası () 26 Yaş ve Üzeri ()

Mezun Olunan Lise Türünü İşaretleyiniz.

İHL/AİHL. () Lise. () Ön lisans () Diğer ()

Aile Gelir Durumunuzu Belirtiniz.

Çok İyi () İyi () Orta () Düşük () Çok Düşük ()

Sınıfınızı Belirtiniz.

Hazırlık () 1. Sınıf () 2. Sınıf () 3. Sınıf () 4. Sınıf ()

ALLAH'A İMAN'IN PSİKO-SOSYAL TEMELLERİ
(MASLOW'UN İHTİYAÇLAR HİYERARŞİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME)

*PSYCHOSOCIAL FOUNDATIONS OF FAITH IN ALLAH
(AN ASSESSMENT IN THE CONTEXT OF MASLOW'S
HIERARCHY OF NEEDS)*

Seyithan CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt
Assistant Professor, Siirt University Faculty of Theology, Siirt
seyithancan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2336-4179

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.785155

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25.08.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15.10.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atf / Citation: Can, Seyithan (Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme). Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 473-501

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

İnsan fizyolojik, psikolojik ve duygusal yönleriyle parçalanamaz bir bütünlüğe sahiptir. İnsan tarafından ortaya konan eylemlerin gerçek anlamda mükemmel olabilmesi için bu üç duygu etrafında hissettiği ihtiyaçların karşılanması önem arz eder. Bu bağlamda insani bir eylem olan imanın da salt zihinsel bir aktive olmadığı, aynı zamanda fizyolojik, psikolojik ve duygusal yönleri de bulunan bir olgu olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. İnsanın gerçek bir imana ulaşabilmesi için iman ettiği varlığın bu ihtiyaçlarını gidermesi gerekir. Çünkü insanın sadece bir yönüne hitap eden olgular, insan benliğini ve karakterini inşa edemez. Bu makale, günümüzde salt zihinsel bir etkinlik ve kelime-i şehadet üzerinde odaklanan Allah'a imanın psiko-sosyal yönlerini, psikolojinin önemli isimlerinden biri olan Abraham Harold Maslow'un ihtiyaçlar piramidi bağlamında ortaya koymayı amaçlamaktadır. İhtiyaçlar piramidinin en dikkat çekici özelliği, en üst seviyeye çıkılabilmesi için en alt ihtiyacın karşılanmasının zorunluluğudur. Allah'a iman açısından değerlendirildiğinde İslâm dininin, Maslow'un piramidindeki fizyolojik, psikolojik, duygusal ve sosyal ihtiyaçları gidererek gerçek bir imana ulaştırmayı hedeflediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Kelâm, Allah, İman, Maslow, İhtiyaçlar Hiyerarşisi.

Abstract

The man has an indivisible integrity with physiological, psychological and emotional aspects. The needs felt on three feelings should be fulfilled so actions made by man can be perfect in real terms. In this context, faith as human action is not an absolute mental activity but also reveals as truth being a fact with physiological, psychological and emotional aspects. The existence that man believes should meet these needs so man can get real faith. Since facts addressing to man's single aspect can not make man's ego and character. This article aims to reveal psychosocial aspects of faith to Allah, focusing on absolute mental activity and kalima shahadah in the context of hierarchy of needs belonging to Abraham Harold Maslow, being one of the important persons in psychology. The most remarkable feature in hierarchy of needs is necessity to meet bottom need to get top level. When it is evaluated in terms of faith to Allah, it is seen that Islam religion aims to reach to real faith by meeting physiological, psychological, emotional and social needs in Maslow's hierarchy.

Keywords:

Kalâm, Allah, Faith, Maslow, Hierarchy of Needs

Giriş

Teoloji kavramı, hem insan hem de sosyal yapıyı içerisine alan geniş bir anlam alanına sahiptir. Ancak geleneksel teolojik bakış, insanı ve sosyal yapıyı öteleyerek sadece Tanrı'yı kendisine konu edinmiştir. Allah-insan ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan meselelere, kelâm ekollerinden Mu'tezile hariç, genel olarak ekollerin insan açısından baktığı ve onun ölçülerini kullandığını söylemek zordur.¹ Dolayısıyla hem din hem de Tanrı hakkında konuşmayı ifade edecek şekilde kullanılan teolojide ikinci özne olan insan, pek dikkate alınmamış ve yeterince işlenmemiştir. İnsan odaklı anlatım ortadan kalkınca da Allah ile insan arasındaki ilişki, duygu boyutundan soyutlanmış sadece emir ve yasaklar şeklinde mekanikleşmiştir.

Konunun aynı zamanda insan olduğu bir noktada onun mahiyet ve özelliklerini de içeren yöntemlerle çözüm üretilmezse sorunlar yumağının oluşması büyük bir ihtimaldir. Bu bakımdan eğer dinler insanlığın derdine çözüm olmak istiyorsa, teolojik paradigmalarında kısmi bir değişiklik yapılmalıdır ve sadece Tanrı merkezli anlayışın yerine insan eksenli yorum ve yaklaşımı da benimsemeliler.² Bu bağlamda İslâm düşüncesinde Allah'ın âlemlerle ve insanla ilişkisini inceleyen ilim dalı olan kelâmın günümüzde yüklenmesi gereken misyonlarından biri de insanın sorunlarını, tabiat ve tarih karşısındaki durumunu, mahiyetini incelemesidir. Çünkü insanın neliğini bilmeden onun üzerinden sağlıklı bir varoluş teolojisi gerçekleştirmek mümkün değildir.³

İnsan, biyolojik ve psikolojik doğasıyla, zekasıyla, arzularıyla, duygularıyla, vicdaniyle, aklıyla bütün değerleri aynı zamanda içerisinde bulunduran son derece kompleks ve parçalanmaz bir varlıktır. Bundan dolayı onun hakkında basit bir anlayış ve düşünceye sahip olmak mümkün değildir.⁴ Şayet insanla ilgili bir değerlendirme yapılacaksa bu değerlerin tümü dikkate alınmalıdır. O halde din gerçeğinin insan ögesinde hem biyolojik hem kültürel hem de

¹ Ekollerin bazı alimlerinin insan Psikolojisine değindiğini de belirtmek gerekir. Örnek için bk. Süleyman Derin, "Manevi Psikoloji Ve Gazali" İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).

² Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 133.

³ Namık Kemal Okumuş, *Eşref'ten Eşfel'e İnsanın Serüveni* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 8.

⁴ Elik, *İnsan Eksenli Din*, 23.

psikolojik boyutlarının bulunduğunu rahatça söyleyebiliriz.⁵ Bu bakımdan insan ele alınırken onun psiko-sosyal yapıları birlikte ele alınmalıdır.

Bu durum, din bilimleri ile insan bilimlerinden psikoloji ilmi arasında doğrudan bir ilişkiyi de zorunlu kılmaktadır. Din, psikolojiden yararlanmalı ve psikolojisinin bilimsel sonuçlarını dikkate almalıdır. Özellikle inancın kaynağı olan dinsel metinlerin kavranmasında, açıklanma ve yorumlanmasında psikolojik bakışın değeri önemlidir. Çünkü psikolojide, fizyolojik temele dayanan dürtülerin, davranış üzerinde belirleyici etkisinin olduğu kabul edilmekte, hatta dürtü ve motivlerle oluşan motivasyonun davranışı başlattığı kabul edilmektedir. Bir unsurun davranışı başlatması ise onu belirlemesi anlamına gelir.⁶ İslâm düşüncesine bakıldığında kelâm alimlerinin insan davranışının kaynağına yönelik araştırmalarda psikolojiyi kullandıkları dolayısıyla psikolojinin, klasik ilimlerle ve kelâmı geniş ölçüde ilişkili bir bilim dalı olduğu görülmektedir.⁷

Psikolojiyi kullanarak insan doğası hakkında elde edeceğimiz bilgiler, inanmayanlar için içerisinde buldukları eksikliği ortaya koyacak, inananların da daha sağlam kriterlerle seçim yapılabilmelerine olanak sağlayan birçok değer olasılığı sunacaktır.⁸ Çünkü eskiden doğaüstü diye bilinen tüm içe doğuş olayları ve benzerlerinin, doğal, güncel ve yaşamın içinde var olan, insana ait doruk deneyimler olduğu ve bunların günümüzde incelenebildikleri bilinmektedir. Bu noktada ortaya konan en önemli husus, her insanın biyolojik bir temele dayanan doğal, esas, değiştirilemez ya da değişmez bir içsel doğasının keşfedilmesidir. İçgüdü olarak tanımlanan bu yapı, herhangi bir canlı türünün doğuştan getirdiği, öğrenmeden yaptığı, olgunlaşmasına, gelişmesine ve çevreye uyum noktasında sürekli ve yararlı olan davranışları oluşturan temel güçtür.⁹ Bir bölümü bireyin kendisine

⁵ Eriman Topbaş, *Dindar Beyin* (Ankara: Panama Yayınları, 2013), 16.

⁶ Doğan, Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (İstanbul: Yy , Ts.), 229 vd.

⁷ Erkan Yar, "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", thk. Yavuz Ünal vd. (Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi, 2016), 163. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, (İstanbul, 2003), 32-35; Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Demir, *Kâdi Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 17-18.

⁸ Abraham H. Maslow, *Dinler Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 17.

⁹ Demir, *Kâdi Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, 36.

özgü olan bu doğanın bir bölümü de tüm insanlıkta ortak olarak bulunmaktadır. Bu içsel doğada temel gereksinimler dediğimiz yaşam, beslenme, güvenlik, ait olma, şefkat ve saygı bulunmaktadır.¹⁰ Ancak insan yalnızca temel ihtiyaçlarının peşinde koşmaz. Onda takdir edilme, dünyaya hakim olma, daha fazlasını isteme eğilimi de vardır ki bu duygu yalnızca insanda olup onu diğer canlılardan ayıran en temel yapıdır.¹¹

Bu noktada insan davranışlarının temeline belirli ihtiyaçları koyarak, psikoloji alanında önemli bir isim olan, insancıl yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri de Abraham Harold Maslow'dur. O, psikolojide kendi adı ile anılan "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi" ismiyle motivasyonel bir kuram geliştirmiştir. Maslow, insan ihtiyaçlarını bir piramid içinde en temelden en ileri kademeye doğru hiyerarşik bir düzende sıralamıştır. İnsan ihtiyaçlarını en acil olanları ve çabuk çözüm bekleyen biyolojik gereksinimleri en alt basamakta olmak üzere düzenlemiştir. Ona göre her insan bu sıraya tabidir. Gereksinimler taksonomisinde en alt seviyedeki güdüler doyuma ulaşıncaya bir üst düzeydeki güdüler hazır hale gelir. Alt basmakta ise temel ihtiyaçlar yer alır.

Maslow'un ihtiyaçlar piramidine bakıldığında insanın bu dünyada öncelikli olarak ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik kaygılarının olduğu görülmektedir. Bu çalışmada imanın, insanın bu kaygılarını nasıl giderdiğini "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi" bağlamında temellendirmeye çalışacağız. Teoloji oluştururken insan faktörünün önemini vurgulamakla beraber, Allah'a imanın sadece düşüncel ve zihinsel bir yapı olmadığını, İslâm'ın imanını inşa ederken insan hayatının psikolojik yönünü de dikkate aldığını ve bu şekilde bir inanç oluşturmaya çalıştığını göstermeye çalışacağız.

1. İmanın Lügat ve İstilahî Anlamı

İman, "e-m-n" kökünün mastarından türemiş bir kavram olup "gönül rahatlığı ve korkunun kaybolması" anlamında kullanılmaktadır.¹² Kelime olarak "emin olmak, emniyette olmak ve korkunun zıddı olan güvende ol-

¹⁰ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Güngüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2019), 8-9; Demir, *Kâdi Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, 36.

¹¹ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 181-182.

¹² Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, (Yy: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Ty.), 32.

mak” anlamlarını kapsar.¹³ İman kavramı, düşmandan emin olmak, güven vermek, güven duymak, duyduğu her şeyi tasdik edip hiçbir şeyi yalanlamamak, teslim olmak, itaat etmek ve şeriatı kabul etmek anlamlarını da ihtiva etmektedir.¹⁴ Bu bağlamıyla imanda duygu, bilinç ve iradenin potansiyel halde bulunduğunu söyleyebiliriz.¹⁵ Ancak tarihsel sürece bakıldığında iman kavramının kelime kökünden farklı olarak, peygamberlere inanmak, itaat etmek ve din adına tebliğ ettikleri hususları tasdik ederek onlara teslim olmak vb. anlamlarla ifade edildiği görülmektedir.¹⁶ Her iki bağlamıyla ele alındığında imanı, insanın gerçek hayatında yaşamış olduğu ve diğer insanlarla gerçekleştirdiği inanma fenomenini, insanüstü ve doğaüstü bir boyuta ulaştırması şeklinde ele alabiliriz.¹⁷

Türkçede geneli itibariyle iman kavramı, inanç kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁸ Ancak bu iki kavram her ne kadar aynı anlamda kullanılsa da inanç genel anlamda kullanıldığında bireyin tüm varlığını kuşatmayan, kısa vadeli, genellikle günlük hayata ilişkin deneyimlerle ortaya çıkan ve kolay değişebilen duygusal, zihinsel veya davranışsal bir tutumu ifade eder. İman ise daha kuşatıcı daha engin, daha köklü, daha bütüncül, daha zor değişebilen, bireyin geçmiş ve geleceğini içine alan bununla birlikte duygusal, zihinsel ve de davranışsal motivasyonu olan varoluşsal aşkın bir tutumun karşılığı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹

2. Kelâm Âlimlerine Göre İman

İmanın tanımı konusunda kelâm alimleri farklı yaklaşımlar sergilemiş-

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l Maarif, Ty.), 1:140.

¹⁴ EbuTâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1176.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1:140; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 212.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 22.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredetu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî, (Beyrut: Daru's-Semiyeye, 2009),32; Ebu Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâsî, 2000), 55.

¹⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğubatu Yayınları, 2015), 318.

¹⁸ Şükrü Haluk Akalın ve dğr. (Komisyon), *Türkçe Sözlük*, 11. Bs. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1181.

¹⁹ Hasan Kaplan, *Dini İnanç, Şüphe ve İnançsızlık*, edit. Halil Apaydın, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, ty.), 68.

lerdir. Ebû Hanife'nin eserlerinde iman tanımına yönelik farklılıklar olsa da o, el- Vasiyye adlı eserinde, imanı, “kalb ile tasdik dil ile ikrar” olarak tanımlar.²⁰ Mu'tezile, Hâriciler ve Ashabu'l Hadisten bazıları, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar ve amel olduğunu söylerler.²¹ Mu'tezilî âlimler, imanın, dil ile ikrar, kalp ile bilme (marifet) ve amel olduğu hususunda ortak bir paydada buluşmuşlardır.²² Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekolü imanın tasdik olduğunu kabul etmektedir. Eş'arî, imanın Allah'ı ve Peygamberlerini haber verdikleri şeylerde tasdik etmek olduğunu belirterek, Kur'an'ın indirildiği Arap dilinde tasdik onaylama anlamına geldiğini vurgular.²³ Mâtürîdî de Eş'arîler gibi imanın oluşması için en layık yerin kalp olduğunu belirtir. O, bu görüşünü temellendirmek için Eş'arîler gibi “Bedevîler, İman ettik dediler. Şunu söyle: Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz...” (Hucurat 49/14) ayetini delil olarak sunar.²⁴

Tasdik, kişinin ilâhî teklifi bütün benliğiyle onaylaması ve ona bağlanmasıdır. Dolayısıyla kalp ile tasdik şeklinde kabul edilen iman, zihni kabul noktasıyla birlikte duygu ve iradenin katılımıyla, eylemi de içerisine alan bir tasdiktir.²⁵ İslam'ın ilk dönemlerinde ağırlık, amel ekseninde bir iman anlayışı üzerine verilmiştir. Bunun için gerekli ahlaki, psikolojik ve fizyolojik gereksinimler sağlanmıştı.²⁶ Ancak tarihsel süreçte iman konusu kelâmî bir problem olarak işlenirken, sosyal, psikolojik, ahlâkî olgulardan bağımsız bir şekilde, mücerret bir varlık olarak düşünülmüş ve insandaki yeri aranmıştır. Ayrıca iman kavramının sağlıklı bir şekilde siyasi problemlerle ilişkili olarak fikrî tartışma gündemine gelmesi, “tekfir” suçlaması gibi etki-tepki arasında sorunun, Kur'an bütünlüğü içinde çözümünü güçleştirmiştir.²⁷

²⁰ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, neşr. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları 2016), 65.

²¹ Ebu'l Meâlî el-Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetu Hanci 1950), 396.

²² Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. S. Diwald Wilzer (Beirut: 1960), 8.

²³ Eş'ari, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Seyğ ve'l-Bida'*, thk Hammud Ğuraba, (Matbaatu Mısriyye, 1955),123; Bağdadi, *Kitâbu Usûl'id-Din*, (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 249.

²⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruci (İstanbul: Dâru's-Sâdır, Lübnan, Mektebetu'l-İrşad, 2001), 471 vd.

²⁵ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 227.

²⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 143.

²⁷ İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 9.

Netice itibariyle Müslüman toplumun yaşadığı olumsuz tecrübelerin de etkisiyle İslâm geleneğinde iman kelimesi, lügat manasından hareket edilerek iman esasları ekseninde hususileştirilmiş ve böylece şahadet cümlesini ikrar edenlere amel/eylem göz önünde bulundurmaksızın mümin denilmiştir.²⁸ Ancak Kur'ân-ı Kerim'de imanın fiil halinde kullanımlarının büyük bir kısmı amel ile birlikte yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın söz ettiği iman, bir veya daha fazla ilkeye sadece pasif olarak inanmak değildir. O, tecrübe karşılığı elde edilen hayat dolu, hayat verici aksiyona dönüşmüş ahlakî eylemlerin merkezinde yer almaktadır.²⁹ İman, insanları iyi davranışlar yapamaya sevk eden en güçlü saik olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Dolayısıyla Kur'ân'da iman denen halin davranış olmadan olamayacağı, bir yerde imandan bahsedebilmek için orada imanın konusu olan düşünce, duygu ve davranışın da olması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

3. İmanın Psiko-Sosyal Temelleri

Bilimsel araştırmalar insanın inanma noktasında önlenemez ruhsal bir potansiyele sahip olduğunu göstermiştir. İnsan beyninde, onun sorunlarının giderildiğini, arzu ve ihtiyaçlarının karşılandığını hissettiğinde aktif hale gelen mutlulukla ilgili bir alan bulunmaktadır. İnsan beyninde uykuyu algılayan alanın varlığı nasıl uykuyu gerekli kılsa, bunun gibi beyinde bulunan inanma alanı da inanmayı gerekli hale getirmektedir. İnsanın mutlu olabilmesi, aynı zamanda bu ihtiyacının giderilmesine de bağlıdır.³¹ İnsan için inanç temel bir ihtiyaç olduğu için inançtan uzaklaşması ya da ona karşı koyması mümkün değildir.

İnsanın inanç kadar vazgeçilmez bir tutkusu daha vardır ki o da yaşama arzudur. İnsan, kendi varlığının devam etmesini arzu ederken, varlığının devamlılığını tehdit eden sosyal ve bilişsel dediğimiz hayati kaygılara da sahiptir.³² Bütün insanlar açısından bakıldığında maddi varlıklar, imkânlar,

²⁸ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 21.

²⁹ Güler, *İman-Ahlak ilişkisi*, 21.

³⁰ Furkan suresi, 25/63-68, 72-74; İsrâ Suresi; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 286.

³¹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 155.

³² Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 16; Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınla-

insanî yetenek, hukuk, kural gibi faktörler, bireylere sadece nispi bir güvenliği sağlayabilmektedir. İnsan her ne kadar birçok şeyi yapmaya güç yetirse de yine de etkisiz kaldığı, güç yetiremediği olaylarla karşılaşması her zaman mümkündür. Dolayısıyla insan, kendisine güven veren güçlü ve kudretli bir varlığa yönelme ihtiyacı hisseder.³³ Dolayısıyla inancın insanlardaki yapısı güvenmenin en üst sınırı, asıl güveni veren varlığa dayanma ve bağlanma şeklinde imana dönüşmektedir.³⁴ İmanın evrensel olması da insandaki bu yönelim ve bağlanma ihtiyacındandır.³⁵

İnsanın yaşadığı her tür soruna karşı güçlü bir şekilde direnebilmesi, zorluk ve meşakatlere katlanabilmesi için ruh sağlığının yerinde olması gerekir. İman, kişinin korkularından kurtulması anlamında ele alındığında, her şeyi bilen, gören, duyan, her şeye gücü yeten, gücü sınırsız olan, zor durumda kaldığında yardım eden bir varlığın olduğunu hissetmesi, inanan bir insana iç huzur ve güven vererek ruhunu dizginlemesini sağlar.³⁶ Bu duygu, inanan kişiye zorluklara karşı dayanıklı olmayı, kötü olaylara karşı dayanma gücü vermeyi ve ümitsizliğe düşmeden yoluna devam etme noktasında kararlı olmayı sağlar.³⁷

İman, bireylerin kişiliklerini inşa etme noktasında da önemli bir fonksiyona sahiptir. Çünkü çevresel ve psikolojik faktörlerle beraber, insanın karakteri ve şahsiyetini oluşturan temel faktörlerden biri de imandır.³⁸ Toplumsal düzenin sağlanması için her ne kadar hukuk, yasa gibi kurallar konulsa da yüksek değerler için böyle bir imkânın söz konusu olmayacağı gayet açıktır. Çünkü yüksek değerlere dayanan ilişkiler, insan akıl ve de-

rı, 2015), 102.

³³ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 99.

³⁴ Doğan Karacoşkun, "Dini İnanç-Dini Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2004), 27.

³⁵ Erich Formm *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif erten (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 34-35.

³⁶ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 22; Henry C. Link, *Çağımızda Dine Dönüş*, (İstanbul, Degâh Yayınları, 1979), 69; Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009).

³⁷ Cihat Tunç, "Yüce Allaha İman ve Bunun Önemi", *EÜİFD*, 2(1985), 9; Hayati Hökelekli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 129; Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 62.

³⁸ Hüseyin Peker, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *OMÜİF Dergisi*, 1(1986), 100-101; Ahmet Rifat Sağlam, *Kur'an'da Kader ve İnsan Psikolojisine Etkileri* (İstanbul: Ahir Zaman Yayınları İstanbul), 119.

neyimde anlaşmalara ve benzeri hukuksal formlarla saptanamaz. Mesela sevgi, sadakat, dürüstlük, saygı, doğruluk, dostluk, vb. gibi yüksek değerler, yazılı anlaşmalarla sağlanamaz. Kendini yoktan yaratan, her şeyi bilen, gören, duyan ve kontrol eden aşkın bir güce inanan insanda sorumluluk duygusu gelişir.³⁹ Kendini sorumlu hisseden insanın iradesi gelişir ve güçlenir. Güçlü irade insanı başkalarına zarar veren davranışlardan alıkoyar. Maddi şeylere karşı aşırı bağlılığı azaltır böylece merhamet ve şefkat duygularını geliştirir. Diğer insanlara karşı, saygı, sevgi duygularının oluşmasını sağlayarak, insanlar arasındaki bağların kuvvetlenmesini sağlar. Aynı zamanda suçluluk ve günahkarlık duygularını yok ederek, bireyin psiko-sosyal yönüne önemli derecede katkıda bulunur.⁴⁰

İman, psikolojik işleviyle beraber, toplumu direkt etkileyecek ve topluma mal olacak sosyal yönü de bulunmaktadır. Öyle ki imanda temel hedef, insanla birlikte toplumdur. Bu bakımdan bireylerin kendi iç dünyalarındaki dizginliği sağlamada etkili olduğu kadar, sosyal yaşantılarındaki dengeleri kurmada da önemli bir fonksiyona sahiptir. İşlevsel bir iman, insanın sosyal, siyasal ve iktisadi ilişkilerini hem bireysel hem de toplumsal bazda diğer faktörlere göre daha çok ve derinden etkileyebilmektedir. Bu bakımdan iman, insanın sosyal, siyasal ve iktisadi hayatını kuşatan bir gerçekliktir.⁴¹

İman için sadece bilişsel hedefler yeterli değildir. Yani insanın doğru veya yanlışın bilgisine sahip olması, onları yapacağı veya yaşayacağı anlamına gelmez. İnsanın doğru olan ile yanlış olanı yapabilmesi ahlak işidir. Ahlaklı olabilmek için de değerler sistemini iman edilen bir kaynağa bağlamak gerekir. Bu bağlamda iman açısından yeterlilik, daima duyusal ve psikometri hedefler belirleyici olmaktadır. Muhtaçlara yardım etmenin dini bir görev olduğu ya da başkasına zarar vermenin yasak olduğunun bilgisinin öğrenilmesi, bilişsel olarak hedef bağlamında gerçekleşmiş olsa da duyusal olarak gerçekleşmediği sürece öğrenim etkisiz ve sonuçsuz kalabilmektedir. İşte iman, bir motivasyon unsuru olarak devreye bu noktada girer ve insanın doğru bildiklerini yapmasını, yanlış bildiklerinden de uzak dur-

³⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 46.

⁴⁰ Peker, *Din Psikolojisi*, 119-122.

⁴¹ İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 15.

masını sağlar.⁴² Daha somut bir ifade ile nelerin haram olduğu bilgisinin öğretilmesi, bilişsel hedef, haramdan sakınma durumunun kazandırılması duyuşsal hedef, haram işlememe tutumunun kazandırılması da imanın psikomotor hedefidir.⁴³

4. İhtiyaçlar Hiyerarşisinin Beş Aşamalı Modeli ve Modelin Temel ilkeleri

İnsan davranışlarındaki motivasyonun temelini ihtiyaçlara odaklanarak açıklayan Maslow'a göre insanın gelişim sürecinin devamının sağlanması için temel ihtiyaçları ve psiko-sosyal ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Ona göre her insanda var olan ihtiyaçlar, genel olarak biyolojik ve içgüdüselidir. Bu güdüler, genetik temelli olarak insanları karakterize ederek bilinçleri dışında etkilemektedir. Maslow, insan davranışlarının sebeplerinin anlaşılması ile ihtiyaçlarının tatmin edilmesinin bağlantılı olduğunu savunarak, insan davranışlarının belirlenmesinde ihtiyaçları, belirli bir düzen ve hiyerarşi bağlamında ele alır. Bunlar “fizyolojik ihtiyaçlar”, “güvenlik ihtiyacı”, “ait olma ve sevgi ihtiyaçları”, “takdir ve saygı ihtiyaçları” bir de bunların üzerinde yer alan “kendini gerçekleştirme ihtiyacı”dır.⁴⁴ İhtiyaçlar hiyerarşisi teorisinde, birinci basamakta en temel ihtiyaçlar yer almaktadır. Bunlar; açlık, susuzluk, cinsellik, barınma vb. fiziksel nitelikte olan gereksinimlerdir. Bu basamaktan sonra güvenlik ihtiyacını belirten basamak yer almaktadır. Bu basamakta bireylerin karışıklıktan, çatışmalardan uzak bir şekilde güvenli bir ortamda yaşama istekleri bulunmaktadır. Üçüncü basamak; bir yerlere aitlik, sevmeye ve sevilme şeklindeki sosyal ihtiyaçlardır. Dördüncü basamak, bireyin saygı görme ve takdir edilme ihtiyacı olarak ele alınmıştır. En üst basamak olan beşinci basamakta ise; kişinin kendini gerçekleştirme, olarak ifade edilmiştir.⁴⁵ Maslow, ihtiyaçlar piramidi teorisine, kişinin kendisini gerçekleştirme ile ilgili durumunu insanın

⁴² Lütfi Sunar-Latif Karagöz, *İnsanı Yeniden Düşünmek* (Ankara: İlem Yayınları 2019),270.

⁴³ Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 77-78.

⁴⁴ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, Second Edition, Harper and Row, Publishers, New York 1970.

⁴⁵ Sedat Kula, “Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doymu Arasındaki İlişki”, *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, (2015) 6/12, s.195.

yaşamındaki gereksinimleri basamaklayarak anlatmaya çalışmıştır. Temel ihtiyaçlar karşılandıkça bir üst basamakta yer alan gereksinimler, davranışın motive edicileri olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Örneğin eğer birey aç ise, onun davranışı yemek bulmaya yönelik olacaktır. Bireyin bu gereksinimi karşılanana kadar romantik bir ilişki kurmak pek ilgisini çekmeyecektir. Yeni arkadaşlıklar veya romantik ilişkiye ilgi duyması açlık ihtiyacı doyulduktan sonra oluşabilir.⁴⁷ Aksi durumda bireyin mutlu olması, kendini geliştirmesi ve gerçekleştirilmesi mümkün olmamaktadır.⁴⁸

Teoriye bakıldığında açıkça görülmektedir ki temel güdüler, bireyin kendi yaşamını sürdürebilmesi için zorunlu ihtiyaçlar olarak tanımlanmıştır. İkinci basamak olan güvenlik ihtiyacından sonraki güdüler ise bireyin toplumsal çevrede kazandığı güdüler olarak belirtilmektedir. Üst basamaklara çıldıkça fiziksel ihtiyaçlar, yerini sosyal ihtiyaç ve isteklere bırakmaktadır.⁴⁹ Bu durumda bireyin, sosyal bir varlık olması ve sosyalleşebilmesi için, temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sosyal ihtiyaçlarını da gidermesi gerekir.⁵⁰ Sosyal istek ve ihtiyaçlar, yalnızca diğer insanlarla etkileşim halinde giderilebildiği için de insanın belirli kaynaklara bağımlı kalma zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir.⁵¹

Gereksinim hiyerarşisinin evrensel olduğunu söyleyen Maslow, gereksinimlerin kısmen de karşılanmasının yeterli olduğunu ve karşılama oranının kültürden kültüre değişebileceğini belirtmiştir. Maslow, kişinin ancak kişiliğin zirvesinde din ve ahlaka gerçek anlamda yakın temas kurulduğunu düşünmektedir.⁵²

⁴⁶ Edward E. Smith, Susan Nolen Hoeksema, Barbara Fredrickson, Geoffrey R. Loftus, *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznür Öncül, Deniz Ferhatoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016), 479; Banu Yazgan İnanç-Esef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: PEGEM Akademi, 2016), 316.

⁴⁷ Jerry M. Burger, *Kişilik*, trc. İnan Deniz Erguva Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006), 431-432; Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki".193.

⁴⁸ Kula, "Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki", 195.

⁴⁹ Oğuz Onaran, *Çalışma yaşamında güdülenme kuramları* (Ankara: Sevinç Matbaası, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 470) 13-15.

⁵⁰ İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 315.

⁵¹ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 40.

⁵² Yavuz, *Günümüzde İnançın Psikolojisi*, 255.

5. Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Piramidinin Allah'a İman Bağlamında Değerlendirilmesi

İnsan-Allah ilişkisi olarak kabul ettiğimiz iman, aksiyona yönelik olup bu aksiyon insan-insan ilişkisi bağlamındadır. Çünkü Allah, iman kavramıyla insanı, kendi cinsine karşı ahlakî davranışa yönlendirir.⁵³ Değerler dünyasının merkezine Allah inancını koyan mümin, tutum ve davranışlarını buna göre şekillendirerek yön verir.⁵⁴ Ayrıca Allah, iman kavramıyla insan hayatının her yönüyle değerli olması için çeşitli sorumluluk ve yükümlülükler yükler.⁵⁵ Bu yükümlülükler, yaşamla iç içe bir haldedir. Mesela Allah'a iman noktasında evlilik, babalık, komşuluk, ticaretin nasıl yapılacağından, savaşta nasıl davranacağına kadar her şey yer almaktadır. Bununla beraber insan sadece kendi davranışlarından değil, aynı zamanda toplumdaki kötülüklerin engellenmesinde gücü ve imkanları ölçüsünde iman kavramıyla sorumlu tutulmuştur.⁵⁶ Buradan da iman teriminin sosyolojik bir aktiviteyi içerdiği anlaşılmaktadır. Ancak dinin toplumsal olan ile ilişkisi sadece bu boyutta değildir. Dinin esasını oluşturan ibadetler de aslında toplumsal bir boyut taşır. Her ne kadar ibadet, akılla yüce bir varlığa tapınmanın ifadesi olsa da ancak sadece bu yönlerinin olmadığı aşikârdır.⁵⁷ Çünkü Allah'a iman eden bir mümin kendi faaliyetinin semeresinden başkalarını mahrum etmek istemez. "Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz..." (Bakara 6/92), "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir..." (Bakara, 2/177) ayetleri, ibadetin bir nevi yardımlaşma ve dayanışma ruhu oluşturarak, ekonomik hayatı kendisine has bir seyir içinde yürütür.⁵⁸

Kur'ân, imanın aksiyonelliğini insanı merkeze koyarak sağlamaktadır.

⁵³ Güler, *İman Ablak İlişkisi*, 111.

⁵⁴ Hâbil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 32.

⁵⁵ Yavuz, *Günümüzde İncanın Psikolojisi*, 33.

⁵⁶ Hökeleki, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*, 66.

⁵⁷ Vejdî Bilgin, *İbadet* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 17.

⁵⁸ Muhammed Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1973), 76.

Öyle ki Kur'ân'a bakıldığında insan, Allah kadar önemsenen bir pozisyon-dadır. Allah, insanın ihtiyaçlarını giderme noktasında ona o kadar sahip çıkmaktadır ki zaman zaman kendini insanın yerine, insanı da kendi yerine koymakta, ona yapılan iyiliği de kötülüğü de kendine yapılmış saymaktadır. İnsanlara yapılan mali yardımın kendisine verilen ve karşılığını fazlasıyla ödeyeceği bir borç, zulme maruz kalmış çaresiz insanların kurtarılması yolunda verilen mücadeleyi, gösterilen çabayı, Allah için verilmiş bir mücadele olarak kabul etmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla Allah'a iman noktasında insanın bedensel ihtiyaçları, doğası, davranışları, psikolojisi, merkezi konular arasındadır.⁶⁰

Allah'a inandıktan sonra başlayan iman sadece insanın kutsal ile ilişkisine dayanan ve sadece iç dünyası üzerinde etkili olan içsel bir yaşantıdan ibaret değildir, çünkü insanın manevi dediğimiz, duygusal ihtiyaçları yanında fizyolojik ihtiyaçları da vardır.⁶¹ Şayet insan mutlu, huzurlu ve sağlıklı bir yaşam sürmek istiyorsa her iki yönden ihtiyaçlarının karşılanması ve tatmin edilmesi gerekmektedir. Zaten Maslow'a göre insanın davranışa sevk edilmesi ve manevi tatminin sağlanması maddi rahatlığa yani ihtiyaçlarının giderilmesine bağlıdır.⁶² Bu bakımdan insanın dini konulardaki motivasyonu her ne kadar sağlam iman aşkı ve heyecanı ise de o aşkı ve heyecanı uyandırmada beşeri ihtiyaçların motive ediciliği inkar edilemez. Kur'ân'da insanı doğru inanç ve davranışlara sevk etmede dünyevi ihtiyaçların motivasyon unsuru olarak kullanıldığına dair örnekler çoktur.⁶³ “Şüphesiz cennetlikler o gün nimetlerle meşguldürler, zevk sürerler. Onlar ve eşleri gölgelerde koltuklara yaslanmaktadırlar. Onlar için orada meyveler vardır. Onlar için diledikleri her şey vardır.” (Yasin, 36/55-57), “...orada canlarınızın çektiği her şey var, istediğiniz her şey orada sizin için var.” (Fussilet, 41/31-32) ayetleri bunun açık göstergeleridir. Özellikle Cennet

⁵⁹ Elik, *İnsan Eksenli Din*, 87; Bakara, 2/245.

⁶⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012),123-124.

⁶¹ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 111

⁶² Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 247.

⁶³ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 252.

tasvirlerine bakıldığında insanın bedensel zevklerine hitap edildiği ve bu duygularla insanın bu dünyada motive edildiği görülecektir.

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde dikkat çeken özelliklerden biri de insanın ihtiyaçlarının önceliği olayıdır. Ona göre ihtiyaçlar, hiyerarşik bir şekilde ilerlemektedir. Özellikle Allah'a iman noktasında ele alındığında dinin de bu gerçeği göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Tevbe sure-si 60. ayetinde sadaka ve zekâtların "kalpleri kazanılacak olanlar (müellefe-î kulüb)" verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu tabir "maddî ihmanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması" şeklinde bilinmektedir. Bu bağlamıyla ele alındığında İslâm'ın insanın fizyolojik ihtiyaçlarından başlayarak insanı imana yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin; "insanlar iftar etmekte acele ettikleri sürece hayır üzeredirler." (Ebû Dâvûd, Sıyâm, 22), "Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Kul-larımın bana en sevgili olanı, oruç açmakta acele davranandır." (Tirmizî, Savm 13) hadisleri bu konuda ihtiyaçlar hiyerarşisine göre hareket ettiğini göstermektedir. Çünkü ibadetlerin huşû içerisinde mükemmel bir şekilde yapılabilmesi için insanın zinde ve dinç olması gerekir ki bunun da olabilmesi insanın bedeni ihtiyaçlarının giderilmesiyle mümkündür. Aksi halde yapılan ibadetten istenilen feyz ve bereket elde edilemez. "Evlenmeye gücü yetmeyen kimsenin oruç tutmasını tavsiye ederim. Çünkü orucun şehveti kıran bir özelliği vardır." (Buhârî, "Savm", 10) hadisinde de açlık ihtiyacının önceliğine vurgu yapılmış ve ondan üst bir derece olan cinselliğe ulaşabilmenin açlık ihtiyacının giderilmesine bağlı olduğu belirtilmiştir. Netice itibarıyla insanın emniyet, dayanma, korunma, kabul görme, temel ihtiyaçların doyurulmasında, Allah inancının önemli rolü olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴ Şimdi de Maslow hiyerarşisi çerçevesinde Allah'a iman'ın insanın ihtiyaçlarını nasıl giderdiğini ortaya koymaya çalışalım.

5.1. Fizyolojik Gereksinimler

Maslow, ihtiyaçlardan bazılarının diğerlerine göre önceliğinin bulunduğunu belirtmiştir. Bir sonraki gereksinime gidebilmek için önce açlık, su-

⁶⁴ Kerim Yavuz, "Dini İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikler Dergisi*, 7(1986), 134.

suzluk, cinsellik, uyku, gibi önemli ve öncelikli fizyolojik özelliklerin tatmin edilmesi gerekir.⁶⁵ Mesela insan uzun bir süre aç ya da susuz kaldığında açlığını ya da susuzluğunu gidermekten başka bir şey istemez. Bu gereksinimler karşılandıktan sonra diğer gereksinimler ortaya çıkmaya başlar.⁶⁶

Fizyolojik gereksinimlerin ilki olan açlık korkusu, tarihte olduğu gibi günümüzde de en önemli problemlerden biridir. Kavgaların, kaosun temelinde hep bu ihtiyaç olmuştur. Açlığın tarihsel süreçte bir problem olarak devam etmesi, gıda yetersizliğinden çok sosyo-siyasi, ideolojik ve ekonomik bağlamda oluşan dengesiz dağılımdır. İslâm dini bu ihtiyacı Allah’a iman çerçevesinde zekât, sadaka ve infak kavramları ile gidererek, insanın iman hayatında bilfiil hissetmesini sağlamaktadır. Öyle ki “İman edip güzel amellerde bulunanlar, namazı dosdoğru kılanlar ve zekatı verenler; şüphesiz onların ecirleri Rablerinin katındadır...” (Bakara, 2/277) “...Artık onlardan siz de yiyyin, yoksula fakire de yedirin.” (Hac, 22/28), “(Sadakalar) Kendilerini Allah yolunda adayan fakirler içindir...” (Bakara, 2/273), “Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar asla iyiliğe eremezsiniz...” (Âl-i İmrân, 3/92) ayetleri, Allah’a iman ettiğini iddia eden varlıklı kişilerin, karşılıksız olarak toplum yararına ekonomik fedakarlıkta bulunarak mali sorumluluklarını yerine getirmelerini istemektedir. Öyle ki Hz. Peygamberden rivayet edilen, “Yanı başındaki komşusu açken tok olarak geceleyen kişi mü’min değildir”⁶⁷ hadisi bu bağlamda dikkate değerdir.

İslâm dini insanın fizyolojik ihtiyaçlarından olan cinsellik ihtiyacını da meşru zemin çerçevesinde gidermeye çalışır. Öyle ki Kur’ân-ı Kerimde geçen, “İçinizden evli olmayanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin...” (Nur, 24/32), ayeti, insanın cinsel ihtiyacının karşılanması noktasında iman edenlere sorumluluk yüklediğini ortaya koymaktadır. Konuyla alakalı Hz. Peygamberden rivayet edilen; “Kim evlenirse imanının yarısını tamamlamış olur; kalan diğer yarısı hakkında ise Allah’tan

⁶⁵ Richard Nelson-Jones, *Danışma Psikolojisi Kuramları*, edit. Füsün Akkoyun, (Yy: Yy, 198), 31; İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 316; Smith, vd. *Psikolojiye Giriş*, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016), 479.

⁶⁶ Burger, *Kişilik*, 432; ,Onaran *Çalışma yaşamında güdülenme kuramları*, 14.

⁶⁷ İbn Ebi Şeybe, *Kitabul-ıman*, nşr. el-Albanî, (Dimaşk ts.),33; Hadisin değişik rivayetleri için bk. el-Albanî, *Silsiletu’l-ehadisî’s-sehiba*, 1, 69-71.

korksun!” (Heysemî, IV, 252), “Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimle amel etmezse, benden değildir.” (İbn-i Mâce, Nikâh, 1/1846), hadisleri İslâm'ın insanların cinsel ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Maslow'un piramidinin fizyolojik ihtiyaçlar gereksinimindeki uykunun da Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a iman bağlamında ele alındığını görüyoruz. Uyku, insan hayatında zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Uyumadan insanın hayatını devam ettirmesi mümkün değildir. İnsan hayatı için çok önemli olan uykunun “O, geceyi sizin için bir elbise, uykuyu bir dinlenme ve gündüzü de yayılıp-çalışma (zamanı) kılandır.” (Furkan, 25/47), “Uykunuzu bir dinlenme yaptık.” (Nebe, 78/9), ayetleriyle vurgu yapıldığını bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

5.2. Güvenlik Gereksinimleri

İnsanlar arası akla gelebilecek her türlü ilişkide güven duygusu emsalsiz bir öneme sahiptir.⁶⁸ Çünkü korku duygusu, insanın en temel ve deruni duygusudur. Dolayısıyla insanın çevreyle ilişkisinde duyduğu ilk ihtiyacı güvendir.⁶⁹ Hatta insanın bütün davranışlarının ardında bu gereksinimi bulmak mümkündür.⁷⁰ Kendini güvende hissetmeyen bireyin hem kişisel hem sosyal uyumu bu durumdan kötü etkilenecek ve bireyin psikolojik iyi oluşuna zarar verebilecektir.

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre fizyolojik ihtiyaçlardan sonraki basamak güvenlik ihtiyacıdır. Güvenlik ihtiyacı gelişim gereksinimlerine göre daha güçlüdür.⁷¹ Güvenlik ihtiyacı giderilmeden, bireyin bir sonraki basamak olan ve sosyal ihtiyaçlar şeklinde tanımlanan; sevgi, saygı, ve kendini gerçekleştirme gibi ihtiyaçlara yönelmesi mümkün değildir.⁷²

Kuşkusuz dinde Allah'a inanmanın gayesi güven olup güven kaynağı da Allah'tır. Öyle ki Allah'a bağlılığının ifadesi olarak “iman” kelimesi “güven-

⁶⁸ Hökekleli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*, 211.

⁶⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 171.

⁷⁰ Onaran *Çalışma yaşamında güdülenme kuramları*, 14; İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 316.

⁷¹ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 58.

⁷² Kula, “Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki”, 196-197; Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, 98-99; Burger, *Kişilik*, 432; Smith vd., *Psikolojiye Giriş*, 479; İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 316.

me, güvende olmak, güven vermek ve tehlikeye maruz kalmamak anlamlarına gelir. Buradaki güven insandan Allah'a ondan da insanlara ulaşan bir olgudur.⁷³ Dolayısıyla Allah'a inanmak ve ona bağlanmakla başlayarak, inananlara ulaşan güven, kendisini insanda ve bireyler arasında fiilen göstermek durumundadır. Yani kişi, iman ederek sosyal anlamda güven verir ve kendini güvence altına alır. Çünkü imanı kabul eden kişi toplumda dini yapıya mensup olmakta dışardan gelecek tehlikelere karşı güven içerisindeyken, kendi içinde diğer müminlerin düşmanlığına karşı kendini güvenceye almaktadır.⁷⁴ Zaten Kur'an'ın indiği döneme bakıldığında iman kavramının o zamanın kabileleri arasındaki düşmanlıklardan dolayı ihtiyaç hissettikleri en temel duygu olan emniyet ve güveni tesis etmeye yönelik olduğu görülür.⁷⁵

Kur'an-ı Kerim, Allah'a iman bağlamında kişi dokunulmazlığını hiçbir etnik ayrıma gitmeden, hiçbir inanç ve düşünce mensubiyeti gözetmeden korumayı amaçlamış, insanı haksız yere öldürmeyi en büyük günah saymıştır.⁷⁶ Allah sadece bununla kalmamış, can güvenliğini sağlamaya yönelik önlemler de almıştır. Mesela Kur'an-ı Kerimde geçen, "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir..." (Nisâ, 4/93), "İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yer yüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur." (Mâide, 5/32), "Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın." (İsrâ, 17/33) ayetleri Allah'a iman bağlamında insan hayatının nasıl korunduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamberin "Allah'a yemîn ederim ki, bir müminin öldürülmesi, Allah katında, dünyanın zevâl bulup yok olmasından daha büyük (bir hâdise)dir." Zira mü'min, insanların kanları ve malları konusunda güvendikleri, elinden ve dilinden emin oldukları kimsedir." (İbn Mâce, "Fiten", 2), "Komşusu kötülüğünden emin olmayan kimse, mümin değildir." [Buha-

⁷³ Yavuz, *Günümüzde İnançın Psikolojisi*, 198.

⁷⁴ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 101.

⁷⁵ Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 21.

⁷⁶ Muhsin Demirci, *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 119.

ri] hadisleri Allah'a imanın insan güvenliğini sağlama noktasındaki işlevselliğini ortaya koymaktadır.

5.3. Sevgi Gereksinimi

İnsanın sevgi duygusu doğuştan gelmekte ve diğer duygularından önce bu duygusu gelişmektedir.⁷⁷ Özellikle insanların birbirlerine bağlanmasında sevginin özel bir yeri vardır.⁷⁸ Maslow'a göre sevgi, duygusu olmadan insanın tekâmülünü gerçekleştirmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla fizyolojik ve güvenlik gereksinimlerinin karşılanması, insanın mutlu olmasının garantisi değildir. Çünkü fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarının yeterli düzeyde karşılanması bir süre sonra sevme, sevilme ve ait olma ihtiyaçlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu aşamada insan yoğun bir şekilde arkadaş ve sevgili eksikliğini hissetmektedir.⁷⁹ Ancak insanlar için sadece birileri tarafından sevilme bu ihtiyacın karşılanması için yeterli olmamaktadır. Bireyin gelişme ihtiyacının karşılanması için sevme ihtiyacının da karşılanması gerekir. Maslow bu durumu, sevgi almak ve sevgi vermek olarak ifade etmektedir.⁸⁰ Esasında bir önceki ihtiyaç olan güven gereksinimi ile sevgi gereksiniminin arasında birbirini tamamlayan doğrusal bir ilişkinin olduğu görülür. Çünkü sevginin olmadığı yerde güvenden bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki birey özellikle sevdiğiyle güven içerisinde olur ve güvendiğiyle rahat bir ilişki kurar.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a iman, sevgi temeline oturtulmakta ve imanın en temel duygularından biri olarak kabul edilmektedir. İçinde sevginin bulunmadığı bir imanın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de seksen sekiz defa geçmiş ve Hz. Yusuf kıssasında tek bir yerin dışında erkek ile kadın arasındaki ilişki ile ilgili olarak ele alınmamıştır.⁸¹

Kur'an'da Allah ile insan arasındaki sevgi karşılıklı olarak ele alınmak-

⁷⁷ Hökelekli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*, 23-24; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 91.

⁷⁸ Peck, Scott, *Az Seçilen Yol*, çev: Rengin Özer (İstanbul: Akaşa Yayınları, 1998), 81.

⁷⁹ JBurger, *Kişilik*, 433.

⁸⁰ Onaran, *Çalışma yaşamında güdülenme kuramları*, 14.

⁸¹ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 112.

tadır. “O, çok bağışlayandır, çok sevendir.” (Buruc, 85/14) ayeti, Allah’ın insanları sevdiğini açık bir şekilde vurgulamaktadır. Aynı şekilde mü’minlerin de Allah’ı sevdiği ve Allah sevgisinin, Allah’a iman varlık şartları içinde en önemli etkenlerden biri olduğu hususunu; “...Mü’minlerin Allah’a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir....” (Bakara, 2/165), “İnanıp salih amel işleyenler için Rahman (gönüllere) bir sevgi koyacaktır.” (Meryem, 19/96), ayetleri açık bir şekilde vurgulamaktadır. Tevbe suresi 9. ayetinde müminin Allah’ı her şeyden daha fazla sevmesi gerektiği belirtilmiştir.⁸²

İnsandaki Allah sevgisi bilinenin dışında bir sevgiyi ifade etmez. Nasıl ki insanın sevdiğine ait her şeye değer vermesi ve onlara değer yüklü anlamlar yüklemesi bu noktada insan benliği ile ilgili ise, Allah’a yönelik sevgi de O’nun yarattığı diğer insanlara, nesnelere ve varlıklara yayılmaktadır. İşte Allah sevgisi insanın diğer varlıklara sevgi duymasını temin eder.⁸³ Dolayısıyla iman edenlerin Allah’a duyduğu sevgi, müminlere ve Allah’ın yarattığı her şeye yayılmalıdır. Zaten Allah, inananların iman açısından kardeş olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. Hz. Nuh’un oğlu için “O benim ailemendir” (Hud, 11/45), demesine karşılık Allah’ın; “...o senin ehlinden değildir.” (Hud, 11/46), diye cevap vermesi, bununla beraber, “Mü’minler ancak kardeşirler...” (Hucurât 49/10, “Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine’ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.” (Haşır, 59/9) ayetleri, Allah’a iman edenlerin birbirine bağlı olan ve birbirlerini seven kişiler olduklarını açık bir şekilde vurgulamaktadır.

İmanın sevgi boyutunun Hz. Peygamber’in hadislerinde de üzerinde önemle durulan konuların başında geldiği görülür. O, kendisine sorulan, “İman nedir sorusuna karşılık; Sana Allah ve Resulünün, bu ikisi dışındaki her şeyden sevimli olmasıdır” (Ahmed b. Hanbel, IV, 11) buyurması dikkate değerdir. “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe

⁸² Ali İmran 3/159; Ali İmran, 3/146; Ali İmran, 3/76; Maide, 5/42; Ali İmran 3/32,57, Enam, 6/141; Nahl, 16/23;

⁸³ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 118.

de iman etmiş olamazsınız.” (Müslim, İmân, 93), “Kendisi için sevdiği şeyi, komşusu veya arkadaşı için sevmeyen mümin değildir.” [Müslim) hadisleri diğer inananlar için sevgi beslemenin imanın bir göstergesi olduğunu ortaya koyar.⁸⁴ Bu açıklamalardan sonra görüldüğü üzere insanın mümin olabilmesi için muhib olması gerekir.

5.4. Saygılık Gereksinimi

Saygı gereksinimi, insanın kendini yeterli, başarılı, beğenilme gereksinimidir. İnsanlar, diğerleri tarafından tanınmaya ve takdir edilmeye ihtiyaç duyarlar. Saygı ihtiyacının karşılanması bireyin kendini yeterli, değerli görmesi ve kendine güven duymasında önemli bir faktördür. Saygı ihtiyacının karşılanmaması bireylerde birçok olumsuz duygunun ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.⁸⁵ Maslow'a göre kişinin kendini gerçekleştirebilmesi için saygı gereksiniminin giderilmesi gerekir. Maslow, saygı gereksinimini iki kategoriye ayırır. Birincisi insanın kendine olan saygısı, ikincisi ise başkaları tarafından saygı görme arzusu'dur.⁸⁶

Allah insanın maddi ve manevi kişiliğine değer verdiğini “Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır” (Tîn, 95/4) ayetiyle buyurmaktadır. O, evreni insanın gayelerini gerçekleştirmesine hizmet eden bir emare olarak sunmuştur.⁸⁷ Allah, insanı ve ona ait tüm değerleri korumayı amaç edinmiş ve güvence altına almıştır. Bu bağlamda ahlaki düşüklük ifade eden; insanı çekiştirme, küçük görme ve özel hayatını araştırma gibi eylemler yasaklanmıştır. Buna ilişkin yasağın da “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın...”(Hucurât, 49/12) ayetinde açık bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Başka bir ayette de; “Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın...”

⁸⁴ Hökeleki, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*, 30-31.

⁸⁵ Burger, *Kişilik*, 433-434; Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, 104.

⁸⁶ İnanç-Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 319.

⁸⁷ İbrahim, 14/33; Şaban Ali Düzgün, *Sosyal teoloji* (Ankara: Lotus Yayınları, 2012), 116-117-127-128.

(Hucurât, 49/11) ayetinde, insanların birbirlerine saygı göstermeleri gerektiği açık bir şekilde belirtilmiştir. Zira insan başkalarının varlığını dikkate almakla saygıyı önemsemektedir. Kur’ân “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin. Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır.” (Nisa, 4/86) ayetiyle kim olursa olsun bir kimse selam verdiğinde ona daha iyisi ile ya da en azından aynıyla selam vermeyi özendirerek, saygılı toplumun tutumunu toplumun her kesiminde yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Kur’ân toplumdaki kutuplaşmaların önüne geçmek için diğer insanların kabul ettiği kusurlara saldırmamak, onları aşağılamamak ve saygılı davranmak gerektiğini açık bir şekilde emreder.⁸⁸ Bu noktada “Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin...” (En’am, 6/108) ayetiyle de uyarı yapmaktadır.

5.5. Kendini Gerçekleştirme Gereksinimi

Maslow’a göre insanlar bilinçli olarak/olmayarak kendilerini gerçekleştirmek için çabalamaktadırlar. Kendini gerçekleştirme, bireyin, kendi yeteneklerini, fiziksel, sosyal ve duygusal gereksinimlerini tam anlamıyla bütünleştirerek, kendini en yüksek düzeyde var edecek biçimde kullanması anlamlarını içermektedir.⁸⁹ Bir kişinin kendini gerçekleştirebilmesi, en temel ihtiyaçlarının giderilmesine bağlıdır. Nitekim en yüksek ihtiyaç olan kendini gerçekleştirme ihtiyacının karşılanması için en iyi şartların da mevcut bulunması gerekmektedir.⁹⁰ Kendini gerçekleştiren insanın özellikleri, gerçeği iyi algılama, kendini, başkalarını ve doğayı giderek daha çok kabullenme, bağımsızlıkta artış, kültürleşmeye karşı direnç, büyük ölçüde takdir etme tazeliği, daha derin daha belirgin kişilerarası ilişkiler, daha demokratik karakter yapısı olarak belirlenmiştir.⁹¹ Ayrıca yapıcı, insanlara karşılıksız olarak fayda sağlayan ve hayatı anlamlı gören insanlar da kendini ger-

⁸⁸ Hökelekli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*, 47-48.

⁸⁹ Richard S. Sharf, *Psikoterapi ve psikolojik danışma kuramları: Kavramlar ve örnek olaylar* Çev. edt. Nilüfer Voltan Acar (Ankara: Nobel Yayınevi. 2011).

⁹⁰ Abraham Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Walter-Verlag AG, Olten, 1977, s. 153-154.

⁹¹ Jones, *Danışma Psikolojisi Kuramları*, 31; Smith, vd. *Psikolojiye Giriş*, 479.

çektirmiş insan olarak kabul edilmiştir.⁹² Bu ihtiyacın tatmin biçimleri kişiden kişiye değişkenlik göstermektedir.

Allah'a iman bağlamında ele alındığında dinin temel hedefinin bütün inananları kendini gerçekleştiren bir birey olmalarını sağladığı anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de kendilerini gerçekleştiren insanların özellikleri birçok ayette belirtilmiştir. Mesela, iyiliği emredip kötülükten alıkoymak⁹³, boş işlerden yüz çevirmek⁹⁴, yararlı işler yapmak⁹⁵, şahitliklerini dosdoğru yapan⁹⁶, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenler⁹⁷, öfkelerini yenerler, insanları affederler⁹⁸, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürürler. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler⁹⁹, kendi canları çekmesine rağmen yoksula, yetime ve esire yedirirler. Bunun karşılığında da bir teşekkür ve karşılık beklemezler¹⁰⁰, hayırlarda ileri geçmek için yarış ederler,¹⁰¹ şeklinde tasvir edilmiştir. Dolayısıyla Allah'a imanın en önemli hedeflerinden biri de kendini gerçekleştiren insanları yetiştirmektir.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde kelâm ekolleri arasında iman kavramı için farklı tanımlar yapılmıştır. Mu'tezile, Hâriciler ve Ashabu'l hadisten bazıları, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar ve amel olduğunu söylerken, Eş'arilik ve Mâtürîdilik ekolü imanın tasdik olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşılık Kur'an'da iman kavramı, hem düşünce hem duygu hem de amel boyutlarıyla bir bütün olarak ele alınmaktadır.

Yapılan bilimsel araştırmalar insanın inanan bir varlık olduğunu ve bunun önlenemez olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla bir yaratıcıya iman

⁹² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı/Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 235-237.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/110.

⁹⁴ Mu'minûn, 23/3.

⁹⁵ Ahkâf, 46/15.

⁹⁶ Meâric, 70/33.

⁹⁷ Furkân, 25/72.

⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/134.

⁹⁹ Furkân, 25/63.

¹⁰⁰ İnsan, 76/8-9.

¹⁰¹ Fâtır, 35/32.

etme, bireyin hayatına devam edebilmesi, mutlu olması ve kişiliğini geliştirmesi açısından bir ihtiyaç olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda dinlerin ortaya koymaya çalıştıkları Tanrı'ya imanın sağlam temeller üzerinde inşa edilebilmesi için Allah ile birlikte insanın da ciddi bir şekilde ele alınıp araştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Öyle ki Kur'an'da Allah'a iman işlendiği zaman insanın psikolojik bir çok yönüne vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla Allah-insan ve âlem ilişkisini inceleyen kelâm ilminin sağlıklı bir varoluş teolojisi ortaya koyabilmesi için Allah kadar insanı da konu edinmesi ve insanın fizyolojik ve psikolojik yönleri üzerinde durarak, psikoloji ilminin verilerinden yararlanması gerekmektedir.

Kelâm-Psikoloji etkileşimi bağlamında ele aldığımız çalışmada Allah'a imanın psiko-sosyal temellerini, psikolojinin önemli isimlerinden biri olan Abraham Harold Maslow'un "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi" ismiyle ünlenebilen motivasyonel kuramı üzerinden inceledik. Bu noktada ortaya çıkan en önemli sonuç, Allah'a imanın insanın bütün yönlerine hitap eden yapısının ortaya çıkması olmuştur. Maslow'un hiyerarşisinde davranışın motive edicileri olarak belirlediği gereksinimlerin Allah'a iman bağlamında giderildiğini dolayısıyla imanın salt entelektüel veya zihinsel bir çabadan ibaret olmadığı anlaşılmıştır.

Maslow' belirtmiş olduğu temel ve sosyal ihtiyaçların giderilmesinin insanın kendini gerçekleştirme açısından zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu görüşüne katıldığımız Maslow'un insanın sağlam bir imana ulaşması için ilk etapta belirlenen temel ihtiyaçlarının giderilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde imana ulaşma noktasında tam bir tatminin olmayacağını söyleyebiliriz. Bununla beraber Allah, en temel ihtiyaçtan başlayarak insanı en mükemmel varlığa ulaştırma noktasında iman kavramını hayatla iç içe olan boyutuyla insana aktarmıştır. Maslow'un fizyolojik ihtiyaçlar çerçevesinde belirlediği açlık, cinsellik ve uyku gibi fizyolojik ihtiyaçların Allah'a iman bağlamında karşılanmıştır. Fizyolojik ihtiyaçların karşılanması iman bağlamında iki yönlü seyretmiştir. Birincisi bu ihtiyaçların tamamının Allah tarafından yaratılması ve insanın hizmetine sunulması, ikincisi ise birçok nedenden dolayı ihtiyaçlarını gideremeyenlerin Allah'a iman ederek bu ihtiyaçlarını gidermeleridir. Şöyle ki kişi Allah'a iman eden kişi bu iman gereği birçok sorumluluk yüklenmekte ve imkanı olduğu takdirde diğer mü-

minlere sahip olduklarından faydalandırmaktadır. Kişi şayet Allah'a iman etmezse imanın gerekliliği olarak kabul edilen başkalarının ihtiyaçlarını gidermeye nail olamayacaktır. İnananlar bu yardımları Allah inancı gereği yaptıklarından dolayı insanın fizyolojik ihtiyaçlarını Allah gidermiş olmaktadır. Böylece Allah, insanla arasında oluşturmak istediği gerçek imanın ilk adımını fizyolojik ihtiyaçlarını gidererek sağlamıştır.

İmanın kelime anlamından da işlendiği üzere Allah'a imanın temel hedefinin insanın can ve mal güvenliğinin sağlanması ve bu konuda Allah'ın bütün insanlara iman bağlamında yükümlülükler yüklemesidir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi bağlamında ele alındığında Allah'a imanın insanın ikinci önemli gereksinimi olan güvenliği sağladığı görülmektedir. İmanla insanların güvenliğini sağlayan Allah, insanı bu kaygıdan kurtararak daha ileri bir duygu yaşamasını sağlamaktadır. Allah'a imanın en temelinde sevginin olduğunu vurgulayan Kur'an, Allah'ın insanı sevdiği, insanın da Allah'ı sevmesi gerektiği üzerinde durmuş, bununla beraber insanların birbirlerini sevmesini de zorunlu kılmıştır. Böylece Maslow'un piramidinde yer alan sevmeye ve sevilme ihtiyacının Allah'a iman bağlamında giderilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Allah'ın insanı saygın bir varlık kıldığı, bundan dolayı da Allah'a iman eden herkesin de insana saygı duyması gerektiği açık bir şekilde vurgulanmıştır. İnsanın şeref ve onurunu zedeleyici her türlü eylemi yasaklayan Kur'an, Maslow'un piramidinde yer alan saygı gereksinimini açık bir şekilde gidermektedir. Zaten Allah'a iman olarak kabul ettiğimiz İslâm'ın temel hedefi her yönüyle mükemmel bir insan oluşturmaktır. Maslow'un kendini gerçekleştiren bireyin özelliklerini aynı zamanda Kur'an, rahmanın kulları, Allah'ın razı olduğu kullar tanımlamasıyla ortaya koymaktadır.

Allah-birey-toplum üçgeninde gerçekleşen iman sürecinde insan hep merkezi konumda yer almıştır. Kur'an, Allah'a iman bağlamında kendilerini gerçekleştirmeleri için bedensel, zihinsel ve duygusal yönleriyle insanların imkân çerçevesinde her türlü ihtiyacını karşılamaktadır. Allah'a iman eden bir insanın bunları hayatında hissetmesi Allah'a olan bağlılığı ve ona iman etme noktasında bir üst seviyeye taşıyacağı aşikârdır. Dolayısıyla Allah'a giden yolun insandan geçtiğini, insanı ve onun ihtiyaçlarını dışlayan salt

entelektüel bir çaba olarak kalan imanın insan hayatında herhangi bir karşılığının olmadığını/olmayacağını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Aydın, Ali Rıza. “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9/3 (2009).
- Aydın, Ömer. *Kur’ân-ı Kerim’de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’l-Din*. İstanbul: Matbaatu’d-Devle, 1928.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*, trc. İnan Deniz Erguva Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2006.
- Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Yy , Ty.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı/Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Demir, Osman. *Kâdi Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân’a Göre İnsan ve Sorumlulukları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Derin, Süleyman. “Manevi Psikoloji Ve Gazali” İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *İslâmi ilimlerde Metodoloji Meselesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal teoloji*. Ankara: Lotus Yayınları, 2012.
- Ebu Hanife. *el-Vasiyye*. neşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları 2016.
- Ebu Mansur el-Mâtürîdî. *Kitâbu’t-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruci. İstanbul: Dâru’s-Sâdır, Lübnan, Mektebetu’l-İrşâd, 2001.
- Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1998.

- Edward E. Smith, Susan Nolen Hoeksema, Barbara Fredrickson, Geoffrey R. Loftus, *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznür Öncül, Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2016.
- el-Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâsî, 2000.
- el-Bâkılânî, Muhammed Tayyib. *Kitâbu Temhidi'l-Evâilî ve Talbisi'd-Delâil*, thk İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- el-Cüveynî, Ebu'l Meâlî. *Kitâbu'l-İrşad*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetu Hanci 1950.
- Elik, Hasan. *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Yy: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz , Ty.
- Erich Formm. *Psikanaliz ve Din*. çev. Elif erten. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Eş'ari. *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Seyğ ve'l-Bida'*. thk Hammud Ğuraba, Matbaatu Mısriyye, 1955.
- Fazlur Rahman. İslâm. çev. Mehmet Aydın- Mehmed Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub . *el-Kâmûsü'l-mubit*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güler, İlhamî. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Henry C. Link. *Çağımızda Dine Dönüş*. İstanbul, Degâh Yayınları, 1979.
- Hökekleli, Hayatî. *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-ıman*, nşr. el-Albanî, (Dımaşk ts..
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l Maarif, Ty. 1.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mutezile*. nşr. S. Diwald Wilzer. Beyrut: 1960.
- İnaç Banu Yazgan-Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: PE-GEM Akademi, 2016.

- Kaplan, Hasan. *Dini İnanç, Şüphe ve İnançsızlık*. edit. Halil Apaydın. İstanbul: Lisans Yayıncılık, ty.
- Karacoşkun, Doğan. “Dini İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2004).
- Karacoşkun, M. Doğan. “Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004).
- Kemal Okumuş, Namık. *Eşref'ten Esfel'e İnsanın Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kerim, Yavuz. “Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikler Dergisi*. 7(1986).
- Kula, Sedat. “Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki”, *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 6/12 (2015).
- Kutub, Muhammed. *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*. çev. Akif Nuri. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1973.
- Maslow, Abraham H. *Dinler Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H.Koray Sönmez. Kuraldışı Yayınları-1996.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Güngüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2019.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*, Second Edition, Harper and Row, Publishers, New York 1970.
- Maslow, Abraham. *Motivation und Persönlichkeit*, Walter-Verlag AG, Olten, 1977.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2015.
- Onaran, Oğuz. *Çalışma yaşamında güdülenme kuramları*.Ankara: Sevinç Matbaası, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 470.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*.İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Peker, Hüseyin. “Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din”. *OMÜİF Dergisi*, 1(1986).
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredetü el-fâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdi. Beyrut: Daru's-Semiyye, 2009.

- Richard Nelson-Jones. *Danışma Psikolojisi Kuramları*. edit. Füsün Akkoyun. (Yy: Yy, 198)
- Sa'duddin Taftazâni, *Şerhu'l-Akâid*. thk Ali Kemal. Lübnan: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, 2014.
- Schopenhauer, *Din Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Sharf, Richard S. Psikoterapi ve psikolojik danışma kuramları: Kavramlar ve örnek olaylar Çev. edt. Nilüfer Voltan Acar. Ankara: Nobel Yayınevi. 2011.
- Sunar, Lütfi - Karagöz, Latif. *İnsanı Yeniden Düşünmek* . Ankara: İlem Yayınları 2019.
- Şentürk, Habil. *İslâmi Hayatın Psikolojik Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık 2013.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Topbaş, Eriman. *Dindar Beyin*. Ankara: Panama Yayınları, 2013.
- Tunç, Cihat. "Yüce Allaha İman ve Bunun Önemi", *EÜİFD*, 2(1985).
- Yar, Erkan. "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi". thk. Yavuz Ünal vd. (Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, Ordu: Ordu İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnançın Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.

KUR'ÂN'DA MEDİNE AHÂLİSİ

THE POPULATION OF MEDINA IN THE QURAN

Cumhur DEMİREL

Dr., Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Preacher, Presidency of Religious Affairs

E-posta: cumhurdemirel@hotmail.com

ORCID ID:0000-0002-3144-040X

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.750417

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10.06.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17. 11. 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atf / Citation: Demirel, Cumhur. Kur'an'da Medine Ahâlisi. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 503-531

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Kur'an-ı Kerim, son peygamberin tebliğine mahal olan Medine/Yesrib şehriyle ilgili geniş malumat sunmuştur. Âyetler, hicret vesilesiyle yurt edinilen bu mekânın toplumsal yapısına ilişkin bilgiler ihtiva etmektedirler. Bu çalışmada söz konusu bilgiler ekseninde malum şehrin sakinleriyle ilgili tespitlerde bulunulması hedeflenmektedir. Medine ahalisini, Kur'an'da ismi geçen diğer belde halklarından ayıran hususların başında, içlerinde münafık olarak isimlendirilen bir zümrenin bulunuyor olması gelmektedir. Hicretin akabinde güçlenen müminleri, zor durumda bırakmak için fırsat kollayan bu menfi karakterler, birçok âyete konu olmuşlardır. Medine şehrinin ismen zikredildiği âyetlerin tamamına yakını, onlardan bahsetmektedir. Medine'de yaşayan topluluklar içerisinde müspet davranışlarıyla göze çarpan zümre müminlerdir. Kur'an'ın methine mazhar olan bu grup, bazı hatalarından dolayı da eleştirilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin karakterlerine, inançlarına ve yaşantılarına dair birçok anlatım yer almaktadır. Mekki surelerde daha önceki peygamberlerin ümmetleri olan Yahudiler, konu edilmiştir. Hz. Peygamberin, muhatabı olan Yahudilerle ilgili bilgiler, medenî sûrelerdedir. Medine ile ilgili anlatımlarda bahsi geçen diğer bir zümre de Hıristiyanlardır. Hıristiyanlığa dair Kur'an'ın verdiği bilgilerin bir kısmı ise Hz. İsa, annesi ve havarilerle ilgili anlatımlardan müteşekkildir. İslam tarihinde devlet örgütlenmesinin fiili olarak hayata geçirildiği ilk şehir olma özelliğine sahip olan Medine şehrinin halkını konu alan bu çalışmada, ayrıca, Hz. Muhammed'in (s.a.v), hicreti müteakip yürürlüğe koyduğu kardeşleştirme müessesesinin Medine'de Müslümanlar lehine ortaya çıkan, psikolojik, sosyal, siyasi ve ekonomik neticelerine değinilecektir.

Anahtar kelimeler:

Tefsir, Kur'an, Medine, Mümin, Yahudi, Hıristiyan, Münafık.

Abstract

The Quran submits extensive information with regard to Medina/Yathrib city where gave rise to notice of the last prophet. The verses involve information about the social structure of this place where was settled on the occasion of the hejira. In this study, it is aimed to make observations about the residents of the known campus based on the aforementioned information. The foremost among the issues separating the population of Medina from the other inhabitants aforesaid in the Quran is the existence of a group called hypocrite amongst them. These negative characters are the subject of many verses and watched for an opportunity to leave the Muslims who gained strength right after the hejira, in a difficult situation. Almost all of the verses in which the city of Medina is mentioned by name, refer to them. The believers were the notable group with positive behaviors amongst the communities who lived in Medina.

This group, praised by the Quran, was also criticized due to their some faults. There are many expressions about personalities, beliefs and livings of the Jewish in the Quran. The Jews, the ummah of previous prophets, are mentioned in Meccî suras. The information about the Jews who were the addressee of the Prophet Muhammad, is in Medani suras. Another group mentioned in the expressions about Medina is Christians. Some of the information given by the Quran about the Christianity is composed of the expressions related to Jesus, his mother and the apostles. The foundation of becoming brotherhood which the Prophet Muhammad put into effect after the hegira and its psychological, social, political and economical consequences arisen in favor of the Muslims in Medina will also be mentioned in this study which is about the people of Medina city which has the characteristics of being the first city where the state organization actualized actually in Islamic history.

Keywords:

Tafsir, Quran, Medina, Believer, Jewish, Christian, Hypocrite.

Giriş

Medine şehri,¹ İslam dini için büyük öneme sahiptir. “Yesrib”² bu şehrin eski ismi veya bulunduğu yeryüzü parçasının adıdır.³ Hz. Muhammed (s.a.v) şehrin bu isim ile anılmasını uygun görmeyerek yasak etmiş, “*Orası Taybe'dir*” (veya Tâbe) buyurmuştur.⁴ “Medine” lafzı Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hicret ettiği şehrin dışında diğer bazı şehirler için de kullanılmıştır.⁵

Medine, Müslümanların oraya hicretinden sonra şehirleşme alanında ciddi atılımlara sahne olmuştur. Şehrin merkezi, birçok fonksiyonunun yanında ordu karargâhı,⁶ misafirhane⁷ ve eğitim kurumu olarak da kullanılan Mescid-i Nebevî olmuştur.⁸

¹ et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikûn 63/8.

² el-Ahzâb 33/13.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, t.y.), 6: 302.

⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.), 4: 285.

⁵ el-Hicr 15/67; en-Neml 27/48; Yâsin 36/20.

⁶ Mahmut Şit Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 19-20.

⁷ Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed (s.a.v) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1997), 153-55.

⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi,

Medine, İslam tarihinde devlet örgütlenmesinin fiili olarak hayata geçirildiği ilk şehir olma özelliğine sahiptir. Hz. Muhammed (s.a.v), kendi öncülüğünde teşekkül eden bu yapılanmanın ilk yöneticisi olup, bu görevi hayatı boyunca sürdürmüştür. Hicret, onun (s.a.v) liderliğinde, Müslümanların inançlarını özgürce yaşayabilecekleri sosyal ortamı inşa edebilmelerine zemin hazırlamıştır. Hz. Muhammed'in (s.a.v), hicreti müteakip yürürlüğe koyduğu kardeşleştirme müessesesi⁹ Medine'de Müslümanlar lehine, psikolojik, sosyal, siyasi ve ekonomik birçok neticeye vesile olmuştur. Bu neticeleri şöylece sıralamak mümkündür:

1. Kendi yurtlarında her biri varlıklı insanlar olan Muhacirler, en zor günlerinde sıcak bir misafirperverlikle bir aile ortamında konuk edilerek, ihtiyaçları karşılanmıştı. Böylece, hicret ederek Allah'ın lütfuna mazhar olmuş Muhacirleri kendi mallarına, evlerine, aşlarına ortak eden Yesribliler de ensar olma şerefine, Allah katında isar (başkasını kendisine tercih etme) övgüsüne nail oluyorlar ve insanın ulaşabileceği en büyük erdeme, olgunluğa ulaşıyorlardı. Bu hayırda, sevgide, ikramda yarışma çabasının altyapısını oluşturan kardeşleştirme ise, sevgiye dayalı Medine toplumunun temellerinin atılmasıydı.

2. Medine'de putperest Araplarla Yahudiler ikamet etmekteyken, hicretle birlikte üçüncü bir grup teşekkül etmişti. Evs ve Hazrec kabilelerinin muhacirlere ev sahipliği yapmaları putperest yakınlarının ve Yahudilerin tepkisini çekmişti. Kardeşleştirme, bu tepkiye göğüs gerebilme hususunda her iki kardeşe de güç ve moral destek sağlıyordu.

3. Hz. Peygamber (s.a.v) Medine'de Yahudileri de içine alan merkezi bir idare tesis etmeyi amaçlıyordu. Yahudiler ise kalelerine çekilmiş, fitne ve fesat çıkarmakla meşgul idiler. Onlardan bazıları, Hz. Peygamber'in (s.a.v) risaleti hakkında şüphe uyandırmak için Hz. Peygamber'e (s.a.v) imtihan kastıyla sorular soruyor, cevaplarını aldıkları halde, fitne çıkarmaya, iftira etmeye devam ediyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v) ensar ve muhacirler ara-

2003), 1: 179.

⁹ İbn-i Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1. Baskı, (b.y.: Dâr'u Hicr, 1997), 4: 560, 561.

sında kardeşlik tesis ederek, Yahudilere ve putperestlere karşı kendi etrafında güçlü bir toplum oluşturmuştu.

4. Hz. Peygamber (s.a.v) mescitte her gün Müslümanlarla oturuyor, onları eğitiyordu. Medineliler bir taraftan ziraat işlerini yürütürken, bir yandan da Hz. Peygamber'i (s.a.v) takip ediyorlardı. Birbirleriyle kardeşleştirilen sahabe, zamanı bile paylaşıyorlardı.¹⁰ Örneğin: Hz. Ömer (r.a.) ahdi kardeşiyle nöbetleşe hurma hasadında çalıştıklarını, kendisi bahçede çalışırken, ahdi kardeşinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) yanında kaldığını, ertesi gün bahçede çalışma sırasının kardeşine geldiğini ve her günün akşamında buluştuklarında, Hz. Peygamber'den (s.a.v) öğrendiklerini birbirlerine anlattıklarını söylemektedir.

5. Kardeşleştirme uygulamasının bir diğer faydası da cihat için sefere çıkıldığında ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) askeri seferler için birlikler çıkardığında kardeşlerden birisini sefere gönderiyor, diğerini ise her iki ailenin ihtiyaçları için Medine'de bırakıyordu¹¹

Kur'ân'ın, Mekke halkına yaptığı hitapla Medine ahalisine yönelik hitabı arasında belirgin bir üslup farkı göze çarpmaktadır. Bunun sebebi Mekke'de Hz. Peygambere ve müminlere işkence eden azgın ve inatçı bir toplum bulunmasıdır. Böyle bir ortamda “Onların söylediklerinin seni üzceğini elbette biliyoruz”¹², “Senden önce nice peygamberler yalanlandı”¹³, “Onlara gökten bir kapı açsak da, oradan çıkmağa koyulsalar “Gözlerimiz döndü, biz herhalde büyülendik” derler”¹⁴ gibi âyetlerin, nâzil olması gayet doğaldır. Birçok âyette müşriklerin yerilmesi, düşüncelerinin basitliği ile alay edilmesi, Hz. Peygamber ve müminlerin gönlünün alınması, onlara müsamahanın ve yumuşak davranmanın öğütlenmesi son derece tabiidir. Medine ahali ile ilgili anlatımlar ise, Medine'nin toplumsal yapısına ilişkin önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Söz konusu anlatımlarda, müminlerin bu şehirde yeni bir çevreyle muhatap olmaları hasebiyle yeni bir toplum ku-

¹⁰ Mustafa Safa, “Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9/17, (2015), 365, 366.

¹¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 181, 182.

¹² el-En'âm 36/3.

¹³ el-En'âm 6/34.

¹⁴ el-Hicr 115/4,15.

rulmasına yönelik açıklamalar yer almaktadır. Daha evvelki veciz anlatımın yerine, itnâb¹⁵ ve mücmeli tafsile/açıklamaya müracaat edilmektedir.¹⁶ Bu çalışmamızda hicret vesilesiyle yurt edinilen bu şehrin, ahâlisiyle irtibatlı âyetlerin muhtelif zaviyelerden değerlendirilmesine gayret edilecektir. Üzerinde çalışacağımız ayetlerin tespitinde Medine’de yaşayan zümrelerle ilgili ifadelerden ve esbâb-ı nüzûl ilminden faydalanılacaktır. Konuyu müminleri merkeze alarak sunmaya çalışacağımızı da belirtmek isteriz.

Medine şehrini konu alan birçok çalışma mevcuttur. Malum şehirde hicretin akabinde yaşanan hadiseleri farklı perspektiflerden ele alan bu eserlerin ekserisinin makale formunda olduğu gözlemlenmiştir.¹⁷ Bu çalışmanın söz konusu eserlerden farkı, çalışmada konunun Kur’ân âyetleri ekseninde, Medine’de yaşayan dini gurupların ahlak, karakter, tavır ve davranışlarını merkeze alarak işlenecek olmasıdır.

1. Müminler

Sözlükte “güvenmek, emin olmak, güven içinde bulunmak” anlamlarındaki “emn” kökünden türeyen “iman” lafzı,¹⁸ tasdik (doğrulamak) manasına gelir.¹⁹ “Mümin” kelimesi Kur’ân’da,²⁰ “musaddık” (doğrulayan) anlamında

¹⁵ Meânî ilminde sözler içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mâna itibariyle icâz, müsâvât ve itnâb olmak üzere üç kısma ayrılır. Az sözle çok şeyi anlatmaya icâz, bunun zıddına itnâb, lafız ve anlamın sayı bakımından denk olmasına da müsâvât adı verilir. İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 215.

¹⁶ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 17. Baskı (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990), 184.

¹⁷ İzzet Er, “Muhacirlerin Medine’ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 27/2, (1989), 63-80; İlyas Akyüzoğlu, “Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11, (2016), 200-232; W. N. Arafat, “Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar”, trc. Şaban Öz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2, (Ankara, 2004), 139, 144; Adem Apak, “Hz. Peygamber’in Hicret Sonrası Medine’de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 315-324; Cem Tüysüz, Zehra Hira, “Hz. Muhammed Döneminde Medine’de İktisadi Hayat”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 63, (2018), 447-484.

¹⁸ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa ve Sıhâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdül’l-Ğafûr Attâr, 4. Baskı, (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990), 6: 2071.

¹⁹ es-Sâhib İsmâil bin Abbâd, *Mubitu’l-Luğa*, thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn, 1. Baskı, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1994), 10: 414.

²⁰ Yûsuf 12/17.

kullanılmıştır.²¹ Dini bir terim olarak “iman”, Hz. Muhammed’in Allah’tan (c.c.) getirmiş olduğu zarurat-ı diniye olarak bilinen hükümleri tasdik etmeyi ifade eder²² Kalple yapılan bu tasdikle beraber dil ile ikrar da şarttır.²³ İmanın zıddı “küfür” olup²⁴ bu lafız, lügatte “isyan”, “imtina”,²⁵ “örtmek”, “gizlemek”, nankörlük” manalarına gelir.²⁶ “Küfür”, nimeti inkâr olması bakımından şükürün de zıddıdır.²⁷ “Kâfir” lafzıyla, Allah’ın nimetlerini örten, nankör kimse kastedilir. Bu lafzın çoğulu “küffâr”, “kefera” ve “kifâr” şekillerinde gelebilmektedir.²⁸

Medine’de yaşayan müminler, olumlu davranışlarından dolayı, Kur’ân’ın methine mazhar olmuşlardır.²⁹ Kur’ân’ın, bu zümreyi, hataya düşmemeleri hususunda, zaman zaman ikaz ettiği³⁰ ve bazı yanlışlarından dolayı eleştirdiği de vakidir.³¹

Kur’ân, hicretle birlikte ensâr ve muhâcir olarak vasıflanan müminlerin kendi aralarındaki münasebetlerinin ve İslâm düşmanlarına karşı tavırlarının nasıl olması gerektiği hususunda onlara rehberlik etmiştir.³² Amaç ise, daha önce Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olanlardan ve oraya daha sonra hicret edip gelenlerden müteşekkil bu iki grup arasında muhabbet tesis etmektir.³³

Muhabbet ortamının oluşabilmesi için öncelikle anlaşmazlık sebeplerinin giderilmesi gerekmektedir. Kur’ân’ın bu amaç doğrultusunda en sık kullandığı terim “sulh” olmuştur. “Salâh” kelimesinden türemiş bir isim olan³⁴

²¹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed bin Fâris, *Mücemü Mekâyisi’l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979, 1: 135.

²² Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbni Manzûr, *Lisânül-Arab*, 6. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 13: 23.

²³ Râğûb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 2005), 36.

²⁴ Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, 2: 807.

²⁵ İsmail bin Abbâd, *Muhitü’l-Luğa*, 6: 250.

²⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 435.

²⁷ Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, 2: 807.

²⁸ Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, 2: 807, 808.

²⁹ et-Tevbe 9/20-22.

³⁰ et-Tevbe 9/120.

³¹ et-Tevbe 9/25.

³² el-Feth 48/29.

³³ el-Haşr 59/8, 9.

³⁴ Ömer Dumlu, *Kur’ân’da Salâh Meselesi*, 3. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 24.

bu lafız, “fesâd”ın karşıt anlamlısıdır ve “insanlar arasında meydana gelmesi muhtemel düşmanlıkları gidermek” anlamına gelir.³⁵ İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmayı kendilerine görev addeden muslihler, sâlihlerden daha önemli bir mevkidedirler. Bunun sebebi ise sâlihler kendi hallerinde yaşayan insanlar iken muslihlerin daima aktif olmalarıdır.³⁶

Kur’ân, müminlere, Allah (c.c.) adına yemin ederek, iyilik etmeye, günahlardan uzak durmaya ve insanların arasını düzeltmeye O’nun (c.c.) adını engel yapmayı yasaklamıştır.³⁷ Bu nehyin yer aldığı âyet, Hz. Ebûbekir’le teyzesinin oğlu Mıstah arasında cereyan eden bir mesele üzerine inmiştir.³⁸

Sulh ortamının muhafazasına son derece önem veren Kur’ân-ı Kerim, müminlere bu ortamı haksız yere bozan din kardeşlerine karşı ortak tavır almayı, dahası onlar Allah’ın buyruğuna dönüncüye kadar kendileriyle savaşımayı emretmiş³⁹, bu ortamı sarsabilecek davranışları ve menfi sonuçlarını açıkça zikrederek, onlardan kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Duyulan her bilgiye, iç yüzü araştırılmadan inanılmamasının gerekliliği Kur’ân’ın bu husustaki ikazları arasındadır.⁴⁰ Müminlerin birbirleriyle alay etmelerinin, birbirlerini ayıplamalarının, kötü lakapla çağırılmalarının ve birbirlerine kötü zan beslemelerinin yasaklanması da⁴¹ sulh ortamının muhafazası maksadına mebnidir.

Müminlerin kendi aralarındaki münasebetlerinin, merhamet odaklı olmasını teşvik eden Kur’ân⁴², onların aralarındaki bu yakınlığı “dostluk” olarak nitelermiş⁴³ ve bu tavsiyesine uyan bazı müminleri taltif etmiş, âhirette görecekleri karşılıklardan da sürekli söz etmiştir.⁴⁴ İçleri çektiği halde, yiye-

³⁵ Isfehâni, *Müfredât*, 489.

³⁶ Dumlu, *Kur’ân’da Salâh Meselesi*, 229.

³⁷ el-Bakara 2/224.

³⁸ Söz konusu âyet fakir bir zat olan Mıstah’ın, Hz. Aişe’ye yapılan iftira dedikodusuna katılması, Hz. Ebubekir’in de ona artık yardım etmeyeceğine yemin etmesi üzerine nâzil olmuştur. Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru’l-Mubıt*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 2: 187.

³⁹ el-Hucurât 49/9, 10.

⁴⁰ el-Hucurat 49/6.

⁴¹ el-Hucurat 49/11, 12.

⁴² el-Fetih 48/29.

⁴³ el-Enfal 8/72, 74.

⁴⁴ el-İnsân 76/8-21.

ceği yoksula, öksüze ve esire yediren bu insanların, kimler olduğu hakkında tefsirlerde muhtelif bilgiler mevcuttur.⁴⁵

Kur'ân Müminlerden Hz. Peygamberle münasebetlerinde gözetmeleri gereken hususlara dair taleplerde bulunmuştur. Bazı sahabelerin Rasûlulah'ın (s.a.v) yanında konuşurken seslerini yükseltmeleri üzerine nâzil olan Hucurât sûresinin ilk âyetleri⁴⁶ bu kabilden talepler içermektedir. Sûrenin birinci âyetinde, müminlerden, Peygamber'in (s.a.v) önüne geçmemeleri istenmiştir.⁴⁷ Âyette zikredilen "öne geçme/tükaddimû" kavramının ne ifade ettiği hususunda bazı görüşler serdedilmiştir. Abdullah b. Abbas'a (r.a.) göre "lâ tükaddimû" ifadesinden maksat, Allah'ın (c.c.) kitabına ve Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetine muhalif olan bir şey söylememek, Allah'ın (c.c.) kelamı yanında herhangi bir şey konuşmamaktır. Mücahid'e (r.a.) göre bu ifadeyle, müminlerden, Allah'ın (c.c.) bir mesele hakkında peygamberinin lisaniyle hüküm vermesinden önce fetva vermemeleri talep edilmiştir. Katade, (r.a.), söz konusu ifadenin, bir kısım insanların "Keşke benim hakkımda şöyle şöyle hükümler inse." "Keşke şunlar ve şunlar meşru olsa." demelerinin Allah (c.c.) tarafından hoş görülmemesi ile ilgili olduğunu söylemiştir. Hasan-ı Basrî, (r.a.), malum ifadenin yer aldığı âyet-i kerimenin bir kısım insanların, kurban bayramında, Rasûlullah (s.a.v) bayram namazını kıldırmadan önce kurban kesmeleri, onun da (s.a.v) onlara tekrar kurban kesmelerini emretmesi hususuna işaret ettiğini beyan etmiştir. Dahhak, bu âyetle müminlerden, gerek savaşlarında gerekse diğer işlerinde Allah'ın ve Rasûlü'nün emri olmadan karar vermemelerinin talep edildiği kanaatindedir.⁴⁸ Sûrenin ikinci âyetinde ise müminlere, seslerini Rasûlulah'ın (s.a.v) sesini bastırarak şekilde yükseltmemeleri ve onu, birbirlerini çağırdıkları gibi yüksek sesle çağırılmaları tembihlenmiştir.⁴⁹ Ahzab sûresinin elli üçüncü âyeti ise, Hz. Muhammed'in, Zeyneb Bint-i Caş'la evlenmesi sırasında düğün yemeği verirken bazı sahabelerin, onu zor durumda bırakmaları üzeri-

⁴⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30: 243; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 461.

⁴⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, 1. Baskı (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 21: 342.

⁴⁷ el-Hucurât 49/1.

⁴⁸ Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 21: 335-337.

⁴⁹ el-Hucurât 49/2-5.

ne inmiştir.⁵⁰ Âyette müminlerden Hz. Peygamberin evlerine, yemeğe çağırılmaksızın vakitli vaksiz girmemeleri; davet edilmeleri halinde ise yemeği yiyince dağılmaları, sohbet ederek uzun uzadıya oturmamaları, onun eşlerinden bir şey talep edecekleri zaman perde arkasından istemeleri emredilmiştir.⁵¹ Nur sûresinin atmış ikinci âyeti ise, bir sahâbînin sefer esnasında iken ailesine dönmek için izin istemesi üzerine nâzil olmuştur.⁵² Söz konusu âyette, müminlerin Hz. Peygamberle beraber bir işe karar vermek için toplandıklarında ondan izin almaksızın gitmemeleri gerektiği beyan edilmiştir.⁵³ Bunların dışında, Peygamberle (s.a.v) özel görüşme yapmanın adabının⁵⁴ ve onun talimatlarının yerine getirilmesinin lüzumunun beyan edildiği⁵⁵ âyetler de mevcuttur. Zeyneb Bint-i Cahş, Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd b. Hârise'nin eski eşi olup onların evlenmelerine bizzat Rasûlullah vesile olmuştur. Hz. Zeyneb başlangıçta bu izdivaca sıcak bakmamış fakat Hz. Peygamber'in ısrarı üzerine kabul etmiştir. Konuyla ilgili âyette⁵⁶ Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettiğinde, ne mümin erkeklerin, ne de mümin kadınların artık işlerinde bir seçme hakkının olamayacağı⁵⁷ vurgulanmıştır.

Kur'ân, inananlara, Allah'a ve kendilerine düşman olanları dost edinmemelerini, onlara sevgi göstermemelerini tembihlemiştir.⁵⁸ Bu tavsiyenin yapılmasına Hz. Peygamber ve Hâtıb b. Ebî Beltea isimli sahâbî arasında cereyan eden bir hadise vesile olmuştur. Hâtıb, Bedir savaşına katılan bir sahâbidir. Kureyşli olmayan fakat onlarla anlaşması bulunan bu sahâbî hicret edince, çocukları ve malları Mekke'de kalmıştır. Mekke'de akrabaları bulunan diğer muhacirlerin aksine, onun ailesini koruyacak hiç kimse yoktur. Mekkeliler Hudeybiye musalahasını bozunca Rasûlullah (s.a.v), Mekke'yi fethetmeye karar vermiş ve Müslümanlara, savaşa hazırlanmalarını emretmiştir. Hâtıb, Mekke'de bulunan Kureyşlilerin, orada kalan aile-

⁵⁰ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 19: 162.

⁵¹ el-Ahzâb 33/53.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24: 39.

⁵³ en-Nûr 24/62.

⁵⁴ el-Mücâdele 58/12, 13.

⁵⁵ el-Mücâdele 58/11.

⁵⁶ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 19: 112, 113.

⁵⁷ el-Ahzâb 33/36.

⁵⁸ el-Mümtehine 60/1.

sine yardım etmelerini sağlamak maksadıyla, Rasûlullahın gizli tuttuğu bu harekâtı bildiren bir mektup yazmış ve onu Kureyş'e mensup bir kadınla Mekke'ye göndermiştir. Allah'ın (c.c.), kendisini haberdar etmesi üzerine, kadının arkasından birkaç sahâbî göndererek mektubu yakalatıp geri getirten⁵⁹ Hz. Muhammed, daha önce Bedir savaşına da katılmış olan bu sahâbiye şefkatle yaklaşmıştır.⁶⁰

Hz. Peygamber, Uhud Savaşı esnasında görev yerlerini terk ederek İslâm ordusunu zor durumda bırakan⁶¹, sonrasında da ilahi affa mazhar olan⁶² sahâbeye de herhangi bir yaptırım uygulamamıştır. Müslümanların birliğini sarsabilecek davranışların sergilendiği ve hafifletici hiçbir mazaretin de bulunmadığı bazı durumlarda ise bu fiilleri gerçekleştirenlere çeşitli müeyyideler uygulamıştır. Tebük seferine çıkmayan bazı sahabe, sefer sonrasında özür beyan etmişler, fakat üç sahâbî mazeretleri bulunmadığı halde sefere katılmamış, sefer sonrasında da bu durumu itiraf etmişlerdir. Onlara, Allah'ın haklarında hüküm vermesini beklemelerini söyleyen Rasûlullah (s.a.v), müminlere onlarla konuşmayı yasaklamıştır. Bu süreyi son derece üzgün geçiren ve diğer sahabenin selamlarını bile almadıkları Mürare b. Rebî, Hilal b. Ümeyye, Kâ'b b. Malik adlı sahâbiler, bu hal üzere elli gün beklemişlerdir. Yeryüzünün, bütün genişliğine rağmen onlara dar geldiği, ruhlarının son derece sıkıldığı bir anda haklarındaki hüküm nâzil olmuş⁶³ ve tövbelerinin Allah tarafından kabul edildiği⁶⁴ beyan edilmiştir.

Müminlerin, Hz. Muhammed (s.a.v)'le münasebetlerini ideal düzeye ulaştırma amacı taşıyan ve eleştirel içeriğe sahip âyetler bulunmakla birlikte onların, peygamberlerine destek mahiyetindeki olumlu tavırlarının methedildiği âyetler de mevcuttur. Fetih sûresinde anlatılan ve "Bey'atü'r-Rıdvân" olarak şöhret bulan hâdiseye ilgili âyetler bu kabildendir.⁶⁵ Bu bey'ate işti-

⁵⁹ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 22: 559, 560.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmî'l-Kur'ân*, 20: 396.

⁶¹ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 6: 129, 130.

⁶² Âl-i İmrân 3/152.

⁶³ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 12: 56-59.

⁶⁴ et-Tevbe 9/118.

⁶⁵ el-Feth 48/18, 19.

rak eden müminlere hitaben Hz. Muhammed: “Siz bugün yeryüzü ehlinin en hayırlısısınız.”⁶⁶ buyurmuştur.

2. Münafıklar

“Münafık” lafzı “nefeka” kelimesinden müştaktır. Münafiğın filine “nifâk” adı verilir.⁶⁷ “Nifâk” ise “küfür” ve “hılâf” manalarına gelir.⁶⁸ Kalbinde nifâk bulunan kimse, olduğundan başka türlü görünmeye çalışan kimsedir.⁶⁹

Medine ahalisini Kur’ân’da ismi geçen diğer belde halklarından ayıran hususların başında, içlerinde münafık olarak anılan bir zümrenin bulunuyor olması gelmektedir. Hicretin akabinde güçlenen Müslümanları, zor durumda bırakmak için fırsat kollayan bu menfi karakterler Medine döneminde nâzil olan birçok âyete konu olmakla kalmamış, onlardan bahseden medeni bir sureye de “Münâfıkûn” adı verilmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus ise, Medine şehrinin ismen zikredildiği âyetlerin biri hariç⁷⁰ tamamının bu güruhtan bahsediyor olmasıdır. Bu durum Medine şehrindeki en büyük mücadelenin, sözü edilen ve zahiren dost gibi görünen gizli düşmanlarla yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Söz konusu âyetler, bu sinsî karakterlerin, Müslümanlar arasına nifak sokma girişimlerini⁷¹ ve onlara yönelik ikazları konu edinmektedir.⁷²

Bakara suresinin 264. âyetinde Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, insanlara gösteriş için malını verip, sonra da başa kakan ve eziyet eden bir karakterden bahsedilmektedir. Bu kişinin hali, üzerinde biraz toprak varken, şiddetli bir yağmur neticesinde çırılçıplak kalan bir kayanın haline benzetilmiştir⁷³ Verdiği sadakadan hiçbir kazanç elde edemeyen bu karak-

66 Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-Sahib*, (Riyad: Dâr-u Tayyibe, 2006), “İmâra”, 71.

67 Cevherî, *Tâcûl-luğa*, 4: 1560.

68 İsmail bin Abbâd, *Mubitu’l-Luğa*, 5: 445.

69 İbni Fâris, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luğa*, 5: 455.

70 et-Tevbe 9/120.

71 el-Ahzâb 33/12, 13; el-Münâfıkûn 63/8.

72 et-Tevbe 9/101; el-Ahzâb 33/60.

73 el-Bakara 2/264.

terle münafık kastedilmiştir.⁷⁴ Kur'ân, sadakasını gönülden veren mümini çekiştiren,⁷⁵ dağıtılan sadakaları almakta ise oldukça hırslı davranan⁷⁶ bu menfi karakterin müminlere infakta bulunulmasından da rahatsızlık duyduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

Münafıkların, kıldıkları namazlar riyadan ibarettir.⁷⁸ Onları riyakâr müminlerden ayıran ölçüt zahiren iman etmiş görünüp, içlerinde küfrü saklıyor olmalarıdır. Riyakâr mümin ise, kendisini görenler, dindar olduğunu düşünsünler diye, kalbinde olmadığı halde, alabildiğine huşu izhar eden kimsedir. Münafık, diğer insanların görmediği yer ve zamanda namaz kılmaz. Riyakâr mümin ise, en güzel namazı insanların yanında kılar.⁷⁹ Münafıklar hakikatte ehemmiyet vermedikleri bu ibadete üşenerek iştirak ederler.⁸⁰

Münafıkları kötülüğü emreden, iyilikten men eden, cimri ve yoldan çıkmış kimseler olarak tanımlayan Kur'ân,⁸¹ onların kötü emellerine hizmet etmesi amacıyla inşa ettikleri bir mescitten bahsetmektedir.⁸² Hz. Muhammed (s.a.v) İslam'a ve Müslümanlığa zarar verme gayesi üzerine bina edilen bu mescitte namaz kılmaktan men olunmuştur. Kur'ân'ın, Peygamber'i (s.a.v) içerisinde namaz kılmaya teşvik ettiği ve ilk gününden itibaren takva üzere bina edildiğini belirttiği mescit⁸³ Hz. Peygamber'in (s.a.v) hicreti esnasında inşa edilen⁸⁴ kendisinin de yapımına bedenen katkıda bulunduğu⁸⁵ Kuba Mescididir.⁸⁶

⁷⁴ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 4: 659.

⁷⁵ et-Tevbe 9/79.

⁷⁶ et-Tevbe 9/58.

⁷⁷ el-Münâfikûn 63/7.

⁷⁸ el-Mâûn 107/5, 6.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtibu'l-Ğayb*, 32: 115.

⁸⁰ en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/54.

⁸¹ et-Tevbe 9/67.

⁸² et-Tevbe 9/107.

⁸³ et-Tevbe 9/108.

⁸⁴ Abdülğani Muhammed İlyas, *el-Mesâcidü'l-Eseriyye fi'l-Medineti'n-Nebeviyye*, 2. Baskı (Medine: Matâbiu'r-Raşid, 1999), 25.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, 2001), 3: 210; Ebu'l-Hasan Nurüddin es-Semhüdi, *Vefâu'l-Vefâ bi Abbâri Dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1984), 3: 138.

⁸⁶ Mehmet Vehbi, *Hulâsatül-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 4. Baskı (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 6: 2125.

Münafıklar, yeryüzünde bozgunculuk çıkarma çabasında olmalarına rağmen kendilerinin ıslah edici olduklarını iddia etmiş,⁸⁷ müminler aleyhine inkârcılara yardım etme fırsatı bulduklarında onlara yardım etmekten de çekinmemişlerdir.⁸⁸ Bedir gazvesinden iki ay evvel⁸⁹ yeni kıblenin Kabe olduğunu ifade eden emir nazil olunca⁹⁰ Müslümanlar, bu emri derhal yerine getirmişlerdir.⁹¹ Yahudileri rahatsız eden bu değişikliği müteakip, münafıklar, yönlerin birbirinden farkı olmadığını, dolayısıyla kible değiştirmenin makul bir gerekçesi bulunmayacağını söyleyerek onlara destek vermişlerdir.⁹²

Allah'ın (c.c.), “bir azap yurdu” olarak hazırlamış olduğu Cehennem çeşitli tabakalardan oluşmaktadır.⁹³ Kur'ân bu tabakaları isim isim zikretmiştir.⁹⁴ Münafıkların azap göreceği tabaka en alt tabaka olan⁹⁵ Haviye'dir. Onların, bu tabakada cezalandırılmalarının sebebi küfürde ileri derecede olmaları ve müminlere çokça eziyet vermeleridir.⁹⁶ Tarihi tecrübe de onların, gerek müminlere, gerekse İslam dinine, kâfir olduklarını açıkça söyleyenlerden daha büyük zararları olduğunu göstermektedir.

3. Yahudiler

Kur'ân-ı Kerim'de Yahudilerin karakterlerine, inançlarına ve yaşantılarına dair birçok anlatım yer almaktadır. Mekki surelerde daha önceki peygamberlerin ümmetleri olan Yahudiler, konu edilmiştir.⁹⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v), muhatabı olan Yahudilerle ilgili bilgiler ise medenî sûrelerde dir.

⁸⁷ el-Bakara 2/11.

⁸⁸ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 1: 299.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, (Mağrib: Menşürâtü Dâr'il-Âfâk'l-Cedide. 1992), “Kible”, 7.

⁹⁰ el-Bakara 2/144.

⁹¹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sabib* (b.y.: Dâru İbni Kesir, 2002), “Tefsîr”, 14 (No. 4488). ; Müslim, “Mesâcid”, 15.

⁹² Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: D. İ. B. Yayınları, 2006), 2: 227.

⁹³ Mecc Mekki, *el-Beyân fi Erkânî'l-İman* 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003), 372

⁹⁴ Meryem 19/86; Hacc 22/51; Mülk 67/5; el-Meâric 70/15; Müddessir 74/26-29; Kâria 101/8-11; Hümeze 104/5-7.

⁹⁵ en-Nisâ 4/145.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, 7: 196.

⁹⁷ İbrahim 14/5-8; Tâhâ 20/88; el-Müminün 23/49; eş-Şuarâ 26/16, 17;

Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'i oğullarını tanıdıkları gibi tanıyor olmalarına rağmen hakkı bile bile gizlediklerini beyan ettiği⁹⁸ ve Müslümanlara, onları dost edinmemelerini tembihlediği⁹⁹ Yahudilerin, Müslümanlara yönelik olumsuz tutumlarını fiili olarak izhar etme süreci, Medine dönemiyle başlamıştır. Rasûlullah'ın (s.a.v) anlaşma yaptığı, inançlarında serbest bırakmakla beraber, kendilerine bir takım sorumluluklar yüklediği bu zümre,¹⁰⁰ söz konusu anlaşmayı kısa sürede bozmuş ve sükûnet ortamı bozulmuştur. İçlerinden problem çıkaranlar hukuk çerçevesinde cezalandırılmış, sırasıyla Kaynuka, Nadîr ve Kureyza Yahudileri Medine Vesikası'na aykırı tutumları ve ihanetleri sonucu şehirden sürgün edilmişlerdir.¹⁰¹ Haşr sûresinin ilk âyetleri¹⁰² bu kabilelerden Nadîroğulları'nın Medine'den sürülmelelerini konu edinmiştir. Hz. Peygamber onlarla bir antlaşma yapmış, onlar ise¹⁰³ Müslümanların, başlangıçta müşrikleri hezimetle uğrattığı fakat mücahitlerden bir kısmının zaafa düşmesi neticesinde mutlak bir galibiyet elde edemedikleri¹⁰⁴ Uhud savaşını müteakip bu antlaşmayı bozmuşlardır. Müslümanların kuşatması akabinde barış talebinde bulunup, Hayber, Hîre ve Şam civarına yerleşmişlerdir.¹⁰⁵ Kur'ân, malum kabilenin, Müslümanlar aleyhine işbirliği içerisinde oldukları için¹⁰⁶ münafıklarla beraber¹⁰⁷ ebedi cehennem azabına uğratılacaklarını¹⁰⁸ beyan etmiştir. Yapılan teslim anlaşması ile farklı bölgelere sürgüne gönderilen bu kabilelerden Kureyza; Kureys ve onların müttefiklerinin İslam'ı yok etmek amacıyla Medine üzerine yaptıkları başarısız saldırıda, müttefik güçlerin yanında yer almıştır. İslâm'a

⁹⁸ el-Bakara 2/146.

⁹⁹ el-Mâide 5/51.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 1: 351.

¹⁰¹ İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, 3. Baskı (İstanbul: Denge Yayınları, 2012), 2: 395.

¹⁰² el-Haşr 59/2-4.

¹⁰³ Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 29: 279.

¹⁰⁴ İbnü'l-Esir Ziyâeddin el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2: 48-50.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 29: 279.

¹⁰⁶ el-Haşr 59/11, 12.

¹⁰⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Mubarraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdüsselam Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 5: 290.

¹⁰⁸ el-Haşr 59/16, 17.

karşı yapılmış en ciddi meydan okuma olan ve başarısızlıkla sonuçlanan bu girişim üzerine Beni Kureyza Hz. Peygamber tarafından muhasara edilmiştir. Teslim olmalarının akabinde meselenin çözümü için Kureyza'nın kadim müttefiki olan Evs kabilesinden Sa'd b. Mu'az'ın hakemliğine başvurulmuş ve o; yetişkin erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların ise köleleştirilmesine karar vermiştir. Bu yargının neticesinde Medine'de hendekler kazıldığı, Kureyza'nın erkeklerinin gruplar halinde getirilerek tek tek boyunları vurulduğuna dair rivayetlerin sonradan uydurulduğu ve Yahudi kaynaklarındaki bilgilerle benzeştiği iddia edilmiştir.¹⁰⁹ Ahzâb suresinde geçen "Allah, Kitap ehlinde, kâfirleri destekleyenleri kalelerinden indirmiş, kalplerine korku salmıştı; onların kimini öldürüyor, kimini de esir alıyordunuz."¹¹⁰ âyet-i celilesi de bu hâdisede müşriklerle ittifak yapan Kureyza'dan bahsetmektedir.¹¹¹

Medine Yahudilerinin Kur'ân'da bildirilen bir özelliği de Cebraîl (a.s.) hakkındaki menfi tutumlarıdır. İlgili âyette bu tavırları tenkit edilmiştir.¹¹² Cebrâîl'e (a.s.) düşmanlık yapmakla birlikte¹¹³ bir diğer Melek olan Mikâîl'e (a.s.) sevgi besleyen¹¹⁴ ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) mesajını benimsemekle kalmayıp onun Medine toplumu nezdindeki itibarını azaltmak için çeşitli girişimlerde bulunan bu zümrenin, bazı fertleri de Kur'ân kelimelelerini/kavramlarını esas manalarından saptırıp dillerini eğmek suretiyle dine taarruzda bulunmuşlardır.¹¹⁵ Zaman zaman Hz. Peygamberin huzuruna gelerek ona bazı şeyler sormuşlar, yanından çıkınca da onun sözlerini değiştirerek yaymaya çalışmışlardır.¹¹⁶ Kur'ân, onların Hz. Muhammed'e hitap ederken kullandıkları bazı ifadelere yer vermiş, müminleri de suiistimale açık bu nevi lafızları kullanmaktan nehyetmiştir.¹¹⁷ Bu sözlerden biri "râînâ" (bize bak/bizi gözet) kelimesi olup Yahudilerin bu kelimeyi "râînâ" (bizim

¹⁰⁹Arafat, "Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar", 139, 140.

¹¹⁰el-Ahzâb 33/26.

¹¹¹Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 19: 72.

¹¹²el-Bakara 2/98.

¹¹³Buhârî, "Tefsir", 6 (No. 4480).

¹¹⁴Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 357, 358.

¹¹⁵en-Nisâ 4/46.

¹¹⁶Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 567.

¹¹⁷el-Bakara 2/104.

çobanımız) şekline dönüştürdükleri¹¹⁸ veya kelimenin İbranicede hakaret anlamı taşıdığı ve Yahudilerin onu kendi dillerindeki anlamda kullandıkları¹¹⁹ ifade edilmiştir. Ayrıca Yahudiler, Hz. Peygamberi gördüklerinde “es-selâmü aleyke” (esenlikte ol) yerine, muhatabın ölümünü temenni anlamına gelen “es-sâmü aleyke” sözünü kullanmışlar, durumun farkında olan Rasûlullah da onlara “senin üzerine” manasına gelen “ve aleyke” ifadesiyle mukabelede bulunmuştur.¹²⁰ Mücâdele sûresinin 8. âyeti¹²¹ bu mesele hakkında nâzil olmuştur. Hz. Peygamber’in kiblenin değişmesi yönündeki beklentisi de¹²² Yahudilerin, "Sen bizim kiblemize tabi oluyor fakat dinimize muhalefet ediyorsun." gibi sataşmalarından kaynaklanmıştır.¹²³ Kiblenin değişimi gerçekleşikten sonra ise¹²⁴ aynı zümre “Muhammed babasının memleketini ve doğduğu yeri özledi. Bizim kiblemize yönelmeye devam etseydi onun, gelmesini beklediğimiz kişi olduğunu ümit ederdik.” demişler, bunun üzerine de Bakara sûresinin 145. âyeti nâzil olmuştur.¹²⁵ Söz konusu âyet, Hz. Muhammed’e (s.a.v) kitap verilenlere her türlü delili getirse de yine de onun kiblesine uymayacaklarını¹²⁶ haber vermektedir. Kiblenin çevrilmesini hazmedemeyen Yahudilerin, Mescid-i Aksâ’nın daha kadim ve daha üstün bir mabet olduğunu dolayısıyla kible olmaya daha lâayık olduğunu savunmaları üzerine¹²⁷ Kur’ân, Kabe’nin yeryüzünde ilk yapılan mâbed olduğunu ve kible olmaya daha lâayık olduğunu¹²⁸ ifade etmiştir.

Hz. Muhammed’in (s.a.v) muhatabı olan Yahudiler, Kur’ân’da zikredilen bazı yönleriyle atalarına, yani Hz. Musa’nın kavmi olan İsrail oğullarına, benzemektedirler. Kur’ân, İsrail oğullarının kendilerine sunulan rızıkla yetinmeyip peygamberlerine "Ey Musa! Bir çeşit yemeğe dayanamayacağız, bizim için Rabbine yalvar, bize, yerin bitirdiği sebze, hıyar, sarımsak,

¹¹⁸Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 3: 242.

¹¹⁹Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 377.

¹²⁰Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 22: 470, 471.

¹²¹el-Mücâdele 58/8.

¹²²el-Bakara 2/144.

¹²³Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 657.

¹²⁴el-Bakara 2/150.

¹²⁵Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 668.

¹²⁶el-Bakara 2/145.

¹²⁷Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Mubît*, 3: 6.

¹²⁸Âli İmrân 3/96.

mercimek ve soğan yetiştirsin"¹²⁹ dediklerinden bahsetmektedir. Benzer bir kanaatsizlik de Medine Yahudilerinde görülmektedir. Onlar ticaretleri ke-sata uğradığında "Allah'ın eli bağlıdır."¹³⁰ demişler, bu sözleriyle mecazen "Allah cimridir, bize vermede cimri davranıyor" anlamını kastetmişlerdir.¹³¹ Ayrıca onlar, Tevrat'ta sıfatları zikredilen Hz. Muhammed'in Peygamber-liğini reddederek Allah'a vermiş oldukları sözlerini tutmamışlar, vaktiyle ahitlerini bozan atalarının¹³² durumuna düşmüşlerdir.¹³³ Kur'ân, onların Tevrat'ta yer alan Hz. Muhammed'le ilgili sahih bilgileri bir takım dünyevi menfaatler karşılığında değiştirmelerinin¹³⁴ ahirette cezasız kalmayacağı-nı ifade etmiştir.¹³⁵ Hâlbuki onlar Hz. Muhammed (s.a.v) gönderilmeden önce, müşrik Araplara karşı onu vesile kılarak "Allah'ım, gönderilecek âhir zaman Peygamberi hürmetine, müşriklere karşı bize yardım et." diyerek ni-yazda bulunmaktaydılar. Fakat onun kendi ırklarından olmadığını gördük-lerinde inkâr etme cihetine gitmiş¹³⁶ ve içlerinden Hz. Peygamber'in (s.a.v) sıfatlarının Tevrat'ta zikredildiğini beyan edenleri, hesaba çekerek, onlara bu tür şeyleri itiraf etmelerinin, Allah katında aleyhlerine delil olacağını söylemiş, onları bundan vazgeçirmeye çalışmışlardır.¹³⁷

Medine Yahudilerinin, ellerindeki Tevrat nüshalarında görmelerine rağmen gizledikleri şeyler, Müslümanlar lehine delil teşkil edecek mese-lelerle sınırlı değildir. Örneğin: Maide sûresinde geçen "*Sözleri asıl yerle-rinden değiştirirler de, "Böyle bir fetva size verilirse alın, verilmezse kaçının"* derler." ifadesinin aşağıda zikredilecek hadise hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir.¹³⁸

Yahudiler, aralarından zina suçu işleyenlere Tevrat'taki recim cezasını uygulamak yerine, zifte batırılmış liflerden yapılmış bir ipe vurup yüzlerini

¹²⁹e1-Bakara 2/61.

¹³⁰e1-Mâide 5/64.

¹³¹Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 8: 553.

¹³²e1-Bakara 2/100.

¹³³Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 308.

¹³⁴Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5: 28.

¹³⁵e1-Bakara 2/174.

¹³⁶Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 236, 237.

¹³⁷Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 2: 146, 147; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 1. Bas-kı (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1: 463, 464.

¹³⁸Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11: 239.

siyaha boyamayı sonra da bu kişileri ayrı merkeplere ters olarak bindirip halka teşhir etmeyi tercih ediyorlardı. Hz. Peygamberin, Medine'ye hicretinden sonra evli bir Yahudi, yine evli olan Yahudi bir kadınla zina etmiş ve Yahudi bilginleri, bu durumu görüşmek üzere Tevrat okudukları evde bir araya gelmişlerdi. İçlerinden bazıları, “Onları Muhammed'e götürün ve aralarındaki hükmü sorun. Eğer sizin hükmünüze uygun hüküm verirse kabul edin. O, bulunduğunuz ülkenin kralı olduğundan, onun hükmüne uymanız günah değildir. Böylece zina eden arkadaşınızı taşlanarak öldürülmekten kurtarmış olursunuz. Eğer o, Tevrat'taki ceza olan taşlanarak öldürmeye hükmederse, kabul etmeyin ve hüküm verme (cemaatiniz hakkında kendi hükümlerinizi uygulama) hakkınızı elinizden almasına müsaade etmeyin.” dediler. Hz. Peygambere gelip bu ikisi hakkında hüküm vermeyi sana bırakıyoruz.” dediklerinde o, bir şey söylemeyip kalktı ve hahamlarının bulunduğu havralarına geldi. Onlara “En bilgininizi bana çıkarın.” dediğinde. Abdullah bin Sûriyâ adında şaşkı bir adamı çıkardılar. Hz. Peygamber, ona “İsrail oğullarına o nimetleri veren Allah adına doğru söyle; Allah Tevrat'ta, evlendikten sonra zina edenler için recim cezasına hükmetmedi mi?” dedi. İbni Sûriyâ'nın gerçeği itiraf etmesi üzerine Hz. Peygamber, onun yanından çıktı ve o iki kişinin taşlanarak öldürülmelerini emretti. Akabinde recmedildiler.¹³⁹ Diğer bir rivayette Hz. Peygamberle muhatap olan kişinin, Tevrat'ı açıp recim âyetinden önceki ve sonraki âyetleri okuyup elini recim âyetinin üzerine koyarak kapattığı; orada bulunan Abdullah bin Selâm adlı sahâbînin bu durumu Peygamber'e (s.a.v) bildirdiği ve böylece recim âyetinin görüldüğü ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Abdullah bin Selâm'ın, Ahkâf sûresinde geçen “İsrail oğullarından bir şahit”¹⁴¹ ifadesiyle kast olunan kişi olup Medine'de Müslümanlığı kabul eden ilk Yahudilerden olduğu rivayet edilmektedir.¹⁴²

Medine Yahudileriyle ilgili rivayetler onların kendi aralarında da tahriften kaynaklı bir takım anlaşmazlıklar yaşadıklarını göstermektedir. Örne-

¹³⁹Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 8: 414, 415.

¹⁴⁰İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5: 221.

¹⁴¹el-Ahkâf 46/10.

¹⁴²Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 21: 129, 130.

ğın, Mâide sûresinde geçen “Cahiliye hükmünü mü istiyorlar?...”¹⁴³ âyeti, aşağıda zikredilen hadise üzerine nazil olmuştur.

Hız. Muhammed (s.a.v) peygamber olarak gönderilmezden önce Kureyza oğulları ile Nadir oğulları arasında bazı öldürme olayları geçmiş, bu iki kabileden Kureyza oğulları bi'setten sonra Hız. Peygamber'in (s.a.v) hakemliğine başvurmuşlardır. Onların Hız. Peygambere “Nadir oğulları bizim kardeşlerimizdir; babamız ve dinimiz birdir. Fakat onlar bizden birini öldürdüğünde bize 70 vesak hurma verdiler, biz onlardan birini öldürdüğümüzde bizden yüz kırk vesak hurma aldılar. Biz onlardan birini öldürdüğümüzde onlar, bunun karşılığında bizden iki kişi öldürdüler. Biz onlardan bir kadını öldürdüğümüzde onun karşılığında bizden bir erkek öldürdüler. Yaralarının diyetinde de bizim yaralarımızın diyeti onlarınkinin yarısı oldu. Onlarla bizim aramızda sen hüküm ver.” şeklinde şikâyetle bulunmuşlardır. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.v.), “Ben hükmediyorum ki, Kureyzalının kanı Nadirinin kanına eşittir; Nadirinin kanı da Kureyzalının kanına eşittir. Ne kısısta, ne diyetle, ne yaralarda birinin diğerine hiçbir üstünlüğü yoktur.” buyurmuştur. Bu hükmü kabullenemeyen Nadir oğulları, Hız. Peygamber'e (s.a.v.), “Sen bizim düşmanımızsın, emrine itaat etmeyeceğiz.” sözüyle mukabelede bulunmuşlardır.¹⁴⁴

Kur'an'ın, insanların müminlere düşmanlık bakımından en şiddetlileri arasında zikrettiği Yahudiler,¹⁴⁵ zaman zaman Hız. Muhammet'ten (s.a.v) kendilerine mucize getirmesini istemişlerdir. Ancak onların bu talepleri samimiyetten uzak olup maksatları mucizelere şahit olup iman etmemiştir.¹⁴⁶ Hız. Peygamber'e, davasından vazgeçip kendilerine uymadığı müddetçe onların, kendisinden hoşnut olmayacakları ikazını yapan Kur'an'ın,¹⁴⁷ bu güruha hitaben “Allah yanında âbiret yurdu insanların değil de yalnız sizinse, sadıklardan iseniz haydi ölümü temenni edin.”¹⁴⁸ buyurma-

¹⁴³el-Mâide 5/50.

¹⁴⁴Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12: 17.

¹⁴⁵el-Mâide 5/82.

¹⁴⁶Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, 2: 345.

¹⁴⁷el-Bakara 2/120.

¹⁴⁸el-Bakara 2/94.

sının sebebi de onların, cennetin yalnız kendileri ve çocukları için yaratıldığına inanmalarıdır.¹⁴⁹

Kimi Yahudilerin münafıklık yaptıklarına dair bazı bilgiler mevcuttur. Benî Kaynuka Yahudilerinin önde gelenlerinden Sa'd b. Huneyf, Zeyd b. Lusayt, Nu'mân b. Evfâ b. Amr, Osman b. Evfâ, Râfi' b. Hureymile ve Rifâa b. Zeyd b. Tâbût görünüşte İslâm'a girdikleri belirtilen kimselerdir.¹⁵⁰

4. Hıristiyanlar

Müslümanlar, Mekke'de müşriklerle Medine'de ise münafıklarla ve Yahudilerle yoğun mücadele içinde olmuşlardır. Medine ile ilgili anlatımlarda adı geçen bir diğer zümre ise Hıristiyanlardır.

Kur'ân'ın nüzülünden önce Arabistan'da hatırı sayılır derecede bir Hıristiyan varlığı müşahede edilmektedir.¹⁵¹ Fakat onların Medine'deki sayıları yok denecek kadar azdı.¹⁵² Hıristiyanlığa dair Kur'ân'ın verdiği bilgilerin ekserisi, teslis, Hz. İsa, annesi ve havarilerle ilgili anlatımlardan müteşekkil olmakla birlikte¹⁵³ Hz. Muhammed'in (s.a.v) muasırı olan Hıristiyanlardan bahseden âyetler de mevcuttur.

Asr-ı saadette Hıristiyan ve Yahudi bilginlerinden oluşan bir heyet, Hz. Muhammed'in huzurunda tartışarak birbirlerinin mukaddesatına küfredmiş, her iki taraf da karşısındaki grubun herhangi bir temel üzerine olmadığını iddia etmiştir. Kur'ân, ferdi bir mesele olmayıp bu iki zümre arasında öteden beri cereyan ede gelen bu tartışmaya¹⁵⁴ yer vermekle beraber¹⁵⁵ onların birbirlerine dost olduklarını, Müslümanların onları dost edinmemeleri gerektiğini beyan etmiştir.¹⁵⁶

Hıristiyanlar ve Yahudiler, tuttıkları yolun yanlış olduğunun farkında

¹⁴⁹Ebu'l-Ferec İbn-ü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr*, 3. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 1984), 1: 116.

¹⁵⁰Casim Avcı "Kaynuka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 88.

¹⁵¹Şerafeddin Gölçük, *Kur'ân ve Mekke*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 117, 118.

¹⁵²Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 185.

¹⁵³Âl-i İmrân 3/45-55; en-Nisâ 4/155-159; el-Mâide 5/110-118.

¹⁵⁴Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 388.

¹⁵⁵el-Bakara 2/113.

¹⁵⁶el-Mâide 5/51.

olmalarına¹⁵⁷ rağmen Cennet'e kendilerinden başkasının giremeyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁵⁸ Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın, Yahudiler ise altı üstüne gelmiş bir kasabadan bahseden Kur'an kıssasının¹⁵⁹ kahramanı olan Hz. Üzeyir'in,¹⁶⁰ Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶¹

Kur'an'a göre Hz. İsa'nın konumu, diğer birçok peygamberin konumundan farklıdır.¹⁶² Ancak gerek o¹⁶³ gerekse diğer peygamberler, birer beşerdir.¹⁶⁴ "Allah ancak Meryem oğlu Mesih'tir" sözü,¹⁶⁵ Hıristiyanların ağızlarından düşürmedikleri bir laftan ibarettir.¹⁶⁶ Günümüz Hıristiyanlarının ellerinde mevcut İncil nüshalarından herhangi birinde Kur'an'ın, nehyettiği¹⁶⁷ teslisin¹⁶⁸ onlar için bir inanç esası olduğunu ifade eden net bir malumat bulunmamaktadır.¹⁶⁹ Yahudilerin, Hz. Üzeyir'le ilgili iddiasına günümüzde mevcut Tevrat metinlerinde rastlanılamaması ise bu durumun geçmişte vuku bulup¹⁷⁰ sona erdiğini¹⁷¹ ya da bölgede yaşayan belli bir grup Yahudi'nin inancı olduğunu veya o dönemler bölgede kullanılan Tevrat nüshalarında olabileceğini göstermektedir.

Hz. Muhammed (s.a.v), Kur'an'da babasız yaratılmış olması bakımından¹⁷² Hz. Âdem'e benzeyen Hz. İsa'nın,¹⁷³ Allah'ın (c.c.) kulu olduğu bildirildikten sonra bu konuda kendisiyle İsa (a.s.) hakkında tartışmaya gi-

¹⁵⁷el-Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/99.

¹⁵⁸el-Bakara 2/111.

¹⁵⁹el-Bakara 2/259.

¹⁶⁰Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 4: 578; Ebu'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vil*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989), 1: 182.

¹⁶¹et-Tevbe 9/30.

¹⁶²el-Bakara 2/253.

¹⁶³el-Mâide 5/17.

¹⁶⁴İbrahim 14/11.

¹⁶⁵el-Mâide 5/17.

¹⁶⁶et-Tevbe 9/30.

¹⁶⁷en-Nisâ 4/171.

¹⁶⁸Milâdi III-IV. yüzyıllar arasında şekillenen ve Hıristiyan akidesinin temelini oluşturan üçlü ilâhlık anlayışı. Jacques Waardenburg, "Teslis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 548.

¹⁶⁹Galip Atasâğun, *İlâbi Dinlerde Dini Semboller* (Konya: Sebat Matbaacılık, 2002), 188, 189.

¹⁷⁰Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2: 758.

¹⁷¹Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 16: 35.

¹⁷²Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 5: 462.

¹⁷³Âl-i İmrân 3/59.

renleri, mübahaleye¹⁷⁴ davetle emrolunmuştur.¹⁷⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v) muhatabı olan Necranlı Hıristiyanlar, buna önce razı olmuş, daha sonra içlerinden birinin diğerlerine "Eğer o gerçekten Peygamber ise ve biz de onunla mübâhele edersek ne biz kurtuluruz ne de soyumuz." demesi üzerine korkup vazgeçmişlerdir.¹⁷⁶ Onlardan yalnızca Allah'a kulluk etmeleri, O'na şirk koşmamaları, O'nu bırakıp birbirlerini rab olarak benimsememeleri, müminlerle aralarında müşterek bir söze gelmeleri istenmiş,¹⁷⁷ fakat onlar, bunu da kabul etmemişlerdir.¹⁷⁸ İçlerinden birinin, Hz. Peygamber'e (s.a.v) "Sen bizden kendine tapmamızı mı istiyorsun?" demesi üzerine¹⁷⁹ peygamberlere yaraşanın "Allah'ı bırakıp bana kulluk edin" değil "Rabbe kul olun" demeleri olduğunun ifade edildiği Kur'ân âyeti¹⁸⁰ nazil olmuştur.

Kur'ân, şeytanın peşine takılarak kendisine verilen ayetlerden uzaklaşan ve azgınlardan olan bir kişiden bahsetmektedir.¹⁸¹ Rivayete göre bu kişi, bir Hıristiyan rahibi olup adı Nu'mân'dır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hicretinden sonra Medine'ye gelmiş ve ona (s.a.v) "Ey Muhammed, bu getirdiğin nedir?" diye sormuş, Peygamber'in (s.a.v) "İbrahim'in dini olan Hanifliği getirdim." demesi üzerine kendisinin de o dine mensup olduğunu iddia etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Hayır, sen o dine mensup değilsin. Sen, ona, onda olmayan şeyleri kattın." demesi üzerine o, "Bizden yalancı olanı, Allah kovulmuş ve yapayalnız olarak öldürsün" demiş, daha sonra Şam'a giderek orada Hz. Peygamber'i (s.a.v) Medine'den çıkarmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmuş, ancak bu emeline ulaşmadan oradan da kovulmuş ve yapayalnız halde ölmüştür.¹⁸²

Kur'ân, insanlar içerisinde müminlere muhabbet bakımından en yakın

¹⁷⁴Mübâhale bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesidir. Mustafa Fayda "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 425.

¹⁷⁵Âl-i İmrân 3/61.

¹⁷⁶Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 5: 469, 470.

¹⁷⁷Âl-i İmrân 3/64.

¹⁷⁸Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 5: 475, 476.

¹⁷⁹Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 5: 524.

¹⁸⁰Âl-i İmrân 3/79.

¹⁸¹el-A'râf 7/175, 176.

¹⁸²Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûbu'l-Meâni* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 4: 113.

olanların, Hıristiyanlar olduğunu beyan etmiştir.¹⁸³ Bu beyanın yer aldığı âyet, Habeşistan hükümdarının, Hz. Peygamber'e gönderdiği bir heyette bulunanların, Kur'an-ı Kerim'i dinlerken etkilenip ağlamaları üzerine nazil olmuştur.¹⁸⁴ Ehli kitabın methedildiği bu nevi bazı âyetler,¹⁸⁵ iki grup insandan bahsederler. İlk grup bi'setten önce kitâbî bir dine mensup olup, o dinin öğretilerini eksiksiz bir şekilde yaşamaya çalışan ve yine bi'setten önce hayatı son bulanlardır. İkinci grup ise, Hz. Muhammed'in (s.a.v) mü-nafıkların fitne çıkarma faaliyetlerine¹⁸⁶ rağmen cenaze namazını kıldığı¹⁸⁷ Habeşistan Necâşisi gibi, bi'setten önce kitâbî bir dine mensup olup tevhidî bir yol takip eden ve salih ameller işleyen, bi'setten sonra da onun (s.a.v) peygamberliğini kabul eden zevattan müteşekkildir.¹⁸⁸

Kur'an, âyetlerinden bir kısmının muhkem, diğer bir kısmının mü-teşabih olduğunu, kalplerinde eğrilik bulunanların, sırf fitne aramak ve tevile yeltenmek maksadıyla müteşabih âyetlere tâbi olduklarını ifade buyurmuştur.¹⁸⁹ Bu ifade Hıristiyanların, Kur'an'da, "İsa Allah'ın ruhu ve kelimesidir"¹⁹⁰ şeklinde bulunan tavsife tutunmalarına bir cevaptır.¹⁹¹ Rivayete göre Necran Hıristiyanlarından oluşan bir heyet Rasulullah'a (s.a.v) geldiklerinde ona (s.a.v), "Sen, İsa'nın, Allah'ın (c.c.) kelimesi ve ruhu olduğunu zannetmiyor musun?" demişler, Rasulullah da (s.a.v) onlara "O öyledir." şeklinde cevap vermiştir. Heyettekilerin, "Senin bu sözün bizim için kâfidir." demeleri üzerine, "Kalblerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve arzularına göre açıklamak niyetiyle Kur'an'ın, müteşabih olan âyetlerine uyarlar." âyeti celilesi nazil olmuştur.¹⁹²

¹⁸³el-Mâide 5/82-84.

¹⁸⁴Taberî, *Camii'l-Beyan*, 8: 596.

¹⁸⁵Âl-i İmrân 3/75, 113-115, 199.

¹⁸⁶Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, 1. Baskı (Riyad: Dârul-Meymân, 2005), 271.

¹⁸⁷Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (b.y.: Mektebetü'l-Meârif, t.y.), "Cenâiz", 33 (No. 1535).

¹⁸⁸Fâtih Kesler, *Kur'an'da Yahûdiler ve Hıristiyanlar* (Ankara: TDV Yay., 1993), 246.

¹⁸⁹Âl-i İmrân 3/7.

¹⁹⁰en-Nisâ 4/171.

¹⁹¹Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7: 178.

¹⁹²Taberî, *Camii'l-Beyan*, 5: 206.

Sonuç

İlâhî mesaj, kronolojik ve mekânsal veçheleri göz önünde bulundurulmadan doğru bir şekilde anlaşılamaz. Bu vesileyle, nüzûl sürecine ev sahipliği yapan Mekke ve Medine şehirlerinin, o dönemdeki sakinleriyle ilgili sahih bilgiler, Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir. Söz konusu bilgileri elde etme hususunda birincil kaynak ise, Allah kelimasının bizzat kendisidir.

Kur'ân'a göre Mekke ve Medine'nin mümtaz şahsiyetleri, müşrik, münafık, Yahudi ve Hıristiyan zümrelere karşı yoğun bir mücadele sergileyen müminlerdir. Müminler, Allah'a ve kendilerine düşman olan bu zümrelerle aralarına mesafe koymakla emir olunmuşlardır. Kur'ân, hicreti müteakip Medine'de yaşayan müminleri, "ensar" ve "muhacir" olarak tesmiye buyurmuş, İslâm davasını sahiplenmeleri ve diğer müspet davranışları vesilesiyle methettiği bu zevata, gerektiğinde, uyarılar ve eleştiriler yöneltmekten de geri durmamıştır. Onlara, kibre kapılmamaları, birbirleriyle münasebetlerinde muhabbet ve merhamet odaklı olmaları, fesada yol açması muhtemel davranışlardan uzak durmaları, sulh ortamını haksız yere bozan din kardeşlerine karşı ortak tavır almaları vb hususlarda telkinlerde bulunmuştur. Hz. Peygamberle diyaloglarında ölçülü olmaları hususunda bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Kendi nefislerini ona (s.a.v) tercih etmemeleri, Allah'ın (c.c.), bir mesele hakkında onun (s.a.v) lisanıyla hüküm vermesinden önce fetva vermemeleri, seslerini, onun sesini bastıracak şekilde yükseltmemeleri, onu, birbirlerini çağırdıkları gibi yüksek sesle çağırılmaları bu tavsiyelerden bazılarıdır. Bu tarz telkin ve tavsiyeler içeren âyetlerden birçoğu, Hz. Peygamber ve ashâbı arasında yaşanan çeşitli tecrübeler akabinde nazil olmuştur. Bu nevi tecrübelerden bazısının, cahiliye geleneklerini kaldıran bir hükmün nüzulüne zemin oluşturduğu da vakidir.

Kur'ân'ın ismini andığı guruplardan biri yalnızca Medine ile ilgili anlatımlarda göze çarpmaktadır. Bu gurup, müminlerin birlik ve beraberliğini bozmak için fırsat kollayan münafıklardır. Medine şehrinin, ismen zikredildiği âyetlerin tamamına yakınının, ahirette en ağır cezaya maruz kalacak olan bu zümreden bahsetmesi, dikkat çekicidir. Kur'ân, bu menfi karakterlerin, bazı sinsî girişimlerinden bahsetmiş, onların bir müminde bulunması gereken özelliklerin tam tersi evsafa sahip olduklarını beyan etmiştir. Kö-

tülüğü emredip, iyilikten men etmeleri, ibadetlerini riya için yapıyor olmaları, müminlerin dayanışmasından rahatsızlık duymaları, cimri ve bozguncu olmaları bu vasıflar arasındadır. Bu güruh çirkin emellerine hizmet etmesi için mescit inşa etmekten dahi geri durmamıştır.

Asr-ı saadette yaşayan Yahudilerin karakterleri, inançları ve yaşantılarıyla ilgili bilgiler, medenî sûrelerde yer almaktadır. Mekki surelerde ise daha önceki peygamberlerin ümmetleri olan Yahudilerden bahsedilmiştir. Kur'ân'ın, Medine'de yaşayan Yahudi toplumu hakkında sunduğu malumat, onlarla ataları arasında karakter ve eylem bakımından benzerlikler olduğunu göstermektedir. Söz konusu benzerliklerden hareketle, verilen sözde durmamanın ve kanaatsizliğin Yahudilerin, mümeyyiz bir vasfı olduğunu söylemek abartı olmasa gerekir.

Medine Yahudilerinden bahseden âyetler son peygamberin, soylarından olmayışını hazmedemeyen bu zümrenin, onun (s.a.v.) itibarını zedelemek ve şehir halkının ona olan teveccühünü engellemek için sarf ettiği yoğun çabayı ihvas ettirmektedir. Şehrin hâkim gücü olan Müslümanlar, Yahudileri inançlarında serbest bırakmışlardır. Buna rağmen Müslümanları yıpratmak için buldukları her fırsatı değerlendiren bu zümrenin akıbeti, Medine'den sürülmek olmuştur.

Medine Yahudilerinin, bir takım dünyevi menfaatler elde etmek için ellerindeki Tevrat nüshalarına muhalif davranışlar sergilemelerine rağmen, Cennetin kendilerine tahsis edildiğine inanmaları ilginçtir. Hıristiyanlar da, tıpkı onlar gibi, Cennetin kendileri için yaratıldığına ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanmaktadırlar. Bu iki zümrenin inançlarındaki bu benzerliklerin aralarındaki rekabetten kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Medine'de Hz. Muhammed'in uygulamaya koyduğu kardeşleştirme projesinin yalnız Müslümanlar için değil, şehirde yaşayan tüm dini gruplar için bir takım neticeleri olmuştur. Bu projeye, Müslümanlar birçok fayda elde etmişlerdir. Kardeşleştirme müessesesi, hicret dolayısıyla çeşitli sıkıntılara maruz kalan Müslümanların moral ve motivasyonlarının yükselmesine, onların gerek Medine'de gerekse Medine dışında kendilerini zaafa uğratmak için fırsat kollayan düşmanlara karşı dimdik ayakta kalabilmelerine olanak sağlamıştır.

Kaynakça

- Ağırman, Mustafa. *Hız. Muhammed (s.a.v) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1981.
- Akyüzöğlü, İlyas. "Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/11 (2016), 200-232.
- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 565. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûbu'l-Meâni*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Apak, Adem. "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine". *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. 315-324. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Arafat, W. N.. "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar". trc. Şaban Öz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 17/2 (Ankara, 2004), 139-144.
- Atasağun, Galip. *İlâhî Dinlerde Dini Semboller*. Konya: Sebat Matbaacılık, 2002.
- Avcı, Casim. "Kaynuka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 88. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-Sahih*. b.y.: Dâru İbni Kesir, 2. Basım, 2002.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. 7 Cilt. thk. Ahmed Abdül'l-Ğafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hız. Muhammed'in Hayatı*. 2 Cilt. trc. Mehmet Yolcu. 3. Baskı. İstanbul: Denge Yayınları, 2012.
- Dumlu, Ömer, *Kur'an'da Salâh Meselesi*. 3. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "İtnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Endelüsî, Ebu Hayyân. *el-Babru'l-Mubit*. 8 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Endelüsî, İbn Atiyye. *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. 6 Cilt. thk. Abdüsselam Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- Er, İzzet. "Muhacirlerin Medine'ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri". *Diyanet İlmî Dergi*. 27/2, (1989), 63-80.
- Fayda, Mustafa. "Mübâhele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 425. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kur'an ve Mekke*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 Cilt. trc. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hattâb, Mahmut Şit. *Peygamber Ordusunun Tarihi*. trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Isfahânî, Râğib. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1992.
- İbni Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Meşkâyi'si'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 21 Cilt. 1. Baskı. b.y.: Dâr'u Hicr, 1997.
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. 1. Baskı. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbni Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. 6. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- İbni Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitabu't-Tabakati'l-Kübra*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesîr*. 9 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Esîr Ziyâeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. 11 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İlyas, Abdülğani Muhammed. *el-Mesâcidü'l-Eseriyye fi'l-Medîneti'n-Nebeviyye*. 2. Baskı. Medine: Matâbiu'r-Raşîd, 1999.
- İsmail bin Abbâd, es-Sâhib. *Muhîtu'l-Luğa*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsin. 11 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: D. İ. B. Yayınları, 2006.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *es-Sünen*. b.y.: Mektebetü'l-Meârif, t.y.

- Kesler, Fâtih. *Kur'ân'da Yahûdiler ve Hıristiyanlar*. Ankara: TDV Yay., 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvattâ*. Mağrib: Menşûrâtü Dâr'il-Âfâkı'l-Cedide. 1. Basım. 1992.
- Mekkî, Mecd. *el-Beyân fi Erkâni'l-İman*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. 2 Cilt. Riyad: Dâr-u Tayyibe, 1. Basım, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. 3 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Safa, Mustafa. "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 9/17 (2015), 355-398.
- Sâlih, Subhi. *Mebâbis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 17. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Semhûdî, Ebu'l-Hasan Nurüddin. *Vefâu'l-Vefâ bi Abbâri Dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 1. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tüysüz, Cem- Hira, Zehra. "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadi Hayat". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 63. (2018), 447-484.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*. 1. Baskı. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2005.
- Vehbi, Mehmet. *Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. 16 Cilt. 4. Baskı. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Waardenburg, Jacques. "Teslîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 548. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, t.y.

KUR'ANCILIK EKOLÜ'NÜN TÜRKİYE TARİHİNE MÜTEVÂZİ BİR KATKI:
KALEM DERGİSİ ÖRNEĞİ

*A LITTLE CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE
QUR'ANIYYÛN SCHOOL IN TURKEY: EXAMPLE OF KALEM
JOURNAL*

Ahmet YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assist. Prof., Trabzon University Faculty of Theology

E-posta: ahmethamzat@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9439-1115

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.792083

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08.09.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15.12.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atf / Citation: Yazıcı, Ahmet. Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 533-554

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Kur'anlık ekolü, menşei hakkında farklı görüşler olmakla birlikte modern dönemde ortaya çıkmış bir harekettir. Dini olan her konuda Kur'an'ı Kerim'i öne çıkaran ekol, sünnete, mezheplere ve gelenek olarak isimlendirilen dini müktesebata mesafeli yaklaşmaktadır. Özünde metin merkezli olan ekol, her şeyi Kur'an'dan çıkarmaya tevessül etmekte ve bu bağlamda te'vil kapısını sonuna kadar açmaktadır. Yakın tarihlerde Hint Alt Kıtası ve Mısır'da ortaya çıkan ekol, zamanla İslâm âleminin farklı coğrafyalarında taraftar bulmuş, farklı çevreler tarafından farklı tonlarda seslendirilmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısında ülkemizin de gündemine giren bu ekol gerek sivil gerek akademik camiadan farklı tonlarda karşılık bulmuştur. Özellikle seksenli yıllarda birçok dergi tarafından dile getirilen bu ekolün savunulduğu dergilerden biri de yayım hayatı iki yıl gibi kısa bir süre devam eden Kalem Dergisi'dir. İşte bu çalışma, iki binli yıllardan sonra ciddi manada ülkemizin gündemini meşgul eden bu ekolün Türkiye tarihinde önemli bir yer tutan Kalem Dergisi'ni tanıtmayı ve dergide savunulan görüşleri tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar:

Tefsir, Kur'anlık, Sünnet, Gelenek, Kalem Dergisi.

Abstract

The Qur'anî School is a modern approach. However, there are some conflicts about its origin. This school, which regards the Qur'an as the first source, distants itself from the Sunnah, Islamic schools and the traditional sects. The text-centered school, says that the Qur'an covers everything and opens hereby ways to use ta'wil. The school, -first emerged in the Indian Subcontinent and Egypt in the last century-, found supporters in the Islamic world, and was voiced in different tones by various circles. The school, emerged in our country too, in the second half of the 20th century, found its response in different tones from both; civilian and academic community. Especially in the eighties, was the school advocated by many journals. One of these journals; Kalem Journal, whose publication life continued for a short period of only two years. Therefore, this study aims to analyze this school -found in our country in the 20th century-. It also aims to introduce the Kalem Journal which occupies an important role in the history of Turkey and analyze its views.

Keywords:

Tafsir, Qur'aniyyûn, Sunnah, Tradition, Kalem Magazine

Giriş

19. yüzyıl İslâm toplumları için talihsiz bir zaman dilimidir ve müslümanlar bu yüzyılda büyük bir medeniyet krizi yaşamışlardır. Daha önceden fethedilip İslâm beldesi haline gelen birçok bölge Batılılar tarafından işgal edilmiş, bu durum hâkim konuma almış İslâm toplumları için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Halen devam ettiğini söyleyebileceğimiz bu süreç gerek âlim gerek aydın kesimlerde birçok siyasî ve fikrî cereyanın¹ ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Çalışma konumuz Kur'âniyyûn/Kur'ancılık² ekolü de on dokuzuncu asrın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve kurtuluşun yeniden Kur'an'a dönüşle mümkün olduğunu, bunun yolunun da Kur'an'ı hayatın merkezine koyarak ve Kur'an'ın onaylamadığı hiçbir şeyi kabul etmeyerek gerçekleşeceğini savunmuştur.

Kur'âniyyûn ekolünün ortaya çıkıp şekillenmesinde en büyük rol Seyyid Ahmed Han'a (ö. 1898) aittir.³ O, batı aklının etkisinde kalmış, bu sebeple İslâm'ı rasyonalize etme çabası içine girmiştir. Naturalist bir yaklaşımla mucizeleri reddeden Ahmed Han, geleneği reddederek modern ilimlerle uzlaşan bir söylem ortaya konulmasının zaruretinin savunmuş, son aşamada Hindistan'ın da Luther gibi bir reformiste ihtiyacı olduğunu⁴ öne

¹ Ehl-i Kur'an, Ehl-i Hadis, Seleflik, Turancılık, İslâmcılık, Osmanlıcılık, Hindistan'da kurulan Hilâfet hareketi, Müslim Lig, Cemaat-i İslâmî ve Millî Görüş hareketi bu noktada akla gelen oluşumlardır.

² Kur'ancılık ekolünün tesmiyesi bağlamında bazı farklılıklar mevcuttur. Örneğin Hint Alt Kıtası ve Mısır'da Kur'âniyyûn ve Ehlu'l-Kur'an isimleri ön plana çıkarken, ülkemizde Kur'ancılık, Meâlcilik, Kur'an İslâmî, Kur'an'a dönüş, Kur'an bize yeter, indirilen din-uydurulan din vb. tabirler daha fazla kullanılmaktadır. Söz konusu kavramın ülkemizdeki kullanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/259-278.

³ Mazharuddin Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 89.

⁴ Kur'âniyyûn ekolünün bir bakıma slogan haline getirdiği "Kur'an'a dönüş, öze dönüş, sadece Kur'an" tabirleriyle, dini amelden soyutlayan ve Batı sekülerizminin yolunu açan Protestanlık mezhebinin mottosu "sola scriptura/yalnız kutsal kitap ve "ad fontes/kaynaklara doğru" ifadelerinin benzerliği calibi dikkattir. Diğer taraftan Mısırlı Kur'ancıların ana referansı Muhammed Abduh da Protestanlık hareketinin öncüsü Luther'i "muslih" hareketin bizzat kendisini de "islah" kavramıyla tavsif etmiştir. (Muhammed İmâre (ed.), *el-A'mali'l-kamile li-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut-Kahire: Daru's-Şurûk, 1993), 3/292-293.

sürmüştür.⁵ Onun görüşleri, vefatından kısa bir süre sonra ekolün diğer bir kurucu şahsiyeti Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından “*Ehblü’z-Zikr ve’l-Kur’ân*” ismiyle kurumsal bir yapıya kavuşturulmuştur.⁶ Ekol mensupları, Kur’ânî, hadis inkârcılığından dolayı münkirin-i hadis, Abdullah Çekrâlevî’den dolayı Çekrâlevî, Ahmed Han’ın tabiatçı görüşlerine istinaden neyçiri/tabiatçı ve sonraki kuşakta ekolün önemli ismi Gulam Ahmed Pervîze (ö. 1985) nispetle Pervîzi adlarıyla anılmıştır.⁷

On dokuzuncu asrın ikinci yarısında ortaya çıkan ve yirminci asır boyunca Hint Alt Kıtası’nda etkili olan ekol, yine benzer tarihlerde Mısır’da⁸ ve Suriye’de⁹ farklı kişiler tarafından dile getirilmiştir. Ancak kendi içerisinde bir bütünlük arz etmeyen ekol, bünyesinde sünnet anlayışından muamelelara kadar birçok konuda farklılıklar barındırmaktadır.¹⁰

Kur’ancılık söyleminin günümüz Arap dünyasındaki en etkili ismi Ahmed Subhî Mansur’dur.¹¹ Aslen Mısırlı olup Amerika’ya yerleşen Ahmed

⁵ Mustafa Öz, “Seyyid Ahmed Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

⁶ Kur’ancuların sünnet inkârcılığı, erken dönem İslâm tarihinde ortaya çıkan Hâriciler ve Mu’tezilîlerin sünnete yaklaşımlarıyla kısmen benzerlikler içerse de bu konuda yapılan araştırmalar, Hâriciler ve Mu’tezilîlerin sünnet anlayışlarıyla, Kur’ancuların sünnet yaklaşımlarının farklı olduğunu ortaya koymaktadır. İlgili çalışmalar için bk: Musa Carullah Bigiyef, *Kur’an ve Sünnet İlişkinde Farklı Bir Yaklaşım: Kitabûs-Sünne*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 4; M. Hayri Karbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 117-147; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 105-165.

⁷ Birişik Abdülhamit, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 299.

⁸ Kur’ancılık ekolünün Mısırlı temsilcileri arasında şu isimleri saymak mümkündür: Muhammed Tefkî Sıdkî (ö. 1920), Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930), Ferit Vecdi (ö. 1954), Ali Abdurrâzık (ö. 1966), Mahmûd Ebu Reyve (ö. 1970), Reşad Halife (ö. 1990), Ahmed Subhî Mansûr, Cemal el-Benna. Bu şahıslar hakkında detaylı bilgi için bk: Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (Klasik Yayınları, 2019), 219-224; Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcîr, *el-Kur’âniyyüne’l-‘Arab ve mevâkıfuhum mine’t-tefsîr : dirâse nakdiyye*. (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 2015), 958 s./99-124.

⁹ Kur’ancılık ekolünün Suriyeli temsilcileri arasında şu isimleri saymak mümkündür: Muhammed Şehrûr, Niyazi İzzuddîn, Adnan Rufâ’î, Sâmîr İslâmbûlî, Ali Mansur Keyâlî. Bu şahıslar hakkında detaylı bilgi için bk: Hâcîr, *el-Kur’âniyyüne’l-‘Arab ve mevâkıfuhum mine’t-tefsîr : dirâse nakdiyye*, 958 s./125-134.

¹⁰ Örneğin Kur’ancılık ekolünün namaz ibadeti hakkındaki görüşleri için bk: Ahmet Yazıcı, “Kur’ancılık Ekolü ve Namaz”, *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (09 Kasım 2020), 317-355.

¹¹ Aşırı görüşlerinden dolayı 1985 yılında Ezher Üniversitesi’ndeki görevinden ayrılmak zorunda kalan Ahmed Subhî Mansur, yargıya intikal eden bazı söylemleri sebebiyle birkaç kez tutukluluk süreci yaşamıştır. 1990’lı yıllarda bir dönem siyasete de atılan Subhî Mansur, hâlihazırda

Subhî Mansur, yazdığı eserler ve yönetimindeki “*abl-alquran.com*” isimli site ile bu hareketin liderliğini yapmaktadır. Kaynak olarak sadece Kur’an’ı kabul eden Mansur, sünnet başta olmak üzere diğer kaynakları reddetmektedir.¹²

Kur’ancılık ekolünün iki asra yaklaşan mazisine ve önemli temsilcilerine dair yaptığımız bu muhtasar bilgilendirmeden sonra, şimdi de ekolün ülkemizdeki yansımalarına temas etmek istiyoruz.

1. Türkiye’de Kur’ancılık Ekolü

Osmanlı’nın yirminci yüzyılın başlarında tarih sahnesinden çekilmesi ve yerine kurulan yeni devletin yönünü Batı’ya çevirmesi, İslâmî düşüncenin gelişimi açısından durgun bir dönem yaşanmasına sebep olmuştur. Ancak 50’li yıllarda değişen konjonktür, İslâmî düşüncenin önünü açmış, bu bağlamda İslâmî cenahta ciddi bir hareketlenme olmuştur. 70’li yıllarda gelişme gösteren bu hareketlilik özellikle 80’li yıllarda gazete, dergi, telif, tercüme vb. neşriyatın her alanda zirveye çıktığı bir dönem yaşanmasına sebep olmuştur.

80’li yıllarda yayım hayatına giren Kelime, Aylık, Kalem ve İktibas gibi dindar kesime hitap eden dergiler, -akademik camia dışında- Kur’ancılık/Meâlcilik ekolünün ilk dile getirildiği mecralar olmuştur. Dolayısıyla “*Meâlciler*” olarak da isimlendirilen bu teşekkülü Kur’ancıların Türkiye’deki -sivil platformda- ilk temsilcileri kabul etmek mümkündür. Bu sebeple bu dergilerin gündemlerini takip etmek, Türkiye’deki Kur’ancılık ekolünün seyrini ve mahiyetini anlamaya katkı sağlayacaktır. Söz konusu dergilerin yazar kadrolarına göz attığımızda ise, içlerinde İslâmî ilimlerde ihtisası olanlar olmakla birlikte, özellikle Sosyoloji gibi farklı ilim dallarında da behresi olanların var olduğunu görmekteyiz. Kur’an’ı Kerîm’in dinde tek kaynak olduğu, Kur’an’ın her şeyi içerdiği, Kur’an İslâm’ına dönülmesi gerektiği, Kur’an’ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğu, Kur’an’ı anlamak için meâl okumak gerektiği, Kur’an’ı anlayabilmek için dini ilimlerde uzman olmak gerektiği, İslâmî geleneğin Kur’an’ı anlamaya engel olduğu gibi

Amerika’da yaşamaktadır. (Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 221.)

¹² Söz konusu görüşleri için bk: Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur’ân ve kefâ masdaran li’t-teşri’ il-İslâmî*. (Beirut: Müessesetü’l-İntişârî’l-‘Arabi, 2005).

söylemlerin sık sık dile getirildiği bu dergilerin, kesin olarak tespit edilememekle birlikte meâl sayısının üç yüzleri aştığı ülkemizde ciddi anlamda etkili olduğunu söylemek mümkündür.¹³

Kur’ancı söylem, yine aynı dönemlerde Hüseyin Atay, Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) gibi ülkemiz ilahiyatının ünlü simaları tarafından da dile getirilmiş ve akademik çevrelerde de tartışılmıştır.

Kur’ancılık ekolünün ülkemizde zirve yaptığı dönem, iki binli yıllar ve sonrasına tekabül etmektedir. Gerek akademik camiadan gerek sivil platformlardan birçok vakıf/dernek veya kişi tarafından dile getirilen bu söylem, haberleşme ve iletişim vasıtalarının gelişmesiyle daha geniş kitlelere ulaşma imkânı bulmuştur. Bu söylemi savunanlar içerisinde İslâmî gelenekten gelen Abdülaziz Bayındır, Mustafa İslamoğlu ve Bayraktar Bayraklı’nın yanı sıra bu gelenek dışından gelen Edip Yüksel, Ferec Hüdür, Muhammed Nur Doğan, Hakkı Yılmaz, İhsan Eliaçık, Caner Taslaman ve Emre Dorman gibi kimseler de bulunmaktadır.

Kur’ancı söylemin ülkemizdeki serencamına dair aktardığımız bu kısa malumattan sonra bu ekolün savunulduğu dergilerden biri olan Kalem Dergisi’ni tahlil etmek istiyoruz.¹⁴ Bu tercihimizin sebebi, 1988-89 yıllarında yayımlanan bu derginin, yayım ömrü açısından kısa olmasına rağmen Kur’ancı/Meâlcî düşünce dünyasını yansıtma açısından iddialı bir konumda olmasıdır. Diğerlerinin aksine telif ağırlıklı bir dergi olan Kalem, Kur’an merkezli bir düşünce ve kimlik oluşturma hedefine yönelik yazılar açısından zengin bir içerik barındırmaktadır. Dergi, toplumun din anlayışını, dine bakışını ve dini kaynaklara yaklaşımını eleştirerek Kur’an merkezli bir toplum inşa etme hedefiyle yola çıkmış, fakat bunu gerçekleştiremeden yayım hayatına son vermiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konusu bizzat Kalem Dergisi olan müstakil bir çalışma yoktur. Ancak Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan “İslami Köktencilğin Bir Tezahürü: Meâlcilik” isimli makale,¹⁵ Kalem

¹³ Söz konusu dergiler hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Şen, “1980 Sonrası Dergilerde ‘Kur’ancılık’ ve ‘Mealcilik’ Tartışmaları”.

¹⁴ Derginin bütün sayılarına ulaşmak için bk: <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/189/kalem> (erişim tarihi: 05.09.2020.)

¹⁵ Mustafa Öztürk, “İslami Köktencilğin Bir Tezahürü: Mealcilik”, *İslamiyat Dergisi* 10/1

Dergisi'nden yaptığı alıntılarla Meâlcilik akımını eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır. Ancak ilgili makalenin bizzat derginin yayın yönetmenliğini yapan Mehmet Yaşar Soyalan tarafından birçok noktada sübjektif/indi olmakla eleştirilmesi¹⁶ -ki bunların bir kısmına biz de katılmaktayız- bizi özel olarak Kalem Dergisi'ni ele alan böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Diğer taraftan Ercan Şen tarafından kaleme alınan “1980 Sonrası Dergilerde ‘Kur’ancılık’ ve ‘Meâlcilik’ Tartışmaları” isimli makale¹⁷ de “İktibas”, “Kalem” ve “Kur’ânî Hayat” dergileri bağlamında konuya değinmiş, fakat bizim ele aldığımız şekilde detaya girmemiştir. Dolayısıyla bizim bu çalışmamız kendi zamanında amatör bir çaba olarak bir misyonun temsilciliğini yapmış ve mazide kalmış bir dergiyi kâfi derecede tanıtmayı ve yazarlarının düşünce dünyasını yansıtmayı hedeflemektedir.

2. Kalem Dergisi'nin Tarihçesi

1988 yılı ocak ayında yayım hayatına başlayan aylık düşünce ve kültür dergisi Kalem'in sahipliğini Hüseyin Çöloğlu, yazı işleri müdürlüğünü Kemal Madenoğlu, yayın yönetmenliğini Mehmet Y. Soyalan yapmıştır. Birinci yayın dönemi olarak isimlendirilen ilk senesinde iki tanesi birleşik (10-11) olmak üzere toplam on iki sayı (11 cilt) çıkmıştır. Derginin dokuzuncu sayısından itibaren yazı işleri müdürlüğü görevini Furkan Lütfi Altınsu üstlenmiştir.

Derginin ikinci yayın dönemi olarak adlandırılan ikinci yılında sahibi ve yazı işleri müdürü Furkan Lütfi Altınsu, yayın yönetmeni ise yine Mehmet Y. Soyalan olmuştur. İkinci yayın döneminde istikrarlı bir şekilde çıkamayan Kalem Dergisi, üçü birleşik (12-13, 14-15, 16-17) sonuncusu da altı sayının birleşmesiyle (19-24) dört cilt olarak yayınlanmıştır.

25 farklı yazar tarafından toplamda 15 cilt 24 sayı olarak yayımlanan Kalem Dergisi, altı sayının birleşik çıktığı son cildi ile yayım hayatına son vermiştir. Son cildin arka kapağında kalem imzasıyla yayımlanan ve “Bir Değerlendirme” başlığını taşıyan yazıyla yayım hayatına veda edişin gerekçelerine

(2007), 117-138.

¹⁶ Mehmet Yaşar Soyalan, “Meâlcilik’Tartışmalarına Katkı veya Geç Kalmış Bir Cevap”, *Söz ve Adalet* 8-9 (2008), 96-112.

¹⁷ Şen, “1980 Sonrası Dergilerde ‘Kur’ancılık’ ve ‘Mealcilik’Tartışmaları”, 3/259-278.

temas edilmiştir. Söz konusu yazıda bazı maddi sıkıntılar yaşandığından bahsedilmiş ancak derginin yayım hayatına son vermesinin maddi sıkıntılar veya yazı sıkıntısı dolayısıyla olmadığı ifade edilerek, asıl sebebin sahiplenilmemek ve gerekli ilgiyi görememek olduğu net bir biçimde vurgulanmıştır. Dergi'nin asla çizgisinden taviz vermediğinin altının çizildiği bu yazıda, söyleyecek sözü ve bu sözleri söyleyecek gücü olduğu zaman yine çıkacağı üçüncü yayım döneminde buluşmak temenni edilerek veda edilmiştir.¹⁸

3. Kalem Dergisi'nin Genel Özellikleri ve Yazar Kadrosu

İslâmî içerikli dergilerin sayısının hızla arttığı bir zaman diliminde yayım hayatına atılan Kalem Dergisi'ni, -Hindistan ve Mısır gibi uç örneklerinden belli ölçüde ayrılrsa da- temel umdeler itibarıyla Kur'ancılık ekolü içerisinde değerlendirmek mümkündür. Diğer örneklerinde olduğu gibi Kur'an'ı temel kaynak kabul eden dergi, sünnete, mezheplere ve gelenek olarak isimlendirilen tarihi müktesebata mesafeli yaklaşmaktadır. Toplumun dini açıdan bilgisiz ve karmaşa içerisinde olduğunu ileri süren dergi, toplumda Kur'an merkezli bir din anlayışı oluşturma, Kur'anî bir bakış ve kavrayış yerleştirme amacıyla hareket etmiş ve yayım hayatı boyunca bu hedefinde ısrarcı olmuştur. Nitekim zikrettiğimiz bu hususlar, derginin ilk sayısında, niçin yeni bir derginin gerekli olduğu sadedinde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Ümmetin geneli dini bir karmaşa içindedir. İslâm'ı nereden ve nasıl öğreneceklerini bilememektedir. Bu kişilerin İslâm hakkındaki bilgileri ya kalıtım yoluyla gelmekte veya kulaktan dolma ya da en fazla bir ilmihal kitabına dayanmaktadır. Kimi kurum, kitap, nesne ve kişilerin Kur'an'la insanlar arasına girmeleri ve onların Kitab'a ulaşmalarına engel olmaları yüzünden, dinin kaynağı (Kur'an) hakkında bilgisizlik sürüp gitmektedir... Müslümanların dinlerini doğru öğrenmeleri ve Kitab'ın öğretisine uygun bir şahsiyet kazanabilmeleri için yeniden Kur'an'a çağrılmaları ve yaşamı anlamlandırmada Kur'anî bakış açısının ve Kur'anî kavrayış biçiminin yeniden gündeme getirilmesi gerek-

¹⁸ Kalem Dergisi, “Bir Değerlendirme”, *Kalem Dergisi* 18-24 (1989), 24.

tedir... İşte kalem Rabbimizin doğrularını bir dergi kapasitesinin elverdiği ölçüde ön plana çıkarma ve söyleme gayreti içinde olacaktır inşallah."¹⁹

Kendi ifadesiyle, Kur'an'ı gündeme getirmeyi temel amaç edinen dergi, sayfalarının büyük bölümünü buna ayırmış, gereksiz polemik ve tartışmalardan uzak kalmaya çalışmıştır. Akademik çalışmaların ağırlıklı olduğu bir dergi hedeflenmemiş ve öncelik Kur'an çalışmalarına verildiği için sanat yazılarına da yer verilmemiştir.²⁰ Aynı şekilde fûru meselelere de girilmeye çalışılmıştır.

Ankara merkezli olarak yayımlanan derginin yazar kadrosu başta yayın yönetmeni Mehmet Yaşar Soyalan (19)²¹ olmak üzere birçoğu yayın danışmanları listesinde yer alan Süleyman Kalkan (11), Ömer Çaha (9), Mehmet A. Ersin (7), Ramazan Yelken (6), Mustafa Demir (6), Furkan Lutfi Altınsu (5), Mehmet Ali Baltaş (5), Dücane Cündioğlu (5), İlhan Kaya (5), Cengiz Duman (4), Şeref Çavdar (3), Hüseyin Avni Metin (3), Eyüp Köktaş (2), Kemal Madenoğlu (1) vb. kişilerden oluşmaktadır. Derginin yazar kadrosunun önemli bir kısmı, üniversite tahsillerini Ankara'da tamamlayan genç bir ekipten oluşmaktadır:

Aylık üç bin adet ve on altı sayfa olarak basılan dergi, her sayının ikinci sayfasında "Kalem'den" başlığıyla bir hal muhasebesi yapıyor ve okuyuculardan gelen olumlu olumsuz eleştirileri yayınlıyordu. Yayın hayatı iki yıl gibi kısa bir süre devam eden Kalem Dergisi muhatap kitlesi olarak İslami grupları belirlemiş ve bunu tartışılabilir olmakla birlikte şu şekilde gerekçelendirmiştir:

*"Diğer kesimler nasıl olsa seçimlerini yapmışlardı ve "din" ile ilgilenme gereği duymuyorlardı. Oysa beri taraftan dinle ve dini sorunlarla içli dışlı olmuş topluluklar vardı. En azından ortak tartışma alanlarımız mevcuttu. Ve bu insanların Kur'an'a yaklaşımlarında yanlışlıklar vardı ve bunların uyarılması gerekiyordu."*²²

Derginin birinci yayın dönemi diye adlandırılan ilk yılında 23 fark-

¹⁹ Kalem Dergisi, "Kalem'den Allah'a Dayanarak", *Kalem Dergisi* 1 (1988), 2.

²⁰ Kalem Dergisi, "12 Ayın Ardından Bir Değerlendirme", *Kalem Dergisi* 12 (1988), 2.

²¹ Bu ve daha sonraki rakamlar yazarların iki yıllık süreçte dergide yayımladıkları yazıların sayısını göstermektedir.

²² "12 Ayın Ardından Bir Değerlendirme", 2.

lı yazar tarafından 65 yazı, 7 tercüme ve 9 sûre tefsiri kaleme alınmıştır. Bunlar Müddessir, Fecr, Beled, Leyl, Kamer, Şems, Abese, Maûn ve İhlâs sûrelerinden oluşmaktadır.

Derginin ikinci yayın dönemi diye adlandırılan ikinci yılında ise 20 yazı, 7 tercüme, Süleyman Ateş ile yapılan ve üç sayı devam eden röportaj yer almıştır. Aynı şekilde ilk yılda olduğu gibi İnsân, Mürselât, Burûc, Duhâ ve Tekâsür sûreleri tefsir edilmiştir.

Kalem Dergisi'nde dikkat çeken bir özellik, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ve tamamı risaletin ilk yıllarında nazil olan bir kısım sûreler hakkında yapılan meâl-tefsir çalışmalarıdır. Farklı yazarlar tarafından kaleme alınan bu çalışmaların derginin Kur'ancı-Meâlcî çizgisini pratik anlamda yansıtmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim birinci yayın döneminin sonunda "12 ayın ardından bir değerlendirme" başlığıyla kaleme alınan yazıda Kur'ânî çalışmalarının özünün sûre çalışmaları olduğu, bu nedenle her sayıda bir sûre çalışmasına özellikle yer verildiği, bu çalışmaların klasik anlamda bir tefsir çalışması olmadığı, çalışmaları yapanların da böyle bir iddialarının olmadığı, bu çalışmaların ilgili sûre ışığında -Kur'an'ın geneli göz önünde bulundurularak- günümüz dünyasına ve sorunlarına bakışı ele alan mütevazı incelemeler olduğu ifade edilmiştir.²³

Diğer taraftan dergide kaleme alınan yazıları kategorik olarak tasnif edecek olursak, hemen hemen her sayıda Kur'an'daki kavramlarla alakalı bir yazının yer aldığını söylemek mümkündür. Bunun yanında araştırma yazıları, denemeler, kıssalar, güncel yazılar, mektuplar vb. yazı türleri de dergide yer almaktadır.

Ağırlıkta olmamakla birlikte dergide tercüme de önemli bir yer tutmaktadır. Dergide yer alan tercüme Kur'ancı-Meâlcî çizgiye yakın yazılar olduğunu söylemek mümkündür. Muhammed Abduh-Reşid Rıza, yine onların ekolünden Abdülaziz Çaviş, Kazanlı Musa Carullah Bigiyef, Muhammed Hamidullah, Pakistanlı modernist Fazlur Rahman, İhvan'ın önde gelen aktivistlerinden Muhammed Behiy, müslüman oluşuyla İslâm toplu-

²³ "12 Ayın Ardından Bir Değerlendirme", 2.

munda heyecan oluşturan Yusuf İslam, Şeyh Abdul Mabud²⁴ ve oryantalist William E. Shephard²⁵ gibi kimselerden tercüme yer almaktadır.

4. Kur'ancılık Düşüncesinin Kalem Dergisi'ndeki Yansımaları

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'ancılık ekolünün öne çıkan en önemli özelliği, aşırı Kur'an vurgusu yaparak Kur'an dışı kaynaklara eleştirel tarzda yaklaşmasıdır. Buna benzer bir durum Kalem Dergisi'nde de mevcuttur. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında aralarında organik bir bağ tespit edemediğimiz Kur'ancılık ekolü ile Kalem Dergisi'ni belli başlıklar üzerinden mukayese ederek değerlendirmeye çalışacağız

4.1. Kalem Dergisi'nde Kur'an Algısı

Kur'ancılık ekolünün Kur'an vurgusu herkesin malumudur. Bu bağlamda değerlendirdiğimiz Kalem Dergisi'nde de bu vurgu bütün tonlarıyla hissedilmektedir. Nitekim derginin bütün sayılarında Kur'an'ın dinin temel kaynağı olduğu, Kur'an'ın tahrif edilmeden günümüze ulaşan tek kaynak olduğu, Kur'an'la doğrulanmayan hiçbir bilginin geçerli olmadığı, Kur'an'ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğu, Kur'an'ı Kerim'i anlamak için dini ilimlerde ihtisas sahibi olmak gerekmediği ve İslâmi bir hayat için Kur'an'a dönülmesi gerektiği ile alakalı yazılar yer almaktadır. Derginin ilk sayısında niçin böyle bir dergiye ihtiyaç duyulduğunun gerekçelerine temas edilen ve "*Kalem'den Allah'a Dayanarak*" başlığıyla yayımlanan yazıda da bu vurgu sarıh bir şekilde beyan edilmiş, Kur'an'ın hayatın tüm sahalarıyla ilgisinin kurulması gerektiği vurgulanmıştır.²⁶

Görebildiğimiz kadarıyla Kalem yazarlarının temel hedefi bir dergi çerçevesinde de olsa, İslâm toplumunun içinde bulunduğu sıkıntılı süreçten çıkışı adına bir şeyler yapabilmek veya en azından kaynağını/ilhamını Kur'an'dan alan fikri bir zemin oluşturabilmektir. Bu hedef en özlü ifadeyle şu şekilde dile getirilmiştir: "*Müslümanlar için bugün tek çıkış yolu*

²⁴ <https://expert.ubd.edu.bn/shaikh.mabud> (erişim tarihi: 04.09.2020)

²⁵ <https://www.routledge.com/authors/i8376-william-shepard> (erişim tarihi: 04.09.2020)

²⁶ "*Kalem'den Allah'a Dayanarak*", 2.

vardır. Allah'ın kitabına sınırsız sarılarak önyargılardan bağımsız olarak onu okumak, düşünmek ve aracısız ona yaklaşarak Allah'tan hidayeti dilemektir."²⁷

Kalem'in Kur'an vurgusu derginin bütün sayfalarında hissedilmektedir. Bu bağlamda Kalem yazarlarının İslâmî kaynakları Kur'an ve diğerleri diyebileceğimiz bir tasnife tabi tuttuğunu söylemek mümkündür. Onların bu yaklaşımını yansıtmaya açısından şu ifadeler önemlidir:

*"İçinde yalanın, yanlışın, hatanın bulunmadığı, bulunamayacağı biricik kaynağın Kur'an olduğu muhakkaktır. Çünkü Allah Kur'an'ın bizzat koruna-
cağını bildirmiştir. 'Onu biz indirdik, yine biz koruyacağız.'²⁸ İnsanoğlunun muhatap kılındığı emir ve yasaklar, Kur'an ile iletilmiştir. Dolayısıyla imtihan, Kur'an çerçevesindedir ve hesaba çekilme de yine Kur'an çerçevesinde gerçekleşecektir. (...) O halde doğru, Kur'an çerçevesine indirgenmek durumundadır. Ancak bundan sonra gelen bilgi ve haberleri sağlıklı bir şekilde değerlendirmeyi başarmamız mümkün olacak ve üzerinde şüphe olmayan yeni yeni doğrulara ulaşılacaktır."*²⁹

Kalem'deki Kur'an vurgusuna paralel olarak, toplumdaki Kur'an anlayışının veya toplumun Kur'an'a yaklaşımının kıyasıya eleştirildiğini görmekteyiz. Özellikle toplumdaki "Kur'an'ı herkes anlayamaz" algısının ciddi bir şekilde eleştirildiğini ve bu yargıya cevap sadedinde yazılar kaleme alındığını görmekteyiz.³⁰ Çünkü Kalem yazarlarına göre Kur'an açık ve anlaşılır bir kitaptır. Onu anlamak isteyen herkes okuyup anlayabilir. Başkaları tarafından açıklanmasına gerek yoktur. Bu meyanda kaleme alınan bir yazıda "b-y-n" ve "f-s-l" kelimelerinden hareketle Kur'an'ın kendisini beyan edici nitelikte olduğu ve beyana ihtiyacı olmadığı vurgulanmıştır.³¹ Ancak Kur'an'ı bizzat okuyup anlamak isteyen kimsenin şu şartlara riayet etmesi gerektiği belirtilmiştir.

²⁷ Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hala Vakit Gelmedi mi?", *Kalem Dergisi* 1 (1988), 14-15.

²⁸ el-Hicr 15/9.

²⁹ İlhan Kaya, "Bilgi ve Haberde Güvenilirlik Sorunu", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 16.

³⁰ Mehmet Akif Ersin, "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 6-7; Ramazan Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 13-14; Ramazan Yelken, "Abese Süresi", *Kalem Dergisi* 10-11 (1988), 4; Ramazan Yelken, "Kellelerini Uçuruyordum Muhaliflerimin", *Kalem Dergisi* 7 (1988), 16; Ömer Çaha, "Fakat Güzel Olmayan Bir Şey Vardı", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 15; Hüseyin Çöloğlu, "Akıl ve Dinamizm Bütünlüğündeki İnsan", *Kalem Dergisi* 6 (1988), 16.

³¹ Ersin, "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?", 6-7.

- i. İkincil ve üçüncül kaynaklara gidip Kur'an'ı ötelememek.
- ii. Gelenek olarak isimlendirilen geçmişin tasallutundan kurtulmak.
- iii. Heva ve heveslerden uzak bir şekilde Kur'an'a yaklaşmak.
- iv. Okumalar sırasında alınan mesajı pratiğe geçirmek.³²

Kur'ancılık ekolünün, hayatın tüm safhalarına dair öne çıkardığı Kur'an vurgusu, Kur'an'ın her şeyi içerip içermediğine dair bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Kimi ekol mensupları bir kısım ayetlerle³³ istidlal ederek Kur'an'da her türlü bilginin var olduğunu söylerken diğer bir kısmı da ilgili ayetleri te'vil ederek Kur'an'ın temel ilkeler koyduğunu, detayları içermediğini öne sürmektedir.³⁴ Kalem yazarları bu tasnifte ikinci kısma dâhildir. Onlara göre Kur'an'ın her şeyi içerdiği iddiası, Kur'an'ın dine talluk eden her şeyi kapsadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'an, bireyin hidayet için gerekli olan tüm bilgileri içermektedir ve bu bilgiler gayet açık ve anlaşılırdır.³⁵ Kalem'de yayımlanan bir yazıda bu husus şu şekilde dile getirilmiştir:

“İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için yani hidayet olsun için gönderilen kitabımız Kur'an, bir ansiklopedi, fizik, kimya, astronomi, tarih vs. kitabı değildir. Hele hele sorduğumuz her soruya cevap bulacağımız türden programlanmış bir kompüter de değildir. Sadece ve sadece hidayet kitabıdır. Ve bizim Allah'a nasıl kul olacağımızın, fert ve toplum olarak onun rızasını nasıl kazanacağımızın yollarını gösteren ayetlerdir. Allah'ın bu konuda biz kullarına gönderdikleridir.”³⁶

4.2. Kalem Dergisi'nde Sünnet Algısı

Kur'ancılık ekolünün hayatın bütün safhalarına şamil kıldığı Kur'an

³² “Akıl ve Dinamizm Bütünlüğündeki İnsan”, 16; Ramazan Yelken, “Değişmeyen Tepki: Atacılık”, *Kalem Dergisi* 8 (1988), 12-13; Mehmet Yaşar Soyalan, “Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine”, *Kalem Dergisi* 9 (1988), 6-7; Zübeyir Bulut, “Kur'an'ın Okunmasına Dair”, *Kalem Dergisi* 2 (1988), 16.

³³ el-En'âm 6/38, 59; Yunus 10/61.

³⁴ Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'aniyyün ve şübubatuhum havle's-sünne* (Taif: Mektebetü's-Siddik, 2000), 265-266.

³⁵ Ersin, “Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?”, 6-7; Mehmet Yaşar Soyalan, “Kur'an'da Her Şey Yazılıdır Öyle mi?”, *Kalem Dergisi* 11-12 (1988), 12-13; Bulut, “Kur'an'ın Okunmasına Dair”, 16; “12 Ayın Ardından Bir Değerlendirme”, 15.

³⁶ Soyalan, “Kur'an'da Her Şey Yazılıdır Öyle mi?”, 9.

vurgusu, dinde Kur'an dışında kabul edilen diğer kaynakların akıbetini tartışmalı hale getirmiş, özellikle ikinci kaynak olarak kabul edilen sünnetin fonksiyonu hakkında ekol içerisinde farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bunları hem teoride hem de pratikte sünneti reddedenler ve teoride kabul edip pratikte belli şartlara bağlayarak işlevsiz hale getirenler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmak mümkündür.³⁷ Ancak her hâlükârda ekol mensupları arasında sünnete karşı menfi bir bakış açısının var olduğu bir vakiadır.

Genel karakteristiği itibarıyla Kur'ancılık ekolüyle benzerlikler arz eden Kalem Dergisi'nin sünnete bakışını ele aldığımızda ise, -muhtemelen o günkü hâkim dini anlayış göz önünde bulundurularak- sünnet hususunda daha mutedil bir çizgi takip edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda dergide açık bir sünnet aleyhtarlığı söz konusu olmadığı gibi, herhangi bir sünnet vurgusu da mevcut değildir. Kalem yazarlarının sünnet algısı, daha ziyade vahy-i metlûv-vahy-i gayr-i metlûv ayırımının konu edildiği yazıların satır aralarında tebellür etmiştir.³⁸ Özellikle ilmin kaynağının salt vahy olduğuna dair vurgular ve vahyi metlûv/Kur'an dışında kaynak kabul edilmemesi doğrudan olmasa da dolaylı olarak Kalem yazarlarının sünnete karşı selbi bir yaklaşım içerisinde olduklarını ihsas ettirmektedir.

Örneğin "İlmin Kaynağı Üzerine" başlığıyla kaleme alınan bir yazıda, ilmin kaynağının sadece vahiy olduğu, ihdas edilen vahy-i gayr-i metlûv tabiriyle sünnete verilen vahyin bir çeşidi olma payesinin ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinin Kur'an'ın yanında başka bir güvenilir bilgi kaynağı olduğu anlayışının tamamen kurgu olduğu ifade edilmiştir.³⁹ Yine Kur'an'daki "hikmet" kavramının ele alındığı bir başka yazıda ise, klasik kaynaklarda "hikmet" kavramına verilen sünnet manası kıyasıya eleştirilmiş ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an dışında hiçbir şey verilmediği, hikmet-sünnet yorumunun tamamen geleneğin bir tasarrufu olduğu iddia edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ı sadece duyurmakla kalmayıp

³⁷ M. Suat Mertoğlu, *İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 119.

³⁸ Mehmet Akif Ersin, "İlmin Kaynağı Üzerine", *Kalem Dergisi* 1 (1988), 11; Mehmet Yaşar Soyalan, "Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (1)", *Kalem Dergisi* 12 (1988), 7-8; Lütfi Altınsu, "Türkiye'de Müslümanlaşma ve Sorunları", *Kalem Dergisi* 9 (1988), 14.

³⁹ Ersin, "İlmin Kaynağı Üzerine", 10-11.

onun nasıl yaşanacağına uygulamasını yaptığı vurgulanmış ancak mevcut hadis külliyyatının bu noktadaki rolüne değinilmemiştir.⁴⁰

4.3. Kalem Dergisi'nde Gelenek Algısı

Kur'ancılık ekolünün, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından günümüze kadar aktarılan birikime diğer adıyla geleneğe mesafeli durduklarına temas etmiştik. Temel umdeler itibarıyla Kur'ancılık ekolü içerisinde değerlendirdiğimiz Kalem Dergisi'nde kaleme alınan yazıların geneline baktığımızda, Kalem yazarlarının da gelenek hakkında olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bazen kültür, bazen tarih, bazen de mezhepler söz konusu edilerek eleştiri konusu yapılan gelenek, Kalem yazarları tarafından Kur'an'ın gerçek mesajını perdeleyen argümanlar olarak lanse edilmiştir.⁴¹

Özellikle günümüzde Kur'an'ı anlama noktasında karşılaşılan güçlüklerin, Kur'an'ın anlaşılması olmasından değil kişisel zaafardan, asırlardır geliştirilen yanlış yönlendirmelerden, Kur'an'ı anlama noktasında daha önceden var olan peşin hükümlerden veya tarihin bir döneminde şu veya bu nedenle anlamlarında sapma meydana gelen Kur'ânî kavramların günümüze kadar gelmesinden kaynaklandığı iddia edilmiştir.⁴²

Nitekim "*Hangi Dönemlerde Şekillenen Kur'an'a İman ediyoruz*" isimli yazıda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemle daha sonraki dönemlerin çok farklı olduğu, belirli dönemlerde çeşitli düşüncelerin saldırısına uğrayan İslâm'ın bozukluk ve yanlışlarıyla birlikte gelenek vasıtasıyla daha sonraki kuşaklara intikal ettiği, dolayısıyla imanımızın yeniden Kur'an'a göre şekillenme ihtiyacı olduğu vurgulanmıştır.⁴³

"*Kur'ânî İzler*" isimli bir başka yazıda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından "*Kur'an'dan uzaklaşma*" diye tabir edilebilecek bir sürecin başladığı, eski cahili uygulamaların, Yunan ve Hint felsefelerinin bir şekilde

⁴⁰ Soyalan, "Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (1)", 7-8; Mehmet Yaşar Soyalan, "Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (2)", *Kalem Dergisi* 13-14 (1989), 15.

⁴¹ Çaha, "Fakat Güzel Olmayan Bir Şey Vardı", 15; Ersin, "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?", 6; Hüseyin Avni Metin, "Hangi Dönemlerde Şekillenen Kur'an'a İman Ediyoruz", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 8-9; Süleyman Kalkan, "Kur'ânî İzler", *Kalem Dergisi* 12 (1988), 1; Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem Dergisi* 19-24 (1989), 18.

⁴² Ersin, "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?", 6.

⁴³ Metin, "Hangi Dönemlerde Şekillenen Kur'an'a İman Ediyoruz".

İslâm kültürüne entegre edildiği ve bu sürecin sonunda gayri İslâmî düşünceler ve hurafelerin giderek artması sonucu Kur'ânî öğretilerden uzaklaşılması, Kur'an'ın gerçek öğretilerine ulaşmak için klasik Kur'an tarihi çerçevesinin diğer bir deyişle geleneğin aşılması gerektiği ifade edilmiştir.⁴⁴ İslâm tarihi, İslâm geleneği ve geleneğin köşe taşlarını oluşturan İslâm uleması, Kur'an'ı, hayatın öncüsü yapmaktan alıkoyan engeller olarak tarif edilmiş,⁴⁵ Kur'ânî anlayışın en büyük mimarı olan vahyin üzerinde yüzyılların kültür ve geleneğinin oluşturduğu sislerin varlığından dem vurularak Kur'an'a dayanmayan her şeyin inkâr edilerek yeniden Kur'an'dan başlamanın gerekliliği vurgulanmıştır.⁴⁶

4.4. Kalem Dergisi'nde Dini Pratikler

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi Kalem Dergisi'nin temel hedefi, müslümanlara, hayatın her alanında kendilerine yol gösterecek Kur'ânî bir bakış açısı kazandırmaktır. Dolayısıyla Kalem yazarları, ilk olarak bu hedefi gerçekleştirme doğrultusunda yazılar kaleme almış, dini pratikler noktasında yorum yapmamayı tercih etmişlerdir. Nitekim derginin son sayısında bu ilkesel yaklaşımın sebebi sadedinde şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmişlerdir:

“Derginin çıktığı zaman zarfında türban, intifada, Afganistan ve şimdilerde demir perde gibi güncel bazı olaylar vardı. Okuyucularımızın bazılarının taleplerine rağmen biz ısrarla bu konulara girmemeye çalıştık.(...) Çünkü İslâmî gerekliliklerin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi yolunda bugüne değin oldukça yaya kalmış bir toplumda La ilahe illa Allah'ın Kur'ânî anlamının anlaşılması, Kur'an'ın temel öğretilerinin, sunduğu yaşam tarzının ve mücadele metodunun anlaşılması bir toplumda, Kur'an'da Resullerin örneğinde bir temel olarak görülmemiş bir konunun bir mücadele odağı haline gelmesinin yanlış olduğu kanaatindeydik.”⁴⁷

Ancak “İstisna kaideyi bozamaz” kabilinden bazı fikhî konulara temas edildiğini de müşahade etmekteyiz. Örneğin Mûsâ Carullah Bigiyef'ten

⁴⁴ Kalkan, “Kur'ânî İzler”.

⁴⁵ Çaha, “Fakat Güzel Olmayan Bir Şey Vardı”, 15.

⁴⁶ Altınsu, “Ne Yapmak İstedik”, 18.

⁴⁷ Altınsu, “Ne Yapmak İstedik”, 18.

alıntı yapılarak yayımlanan ve “*Kefâret konusunda dört mezhebe itiraz*” cümlesiyle başlayan bir yazıda bugün müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen aksine Oruç keffâreti noktasında oldukça extrem/uç bir görüş dillendirilmektedir.⁴⁸ Yine dergi yazarlarından Süleyman Kalkan tarafından kaleme alınan “*Paylaşmak*” isimli yazıda “*infak*”, “*zekat*” ve “*sadaka*” kavramlarına farklı bir yorum getirilerek klasik zekat-sadaka ayrımı eleştirilmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla dergide yayımlanan bu iki yazı, Kalem’in müdahil olmaktan imtina ettiği dini pratikler hususunda bazı ipuçları barındırmaktadır. Özellikle dini pratikler hususunda yeni tasavvurlar geliştirmeye çalışan Kur’ancılık ekolüyle teorik düzeyde benzerlikler içeren Kalem’in, bu benzerliğin semeresi olarak dini pratikleri yeniden tanımlamayı içeren bir çizgiye yakın durduğunu söylemek mümkündür.

4.5. *Kalem Dergisi’nde Tasavvuf Algısı*

Kalem Dergisi, müslüman olan her bireyin, Kur’an’ı okuyan, anlayan, Kur’ânî bir bakış açısına sahip olan ve hayatına bu çerçevede yön verebilen kişiler olmasını salık veren yazılarla doludur. Dolayısıyla insanların bireysellikten ziyade toplu hareket etmesini gerektiren cemaat ve tarikat türü yapılanmalar şiddetle eleştirilmiştir.⁵⁰ Bu yönüyle Kalem cemaat ve tasavvuf karşıtıdır. Bundan dolayı çıktığı dönemde tasavvufi çevrelerden ve cemaatlerden ciddi tepki ve eleştiriler almıştır. Örneğin şu ifadeler dergideki tasavvuf ve cemaatlere bakışını yansıttığı açılarından mühimdir:

“Kur’an kişilik sahibi insan yetiştirme amacındadır. Kişilikli insan tek başı-

⁴⁸ Oruç keffâreti, iki kamerî ay veya 60 gün ara vermeksizin oruç tutmaktır. Bu keffâretin yanında ayrıca, tövbe edilmesi ve bozulan orucun da kazası gerekir. Bütün mezhep imamları bu hususta ittifak etmişlerdir. En önemli delilleri ise Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında ensardan bir sahabinin ramazan günü hanımıyla cima etmesi üzerine nakdedilen bir hadistir. (Buhârî, “Savm”, 30; “Hibe” 20; “Nafakât”, 13; “Keffârâtü’l-eymân”, 2-4; Müslim, “Sıyâm”, 81) Bigiyef’in cumhura muhalefet ederek öne sürdüğü görüşün özeti ise şudur: Hadis’te zikredilen ensarlı sahâbi, ramazan boyunca hanımına yaklaşma endişesiyle zihar yapmış ve bir gündüz vakti dayanamayarak hanımıyla beraber olmuştur. Peygamberimizin (s.a.v.) ilk etapta verdiği ve sonra af ettiği ceza ise ziharı bozduğu için keffâret, orucu bozduğu için bir gün kazadır. Dolayısıyla oruç bozmanın hükmü bir gün kaza orucu tutmaktır. (Musa Carullah Bigiyef, “Oruçta Kefâret Meselesi”, *Kalem Dergisi* 4 (1988), 6-8.)

⁴⁹ Süleyman Kalkan, “Paylaşmak”, *Kalem Dergisi* 6 (1988), 1.

⁵⁰ Yelken, “İnananlar İçin Hala Vakit Gelmedi mi?”, 15; Süleyman Kalkan, “Kur’an’ın Hedeflediği İnsan”, *Kalem Dergisi* 2 (1988), 1.

na karar verebilme yeteneğine sahip insandır. Kur'ânî davranın temel esaslarını özümsemiş ve zihni yapısı da buna göre oluşmuş olan bu insan davranışlarını, tavırlarını belirlemede bocalamayacak yalnız başına karar verebilecektir. (...) Tarikatlarda ise "şeyh" müridleri adına düşünen, dua eden, şefaath ve himmet eden, onların hal ve hareketlerini tayin eden, kontrol eden kişidir (...) Bu sistemlerde verilen emirler yerine getirilir, emrin içeriği, doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde düşünülmez. Bu sistemler tek kişinin egemenliği söz konusu olduğundan tek seslidir. Çok sesliliğe değişik düşünce ve görüşlere açık değildir. Oysa Kur'ânî sistemde kişi egemenliğine yer yoktur. Burada ancak Kitab'ın egemenliğinden söz edilir. Kitleleri kişilerin hevaları değil kitap yönlendirir. Kitaba inanan insanların tamamı ona tabidirler. Müslümanların işlerinin yürütülmesi için seçtikleri kişiler de bunun dışında düşünülemezler. Çünkü Kur'an toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişki dikey değil yatay bir ilişkidir. Kişiler arasında (takva dışında) bir üstünlük söz konusu değildir. Bu nedenle Kur'an toplumu kişi merkezli bir toplum değil kitap merkezli bir toplumdur."⁵¹

Yine dergide yer alan bir başka yazıda da tasavvufun, kişinin Kur'an'la muhatap olmasını ve onu layıkıyla anlamasını engelleyen insani tekeller olarak bahsedilmiş ve şu ifadeler kullanılmıştır:

"Aynı esaslar üzerine yaratılan insanlar arasında bir hiyerarşi ortaya çıkarılarak kimilerine kutsallık atfedildi. Bir koca kitle ve önünde yanılmaz, hata yapmaz bir efendi. Bütün insanlar onun önünde eğilip divana dururlar. Onun gözünde diğerleri yanılabilir, çünkü hepsi de cabil, günahkâr ve suçlu insanlardır. Oysa baş efendi ne yanılır ne de herhangi bir suç işler. Allah tarafından özel olarak seçilmiş, özelliği olan, temiz ve soylu bir kana sahiptir. Bu efendiler yanılmadıkları için bunlara söyleyecek hiçbir sözünüz yoktur. Eleştiremez ya da tenkit edemezsiniz. Size düşen, ona, Allah'a eğilir gibi eğilip itaat etmektir. Onu eleştirebilmek için onun seviyesinde olmalısınız, aksi takdirde size düşen onun yaptıklarını onaylayıp ona tabi olmaktır."

Biraz da istihza içeren bu alıntının Kalem'in tasavvufa bakışını çok net bir şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu ifadelerin derginin çıktığı Türkiye ortamında ne kadar gerçeklik arz ettiği bir yana, Kalem'in tasavvufa karşı takındığı bu üslubun ilgili cenahtan ciddi bir tepkiyi beraberinde getirmesi

⁵¹ Kalkan, "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan", 1.

makul karşılanmalıdır. Diğer taraftan tarikat ve cemaatlerin ciddi ağırlığının olduğu ülkemiz şartlarında bu tarz sivri söylemlerin Kalem'in uzun soluklu bir dergi olamamasının sebepleri arasında zikredilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Kur'ancılık ekolünün ülkemiz gündemine dâhil olmaya başladığı yirminci asrın son çeyreğinde yayım hayatına giren Kalem Dergisi'nin tarihçesini, genel özelliklerini ve Kur'ancılık ekolünün dergideki yansımalarını ele aldığımız bu çalışmada varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1- Seksenli yılların ikinci yarısında yayım hayatına giren ve kısa süreli bir yayım hayatı olan Kalem Dergisi'ni, Kur'ancılık ekolünün ülkemiz tarihinde seslendirildiği sivil ve amatör bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür.

2- Kalem Dergisi, toplumun içerisinde bulunduğu sıkıntılı süreçten çıkışı adına bir şeyler yapabilmek hedefi ile yola çıkmış, bu noktada toplumun selametini “*Müslümanlar için bugün tek çıkış yolu vardır. Allah'ın kitabına sımsıkı sarılarak önyargılardan bağımsız olarak onu okumak, düşünmek ve aracasız ona yaklaşarak Allah'tan hidayeti dilemektir*” cümlelerinde ifade edilen anlayışta görmüştür.

3- Kalem Dergisi'nin en temel vurgusu Kur'an'dır. Derginin bütün sayılarında bu vurguyu öne çıkaran yazılar mevcuttur. Kalem yazarlarına göre Kur'an açık ve anlaşılır bir kitaptır. Belli şartlar dâhilinde herkes onu okuyup anlayabilir. Kur'an'ı anlamak için dini ilimlerde uzman olmak gerekmez. Bu anlayışın neticesi olarak, toplumdaki Kur'an algısı ve toplumun Kur'an'a yaklaşımı kıyasıya eleştirilmiştir. Diğer taraftan kimi Kur'ancılar tarafından iddia edilen Kur'an'ın her şeyi içerdiği iddiası, Kalem yazarları tarafından Kur'an'ın gerekli gereksiz bir dizi teferruatla dolu olması şeklinde değil, Kur'an'ın bireyin hidayeti için gerekli olan tüm bilgileri içermesi şeklinde yorumlanmıştır.

4- Kalem Dergisi, İslâmî literatürde dinin ikinci kaynağı kabul edilen sünnet konusunda mutedil bir çizgi takip etmeye çalışmıştır. Bu meyanda dergide açık bir sünnet aleyhtarlığı olmadığı gibi, açık bir sünnet vurgusu

da söz konusu değildir. Ancak Kalem yazarları, sünnetin diğer bir ifadesi olan vahy-i gayr-i metlûv tabirini ve gelenekteki hikmet-sünnet ilişkisini tarihsel süreçte ortaya çıkan gerçek dışı yorumlar olarak telakki etmekte ve bu kanaatleriyle sünnete karşı mesafeli bir bakış açısına sahip olduklarını ima etmektedirler.

5- Kalem Dergisi'nde yayımlanan yazıların genel muhtevasına baktığımızda, geleneğe karşı menfi bir bakış açısının var olduğunu söyleyebiliriz. Hâlihazırda Kur'an'ı anlama noktasında karşılaşılan güçlüklerin temel sebebi gelenek olarak gösterilmiş ve kültür, tarih, mezhepler gibi geleneği oluşturan tarihi miras, Kur'an'ın gerçek mesajını perdeleyen argümanlar olarak lanse edilmiştir

6- Kalem Dergisi ilk etapta Kur'anî bir bakış açısı oluşturmayı hedeflemiş, bu sebeple fûru meselelere girmemeyi ilke olarak benimsemiştir. Ancak dergide yayımlanan bazı yazılar dergi çevresinin fûru meselelere bakışına dair ipuçları vermektedir.

7- Müstakil olarak her bireyin, Kur'an'ı okuyan, anlayan, Kur'anî bir bakış açısına sahip olan ve hayatına bu çerçevede yön verebilen kişiler olmasını hedefleyen Kalem Dergisi, insanların toplu hareket etme refleksi gösterdiği cemaat ve tarikat türü yapılanmalara şiddetle karşı çıkmıştır. Bu söylemini ifade ederken zaman zaman istihzâi üslupların yer aldığı dergi, doğal olarak eleştirdiği bu cenahtan ciddi tepki almıştır.

Kaynakça

- Altınsu, Lütfi. "Ne Yapmak İstedik". *Kalem Dergisi* 19-24 (1989), 18.
- Altınsu, Lütfi. "Türkiye'de Müslümanlaşma ve Sorunları". *Kalem Dergisi* 9 (1988), 13-16.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sünne*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bigiyef, Musa Carullah. "Oruçta Kefâret Meselesi". *Kalem Dergisi* 4 (1988), 6-8.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Bulut, Zübeyir. "Kur'an'ın Okunmasına Dair". *Kalem Dergisi* 2 (1988), 16.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. Klasik Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Çaha, Ömer. "Fakat Güzel Olmayan Bir Şey Vardı". *Kalem Dergisi* 3 (1988), 15.

- Ersin, Mehmet Akif. "İlmin Kaynağı Üzerine". *Kalem Dergisi* 1 (1988), 10-11.
- Ersin, Mehmet Akif. "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?" *Kalem Dergisi* 3 (1988), 6-7.
- Hâcîr, Cemal b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur'âniyyüne'l-'Arab ve mevâkıfubum mine't-tefsîr : dirâse nakdiyye*. Cidde: Daru't-Tefsîr, 2015.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- Hüseyin Çöloğlu. "Akıl ve Dinamizm Bütünlüğündeki İnsan". *Kalem Dergisi* 6 (1988), 16.
- İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyün ve şübûhatubum havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Siddik, 2000.
- İmâre, Muhammed (ed.). *el-A' malül-kamile li-İmam eş-Şeyh Muhammed Abdub*. 5 Cilt. Beyrut-Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1993.
- Kalem Dergisi. "12 Ayın Ardından Bir Değerlendirme". *Kalem Dergisi* 12 (1988), 2.
- Kalem Dergisi. "Bir Değerlendirme". *Kalem Dergisi* 18-24 (1989), 24.
- Kalem Dergisi. "Kalem'den Allah'a Dayanarak". *Kalem Dergisi* 1 (1988).
- Kalkan, Süleyman. "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan". *Kalem Dergisi* 2 (1988), 1.
- Kalkan, Süleyman. "Kur'anî İzler". *Kalem Dergisi* 12 (1988), 1.
- Kalkan, Süleyman. "Paylaşmak". *Kalem Dergisi* 6 (1988), 1.
- Kaya, İlhan. "Bilgi ve Haberde Güvenilirlik Sorunu". *Kalem Dergisi* 3 (1988), 16.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Mansûr, Ahmed Subhî. *el-Kur'an ve kefâ masdaran li't-teşri' il-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabi, 2005.
- Mertoğlu, M. Suat. *İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler*. ed. Cengiz Kallek. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Metin, Hüseyin Avni. "Hangi Dönemlerde Şekillenen Kur'an'a İman Ediyoruz". *Kalem Dergisi* 3 (1988), 8-9.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Öztürk, Mustafa. "İslami Köktencilüğün Bir Tezahürü: Mealcilik". *İslamiyat Dergisi* 10/1 (2007), 117-138.

- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (1)". *Kalem Dergisi* 12 (1988), 7-8.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (2)". *Kalem Dergisi* 13-14 (1989), 7-9, 15.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Kur'an'da Her Şey Yazılıdır Öyle mi?" *Kalem Dergisi* 11-12 (1988), 12-13.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine". *Kalem Dergisi* 9 (1988), 6-7.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Mealcilik Tartışmalarına Katkı veya Geç Kalmış Bir Cevap". *Söz ve Adalet* 8-9 (2008), 96-112.
- Şen, Ercan. "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları". *Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. ed. Lütfi Sunar. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz". *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (09 Kasım 2020), 317-355. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.823304>
- Yelken, Ramazan. "Abese Sûresi". *Kalem Dergisi* 10-11 (1988), 4.
- Yelken, Ramazan. "Anlamadan Kur'an Okumak". *Kalem Dergisi* 3 (1988), 13-14.
- Yelken, Ramazan. "Değişmeyen Tepki: Atacılık". *Kalem Dergisi* 8 (1988), 12-13.
- Yelken, Ramazan. "İnananlar İçin Hala Vakit Gelmedi mi?" *Kalem Dergisi* 1 (1988).
- Yelken, Ramazan. "Kellelerini Uçuruyordum Muhaliflerimin". *Kalem Dergisi* 7 (1988), 16.

تفرد الراوي وأثره في نكارة الحديث في نقد ابن عبد البرّ الأندلسي
ت463هـ

*THE UNIQUENESS OF THE NARRATOR AND HIS EFFECT
ON THE BANISHMENT OF HADITHS IN THE CRITICISM OF
IBN ABD AL-BARR AL-ANDALUSI*

*RÂVİNİN TEFERRÜDÜ VE BU TEFERRÜDÜN İBN ABDİLBER'İN MÜNKER
HADİSE YAPTIĞI TENKİDİN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

M.Kamel KARABELLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis A. B. D.

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

E-posta: m.kamel79@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3114-6948

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.785155

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27.8.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.08.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Karabelli, M. Kamel. Râvinin Teferrüdü ve Bu Teferrüdün İbn Abdilber'in Münker Hadise Yaptığı Tenkidin Üzerindeki Etkisi. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 555-572

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

ملخص البحث:

لا شك أن لتفرد الراوي بالحديث أثرًا، إما من جهة وصفه أو من جهة الحكم عليه، فأما من جهة وصفه فذلك يعود لمعناه في اللغة، من حيث إنه انفراد الراوي بما لم يأت به غيره، وأما من جهة حكمه، فهناك يكون الاختلاف في الحكم بناء على هيئة ذلك التفرد أو درجات الرواة من جهة أهليتهم لذلك التفرد أو عدم ذلك، ومن هنا تم التفريق بين المتماثلات ظاهراً، وتحددت الحدود الخاصة بكل نوع من أنواع التفرد. ثم ظهر لنا من نقد ابن عبد البر الأندلسي - من خلال النماذج التي استقرتها من كتابه التمهيد - عنايته البالغة ببيان النكارة في الأحاديث بسبب التفرد، وظهر لي من خلال التحليل وجوه التفرد التي استدعت النكارة في نقده، سواء ما ورد من قوله صريحاً أو ما استنبطته استدلالاً، فكان من أهم دواعي النكارة في نقده: تفرد الراوي بحديث بسند مشهور بما تتوفر الدواعي على اشتهاره. أو انفراد الراوي بزيادة في الحديث لا يوافق عليها الفقهاء؛ مما فيه مخالفة للإجماع أو مخالفة للنظر والقياس، أو مخالفة لما استقر عليه أمر الفتيا، أو لكون تلك الزيادة لا تشبه ألفاظ النبي ﷺ. ومن دواعي النكارة لديه أيضاً انفراد الراوي بإسناد غريب أصلاً، غير معروف في غير ذلك الحديث المنقول به، وربما يكون متناً ذلك الحديث لا يُعرف إلا بذلك الإسناد.

الكلمات المفتاحية:

حديث، ابن عبد البر، الراوي، تفرد، مخالفة، نكارة

Abstract

There is no doubt that the narrator's uniqueness of hadith has an effect, either from the point of describing it or from the point of judging him. As for his description, this is due to its meaning in the language, here the difference in the ruling is constructive in the form of that uniqueness or the degrees of the narrators in terms of their eligibility for that uniqueness or lack thereof. Then it appeared to us from the criticism of ibn abd al-barr his extreme attention to the statement of negligence in the hadiths because of the uniqueness, and through the analysis it appeared to me the aspects of uniqueness that required negligence in his criticism, whether what was explicitly stated or what i deduced as an inference, one of the most important motives for negligence in his criticism was: the narrator uniquely had a hadith with a well-known chain of narrators, including the reasons for his fame. Or the narrator alone with an increase in hadith that the trustworthy do not agree with; which includes a violation of consensus or a violation of consideration and measurement, or a violation of what was settled by the fatwa, or because this addition does not resemble the words of the prophet among the reasons for obnoxiousness he also has the narrator's uniqueness with a strange chain of transmission.

Keywords:

Hadith, Ibn abdul-barr, Al-Rawi, Singularity, Contradiction, Displacement.

Öz

Şüphesiz râvinin teferüddü, ya râvinin vasfı veya hüküm açısından hadisi et- kilemektedir. Râvinin vasfı üzerindeki etkisi lügat manasına rücu etmektedir. O da râvinin, başkası tarafından rivayet edilmeyen rivayette teferrüd etmesi demektir. Râvinin teferrüdünün hadisin üzerindeki hükümde ise ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilaf da teferrüdün şekli veya râvilerinin teferrüde ehliyetle- rinin olup olmadığı derecelerine göre değişmektedir. Bundan olsa gerektir ki zahiren birbirine benzeyen terimlerinin ve teferrüdün bütün türlerinin sınırları bellidir. Daha sonra İbn Abdilber el-Endelusi'nin 'Temhîd adlı kitabındaki araştırdığım örnekler bağlamında- teferrüd sebebiyle hadislerdeki nekarete/ münkerliğe çok önem verdiğini gördük. Aynı şekilde araştırmam esnasında teferrüdün çeşitlerini de görmüş oldum. Bu da ister onun açık ifadelerinden isterse istidlal yöntemiyle sözlerinden istinbat ettiğim şekliyle olsun fark et- mez. İbn Abdilber'e göre rivayeti münker kılan en önemli gerekçe; râvinin, şöhretin şartlarını tam taşıyan bir rivayette yalnız kalmasıdır/teferrüd etmesi- dir. Veya râvinin, sika râvilerinin muvafık etmediği bir ziyadede bulunmasıdır. Öyle ki bu ziyade icma, düşünce, kıyas veya fetva ile karar kılınan bir şeye mu- halefet etmektedir. Veya râvi tarafından eklenen ziyadenin Hz. Peygamber'in ifadelerine benzememektir. İbn Abdilber'in nezdinde rivayetdeki münker- liğin başka bir sebebi de râvinin garip bir isnadda tek kalmasıdır. Öyle ki bu isnad sadece râvinin teferrüd ettiği hadis ile bilinmektedir. Aynı şekilde bazen hadisin metni de sadece bu garip isnadla bilinmektedir.

Anahtar kelimeler:

Hadis, İbn Abdilber, Râvi, Teferrüd, Muhalefet, münker.

مُدخل:

تعددت جوانب النقد لدى علماء الحديث - كما هو معلوم - بحسب حالة كل حديث أو خبر، حيث قاموا ببيان ذلك بياناً شافياً، مُستندين إلى حُجج وبراهين دامغة، لا يَسَعُ أحداً إنكارها؛ وكانت بعض جوانب النقد - كما يعلمه أهل الحديث - موجهةً للأسانيد؛ فيما يتعلّق بحالة التَّقَلُّبِ، أو اتصال تلك الأسانيد، أو المخالفة بسياق الإسناد. وبعضها كان مَصْرُوفاً إلى نقد المتن؛ فيما يتعلّق بالمخالفة أيضاً للمحفوظ أو المشهور في الرواية، أو التفرُّد بما يُنكَرُ من الألفاظ أو المعاني في سياق تلك الأحاديث أو الأخبار. وفي بحثي هذا أردتُ أن أُسَلِّطَ الضوء على جانب التفرُّد بما يُنكَرُ من الألفاظ أو المعاني في سياق الأحاديث أو الأخبار في نقد إمامٍ فدّ من أئمة علم الحديث، ألا وهو الإمام الحافظ المحقِّق ابن عبد البرِّ النَّمْرِيُّ المتوفى سنة ٤٦٣هـ^١، حيث اعتنى بنقد الحديث من خلال بيان وجوه التفرُّد في الأحاديث أو الأخبار، بما يستدعي الحكم بنكارتها، وأنها بذلك تكون ضعيفة؛ لا تصلح للحجّة بحالٍ.

¹ () انظر ترجمته في: ابن بشكّوال، الصلّة في تاريخ أئمة الأندلس تصحيح: عزت العطار الحسيني، ط٢،

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن وجوه التفرد المستدعية للحكم بالنكارة في ميزان ابن عبد البر؛ لكونه واحداً من نقاد الحديث الذين يُعتدُّ بأقوالهم وآرائهم النقدية، حيث توسَّع بعرضها في كتابه التمهيد، الذي يعدُّ أحد أهمِّ شروح موطأ مالك، وقد أظهر فيه عبقرية الناقد، وأصالة الفقيه، وذكاء المُناظر، كما يهدف البحث لمعرفة مدى المطابقة بينه وبين سابقيه من علماء النقد فيما حَكَمَ عليه بالنكارة بسبب التفرد.

منهج البحث:

سلكْتُ في هذا البحث منهجين:

- ١- المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء ما ضَعَفَه ابن عبد البر في كتاب التمهيد، ووصفه إياه بالمنكر.
- ٢- المنهج التحليلي: حيث قمت بعد استقراء تلك النماذج بتحليلها؛ بيان وجه نكارتها من منظور ابن عبد البر، بحسب تقاريره وحججه التي يوردها بآثر الأحاديث التي تكلم عليها، ثم أَدْبَيْتُهُ بِذِكْرِ حُكْمٍ مِّنْ تَقَدَّمَه من الأئمة ممن أنكَرَ تلك الأحاديث التي أنكَرَهَا موافقاً لهم.

خطة البحث:

ولأجل إيضاح ذلك وبيانه اقتضى ذلك مني أولاً أن أقدم بين يدي البحث بياناً لأهم مفرداته، ورأي العلماء في التفرد، وبيان صلة التفرد بالنكارة لدى نقاد الحديث، ليكون ذلك توطئةً للحديث عن رأي ابن عبد البر النقدي في بيان وجوه النكارة في الحديث من خلال الأحاديث التي حَكَمَ عليها بذلك، وبعدها أختتمُّ بخاتمة ألخص فيها أهم ما انتهيتُ إليه في هذا البحث.

تمهيد:

لا بد قبل الشروع في بحث التفرد في نقد ابن عبد البر، وأثره في نكارة الحديث عنده؛ أن نعرِّج على تعريف التَّفْرُدِ والمنكر، حتى نستطيع أن نضبط العلاقة بينهما.

١. بيان معنى التَّفْرُدِ، وبيان صلته بالنكارة لدى نقاد الحديث:

التَّفْرُدُ لفظ عامٌّ، يصدِّق على عدَّة مفاهيم ومصطلحات، ولهذا نجد كثيراً من النقاد السابقين يطلقون لفظ التفرد ويقصدون به الشذوذ، أو الإغراب، أو النكارة، وربما يطلقون النكارة على الشذوذ كذلك، ويطلقون الشذوذ مطلق التفرد، ويطلقون الشذوذ ويريدون به النكارة^٢، غير أن أهل الاصطلاح قد فرقوا بين هذه المفاهيم والمصطلحات بفروقات دقيقة، ليس هنا محل بسطها.

١.١. بيان معنى التَّفْرُدِ:

أما التَّفْرُدُ فلم أقف على تعريف صريح له في شيء من أقوال علماء الحديث السابقين، والسبب في ذلك كثرة فروعه ومتعلقاته من المصطلحات والمفاهيم التي تتصل به، ولكن يمكننا استنباطه من مجموع كلام ابن الصلاح في مواضع عدة تحدث فيها عن التفرد، منها ما قاله في النوع الثالث عشر في حديثه عن الشاذِّ،

(مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥) ص ٦٤٠-٦٤٢؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة،

١٩٨٥) ص ١٨٠، ص ١٥٣-١٦٣.

٢ (انظر: ابن رجب الحنبلي، ت ٥٧٩٥، شرح علل الترمذي، مع: د. همام سعيد، (الأردن: الزرقاء، مكتبة

المنار، ١٩٨٧) ص ٢٤٤-٢٦٠.

وما قاله كذلك في النوع السابع عشر عند كلامه عن الأفراد، وما قاله أيضاً في النوع الحادي والثلاثين عند حديثه عن الغريب والعزيز³.

ومن خلال مجموع أقواله يمكننا تعريف التفرد بأنه: أن ينفرد الراوي بشيء لا يشاركه فيه غيره؛ سواء كان الانفراد في الإسناد أو في المتن، أو فيهما معاً، وسواء كان انفراداً دون مخالفة، أو انفراداً تَصَمَّن مخالفةً، وسواء كان ذلك الانفراد مُطلقاً أو نسبياً، وسواء كان جزئياً أو عاماً.

١. ٢. المنكر وصلته بالتفرد:

أجمع ما وقفت عليه في تعريف المنكر هو ما عرفه به ابن حجر العسقلاني، حيث قال: «ما انفرد المستور أو الموصوف بسوء الحفظ أو المضعف في بعض مشايخه دون بعض بشيء لا متابع له ولا شاهد فهذا أحد قسمي المنكر، وهو الذي يوجد في إطلاق كثير من أهل الحديث، وإن حوِّل في ذلك، فهو القسم الثاني وهو المعتمد على رأي الأكثرين»⁴.

وإذا أردنا تحرير علاقة النكارة بالتفرد فنقول: النكارة وصف يُطلقه العلماء النقاد على قسمين من الأحاديث:

١. الحديث الذي «انفرد به المستور، أو الموصوف بسوء الحفظ، أو المضعف في بعض مشايخه خاصة، أو نحوهم، ممن لا يحكم لحديثهم بالقبول بغير عارض يعضده، بما لا متابع له ولا شاهد، وهو الذي يوجد إطلاق المنكر عليه لكثير من المُحدثين، كأحمد والنسائي».

٢. الحديث الذي «يُخالِف فيه المستور، أو الموصوف بسوء الحفظ، أو المضعف في بعض مشايخه خاصة، أو نحوهم»⁵.

وربما حكم النقاد على حديث الثقة بالنكارة لمجرد تفرد به بما لا يُحتمل، لأسباب سُرعج على بعضها عند الحديث عن وجوه النكارة عند ابن عبد البر، وقد حرَّر ابن رجب الحنبلي هذا الأمر تحريراً دقيقاً، قال فيه: «أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافة أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علّة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»⁶.

وفي بحثي هذا سأحدث عن جانب النكارة بسبب التفرد في نقد ابن عبد البر، فقد وقفت له على نماذج عديدة تتعلق بهذا السبب من وجوه عدة سأناولها بالتفصيل إن شاء الله.

٢. وجوه التفرد الموجبة لنكارة الحديث في نقد ابن عبد البر:

³ (ابن الصلاح الشَّهْرُورِيُّ، ت ٦٤٣هـ، معرفة أنواع علوم الحديث، (سوريا، بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦) ص ٢٩٦، ص ٨٨، ص ٢٧٠-٢٧١.

⁴ ((ابن حجر، النكت، ج ٢، ص ٦٧٥.

⁵ (السَّخَاوِيُّ، شمس الدين ت ٩٠٢هـ، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي (مصر: مكتبة السنة، مح: علي حسين علي، ط ١، ٢٠٠٣) ج ١، ص ٢٥٠.

⁶ (شرح العلال، ج ٢، ص ٥٨٢.

تعددت وجوه التفرد الموجبة للحكم على الحديث بالنعارة في نقد ابن عبد البرّ، من خلال عدة نصوص كان يُبدي فيها رأيه مصرّحاً بوجه التفرد، وبعض ذلك لم ينصّ على وجه التفرد، لكن يفهم فيها رأيه من سياق كلامه، وقد تعددت صور التفرد مما حكم عليه ابن عبد البرّ بالنعارة، سواء ما وقع من ذلك من جهة الثقات، أو ما وقع من جهة الضعفاء.

وأبرز وجوه التفرد الموجبة لنعارة الحديث في نقد ابن عبد البرّ هي:

أ- تفرد الراوي برواية الحديث، ولا يُشاركه فيه غيره، بإسناد مشهور، عن رواة ثقات معروفين، ويكون ذلك الحديث مما «توفّر الدواعي على روايته»؛ لكونه يشتمل على حكم مهم من الأحكام الفقهية، أو على أمر عظيم مما يجب معرفته، أو على فوائد من السنن والآداب، ومع ذلك ينفرد به ذلك الراوي بذلك الإسناد المشهور.

ب- وقد يكون الحديث معروف الإسناد والتمن، لكن يحكم ابن عبد البرّ بنعارة زيادة منكرة فيه، ينفرد بها الراوي، ولا يوافقها عليها الثقات؛ وتختلف في نكده أسباب نعارة تلك الزيادات؛ فمن ذلك: اشتغالها على ما فيه مخالفة للإجماع. أو اشتغالها على ما فيه مخالفة للنظر والقياس. أو اشتغالها على ما فيه مخالفة لما استقرّ عليه أمر الفتيا. أو لكونها لا تُشبه ألفاظ النبي ﷺ.

ج- وربما يحكم ابن عبد البرّ على الحديث بالنعارة لانفراد الراوي بإسناد غريب أصلاً، غير معروف في غير ذلك الحديث المنقول به.

د- وربما يُضاف إلى ذلك أن يكون متن ذلك الحديث لا يُعرف إلا بذلك الإسناد. وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

٢. ١. تفرد الراوي بحديث مما توفّر الدواعي على اشتها روايته، يرويه ذلك الراوي بالسند المعروف المشهور:

ومن هذه الدواعي كونه يشتمل على حكم مهم من الأحكام الفقهية، أو على أمر عظيم مما يجب معرفته، أو على فوائد جمّة من السنن والآداب.

- ومن أمثلة ذلك ما رواه «أبو خالد يزيد الدالاني»، عن قتادة، عن أبي العالية، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: إنما الوضوء على من نام مضطجعاً⁷.

فهذا حديث يشتمل على حكم فقهي مهم، وهو مما توفّر الدواعي على روايته واشتهاره بين أصحاب قتادة وهو ابن دعامة السدوسي وهو من فقهاء البصرة ومن كبار محدّثيهم، وله أصحاب كثيرون هناك، ورواية «قتادة عن أبي العالية عن ابن عباس» طريق معروف⁸؛ روي بها عدد من الأحاديث، فلما انفرد أبو خالد الدالاني من بين سائر أصحاب قتادة برواية هذا الحديث المشتمل على ذلك الحكم الفقهي المهم، بذلك السند

7 (ابن عبد البر، ت ٤٦٣هـ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (المغرب: الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط، ١٣٨٧)، ج ١٨، ص ٢٤٣.

8 (روي به في الصحيحين وغيرهما، انظر مثلاً: البخاري، ت ٢٥٦هـ، الصحيح (بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢)، الحديثين رقم (٥٨١) و(٣٢٣٩)، ومسلم، ت ٢٦١هـ)، الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت) الحديثين رقم (١٦٥) و(٢٧٣٠).

المعروف، عدَّ ابنُ عبدِ البرِّ ذلكَ الحديثَ منكرًا، فقال: «وهو عندهم حديثٌ منكرٌ؛ لم يروه أحدٌ من أصحابِ قتادة الثقات، وإنما انفرد به أبو خالد الدالاني، وأنكره عليه، وليس بِحُجَّةٍ فيما نَقَلَ». ويزيدُ الدالاني وهو ابن عبد الرحمن ممن يُحَسِّنُ حديثه، ولكنه لا يبلغ درجة من يُقبَلُ تَفَرُّدُه. وممن أنكر هذا الحديثَ أيضًا أبو داود السَّجِسْتَانِي⁹.

- ومنه كذلك ما رواه «سعيد بن خالد، قال: حدثني عبد الله بن الفضل، عن عُبيد الله بن أبي رافع، عن علي بن أبي طالب، قال: قال رسول الله ﷺ: يُجزىء من الجماعة إذا مرَّت أن يُسَلِّمَ أحدهم، ويُجزىء عن القُعود أن يَرُدُّ أحدهم»¹⁰.

فقد اشتمَل هذا الحديثُ على حُكْمٍ مُهمٍّ، لو صحَّ لِقُطْعٍ به التنازُعُ» بين العلماء، لكن انفرد به رَوِي ضَعْفُه جهابذة النقاد، بسند معروف روي به غيرُ ما حديث عن علي بن أبي طالب. وقد أنكره ابنُ عبدِ البرِّ مُبَيَّنًا أنه وافق في الحُكْمِ عليه بالنكارة بعضُ من تقدَّمه من الأئمة النقاد، فقال: «في هذا الحديث بيانُ مَوْضِعِ الخِلاف، وقُطْعِ التنازُع؛ لأنه سَوَى بين الابتداء والرَدِّ، وجعل ذلك على الكفاية، وهو حديثٌ حسنٌ لا مُعارضَ له، وسعيد بن خالد هذا هو سعيد بن خالد الخُرَازمي، مَدَنِيٌّ ليس به بأس عند بعضهم، وقد ضَعَفَه جماعةٌ منهم أبو زرعة وأبو حاتم ويعقوب بن شيبه، وجعلوا حديثه هذا منكرًا؛ لأنه انفرد فيه بهذا الإسناد، على أن عبد الله بن الفضل لم يسمع من عُبيد الله بن أبي رافع، بينهما الأعرج في غير ما حديث»¹¹.

وبهذا نعلم أن وصفَ ابنِ عبدِ البرِّ لهذا الحديث بالحُسنِ إنما أراد به حُسنَ لفظه ومعناه في الجملة، وليس على إرادة «المعنى الاصطلاحي للحديث الحسن عند المحدثين»¹²، ولا يمكن أن يريد ابنُ عبدِ البرِّ ذلك، وإلا لزم وقوعُ التناقض في حُكْمِه على الحديث.

- ومن ذلك أيضًا ما رواه «أحمد بن داود الحراني، عن أبي مصعب الزُهري، قال: حدثنا مالك، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، قال: اجتمع عليُّ بن أبي طالب وأبو بكر وعمر وأبو عُبيدة بن الجراح، فتماروا في أشياء، فقال لهم عليُّ بن أبي طالب: انطلقوا بنا إلى رسول الله ﷺ نسأله، فلما وقفوا على النبي ﷺ قالوا: يا رسول الله، جئنا نسألك، قال: إن شئتم سألتُموني، وإن شئتم أخبرتكم بما جئتم له؟ قالوا: أخبرنا يا رسول الله، قال: جئتم تسألوني عن الصَّنِيعَةِ؛ لمن تكون؟ ولا ينبغي أن تكون الصَّنِيعَةُ إلا الذي حَسَبَ أو دِينٍ، وجئتم تسألوني عن الرزق؛ يَجْلِبُه اللهُ على العبد؟ اللهُ يَجْلِبُه عليه، فاستنزلوه بالصدقة، وجئتم تسألوني عن جهاد الضعيف؟ وجهاد الضعيف الحجُّ والعُمرَة، وجئتم تسألوني عن جهاد المرأة؟ وجهاد المرأة حُسن

9 (أبو داود، السنن، الحديث رقم (٢٠٢).

10 (التمهيد، ج ٥، ص ٢٩٠.

11 (التمهيد، ج ٥، ص ٢٩٠.

12 (وقد بحثتُ هذا الموضوع في بحث قَدَّمْتُهُ لمجلة "دراسات" علوم الشريعة القانون، في الجامعة الأردنية، ونشر في (المجلد ٣٩، العدد ١، في أيار، سنة ٢٠١٢م)، بعنوان: "التحسين اللفظي والمعنوي للحديث عند ابن عبد البر".

قلت: بيان ذلك أن حديث «المتبايعان بالخيار» حديثٌ معروفٌ المتن برويه غير ما صحابي¹⁹، لكن اشتملت هذه الرواية التي ساقها ابن عبد البرّ على زيادةٍ مُنكرة، لم يذكرها واحدٌ من الصحابة الذين رواوا الحديث، وهي قوله: «ولا يحلُّ» إلى آخره، فهي زيادةٌ مخالفةٌ لما عليه الإجماعُ.

٢. ٢. ٢. وأما ما كان من تلك الزيادات مخالفاً للنظر والقياس، فكرواية «محمد بن شاذان، قال: حدثنا المُعلّي، قال: أخبرني عبد العزيز بن محمد، أن ثور بن زيد الكناني حَدَّثَهُ، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: إذا حاضت المُطلقة الحيضة الثالثة فقد بانَّت من زوجها، إلا أنها لا تتزوَّج حتى تطهر»²⁰.

فقد أنكر ابن عبد البرّ الزيادةَ الواردةَ في هذه الرواية، وهي قوله: «إلا أنها لا تتزوَّج حتى تطهر». فقال: «وهذه الزيادةُ؛ قوله: إلا أنها لا تتزوَّج حتى تطهر، ضعيفةٌ في النَّظر؛ فإن صحَّت احتُمِل أن يكون استحباباً من ابن عباس؛ أن لا يعقد على الحائض أحدٌ خوفاً أن تدعوهُ الشَّهوة إلى الوطء في حيضها، وهي عندي زيادةٌ منكرة، وحسبُه أنه قد أخرجها من العِدَّة بقوله: فقد بانَّت من زوجها، وإذا خرجت من العِدَّة فالنكاح لها مُباحٌ في الأصول كُلِّها»²¹.

وقد قدَّم ابن عبد البرّ قبل هذه الرواية بروايةٍ أخرى لهذا الأثر عن ابن عباس، وهي «عن إبراهيم بن حمزة، عن عبد العزيز بن محمد، عن ثور بن زيد، عن عكرمة، أن ابن عباس كان يقول: إذا حاضت الثالثة فقد بانَّت من زوجها». هكذا دون ذكر الزيادة²²، لكن روى هذا الأثر «سعيد بن منصور عن عبد العزيز بن محمد» وهو الدرَّاورديّ مشتتلاً على هذه الزيادة أيضاً²³، فدل ذلك على أن هذه الزيادة ثابتةٌ في رواية عبد العزيز الدرَّاورديّ، فالظاهر أن هذه الزيادة المنكرة من جهته هو، وهو جيّد الحديث، لكن أنكر النقاد بعض أحاديثه، ولا سيما عندما «يحدِّث من غير كتابه»²⁴.

٢. ٢. ٣. وأما ما كان من تلك الزيادات مخالفاً للمفتى به، فكالأثر المرويّ عن ابن عباس المتقدم ذكره في شأن المطلقة؛ تبيّن من زوجها عند حيضتها الثالثة، فقد قدمنا إنكار ابن عبد البرّ للزيادة الواردة في ذلك الأثر، وهي قوله: «إلا أنها لا تتزوج حتى تطهر»²⁵، يعني من حيضتها الثالثة.

(19) من ذلك حديثُ حكيم بن حزام عند البخاري في صحيحه (٢٠٧٩)، ومسلم في صحيحه (١٥٣٢)، وحديثُ ابن عُمر عند البخاري في الصحيح (٢١٠٩)، وحديثُ أبي بَرزة الأسلمي عند أبي داود في سننه (٣٤٥٧)، وابن ماجه، ت ٢٧٥٥، السنن (بيروت)، دار الرسالة العالمية، ط ١، ٢٠٠٩) الحديث رقم (٢١٨٢)، وحديثُ سمرّة بن جندب عند ابن ماجه في سننه (٢١٨٣)، والنسائي، ت ٣٠٣، السنن (المجتبى) (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط ٢، ١٩٨٦) الحديث رقم (٤٤٨١).

(20) التمهيد، ج ١٥، ص ٩٦-٩٧.

(21) التمهيد، ج ١٥، ص ٩٧.

(22) التمهيد، ج ١٥، ص ٩٦.

(23) سعيد بن منصور، ت ٢٢٧٧، السنن (الهند: الدار السلفية، ط ١، ١٩٨٢) الحديث (١٢٢٧).

(24) انظر: الذهبي، ت ٧٤٨، ميزان الاعتدال (دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦٣) ج ٢، ص ٦٣٣-٦٣٤ الترجمة (٥١٢٥).

(25) تقدم قريباً في مطلب النكارة بمخالفة النظر والقياس.

وقد بين ابن عبد البر قبيل ذكر أثر ابن عباس هذا أن قوله هذا «مخالف لما ثبت عن ابن عمر وعائشة وزيد بن ثابت وجمهور التابعين بالمدينة» أنهم اقتصروا على الإفتاء بينونة المطلقة في الحيضة الثالثة²⁶، دون التعرض لمنعها من الزواج حتى تطهر من حيضتها الثالثة، بل مقتضى فتواهم الإذن لها بالزواج في أثناء حيضتها الثالثة.

٢. ٤. وأما ما كان من تلك الزيادات مُشتملاً على لفظ لا يُشبهه ألفاظ النبي ﷺ، فكحديث «عبد الرزاق، عن الثوري، عن سليمان الشيباني، عن يزيد بن الأصم، عن ابن عباس: أن رجلاً سأل النبي ﷺ، فقال: أضحج عن أبي؟ قال: نعم، إن لم تزد خيراً لم تزد شراً».

فقد أنكر ابن عبد البر الزيادة الواردة في هذا الحديث، وهي قوله: «إن لم تزد خيراً لم تزد شراً»، فقال: «أما هذا الحديث فقد حملوا فيه على عبد الرزاق؛ لأنفراد به عن الثوري من بين سائر أصحابه، وقالوا: هذا حديث لا يُوجد في الدنيا عند أحد بهذا الإسناد، إلا في كتاب عبد الرزاق، أو في كتاب من أخرجه من كتاب عبد الرزاق، ولم يروه أحد عن الثوري غيره، وقد خطووه فيه، وهو عندهم خطأ، فقالوا: هذا لفظ منكر لا تُشبهه ألفاظ النبي ﷺ؛ أن يأمر بما لا يدري هل ينفع أم لا ينفع؟»²⁷

قلت: بيان ذلك أن حديث ابن عباس هذا معروف مروى من طريق عنه، لكن أحداً من رواه لم يذكر فيه هذه الزيادة، وفي ذكرها نكارة من جهة أن النبي ﷺ لا ينطق بمثل هذا اللفظ الذي يدل على عدم درايته بنفع عمل أو عدم نفعه. قال صدر الشريعة البخاري: «بيته - أي النبي ﷺ - بطريق القياس... ليكون أقرب إلى فهم السامع؛ ولأنه أسبق الناس في العلم، وأنه يعلم المتشابه والمجمل، فمحال أن يخفى عليه معاني النص»²⁸.
- ومن الأمثلة أيضاً ما رواه «سعيد بن عبد الله الدهان، عن مالك، عن سُمَيِّ مولى أبي بكر، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ؛ يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ نَوْمَهُ وَطَعَامَهُ وَشَرَابَهُ، فَإِذَا قَضَى أَحَدُكُمْ نَهْمَتَهُ مِنْ وَجْهِهِ فَلْيَعَجَلْ إِلَى أَهْلِهِ» فزاد فيه سعيد هذا عن مالك: «وَلْيَتَّخِذْ لِأَهْلِهِ هَدِيَّةً، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلَّا حَجَرًا فَلْيُلْقِهِ فِي مَخْلَاتِهِ»²⁹. قال: «والحجارة يومئذ تُضْرَبُ بها القِدْحُ».

فقد أنكر ابن عبد البر هذه الزيادة الواردة في هذا الحديث، فقال: «هذه زيادة منكرة لا تصح، والصحيح ما في الموطأ، بإسناده ولفظه، والله أعلم»³⁰. والسبب فيما أرى أن هذه الزيادة لا تُشبه ألفاظ النبي ﷺ؛ وفيه نوع من الاستهتار وعدم احترام للمرأة، فلا عجب عندئذ أن يجزم الذهبي بحكمه على هذه الزيادة بقوله: «هذا كذبٌ مُلصَقٌ بالحديث»³¹.

²⁶ (التمهيد، ج ١٥، ص ٩٥-٩٦).

²⁷ (التمهيد، ج ٩، ص ١٢٩).

²⁸ (صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري، التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح، مطبوع مع شرحه التلويح للفتناني، د.ت) ج ٢، ص ٣٠).

²⁹ (المخلاة: "الآلة التي تتعلف فيها الدابة". انظر: القاضي عياض بن موسى، ت ٥٥٤٤هـ، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (مصر: المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ط، د.ت) ج ١، ص ٢٣٩).

³⁰ (التمهيد، ج ٢٢، ص ٣٥).

³¹ (انظر: الذهبي، الميزان، ج ٢، ص ١٤٧).

٢. ٣. تَفَرَّدَ الرَّوَايِ الضَّعِيفِ بِمَا لَا أَسْلَ لَهُ مُسْنَدًا:

- ومن ذلك حديث «زيد بن جَبِيْرَةَ، عن داود بن الحُصَيْنِ، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: لا يُصَلِّيَ في سبعةِ مَواظِنَ: في المَزْبَلَةِ، والمَجْزَرَةِ، والمَقْبَرَةِ، ومَحَجَّةِ الطَّرِيقِ، والحَمَامِ، ومَعَاظِنِ الإِبِلِ، وفَوْقَ بَيْتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ».

قال ابن عبد البر: «هذا حديثٌ انفرد به زيد بن جَبِيْرَةَ، وأنكروه عليه، ولا يُعرف هذا الحديثُ مُسْنَدًا إلا من رواية يحيى بن أيوب، عن زيد بن جَبِيْرَةَ»³².

ثم ذكر ابن عبد البر ما يُؤَيِّدُ الحُكْمَ بِنَكَارَتِهِ، فقال: «وقد كتب الليث بن سعد إلى عبد الله بن نافع مولى ابن عمر يسأله عن هذا الحديث، فكتب إليه عبد الله بن نافع: لا أعلمُ مَنْ حَدَّثَ بهذا عن نافع، إلا قد قال عليه الباطلُ، ذكره الحُلُوْني، عن سعيد بن أبي مريم، عن الليث³³، فصَحَّ بهذا وشبَّهه أن الحديثُ منكَرٌ، لا يجوز أن يُحتَجَّ عند أهل العلم بمثله، على أنه ليس فيه تخصيصُ مَقْبَرَةِ المشركين من غيرها»³⁴.

- ومن ذلك أيضاً حديث «حُميد الأَعْرَجِ، عن عبد الله بن الحارث، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: أَوْحَى اللهُ إِلَيَّ نَبِيَّهَ أَنْ قُلْ لِفُلَانِ الزَّاهِدِ: أَمَا زُهْدُكَ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ تَعَجَّلْتَ رَاحَةَ نَفْسِكَ، وَأَمَا انْقِطَاعُكَ إِلَيَّ فَقَدْ تَعَزَّزْتَ بِي، فَمَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا لِي عَلَيْكَ؟ قال: وما لك عليّ؟ قال: هل والَيْتَ فَيَّ وَلِيًّا أَوْ عَادَيْتَ فَيَّ عَدُوًّا».

بين ابن عبد البر نكارة هذا الحديث بقوله: «حُميد الأَعْرَجِ هذا الذي يروي عن عبد الله بن الحارث مُنْكَرٌ الحديث عند جميع أهل العلم بالنقل، وهو حُميد بن علي أبو يحيى الأَعْرَجِ، له عن عبد الله بن الحارث مَنَاقِبٌ»³⁵.

ومما يؤيد حكم ابن عبد البر هنا بِنَكَارَةِ هذا الحديث أنه رُوِيَ مثله عن الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك، قالوا: «أوحى الله تبارك وتعالى إلى نبي من الأنبياء: أَمَا زُهْدُكَ فِي الدُّنْيَا...»³⁶. والفضيل وابن المبارك من أهل الرواية، ولو عَلِمَا في ذلك روايةً مسندةً لذكراها، والله أعلم.

- ومما أنكره ابن عبد البر من ذلك أيضاً حديث «عبد الله بن عبد الوهاب، قال: حدثني عبد الرحيم بن زيد العمِّي، عن أبيه، عن معاوية بن قُرَّة، عن ابن عمر، قال: تَوَضَّأَ رسول الله ﷺ مَرَّةً مَرَّةً، وقال: هذا وَطِيفَةُ الوضوءِ الذي لا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةً إِلَّا بِهِ. ثم تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وقال: هذا الفَضْلُ مِنَ الوضوءِ، وَيُضَعِفُ اللهُ الأَجْرَ لِصَاحِبِهِ مَرَّتَيْنِ. ثم تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا، ثم قال: هذا وضوئي، ووضوءُ حَلِيلِ اللهِ إبراهيم، ووضوءُ الأنبياءِ مِنَ

³² (التمهيد، ج ٥، ص ٢٢٥-٢٢٦.

³³ قصة الليث بن سعد هذه ذكر ابن حجر العسقلاني في النكت الظرف (بيروت، المكتب الإسلامي، مطبوع مع تحفة الأشراف للمزي، ط ٢، ١٩٨٣) ج ٦، ص ٩٥ أنه أخرجها الحسن بن علي الحُلُوْني في كتاب المعرفة. قلت: هذا الكتاب غير معروف الآن.

³⁴ (التمهيد، ج ٥، ص ٢٢٦.

³⁵ (التمهيد، ج ١٧، ص ٤٣٥.

³⁶ (أخرجه عنهما أبو بكر الدِّيَنَوْرِي، ت ٣٣٣هـ، المجالسة (بيروت: دار ابن حزم، والبحرين: أم الحصم، ١٤١٩) الأثران رقم (٩٦٢) و(٣٠٤٤).

قَبْلِي. ومن قال بعد فراغه: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، فتح الله له من الجنة ثمانية أبواب». ³⁷

فقد أنكر ابن عبد البر هذا الحديث بقوله: «هذا كله مُنكَرٌ في الإسناد والمتن»³⁷.
وقد بين ابن عبد البر وجه النكارة بأنه «ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يتوضأ مرةً مرةً، رواه ابن عباس وغيره من حديث الثقات»³⁸. وياجماع الأمة على أن الاختصار على المرة الواحدة في الوضوء مجزئ³⁹. وبأنه كيف يتوضأ النبي R مرةً مرةً، «فیرعب بنفسه عن الفضل الذي قد ندب غيره إليه». وأنه "إذا كانت الثلاث وضوء إبراهيم ﷺ، وقد أمر أن يتبع ملة إبراهيم حنيفاً" فكيف يخالف النبي R ما أمر به⁴⁰!
ثم بين أن هذا التفرد قد وقع من قبل عبد الرحيم بن زيد العمي أو أبيه، فقال: "وليس يشتغل أهل العلم بالنقل بمثل حديث عبد الرحيم بن زيد العمي وأبيه، وقد أجمعوا على تركهما"⁴¹.
خاتمة:

وفي ختام هذا البحث أذكر بإيجاز أهم ما انتهيت إليه من خلال استعراض ودراستي لتلك الأحاديث التي حكم ابن عبد البر بنكراتها، فأقول:

- ١- للتفرد صلة وثيقة بالشذوذ والنكارة والإغراب، كما يظهر من خلال عبارات النقاد السابقين، ومن جملتهم ابن عبد البر، وإن كان استقر الأمر لدى جمهور أهل الاصطلاح على تخصيص تلك المصطلحات والمفاهيم بأحوال معينة، ويُعايرون بينها.
- ٢- أكثر ما وقع من وجوه التفرد التي حكم ابن عبد البر عليها بالنكارة إنما وقعت من جهة الرواة الضعفاء الذين لا يُعتمد عليهم في الرواية.
- ٣- كان ابن عبد البر يُبدي رأيه في بعض وجوه التفرد المستوجبة للنكارة مصرحاً بذلك، وفي بعض ذلك لم ينص على وجه التفرد، لكن يُفهم رأيه فيها من خلال سياق كلامه.
- ٤- من أهم مُسوّغات الحكم بنكارة الروايات في ميزان ابن عبد البر التفرد بما لا يُحتمل انفراد شخص به من الروايات التي حُقِّقها الاشتهار والاستفاضة لأهميتها.
- ٥- التفرد المقتضي للنكارة في نقد ابن عبد البر إما أن يكون بأصل الحديث أو بجملته، أو أن يكون ببعض ألفاظه.

٦- أحكام ابن عبد البر على تلك الأحاديث بالنكارة، كانت بعلة وأسباب وجيهة في نقد الحديث، بل ظهر لي أن أكثرها مما يتعدُّ به جهابذة النقاد؛ مثل البخاري وأحمد وابن معين وأبي حاتم وأبي زرعة وغيرهم، ويستعملونه في نقدهم.

³⁷ () التمهيد، ج ٢٠، ص ٢٦٠.

³⁸ () أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم (١٥٧) من حديث ابن عباس.

³⁹ () قال الترمذي في سننه بإثر الحديث (٤٤): "العمل على هذا عند عامة أهل العلم: أن الوضوء يُجزئ مرةً مرةً، ومرتين أفضل، وأفضله ثلاث، وليس بعده شيء".

⁴⁰ () التمهيد، ج ٢٠، ص ٢٦٠.

⁴¹ () المصدر السابق.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ت ٣٢٧ هـ الجرح والتعديل، مح: عبد الرحمن المعلمي اليماني، (حيدر آباد الدكن، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢ م).
- ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، مح: عبد الغني عبد الخالق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ م).
- ابن بَشْكُوَال، الصَّلَة في تاريخ أئمة الأندلس، تصحيح: عزت العطار الحسيني، ط ٢، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥).
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، النكت الطِّرَاف، مع تحفة الأشراف للمزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي ت ٧٤٢ هـ، مح: عبد الصمد شرف الدين، ط ٢، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣ م).
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي ت ٧٩٥ هـ، شرح علل الترمذي، (مح: د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط ١، ١٩٨٧ م).
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن، شرح علل الترمذي، مح: د. نور الدين عتر (دمشق، دار الملاح، ١٩٧٨ م).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ت ٤٦٣ هـ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٣ هـ السنن، مح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٩ م).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني ت ٢٧٥ هـ، السنن، مح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩ م).
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ت ٢٤١ هـ، المسند، مح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١ م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله ت ٢٥٦ هـ، الصحيح، مح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (الرياض: دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ).
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورَة أبو عيسى ت ٢٧٩ هـ، السنن، مح: د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م).
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البَيْع ت ٤٠٥ هـ، معرفة علوم الحديث، مح: السيد معظم حسين، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٧ هـ).
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المدخل إلى كتاب الإكليل، مح: د. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت).

- الحمیدی، محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي ت ٤٨٨هـ، جَدْوَةُ الْمُقْتَبِسِ فِي ذِكْرِ وُلَاةِ الْأَنْدَلُسِ، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م).
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ، تاريخ بغداد، مح: الدكتور بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م).
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، مح: أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، (المدینة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت).
- الخليلي، أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد القزويني، ت ٤٤٦هـ، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، مح: د. محمد سعيد عمر إدريس، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).
- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني ت ٢٨٠هـ، النقض على بشر المريسي، مح: رشيد بن حسن الألمعي، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م).
- الدِّيَنَوْرِي، أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي ت ٣٣٣هـ، المجالسة، مح: مشهور بن حسن آل سلمان (البحرين، بيروت: جمعية التربية الإسلامية، دار ابن حزم، ١٤١٩هـ).
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَازِ الذهبی ت ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، مح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال، مح: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٣م).
- السَّخَاوِي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي ت ٩٠٢هـ، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، مح: علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣م).
- سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني ت ٢٢٧هـ، السنن، مح: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: الدار السلفية، ١٩٨٢م).
- صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري، التوضيح، مع شرحه التلويح للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ت ٧٩٣هـ، (مصر: مكتبة صبيح، د.ت).
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح ت ٦٤٣هـ، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، مح: نور الدين عتر، (بيروت: دار الفكر، سوريا: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦م).
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي ت ٣٢١هـ، شرح مشكل الآثار، مح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤هـ).
- الغُمَارِي، أحمد بن الصَّدِّيقِ العُمَارِي ت ١٣٨٠هـ، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، (القاهرة: دار الكنتي، ١٩٩٦م).

القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي، أبو الفضل ت ٥٤٤هـ، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (مصر: المكتبة العتيقة ودار التراث، د. ت).
 لُوَيْن، أبو جعفر محمد بن سليمان بن حبيب بن جبير الأسدي المصيبي المعروف بلوين ت ٢٤٥هـ، جزء لوين، مح: مسعد بن عبد الحميد السعدني، (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٧م).
 المزني، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الركي أبي محمد القضاءي الكلبي المزني ت ٧٤٢هـ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مح: د. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م).
 مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ت ٢٦١هـ، الصحيح، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).
 النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني ت ٣٠٣هـ، السنن المجتبى، مح: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م).

Kaynakça

- Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855) *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid vdğ. Birinci Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husreverdi el-Horasânî Ebû Bekir el-Beyhakî, (ö. 458/1065), *es-Sünen el-Kubra*, Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1344.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Kûfi, *es-Sabih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. Musevveratün an Es-Sultâniyye bi İdâfeti Terkim Muhammed Fuâd Abdalbâki. 1. Baskı, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370/ 980), *Ahkamü'l-kurân*, thk. Muhammed sâdik kehavi, Beyrut: Dâr İhyâü't-Turas el-Arabi, 1405.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd ed-Dârimî es-Sicistânî, (ö. 280/893) *en-Nakd alâ bişr el-merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Esrî, Birinci Baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd ed-Dârimî es-Sicistânî, (ö. 280/893) *en-Nakd alâ bişr el-merisî*, thk. Beşir b. Hasan el-Elmâî, Birinci Baskı, riyad: Mektebetü'r-ruşd, 1998.
- Halîlî, Halîl b. Abdullah b. Ahmed b. İbrâhim b. Halîl el-Kazvîni, (ö. 446/1054) *el-İrşâd fî m'arifeti'l-ulemâi'l-badîs*, thk. Muhammed Saîd, Ömer İdrîs, Birinci Baskı, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîm

- el-Bağdâdî (ö. 463/ 1070) *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî, İbrâhim Hamdî el-Medenî, Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.
- İbn abdi'l-Berr, Ebü ömer yusuf b. Abdi'l-leh en-Nemerî el-kurtubî, (ö.463/1071), *el-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta*, thk. Mustafa el-Alevî ve muhammed Abdu'l-Kebîr el-Bekrî, el-Mağrib: Vezaretü Ümümü'l-Evkaf ve'ş-Şuun el-İslamiyye, 1387.
- _____, *el-İstizkar*, thk. Salim muhammed dtd ve muhammed ali avad, Birinci Baskı, Beyrut: Darü'l-Kutup el-İlmiyye, 1421.
- İbn Adî, Ebü Ahmed abdu'l—lah b. Adî el-cürcanî, (ö. 365/976), *el-Kamil fi duafâir-Rical*, thk. Mazin es-Sersavî, Birinci Baskı, Riyad: mektebetü'r-Ruşd, 2013.
- İbn Beşküval, ebu'l-kasim halef b. Abdi'l-Melik, (ö. 578/1183), *Kitâbü's-Sıla fi Tarihi'l-Endelüs*, Tashih. izzet el-Attâr el-hüseyni, İkinci Baskı, Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1955.
- İbn Hazm. *Risale fi Fedaili'l-Endelus*. Tahkik: Dr. Salahuddin el-Munaccid, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l- Cedit, 1968.
- İbn Hibbân Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *el-Mecrûhin*, thk. Mahmud İbrahim zâyid, Birinci Baskı, halep: Darül'vaî, 1396.
- İbn Kutlubuğâ, zeynu'd-Din Ebü'l-Meâli Kasim b. Kutlubuğâ, (ö. 879/1474), *el-Kavulül-Mubteker 'ala Şerhi Nubbete'l-Fiker*. thk. Abdi'l-Hamid ed-Derviş, İkinci Baskı, Dimeşk: Darü'l-farabî, 2008.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. es-Sunen. Tahkik: Şuayb Arnaut. Beyrut: Daru'r-Risale el-'Alemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb, Zeyd Abdurrahman b. Ahmed. (ö. 795/1393) *Fethü'l-Bari fi Şerh sahibi'l-Buhari*, thk. (Cild Beş) muhammed avad el-Menküş, Birinci Baskı, el-medine el- münevvera: mektebetü'l-ğurabâ, 1996.
- İbn Receb, Zeyd Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu ileli't-Tirmizi*. Thk. Hamam Abdurahim Sa'id. Urdun:Mektebetü'l-Menar, 1407/ 1987.
- İbn Receb, Zeyd Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu ileli't-Tirmizi*. Thk. Nuru'd-Din İtr, Birinci Baskı, dimaşk: Dâru'l-mellah, 1978.
- İbn Salâh, Osmân b. Abdu'r-rahman Ebü Amr Takyüddîn el-M'arûf bi İbn Salâh, (ö. 643/ 1245) *M'arifetu envâ'i ulümi'l-hadis Mukaddimetu İbn Salâh*, thk. Nurettin Itr, Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1406.
- İbnu'l-Cârûd, ebu muhammed Abdullah b. Ali, (ö. 307/919) *el-müntesa*, thk. Abdullah ömer el-Barudi, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-kitab el-sekafiyye, 1988.

- İbnü'l-Cevzi, Camalu'd-Dîn abdurrahman b. Ali b. Muhammed, (ö. 597/1201), *el-mevzûât*, thk. Abdurrahman muhammed osman, Birinci Baskı, el-meninetü'l-Münevvera: el-Mektebetü's- Selefiyye, 1966,1968.
- Kadi İyad, İyad b. Musa el-Yehsubi, (ö. 544/1149), *Meşârik-ül-envâr*, el-Mektebetü'l-Atika ve Darü't-Turas, ysz, tsz.
- Mizzi, Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurahman b. Yusuf. *Tebzibu'l-Kemal fî Esmâir-Rical*. Tahkik: Dr. Beşşar 'Avvad Ma'ruf . Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1400/1980
- Muğultay, 'Aladdin Muğaltay b. Kılıc. *İkmal Tebzibi'l-Kemal*. Thk. Adil b. Muhammed, Usame b. İbrahim. Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaati ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, (ö. 261/874) *es-Sahîh*, trk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Nesa'i, Ebu Abdurahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *el-Mucteba*. Tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslami, 1406/1986.
- Said b. Mansûr, Ebû Osmân Saïd b. Mansûr el-Horasânî (ö. 227/842), *Süne-nü Saïd b. Mansûr*, thk. Habiburrahman el-âzamî, Birinci Baskı, Hind: Dâru's-Selefiyye, , 1982.
- Sehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Fethu'l-Muğis bi şarh el-fıyyetul- hadis*, thk. Ali hüseyin ali, Birinci Baskı, mısır: mektebetüs-sünne, 2003.
- _____, *el-cevahir ve'd-Dürar fî Teremeti şeybi'l-İslam b.hacer*, thk. İbrahi bacıs, Birinci Baskı, Beyrut: Daru İbni hazm, 1999.
- Sem'âni, Ebu S'ad Abdulkерim b. Muhammed. (ö. 562/1166) *el-Ensab*. Thk. Abdullah Omer Barudi, Beyrut: Daru'l-Cinan, 1408/1988.
- Taberânî, Süleymen b. Ahmed el-lahmî et-Taberânî, (ö. 360/970) *el-M'ucemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, İkinci Baskı, Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, tsz.
- Taberânî, Süleymen b. Ahmed el-lahmî et-Taberânî, *el-Mucemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'r-Rahmîn, tsz.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetur Risale, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, (ö. 279/892) *es-Sünen*, thk. Ahmed

Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İbrâhîm Atva, İkinci Baskı, Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'tü Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1395.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, (ö. 748/1347), *el-Mukizatu fi İlmi Mustalahî'l-Hadis*. Tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, 1412.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed, *Mizanul-İtidal*. Tahkik: Ali Muhammed Al-Becavi. Beyrut: Daru'l-Ma'arife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed, *Siyeru'Âlâmi'n-Nubela*. Thk. Şu'ayb el-Arnaut. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1405/1985.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed, *Tarihu'l-İslam*. Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2003.

HÛD SÛRESİNİN 111. ÂYETİNİN FARKLI KIRÂATLERİNİN FİLOLOJİK
AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*LINGUISTIC ASSESSMENT OF DIFFERENT QIRÂATHS
RELATED TO THE 111TH VERSE OF SÛRAH HUD*

Mahsum TAŞ

Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Siirt University Faculty of Theology

E-posta: ebulmina@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3158-8631.

DOI: 10.47425/siirtilahiyat.787172

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28.08.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08.12.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atf / Citation: Taş, Mahsum. Hûd Sûresinin 111. Âyetinin Farklı Kirâatlerinin Filolojik Açından Değerlendirilmesi. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 573-590.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Kırâatlerin, Arap dili başta olmak üzere birçok İslâmî ilimle yakın ilgisi bulunmaktadır. Kırâatlerin sonradan oluşan Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi dilciler arasında tartışılmıştır. Bazı dilciler, Arap dili kâidelerine uyan kırâatleri kabul ederken, uymayanları reddetmektedirler. Diğer bazı dilciler ise, sahih bir senetle rivâyet edilen kırâatlerin gramer kurallarına değil, gramer kurallarının kırâatlere uyması gerektiğini belirtmektedir. Zira dil kurallarının varlığı kırâatlerin varlığından sonradır. Bu bağlamda Hûd Sûresinin 111. âyeti ile ilgili çok sayıda kırâat vechleri rivayet edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla âyet dört mütevâtir, dört şâz olmak üzere sekiz farklı kırâat vechiyle okunmuştur. Bu makalede bahsi geçen âyetle ilgili kırâatlerin Arap dili grameri açısından incelenmiştir. Söz konusu kırâatlerin gramer kurallarına uygun olup olmadığı hususu tespit edilmiş, ele alınan her bir kırâat vechinin imamları belirtilmiş ve söz konusu kırâatle ilgili dil âlimlerinin görüşlerine detaylı olarak yer verilmiştir. Ayrıca hangi kırâatlerin mütevâtir hangilerinin ise şâz olduğu hususu belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belâgati, Nahiv, Kırâat, Mütevâtir, Şâz.

Abstract

Type of Recitations (al-Qırâat) are closely related to many Islamic sciences, especially to the Arabic language. The issue of whether type of recitations can be evaluated according to the Arabic language rules, which were formed later, was discussed among linguists. While some linguists accept type of recitations that appropriate the Arabic language rules, they reject those that do not. on the other hand, other linguists, state that the grammar rules should comply with the type of recitations which are reported with an reliable sequence. Because the existence of language rules is after the existence of the type of recitations. In this context, there are many narrations about the 111th verse of the Surah al-Hud. As far as we can determine, the verse was read with four mutawatir verses, four tashaz, and eight different vechni. In this article, the readings related to the mentioned verse have been examined in terms of Arabic language grammar. It was determined whether the type of recitations are suitable for grammatical rules, the imams of each recitations style are indicated, and the views of the language scholars regarding the type of recitations were given in detail. In addition, it has been stated that which subtitles are mutawatir and which ones are shâz.

Keywords:

Arabic Language and Rhetoric, Arabic syntax, type of Recitations (al-Qırâat), mutawatir, şâz.

Giriş

Kırâat ilminin Arap dili, tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerle yakından ilgisi bulunmaktadır. Ancak söz konusu ilimler içinde kırâatle ilişkisi en çok olan Arap dilidir. Çünkü kırâat farklarının büyük çoğunluğu aynı zamanda anlamı da değiştirmekte veya Kureyş dışında bir kabilenin lehçesini ortaya koymaktadır.

Kırâat ilmi-Arap dili ilişkisindeki en önemli husus, kırâatlerin sonradan oluşan Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesidir. Bazı dilcilere göre Arap gramer kuralları, Kur'ân-ı Kerîm esas alınarak belirlenmiştir. Dolayısıyla herhangi bir kırâatin sıhhatinin ispat edilmesi durumunda, onu kabul edip esas almak gereklidir ve yaygın bir lehçe veya dil kurallarından dolayı reddedilmemelidir.¹ Nitekim Endülüs'ün büyük kırâat imamı Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), "Kırâat imamları Kur'ân'ın harflerini, yaygın lehçeye veya Arapça dil kurallarına göre değil nakil ve rivayet bakımından sahih olan rivayetleri esas alarak farklı okuyuşlara tabi tutmaktadırlar. Dolayısıyla kırâat imamlarından aktarılan kırâat vechinin senedi sahih olduğunda Arap dil kurallarına veya yaygın lehçeye muhalif olması onun doğruluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Zira rivâyet edilen tüm sahih Kur'ân kırâatleri uyulması gereken birer okuyuş biçimleridir. Onları esas alıp kabul etmek zorunludur." şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.²

Diğer bir kısım dilciye göre ise kırâatler Arapça dil kurallarına uyup uymadığı bakımından değerlendirilmektedir. Dolayısıyla söz konusu kurallara uyan kırâatler sahih, uymayanlar ise lahn olarak kabul edilmektedir.³ Nitekim başta Hz. Aişe olmak üzere sahabeden bazılarının, Arap dil kurallarına uymadıkları gerekçesiyle sahih olan bazı kırâat vechilerini eleştirdikleri rivayet edilmektedir.

¹ Bk. Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Nesr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. 'Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/10-11.

² Bk. Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'ati's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi'atu's-Şârika, 2007), 2/860.

³ Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûbi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/462; 2/70, 551, 251.

es-Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde şöyle bir rivâyete yer vermektedir: Ebû Muâviye, Hişâm b. Urve'den o da babasından aktararak şöyle demektedir; Hz. Aişe'ye Kur'an âyetlerinde "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ",⁴ "وَالْمُقِيمِينَ",⁵ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ" ve "الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" şeklindeki kırâatlerde gramer hatası olup olmadığını sordum. Dedi ki; Kız kardeşimin oğlu! Bunlar Kur'an kâtiplerinin hatalarıdır. Onlar Kur'an'ı yazarken dil hataları yapmışlardır."⁷ Ayrıca Basrâ ve Kûfe dil ekollerinin oluşmasının ardından bu ekollere mensup dil âlimleri de bazı kırâatlerin Arap dili kurallarına uymadığını, fasih olmadığını veya harflerin birbirine idgamı gibi hususlarda yanlışlar yapıldığını ileri sürerek kırâat imamlarını eleştirmektedirler. Nitekim ez-Zemahşerî, kırâatlerin tevkîfî değil ihtyârî ve ictihâdî olup imamların şahsî tercihi olduğunu ifade etmekte ve senedi sahih olan bazı kırâatleri Arap dil kurallarına uymadıkları gerekçesiyle reddetmektedir.⁸

Bu bağlamda Hûd Sûresinin 111. Âyeti ile ilgili manayı etkileyebilecek birçok farklı kırâat vecihleri rivâyet edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dört mütevâtir, dört şâz olmak üzere toplam sekiz farklı kırâat vechiyle okunmuştur. Bu kırâat vechilerinin filolojik değerlendirilmesi aşağıda da-
taylı olarak incelenecektir. Bu incelemeye geçmeden ilgili ayetin metnini ve mealini aşağıda sunuyoruz:

وَأَنَّ كَلًّا لَّمَّا لَبِوْفَيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ
"Şüphesiz rabbin, onların her birine yaptıklarının karşılığını tam olarak verecektir. Rabbin, onların yapmakta olduklarından haberdardır."⁹

4 Tâhâ (20), 63.

5 Nisâ' (3), 162.

6 Bakara (2), 62.

7 Ebu'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetu'l-Mıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, 1974), 2/321.

8 Bk. Nidâl Mahmûd el-Ferâye, *el-Kırâ'ātu'l-Kur'âniyye fi Kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, (Mûte: Câmîatu Mûte, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006), 21-30.

9 Hûd (11),111.

1.Hüd Süresinin 111. âyetinde Rivayet Edilen Mütevâtir Kırâat Vecihlerinin Filolojik Açından Değerlendirilmesi

1.1. Birinci Kırâat Vechi: Nâfi ve İbn Kesîr Kırâatleri

Nâfi (ö. 169/785) ve İbn Kesîr (ö. 120/738) sözü edilen âyeti **وَإِنْ كَلَّا لَمَا لِيُوقِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ** şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş vechine göre hem **إِنْ** hem de **لَمَا** şeddetsizdir.¹⁰

1.1.1. Birinci Vechin Filolojik Tahli

İki kırâat imamına göre âyette geçen **إِنْ** muhaffefe olup aslı **إِنَّ** biçimindedir. Bu durumda muhaffefe **إِنْ** harfi amel etmiş olmaktadır. Zira bu kırâate göre **كَلَّا** kelimesi **إِنْ**'nin ismi olmaktadır. Ancak **إِنْ** harfinin tahfif edildiğinde amel edip etmeyeceği hususunda Basrâ ve Kûfe dilcileri ihtilaf etmişlerdir. İki dil ekolünün konuyla ilgili tartışmalarına ve bu tartışmalarda ortaya koydukları delillerine aşağıda yer verilmiştir.

Basrâlulara göre amel ve ihmâl açısından muhaffefe konumundaki **إِنْ** ve benzerleri üç kısma ayrılmaktadırlar. Bazı şartlara bağlı olmakla birlikte **كَأَنَّ** ve **أَنَّ** harfleri tahfif edildiklerinde amel etmeleri zorunlu iken, muhaffefe konumuna dönüşen **لَكِنَّ** harfinin ihmâlî (amel etmemesi) zorunludur. **إِنْ** harfi ise tahfif edildiğinde amel edebilceği gibi ihmâl da edilebilmektedir. Dollayısıyla Basrâlî dilcilere göre gramer bakımından bu kırâat vechinde herhangi bir yanlış söz konusu değildir. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796), **إِنْ** harfinin tahfif edildiğinde amel edebilceğine dair şöyle bir açıklama yapmaktadır: **وَإِنْ: حَدَّثَنَا مَنْ نَتَقَ بِهِ، أَنَّهُ سَمِعَ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَقُولُ: إِنَّ عَمْرًا لَمَنْطَلِقُ. وَأَهْلَ الْمَدِينَةِ يَقْرَأُونَ: وَإِنْ: كَلَّا لَمَا لِيُوقِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ يُخَفِّفُونَ وَيَنْصُبُونَ** “Kendilerine güvendiğim kişiler bana, bazı Arapların **إِنْ عَمْرًا لَمَنْطَلِقُ** şeklinde söyledikleri aktarmışlardır. Nitekim Medineliler **وَإِنْ كَلَّا لَمَا لِيُوقِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ** âyetinde yer alan **إِنْ** harfini muhaffefe okuyup ismini nasb etmişlerdir.”¹¹ Basrâ dilcileri, bu duruma şöyle bir açıklama yaparlar: **إِنْ**'nin ismini nasb, harberini raf' etmesi, onun anlam

¹⁰ Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Basit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk.

'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/592; Ebû Muhammed Muhyissunne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. 'Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420),2/467 .

¹¹ Ebû Bişr Sîbeveyhi 'Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 2/140.

bakımından fiile benzemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fiillerden bazı harfler hazfedildiğinde de onlar amel etmeye devam ederler. Nitekim لَمْ fiilinin نُن harfi hazfe uğradığı halde amel etmiştir. Öyleyse إِنَّ de tahfif edilip sonundaki نُن harfi düşüğünde amel emelidir.¹²

Küfelilere göre إِنَّ harfi tahfif edildiğinde amel etmez. Zira إِنَّ harfi şeddeli iken üç harfli olup son harfinin fethalı olması nedeniyle mâzi fiillere benzediğinden dolayı amel etmektedir. Muhaffefe olunca söz konusu benzerlik ortadan kalmakta ve amel etmemesi gerekmektedir.¹³ Dolayısıyla Küfeliler, Nâfi ve İbn Kesîr'in كَلَّا وَإِنَّ şeklindeki kırâat vechini gramer bakımından hatalı görmektedirler. Nitekim el-Ferrâ'(ö. 207/822), *"Arapların إِنَّ ve benzerlerini tahfif edip zâbir isimlerde amel ettiklerini duymamışız."* demektedir. Ancak başta Sibeveyhi olmak üzere birçok Basra dilcisi hem söz konusu âyette rivayet edilen mütevâtir kırâat vechini hem de çok sayıda Arap şiirini öne sürerek Küfelilerin görüşünün doğru olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.¹⁴

Nâfi ve İbn Kesîr'in kırâatlerindeki muhaffefe إِنَّ ile ilgili dilsel tahlilleri kısaca dile getirdikten sonra bu kırâat vechindeki şeddesiz لَمَّا sözcüğü ile ilgili tartışmalara bakalım.

Bazı dilcilere göre şeddesiz لَمَّا kelimesinin başındaki ل harfi te'kid içindir. Bunlar, مَا edâtı ile ilgili üç farklı açıklama yapmışlardır.

1- مَا edâtı mevşul isim olup الذي anlamındadır. Bu durumda فَانكحوا مَا طَابَ فانكحوا مَا طَابَ anlamındadır. Bu durumda مَا edâtı gibi akıllılar için kullanılmıştır. Dolayısıyla لَيُؤَيِّنَهُمْ cümlesinin başındaki lâm harfi mukadder bir kasemin cevabı olup cevabıyla birlikte kasemin cümlesi sıla cümlesi olmakta ve âyetin takdiri, وَإِنَّ كَلَّا şeklinde olmaktadır.

2- مَا edâtı nekir-i mavsûfe olup kasemin cümlesi onun sıfatıdır. Dolayısıyla âyetin takdiri, وَإِنَّ كَلَّا لِحَلَقٍ أَوْ لِفَرِيْقٍ وَاللَّهُ لَيُؤَيِّنَهُمْ biçimindedir.

¹² Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Durrul-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 6/398.

¹³ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf* (Yayın Yeri Yok: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 1/159.

¹⁴ Bk. Semîn el-Halebî, *ed-Durrul-masûn*, 6/398; el-Enbârî, *el-İnsâf*, 1/159

3- *zâid* bir harf olup te'kid lâmı ile kase m cevabı olan lâmı ayırmak için getirilmiştir.¹⁵

Bazı dilcilere göre ise *لَمَّا* kelimesinin başındaki lâ m harfi te'kid değil muvattâ içindir. Bu dilcilere göre kase m cevabı olan *لِيُوقِنَهُمْ* cümlesinin başındaki lâ m ile muvattâ lâ mı yan yana gelmesin diye fâsıl olarak *zâid* *ما* getirilmiştir. Nitekim musakkale te'kid nûnunu cem-i müennes nûnundan ayırmak amacıyla elif harfi fâsıla olarak gelmekte ve fiil *إِضْرِبَنَّ* yerine *إِضْرِبَنَّ* şeklinde telaffuz edilmektedir.

Ebû Şâme'ye göre *لَمَّا* sözcüğünün başındaki lâ m fârika lâ mıdır. Ancak bu görüş zayıftır. Zira bu kırâat vechinde muhaffefe *إِنْ* amel etmiştir. Halbuki fârika lâ m muhaffefe *إِنْ* amel etmediği durumlarda gelmektedir. Her üç görüşe göre de cümlenin tamamı muhaffefe *إِنْ*'ni haberidir.¹⁶

1.2. İkinci Kırâat Vechi: 'Âsım Kırâati

Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş'ın (ö. 193/808) Âsım'dan (ö. 127 745) rivâyet ettiğine göre âyet *لَمَّا كَلَّمَا لِيُوقِنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okunmuştur. Âsım'ın kırâatinde *إِنْ* şeddesiz, *لَمَّا* ise şeddelidir.¹⁷

1.2.1. İkinci Vechin FilolojikTahlili

'Âsım'ın kırâat vechinde *إِنْ*'nin muhaffefe olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Tartışma daha çok *لَمَّا* edâtı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalara maddeler halinde aşağıda yer verilmiştir.

1- el-Ferrâ' başta olmak üzere bazı Basrâ ve Kûfe nahivcilerine göre *لَمَّا*'nin aslı *لَمِنْ* şeklindedir. Onlara göre *لَمِنْ* bir cer harfidir. *ما* edâtı ise ya mevsûle ya da nekire-i mavsûfa olan bir isimdir. Sâkin nûn harfi mîm harfine dönüştükten sonra aralarında idğâm gerçekleşmiş ve *لَمَّمَا* biçimine dönüşmüştür. *لَمَّمَا* sözcüğü dile hafif gelsin diye ilk mîm harfi hafzedilmiş ve kelime, *لَمَّا* durumuna gelmiştir. Dolayısıyla âyetin takdiri *لَمِنْ* الدين وإن كلاً لجماعة ليوقينهم ربك أعمالهم veya *لَمَّا* ليوقينهم ربك أعمالهم şeklinde dir.¹⁸

¹⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420), 6/217; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/399-401.

¹⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/400.

¹⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubîr*, 6/216; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/401.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed

2- Ebu'l-'Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048) ve Mekki b. Ebi Tâlib'e (ö. 437/1045) göre كَمَا'nın aslı مَا كَمَا biçimindedir. Onlara göre مَنْ edâtı mevsûl veya nekir-i mevsûfa olup مَا ise zâid bir harftir. Dolayısıyla مَا كَمَا ifadesindeki sâkin nûn harfi mîm harfine dönüşmüş ve sâkin mîm üçüncü mîmde idğâm edilmiştir. كَمَا şekline dönüşen ifadenin ortasındaki mîm hafi hafzedilince كَمَا biçimini almıştır. ez-Zeccâc (ö. 311/923) bu görüşü “*Bu doğru bir görüş değildir. Zira مَنْ iki harf üzerine konulmuş bir isim olup onun iki harfinden birini hafzetmek caiz değildir.*” ifadesiyle eleştirmiştir.¹⁹ en-Nahhâs da benzer bir eleştiri yapmıştır.²⁰ Ebû 'Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ise, كَمَا'nın aslının مَنْ لَمَّا şeklinde olmadığını, zira aynı sûrede مع من معك على أمم معك âyetinde beş mîm art arda gelmesine rağmen herhangi bir mîminin hafzedilmediğini, dolayısıyla كَمَا sözcüğünde üç mîm yan yana geldiğinden dolayı tahfif için ortadaki mîmin hafzedildiğine dair görüşün doğru olmadığını ifade etmiştir.²¹

3- Ebû Osmân el-Mâzinî'ye (ö. 249/863) göre bu kıraatteki كَمَا'nın aslı كَمَا olup şeddetsizdir. Zira Arap dilinde bazen muhaffef bir harfin üzerine vakfedildiğinde şeddeli olarak okunmaktadır. Nitekim Araplar رَأَيْتُ فَرَجًا cümlesinde vakfettiklerinde رَأَيْتُ فَرَجًا şeklinde son harfi şeddeli okumaktadırlar. Daha sonra vasıl durumunda da vakıf halindeki gibi şeddeli okumaya devam etmektedirler. Ancak Zeccâc bu yorumu “*Bu görüş sağlıklı değildir.*” ifadesiyle eleştirmektedir. Ona göre Arap dilinde şeddeli harfleri muhaffef hale getirilebilmektedir. Nitekim رُبُّ ve رُبُّ gibi son harfi şeddeli kelimeler رُبُّ ve رُبُّ şeklinde muhaffef olarak da telaffuz edilmektedir. Fakat Arap dilinde muhaffef kelimeleri musakkala yapma gibi bir kullanıma rastlanılmamaktadır.²² Ayrıca Arapların vakıf halinde şeddetsiz olan kelimelerin son harfini şeddedikleri rivayet edilmiştir. Halbuki كَمَا kelimesindeki mîm harfi sonda değil ortadadır. Dolayısıyla onu رَأَيْتُ فَرَجًا örneğine

Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1966), 2/29.

¹⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuh*, thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 3/81; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/401-402.

²⁰ Bk. Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî, *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. 'Abdülmünim Halîl İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1421) 2/184-185.

²¹ Bk. Ebû 'Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâ'is-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî ve Beşîr Cuveycâbî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1993), 4/387-388.

²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuh*, 3/81.

kiyas etmek de doğru değildir. Ancak bu görüşü savunanlar لَمَّا'nın sonundaki elif harfi zayıf olduğundan mîm harfini kelimenin son harfi olarak kabul etmektedirler. Nitekim aşağıdaki beyitte قَصَبًا ve جَدْبًا kelimelerinde de elif harfinden önceki harf vakıf halinde şeddeli okunmuştur: ²³

لَقَدْ حَشِيتُ أَنْ أَرَى جَدْبًا مِثْلَ الْحَرِيقِ وَأَفَقَ الْقَصَبًا

“Yemin olsunki sazlık arasına tutuşmuş ateşe benzeyen kıtlığı görmekten korkarım”²⁴

4- Bazı dilcilere göre لَمَّا kelimesi جميعاً anlamında olup aslı لَمَّا şeklinde. Nitekim Araplar “Onu bir araya getirdim” anlamında لَمَّمْتُهُ kelimesini sıklıkla kullanmaktadırlar. Onlara göre لَمَّا kelimesi فَعْلَى kalıbındadır. لَمَّا'nın sonundaki elif harfini te'nis için kabul edenler onu tensinsiz olarak telaffuz ederken, ilhâk elif'i olarak değerlendirenler ise tenvili kullanmaktadır. Bu durumda âyetin takdiri وَإِنْ كَلَّا جميعاً لِيُوفِينَهْم لَمَّا kelimesi te'kid anlamını ifade etmektedir. Ancak meşhur dilci İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), Arap dilinde لَمَّا'nın جميعاً anlamına gelmediğini, لَمَّا sözcüğünün فَعْلَى kalıbında olması durumunda sonundaki elif'in yâ (ى) şeklinde yazılması gerektiğini ifade ederek bu görüşü reddetmektedir.²⁵

5- İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre لَمَّا zâiddir. Nitekim إِلا edâtı da aşağıdaki şiirde zâid olarak gelmiştir:

أَرَى الدَّهْرَ إِلا مَنجُونًا بِأَهْلِهِ وَمَا طَالِبُ الحَاجَاتِ إِلا مُعَذَّبًا

“Zamanın su dolabı gibi insanları birer birer yuttuğunu görüyorum.

İhtiyaç sahibi her zaman azap çekmektedir.”²⁶

Ona göre أَرَى الدَّهْرَ إِلا مَنجُونًا cümlesindeki إِلا harfi zâid olup cümlenin aslı أَرَى الدَّهْرَ مَنجُونًا şeklindedir.²⁷ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu yo-

²³ Semîn el-Halebî, *ed-Durrul-masûn*, 6/405-406.

²⁴ Beyit Ru'be b. Accâc'a (ö. 145/762) aittir. Bk. Ebû Saîd el-Hasan b. 'Abdillâh es-Sirâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdî - 'Alî Seyyid 'Alî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), c. 5/42.

²⁵ Bk. İbnu'l-Hâcib Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, *el-Emâli'n-nabviyye*, thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.) 1/166.

²⁶ Beytin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-'Aynî, *el-Makâsîdün-nabviyye fî şerbi şevâhidi şurûbi'l-Elfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), c. 2/637.

²⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Durrul-masûn*, 6/407; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûbi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh 'anhâ* (Yayın Yeri Yok: Vezâretü'l-Evkâf, 1999), 1/328.

rumu şu ifadelerle eleştirmektedir: وهذا وجه لا اعتبار به فإنه مبني على وجه ضعيف أيضاً، “Bu yorumun bir değeri yoktur. Zira bu yorum “إلا” harfi de zâid gelir” şeklindeki zayıf görüşe dayanmaktadır.”²⁸

6- Bazı dilcilere göre ‘Âsım’ın كَلَّا لَمَّا لِيُوقِنْتَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ şeklindeki okuyuş vechinde yer alan إِنَّ harfi muhaffefe değil nefy edâtıdır. Bu durumda لَمَّا harfi de إِلا anlamındadır. Nitekim “Bunların hepsi ancak dünya hayatının geçimliğidir.”²⁹ ve “Hiç kimse yoktur ki, başında bir gözetleyeni bulunmasın.”³⁰ âyetlerindeki لَمَّا kelimesi aynı anlamı ifade etmektedir. Bu görüşe, “söz konusu kırâatıte إِنَّ edatından sonra gelen كَلَّا kelimesi mansûb olarak okunmuştur. Halbuki nefy edâtı olan إِنَّ harfi kendisinden sonra gelen ismi nasb etmemektedir.” şeklinde bir itiraz yöneltmiştir. Ancak bu görüşü savunanlar, كَلَّا kelimesi nefy edâtı olan إِنَّ ile değil أرى veya أعلم gibi mukadder bir fiil ile mansûb olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla âyetin takdiri كَلَّا أرى veya إِنَّ أرى كَلَّا veya إِنَّ أعلم كَلَّا şeklindedir.³¹

7- ez-Zecâ’a göre إِنَّ muhaffefe olmakla birlikte لَمَّا kelimesi إِلا anlamındadır. Zira ona göre زيد لمنطلق إِنَّ زيد لمنطلق anlamındadır. Dolayısıyla söz konusu cümle görünüşte olumlu olsa da anlam bakımından olumsuzdur. Bu yüzden muhaffefe إِنَّ harfinin haberinin başında إِلا manasında kullanılan لَمَّا edatının gelmesi gramer açısından bir sorun teşkil etmemektedir.³²

Bu bağlamda izah edilmesi gereken önemli bir husus da إِلا anlamına gelen لَمَّا’nın olumlu bir cümleden sonra gelip gelmemesi hususudur. Ebû ‘Ubejde, Ferrâ ve Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye göre olumlu cümlelerden sonra لَمَّا’nın إِلا anlamında kullanılması Araplardan duyulmamıştır. Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve Ebû ‘Alî el-Fârisî’ye göre olumlu cümlenin yemin cümlesi olması durumunda söz konusu لَمَّا’nın kullanımı caizdir. Nitekim Araplar yemin cümlelerden sonra إِلا anlamına gelen لَمَّا edâtını getirerek

²⁸ el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn* 6/407.

²⁹ ez-Zuhuf (43), 35.

³⁰ et-Târik (86), 4.

³¹ Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn*, 6/407.

³² Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn*, 6/409.

sık sık *بِاللَّهِ لَمَّا فَعَلْتُ* ve *نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ لَمَّا فَعَلْتُ*, *سَأَلْتُكَ بِاللَّهِ لَمَّا فَعَلْتُ* gibi ifadeleri kullanmaktadırlar.³³

1.3. Üçüncü Kırâat Vechi: İbn 'Âmir, Hamza ve Hafs Kırâati

İbn 'Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773) ve Hafs (ö. 180/796) âyeti *لَمَّا كَلَّمَا وَإِنَّ كَلَّمَا لَمَّا لَيُوقِنَنَّهْمُ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuştur. Onların kıraatlerine göre âyette geçen *لَمَّا* ve *إِنَّ* harfleri şeddeldir.³⁴

1.3.1. Üçüncü Vechin Filolojik Tahlili

Söz konusu kırâat vechinin gramer açısından birçok tahlili yapılmıştır. İçlerinde en meşhurları şunlardır:

1- Bazı dilcilere göre âyette geçen *لَمَّا* harf-i müşebbehe bi>l-fiildir. Dolayısıyla *كَلَّمَا* onun ismi, *لَمَّا لَيُوقِنَنَّهْمُ رَبُّكَ* cümlesi ise onun haberidir. Bir önceki kırâat vechinde *لَمَّا* edatı ile ilgili yapılan tartışmaların tamamı bu kırâat vechinde de yapılmıştır.³⁵

2- Mâzini'ye göre *لَمَّا* nefy edâtı olup aslı *لَمَّا* şeklindedir. Ona göre harf-i müşebbehe bi'l-fiil olan şeddeli *لَمَّا* tahfif edildiği gibi nefy edâtı olan *لَمَّا* harfi de şeddelenmekte ve *لَمَّا* şeklinde telaffuz edilebilmektedir. Dolayısıyla ona göre *لَمَّا* edâtı istisna harfi olan *لَمَّا* anlamındadır. Ancak Semîn el-Halebî bu yorum için *«Bu tamamıyla hatlı ve itibar edilmemesi gereken bir görüştür. Zira Arap dilinde nefy edâtı olan *لَمَّا* harfinin şeddelenmesi söz konusu değildir.»*³⁶ şeklinde sert bir eleştiri dile getirmiştir. Ayrıca bu kırâat vechinde *كَلَّمَا* kelimesi mansûb olarak okunmuştur. Halbuki nefy edâtı olan *لَمَّا* harfi, ismini nasb etmemektedir.³⁷

3- İbnu'l-Hâcib söz konusu kırâatin dilsel tahlilini yaparken, *لَمَّا*'nin harf-i müşebbehe bi'l-fiil olduğunu, *لَمَّا*'nın ise muzâri fiili cezm eden bir harf olduğunu belirtmektedir. Ona göre *لَمَّا*'dan sonra meczûm fiil hazfedilmiştir. Dolayısıyla âyetin takdiri *وَأَنَّ كَلَّمَا لَمَّا لَيُوقِنَنَّهْمُ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklindedir. Nitekim aşağıdaki beyitte de *لَمَّا*'nın meczûmu hazf edilmiştir:

³³ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/409.

³⁴ Ebü Hayyân el-Endelusi, *el-Babru'l-mubîd*, 6/214; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/397.

³⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/410.

³⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/410.

³⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbub*, 3/81.

فَنَادَيْتُ الْقُبُورَ فَلَمْ يُجِيبْنِي

فَجِئْتُ قُبُورَهُمْ بَدْءًا وَلَمَّا

“*Daha kavmin efendisi olmadan kavmin efendisi gibi kabirlerini ziyaret ettim.*

Kabirlere seslendim ancak onlar bana cevap vermediler”³⁸

Ona göre beytin takdiri مَاتُوا حِينَ سَيِّدًا إِلَّا حِينَ مَاتُوا şeklinde olup لَمَّا'nın cezm ettiği muzâri fiil hazfedilmiştir.³⁹

1.4. Dördüncü Kırâat Vechi: Ebû 'Amr ve el-Kisâi Kırâati

Ebû 'Amr (ö. 154/771) ve el-Kisâi (ö. 189/805) söz konusu âyeti وَإِنَّ كَلَّا لِلَّذِينَ وَاللَّهِ لِيُوفِيَنَّاهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ لَمَّا لَمَّا İN şeddeli, İN ise şeddesizdir.⁴⁰

1.4.1. Dördüncü Vechin FilolojikTahlili

Gramer açısından bu kırâat vechi gayet açıktır. Zira İN harf-i müşebbehe bi'l-fiil olduğundan isminin konumunda olan كَلَّا kelimesini nasb etmiştir. Dolayısıyla مَا mevsûl ismi olup akıllılar için kullanılmış ve İN'nin haberidir. İN'nin başındaki lâm harfi te'kid için İN'nin haberinin başında gelmiştir. İN'nin başındaki lâm harfi ise kasem cevabı olup kasem cümlesi İN'nin sılasıdır. Âyetin takdiri وَاللَّهِ لِيُوفِيَنَّاهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ لَمَّا İN şeklindedir. Gramer bakımından bu âyet İN'nin haberine benzerdir. Ancak ilk âyette te'kid lâm'ı İN'nin haberinin başına gelmiş iken ikinci âyette isminin başına gelmiştir.

Başta Ferrâ ve Ebû 'Alî el-Fârisî olmak üzere bazı gramercilere göre bu kırâat vechindeki لَمَّا ifadesinde geçen مَا mevsûl değil zâiddir. Onlara göre İN örneğinde olduğu gibi te'kid ve kasem cevabı olan iki lâm'ı ayırmak için مَا harfi getirilmiştir. Bu durumda âyetin anlamı şöyledir: وَإِنَّ كَلَّا لِلَّذِينَ وَاللَّهِ لِيُوفِيَنَّاهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ لَمَّا لَمَّا İN زَيْدًا لَمَّا لِيَنْطَلِقَنَّ 41. جميعهم والله ليوفيناهم ربك أعمالهم من حسن وقبح وإيمان وجحود

³⁸ Betin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bk. Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Halebî, *Temhidu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-Fevâid*, thk. 'Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), c. 9/4313 (dipnot).

³⁹ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî'n-nabviyye*, 1/166.

⁴⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubîd*, 6/216; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/397; İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî'n-nabviyye*, 1/165.

⁴¹ Bk. Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/412.

göre ۱۸ harfi şeddesiz, كَلَّا kelimesi mansûb, لَمَّا ise hem şeddeli hem de tenvinlidir.⁴⁷

2.2.1. İkinci Şâz Vechin FilolojikTahlili

Bu kırâat vechinin gramer tahlili hakkında aşağıda zikredileceği üzere üç görüş öne sürülmüştür. Ancak her üç görüşe göre de لَمَّا kelimesi وَتَأْكُلُونَ fiilinin masdarıdır.

1- İbn Cinnî'ye göre ۱۸ muhaffefe olup كَلَّا kelimesi onun ismidir. لَمَّا kelimesi, لَيُؤْفِقِينَ fiiliyle mansûb olup mef'ûlü mutlak konumdadır. Âyetin takdiri وَتَأْكُلُونَ وَإِنْ كَلَّا تَوْفِيَةً جَامِعَةً لِأَعْمَالِهِمْ لَيُؤْفِقِينَ لَمَّا masdar bir kelime olmakla birlikte ism-i fâil olan جَامِعَةً anlamında olup hakiki mef'ûlü mutlak olan تَوْفِيَةً kelimesinin sıfatıdır. Nitekim Araplar bu terkibe benzeyen قَعُودًا لِأَقْعَدَنَّ ve قِيَامًا لِأَقْوَمَنَّ gibi ifadeleri kullanmaktadırlar.⁴⁸

2- Ebû 'Alî el-Fârisî'ye göre âyetin i'râbı aynıdır. Ancak لَمَّا kelimesi لَيُؤْفِقِينَ fiilinin mef'ûlü değil كَلَّا kelimesinin sıfatıdır. Bu durumda كَلَّا kelimesinin muzâfun ileyhisi olarak كُلُّ وَوَاحِدٍ مِنْهُمْ şeklinde nekire bir isim takdir edilmelidir. Zira sıfat olan لَمَّا kelimesi nekire olunca onun mevsufu da nekire olmalıdır. Nitekim وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكَلًا لَمَّا âyetinde de لَمَّا kelimesi nekire olan أَكَلًا kelimesine sıfat olmuştur.⁴⁹

3- ez-Zemahşerî, لَمَّا kelimesinin i'râbı hakkında farklı iki görüşe işaret etmiştir. Birincisi Ebû 'Alî el-Fârisî'nin dediği gibi كَلَّا kelimesinin sıfatı olmasıdır. İkincisi ise لَمَّا kelimesinin جَمِيعًا anlamında olup <كَلَّا>nin te'kid olmasıdır. Dolayısıyla âyetin takdiri وَتَأْكُلُونَ جَمِيعًا لَيُؤْفِقِينَ لَمَّا şeklinde Nitekim فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ âyetinde de كَلَّمَهُمْ ifadesi أَجْمَعُونَ kelimesiyle te'kid edilmiştir.⁵⁰

2.3. Üçüncü Şâz Kırâat Vechi: el-A'meş Kırâati

el-A'meş (ö. 148/765), söz konusu âyeti إِلَّا لَيُؤْفِقِينَ şeklinde oku-

⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Babru'l-mubîr*, 6/216; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/397; Muntecebuddin el-Hemedânî, *el-Ferîd*, 3/526.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/328; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/314.

⁴⁹ Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Hucce*, 4/388; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/315.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/432.

muştur. Dolayısıyla bu kırâat vechinde لَمَّا kelimesinin yerine aynı anlama gelen إِلَّا harfi getirilmiştir.⁵¹

2.3.1. Üçüncü Şâz Vechin Filolojik Tahlili

el-A‘meş’in kırâatında âyetin i‘râbı açık olup gramer kuralları bakımından herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Zira لَمَّا yerine إِلَّا gelince âyette yer alan إِنَّ harfinin nefy edâtı oldğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır. Dolayısıyla كَلُّ kelimesi mübtedâ, إِلَّا istisnâ harfi, لِيُوقِنَهُمْ cümlesi ise mukadder bir kasemin cevabı olup tamamı كَلُّ kelimesinin haberidir.⁵²

2.4. Dördüncü Şâz Kırâat Vechi: Ebû Hâtim es-Sicistânî Kırâati

Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), söz konusu âyeti وَإِنْ مِنْ كُلِّ إِلَّا لِيُوقِنَهُمْ şeklinde okumuş ve bu okuyuş şeklinin Übey b. Ka‘b’in (ö. 33/654) mushafında yer aldığını ifade etmiştir.⁵³ Bu vechhte âyetin metnine مِنْ ve إِلَّا ilave edilmekte, لَمَّا çıkarılmaktadır.

2.4.1. Dördüncü Şâz Vechin Filolojik Tahlili

Übey b. Ka‘b’in mushafındaki kırâate göre إِنَّ nefiy harfi olup مِنْ zâddir. Zira Arap dilinde olumsuzluğu pekiştirmek amacıyla nefiy edatlarından sonra zâid olan مِنْ harfi yaygın olarak gelmektedir. Dolayısıyla كَلُّ kelimesi mübtedâ, إِلَّا istisnâ edâtı, لِيُوقِنَهُمْ cümlesi ise mukadder kasemin cevabı olup mübtedanın haberidir. Bu durumda Ebû Hâtim’in kırâati ile el-A‘meş’in kırâati gramer bakımından aynı sonuca varmaktadır.⁵⁴

Sonuç

Hûd Sûresinin 111. Âyeti, dört mütevâtir, dört şâz olmak üzere toplam sekiz farklı kırâat vechiyle okunmuştur. Söz konusu sekiz kırâat vechinin gramer tahlilleri yapılmış ve her sekiz okuyuş vechinin de bir yönüyle de olsa Arap dil kurallarına uygun düştüğü tespit edilmiştir.

Âyette rivâyet edilen mütevâtir kırâat vecihleri aşağıda yer verilmiştir:

⁵¹ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/397; Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Babru'l-mubîr*, 6/216-217.

⁵² Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/316.

⁵³ Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Babru'l-mubîr*, 6/216; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/398.

⁵⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 6/316.

1- Nâfi ve İbn Kesîr âyeti *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş vechine göre hem *إِنْ* hem de *لَمَّا* şeddesizdir.

2- 'Âsım'ın rivâyeti *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklindedir. Bu kıraatte *إِنْ* şeddesiz, *لَمَّا* ise şeddelidir.

3- İbn 'Âmir, Hamza ve Hafs âyeti *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuşlardır. Onların kıraatlerine göre âyette geçen *إِنْ* ve *لَمَّا* harfleri şeddelidir.

4- Ebû 'Amr ve el-Kisâi söz konusu âyeti *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuşlardır. Bu kıraat vechinde *إِنْ* şeddeli, *لَمَّا* ise şeddesizdir.

Görüldüğü üzere her dört mütevâtir kıraat vechinde de *كُلَّا* kelimesi mansûb olarak okunmuştur.

Söz konusu âyette rivayet edilen şâz kıraat vecihleri ise şunlardır:

1- Übey b. Ka'b'a) nisbet edilen kıraatte âyet *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okunmuştur. Bu kıraat vechinde *إِنْ* şeddesiz, *كُل* kelimesi merfu, *لَمَّا* ise şeddeli okunmuştur.

2- İbn Şihâb ez-Zührî ve Süleyman b. Erkam (ö.?) söz konusu âyeti *وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuşlardır. Bu kıraate göre *إِنْ* harfi şeddesiz, *كُلَّا* kelimesi mansûb, *لَمَّا* ise hem şeddeli hem de tenvinlidir.

3- el-A'meş, âyeti *وَإِنْ كُنَّا إِلَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuştur. Dolayısıyla bu kıraat vechinde *لَمَّا* kelimesinin yerine aynı anlama gelen *إِلَّا* harfi getirilmiştir.

4- Ebû Hâtim es-Sicistânî, söz konusu âyeti *وَإِنْ مِنْ كُنَّا إِلَّا لَيُوقِفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* şeklinde okumuştur.

Âyetle ilgili yukarıda zikredilen mütevâtir ve şâz kıraatlerin tümü bir vecihle de olsa Arap dil gramerine uygun düşmektedir. Ancak şâz kıraatler ya sened veya mushafa uygunluk bakımından sorunlu gözümektedir.

Kaynakça

Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-Âşr*. thk. 'Alî Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhit*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1420), 6/217; Semîn el-Halebî, ed-Durru'l-Masûn, 6/399-401.

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâu'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Teceme, 1966.

- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'ul-Beyân fi'l-Kırâ'ati's-Seb'*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmî'atu's-Şârika, 2007.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fi Mesâ'il-i-Hilâf*. Yayın Yeri Yok: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Fârisî, Ebû 'Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-Kurrâ'is-Seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî ve Beşîr Cüveycâbî. Dimaşak: Dâru'l-Me'mûn, 1993.
- Ferrâ', Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimu't-Tenzil*. thk. 'Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Durru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşak: Dâru'l-Kalem, 2011.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûbi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İzâh anhâ*. Yayın Yeri Yok: Vezâretu'l-Evkâf, 1999.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-Emâli'n-Nabviyye*. thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Muntecebüddîn el-Hemedânî. *el-Ferîd fi İrâbi'l-Kur'ani'l-Mecid*. thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Futeyyih. Medine: Dâru'z-Zamân, 1428/2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *İrâbu'l-Kur'an*. thk. 'Abdülmünim Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'İlmiyye, 1421.
- Nidâl Mahmûd el-Ferâye. *el-Kırâ'âtu'l-Kur'âniyye fi Kitâbi'l-Keşşâfli'z-Zemahşerî*. Mûte: Câmîatü Mûte, Doktora Tezi, 2006.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. 'Abduselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Heyetu'l-Miriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitab, 1974.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Basit fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*. thk. Âdil Ahmed 'Abdülmecûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbu*. thk. 'Abdülcelîl 'Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûbi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

KUR'ÂN'DA HABER VE İNŞÂ BİLDİREN
FİİLLERİN BİRBİRLERİNİN ANLAMINDA KULLANILMASI (KEŞŞÂF
ÖRNEĞİ) ¹

*THE USE OF VERBS EXPRESSING NEWS AND
CONSTRUCTION IN THE QURAN WITH THE MEANING OF
EACH OTHER (EXAMPLE OF KEŞŞÂF)*

Ferit DİNÇER

Diyanet İşleri Başkanlığı (İl Müftülüğü/Muş)
Directorate of Religious Affairs (Provincial Mufti / Muş)
E-posta: dincerferit@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3269-4310
DOI: 10.47425/siirtilahiyat.787554

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29.08.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15.12. 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Dinçer, Ferit. Kur'ân'da Haber ve İnşâ Bildiren Fiillerin Birbirlerinin Anlamında Kullanılması (Keşşâf Örneği). Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 591-612

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

¹ Bu çalışma, 2019 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen “el-Keşşâf'ta Sarf Vezinlerindeki Farklılıklar ve Anlam Üzerindeki Etkisi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in dili Arapça olduğundan dolayı, bu dildeki her detay, hiç şüphesiz Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında, ondan istifade edilmesinde büyük bir paya sahiptir. Bu nedenle bu kısa çalışmada ihbar ve inşa bildiren fiillerin birbirlerinin anlamında kullanılması üzerinde durulacaktır. Zira müşahede edileceği gibi bu tür kullanımlar ayetlerin anlamında farklılık meydana getireceği kesindir. Şöyle ki, söylemeden önce sözün mefhumunun hariçte varlığı söz konusu olan, tasdik veya tezkibe ihtimali olan haber, bunun tam tersi olan yani söylemeden önce sözün mefhumunun hariçte varlığı söz konusu olmayan, tasdik veya tezkibe de ihtimali olmayan inşa bildiren fiiller, kıraatlerin farklılığından dolayı birbirlerinin yerinde kullanılabilir. Diğer taraftan haberin sıdk veya kizbine, haberi ifade edenin gayesine, kanısına vs. değil, olaya uygunluğuna göre hükmedilir. Haber kategorisine dâhil olan fiil, mâzî ve muzârî iken, inşa kategorisinde bu fiiller emir ve nehiydir. Söz konusu fiiller, Kur'an'da farklı şekilde geldiği zaman anlam yönünden olmasa da inşa-ihbar yönünde fark olacağı kesindir. Bu çalışmanın gayesi ayetlerin örneğinde bu farkı ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili, İhbarî-inşâî fiil, Kur'an, Keşşâf, Anlam.

Abstract

Since the language of the Quran is Arabic, every detail in this language undoubtedly has a big share in the correct understanding and utilization of the Quran. For this reason, this short study will focus on using the verbs indicating notice and construction in the meaning of each other. For, it is certain that such uses will make a difference in the meaning of the verses, as will be seen. The news, which has the possibility of confirmation or denial before it is said, and the opposite, that is, the verb that does not exist outside the concept of the word before it is said, and that does not have the possibility of affirmation or denial, can be used in place of each other due to the differences of recitations. On the other hand, according to the news, the purpose of the statement, the opinion, etc. not judged according to the suitability of the event. While the verbs included in the news category are verbs of mâzî and verb, in the category of construction, they are orders and prohibitions. The verbs in question. When the Quran comes in a different way, it is certain that there will be a difference in terms of construction-notice, although there is no big difference in terms. The purpose of this study is to reveal this difference in the examples of the verses.

Keywords:

Arabic Language, İhbarî-inşâî Verb, Quran, Keşşâf, Meaning.

Giriş

Konuya geçmeden önce, haber ve inşa kavramlarının ne anlama geldiği, bu iki kavramdan neyin anlaşıldığına kısaca değinilecektir.

Haber: Tasdik veya tezkîp şeklinde; hakkında hüküm bina edilebilen, söz konusu haberi ifade eden kişi için de “doğru söyler” veya “yalan söyler” denilebilen kelâmdır.²

Başka bir tanım ise şöyledir: Söylemeden önce sözün mefhumunun haricte varlığı söz konusu ise haberdir.³

Haber sıdka veya kizbe, ifade edenin gayesine, kanısına vs. değil de, olaya uygunluğuna göre hükmedilir. Birisi الْمَطْرُ يُهَطَلُ (yağmur yağıyor) dese bu sıdka ve kizbe ihtimali olan bir kelâmdır. Dışarı çıkıp yağmurun yağmasını teyit edersek, “*Haber doğrudur.*” yağmuru görmezsek -haber verenin şahsiyetini dikkate almaksızın- haberin yalan olduğuna hükmederiz. Yine haberi veren, “Gökyüzünü bulutlarla kaplı, havayı rutubetli gördüm. Duyduğum ses bana yağmur sesi gibi geldi. Dolayısıyla ben doğru söylüyorum. Zira inandığımı haber veriyorum.” dese de fark etmez. Zira bu durum, ölçü alınmaz. Yalnızca haberi vakıyyla karşılaştırmakla yetinilir, muvafık olan “sâdık” muhâlif olan “kâzib”tir.⁴

Haberî üç kısımda mütalaa etmek mümkündür:

1) İbtidâi Haber: Sözü tasdik edenlerin (hâli’z-zihn) sözü söyleyenin söylediği şeyi pekiştirmesine (tekit) veya doğruluğu üzerine yemin etmesine ihtiyaçları olmaz. Çünkü onlar herhangi bir vasıta olmaksızın tabii olarak tasdik ederler. Dolayısıyla bu tür insanlara yöneltmiş her türlü tekitten uzak habere ibtidâi haber denir.⁵

2) Talebî Haber: İştittğini kabulde mütereddît veya şüpheli olanlar ise ancak tekit edildiğinde onaylarlar, aksi takdirde tezkîp ederler. Küçük bir

² İbn Ya küb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, (Beyrut: Dârü’l kütübî’l-İlmiyye, 1987), 163-167; İbn Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, (Bulâk: Matba’atu’l-Kubrâ el-Emîriyye, 1318), 234.

³ Sekkâkî, *Miftâh*, 302; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirasatî’l-‘Kur’âniyye, (Medîne: Mücemma ‘ül-Melik Fehd li-Tıbbâ’ati’l-Mushafîş-Şerif, ts.), 2/874; Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh*, 234; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yay., 1999), 131.

⁴ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-ma’âni ve’l-beyân ve’l-bedî’*, (Kâhire: Matba’atu med-reseti vâlideti Abbâs Pâşa el-Evvel, 1905), 57.

⁵ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 57.

tekit onları inanan onaylayıcı grubuna katmaya kâfidir. Tek bir tekit içeren bu tür habere talebî haber adı verilir. Bu çeşit muhâtaba mütereddit denir.⁶

3) İnkârî Haber: Bu grup ise kendilerine söylenene kolay kolay inanmayan, tasdik ve tekzip arasında tereddütlü veya şüpheli tavrını takınmayan inatçı gruptur. Bunlar inkâr ve katı tutumları ancak birçok tekit yöntemi kullanılarak izale edilebilen bir gruptur. Birçok tekit edatı ihtiva eden habere inkârî haber denir. Bu çeşit muhâtaba ise münkir denir.⁷

Sözün (kelâm) iki ana kategorisinden birisi de inşâdır.

Sözlükte; “ortaya koymak, icat ve ihdâs etmek, yaratmak” manâlarına gelen inşâ, terim olarak: Tasdik veya tezkîbe ihtimali olmayan cümledir.⁸ Söylemeden önce sözün mefhumunun hariçte varlığı yoksa inşâdır şeklinde de tarif edilmiştir.⁹

İnşanın kısımları:

İnşâ, dilek ihtiva edip etmemesi açısından ikiye ayrılır: içerisinde talep barındıran inşâ ve talep barındırmayan inşâ. Talep yani istek, inşâî sözleri iki temel bölüme ayıran yegâne unsurdur.

1) Talebî İnşâ: Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulan inşâî sözdür. Sözü söyleyen kişi, konuşma anında talebinin mevcut olmadığı inancındadır.¹⁰ İnşâ, talebî olursa konuşma anında meydana gelmemiş bir talep edilen şeyi (matlûbu) gerektirir.¹¹

2) Gayr-ı Talebî İnşâ: Söylenmesiyle birlikte kendisiyle bir talepte bulunulmayan inşâî sözdür. Birçok sığası mevcuttur. Ancak birçok belâğat âlimi

⁶ Hâşimî, *Cevâbiru'l-belâğa*, 58.

⁷ Hâşimî, *Cevâbiru'l-belâğa*, 58.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, 2/874; Hâşimî, *Cevâbiru'l-belâğa*, 75; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, (Ankara Okulu Yay., Ankara: 2004),130.

⁹ Sekkâkî, *Miftâh*,302; Suyûtî, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, *el-İtkân*, 2/874; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*,131.

¹⁰ Ebû'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfîî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, Beyrut 1993, I/227; Hâşimî, *Cevâbiru'l-belâğa*,103; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*,134.

¹¹ Sekkâkî, *Miftâh*,302; Kazvîni, *el-İdâh*,237; Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mu'âvvel 'ala't-Telhîş*, Matba'a-i 'Âmire, 1309, s. 237

tarafından nahiv ilmini ilgilendirdiği açıklanarak haber konusu içerisinde ele alınmış ve meânî konuları arasında sayılmamıştır.¹²

Bu kısa ön bilgiden sonra şunu da hatırlatmakta fayda vardır; bu çalışmada ele alınacak örnekler, haber kategorisine dâhil olan mâzî ve muzâri fiiller olurken, inşa kategorisinden ise emir ve nehiy fiilerdir.¹³

1. Mâzî Fiilin, Emir Fiil Anlamında Kullanılması

Mâzî fiilin, emir fiil anlamında kullanılmasına dair birkaç örnek bulunmaktadır. Söz konusu olan örneklerden bazıları şu şekildedir:

Örnek: I.

قَالَ { قَالَ }... كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ { قَالَ }

“Allah, ‘Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?’ diye sorar... Allah buyurur: ‘Yalnız kısa bir süre kaldınız.’”¹⁴

Yukarıdaki âyetlerin iki yerinde geçen “قَالَ” kelimesi, mâzî fiil olup Allah’a isnad edilmiştir. Zemahşerî (öl. 538/1144), söz konusu olan kelimenin, Kûfelilerin Mushaf’ında mâzî vezniyle okunurken, Haremeyn ve Basralıların Mushaf’ında ise “قُلْ” şeklinde emir vezniyle okunduğunu söylemiştir.¹⁵

“Söz konusu olan kelimeyi “elif” ile okuyanlar, kelimeyi haber/mâzî olarak almışlar. Elif”siz olarak okuyanlar ise kelimeyi inşa/emir olarak almışlardır.”¹⁶

Âyette geçen kelimeleri Mushaf’ta geldiği gibi, haber/mâzî şeklinde kıraat olduğunda âyetin anlamı şu şekilde olur:

¹² Kazvîni, *el-İdâh*, 1/237; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 76; Akdemir, *Son Çağrı Kur’an*, 134.

¹³ Ele alınan fiillerin sıralaması, Zemahşerî’nin, “*el-Enmûzec fi’n-naḥv*” adlı eserinde, fiiller ile ilgili yapmış olduğu sıralama dikkate alınarak yapılmıştır (bk. Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Enmûzec fi’n-naḥv*, thk. Sâmî b. Hamd el-Mansûr, (b.y.: y.y., 1420/1999, 26-27).

¹⁴ el-Müminün 23/112-114.

¹⁵ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf ‘an haḳâiki ğavâmidî’t-tenzil ve ‘uyuni’l-eḳâvili fi vucubî’t-te’vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, (Riyad: Dârü’l-Abikân, 1998), 4/253.4/253.

¹⁶ Ebû Abdullah el-Huseyin b. Ahmed b. Hamdan İbn Hâleveyh, *el-Hüce fi’l-kraati’s-seb’a*, thk. Abdul’al Sâlim el-Mükrem, (Beyrut: Dârü’ş-Şürük, 1979), 259; ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me’âni’l-kıraat*. thk. İyd Mustafâ Derviş & ‘Avd b. Hamd el-Ḳavzî, (Riyâd: y.y., 1991), 2/198.

“...Allah, ‘Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?’ diye sorar... Allah buyurur: ‘Yalnız kısa bir süre kaldınız.’”

Fakat kelimeler inşa/emir olarak kıraat olunduğunda anlam şöyledir:

“... Melek/veya **cehennem ehlinin reisleri**, ‘Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?’ diye sorarlar... **Allah’ın melekleri**/veya **cehennem ehlinin reisleri** diyorlar ki: ‘Yalnız kısa bir süre kaldınız.’”

Zemahşerî’nin de belirttiği gibi, mâzî şeklindeki kıraatte, fiilin fâili Allah olurken, emir şeklindeki kıraatte ise fâil, melekler veya cehennemdekilerin büyükleri olmaktadır.¹⁷

Örnek: II.

الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَّحِيصٍ {وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي

“Kendilerinden önce onlardan daha güçlü olup yeryüzünde şehirler kurarak aralarında gidip gelen birçok topluluk helak ettik.”¹⁸

Âyette geçen ve “şehirlerarasında gidip gelmek” şeklinde tefsir edilen, “فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ” cümlesinde bulunan “فَنَقَّبُوا” kelimesi, çoğul bildiren bir mâzî fiil veznidir. Bu durumda fiil “نَقَّبَ - يُنَقِّبُ - تَنْقِيْبًا” babından olup; “yeri kazmak, kuyu açmak, iyi araştırmak, incelemek, teftiş etmek, yol/ülke vb. kat etmek, gitmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹

Zemahşerî, sözkonusu olan fiilin, emir vezninde de geldiğini söylemiştir.²⁰ Bu durumda kelime; “gidin, gezin, dolaşın” gibi, emir/buyruk içeren anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla “... şehirler kurarak **aralarında gidip gelen** nice toplulukları yok ettik...” diye tefsir edilen bölüm, “... kurmuş oldukları şehirlerin arasında **gidip gelin, dolaşın ki**, nice toplulukları yok ettik.” şeklinde olmaktadır.

Kelime Mushaf’ta geldiği şekliyle/فَنَقَّبُوا olarak kıraat edildiğinde âyetin anlamı; “... şehirlerin **arasında gidip gelen** nice toplulukları yok ettik...” şeklinde iken, Zemahşerî’nin, tefsirinde belirttiği gibi, kelime, “فَنَقَّبُوا” şeklinde kıraat edildiğinde ise, âyetin anlamı:

¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/253.

¹⁸ Kâf 50/36.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 5/603; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1201.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 5/603

“... şehirlerin arasında **gidip gelin, dolaşın** nice toplulukları yok ettik...” şeklinde olmaktadır.²¹

Dikkat edildiğinde, birinci okuyuşa göre, geçmiş zamanı hikâye edilmesi mevcut iken, ikinci okuyuşta emir/buyruk anlamı vardır.

Bu vezinlerde gelen başka örneklerde vardır.²²

2. Muzâri Fiilin, Emir Fiil Anlamında Kullanılması

Muzârî fiilin, emir fiil anlamında kullanılmasına dair birkaç örnek bulunmaktadır.

Örnek: I.

تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ { فَلَمَّا

“Nihayetinde o kimseye işin içyüzü meydana çıkınca, dedi ki; Allah her şeye kadir olduğunu biliyorum.”²³

Zemahşerî, âyetin son kısmında bulunan, “أَعْلَمُ” kelimesi, İbn Abbâs (öl. 68/687-88) tarafından emir lafzıyla “أَعْلَمُ” şeklinde okunduğunu, Abdullah b. Mes‘ûd’un (öl. 32/652-53) da, bu şekilde okuduğunu söyler.²⁴ Söz konusu olan kelimeyi bu şekilde kıraat edenlerin delili, İbn Mes‘ûd’un, “أَعْلَمُ” biçimindeki kıraatidir.²⁵ İbn Abbâs da aynı şekilde okumuştur. İbn Zencele, kelimenin emir vezniyle kıraat edileceğine âyetin ileriki ifadelerinin²⁶ de delâlet edeceğini söylemiştir.²⁷

Âyette bulunan kelime, emir vezninde أَعْلَمُ olduğunda anlam şu şekilde olmaktadır:

²¹ Detaylı bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 5/603.

²² Bk. Âl-i İmrân, 3/37, 3/37; el-Enbiyâ, 21/112; ez-Zührûf, 43/24; İbrâhîm, 14/15.

²³ el-Bakara 2/259.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 1/489-490.

²⁵ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-‘Absî el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, (Beyrut: ‘Âlemu'l-Kütüb, 1984), 1/173.

²⁶ Söz konusu ifadeler aynı âyette geçen: وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ، وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ، فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ fiil sığalarıdır.

²⁷ Ezherî, *Me‘âni'l-kıraat*, thk. ‘İyd Mustafâ Derviş & ‘Avd b. Hamd el-Kavzî, 1/223; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, thk. Abdul‘all Sâlim el-Mükrem, 100; Ebû Zür‘a Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetu'l-kıraat*, thk. Sa‘id el-Efgânî, (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 144; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 2/38.

“... Allanın kudreti ortaya çıkınca o kimse dedi ki: **Bil ki** Allah her şeye kadirdir.”

Söz konusu kelime muzâri fiil vezninde geldiğinde ise anlam şu şekilde olmaktadır:

“... artık o adam için durum açıkça ortaya çıkınca, **Biliyorum ki** Allah kesinlikle her şeye kadirdir...”

Örnek: II.

عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي { وَالْقَبِيْثُ

“Senin (Mûsâ) üzerine tarafımdan bir muhabbet bıraktım ki, nezâretimde büyütülüp yetiştirilesin.”²⁸

Âyetin son bölümünde geçen ve “nezâretim altında **büyütülüp yetiştirilesin**” şeklinde tefsir edilen cümlede bulunan “وَلِتُصْنَعَ” kelimesi, muzâri meçhul bir fiildir. Zemahşerî, söz konusu olan fiilin, emir vezninde, “وَلِتُصْنَعُ” şeklinde de geldiğini söylemiştir.²⁹

Mushaf’ta geldiği gibi “وَلِتُصْنَعُ” şeklinde geldiğinde kelimenin ifade edeceği anlam “... büyütülüp yetiştirilesin...” şeklinde olurken, emir fiil olarak “وَلِتُصْنَعُ” şeklinde geldiğinde ise hitap Mûsâ’ya (a. s.) olup, kelimenin ifade edeceği anlam “... nezâretim altında hareket et, davran...” şeklinde olmaktadır.³⁰

Örnek: III.

يَعْلَمُونَ { آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَنَّعُوا فَسَوْفَ لِيُكْفَرُوا بِمَا

“Kendilerine bahsettiğimiz şeylere karşı nankörlük etsinler, zevku safa da sürsünler! Ama yakında anlayacaklar!”³¹

Âyette geçen “وَلِيَتَمَنَّعُوا لِيُكْفَرُوا” fiilleri, birer mâzî vezninde ihbarî olarak gelmişlerdir. Ancak Zemahşerî, söz konusu olan fiillerin, emir vezninden de gelme olasılıklarının olduğunu söylemiş ve fiillerden hemen önce gelen “lâm” ı sakın olarak okuyan kurrânın kıraatini buna dayanak olarak sunmuştur.³²

²⁸ Tâhâ 20/38-39.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/82.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/82.

³¹ el-Ankebût 29/65-66.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/560-561.

Söz konusu olan fiilleri, kurrâdan İbn Kesîr (öl. 120/738), Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805) ve Kâlûn (öl. 220/835), “وَلْيَتَمَتُّعُوا لِيَكْفُرُوا” şeklinde “lam” harfinin sükûnu ile okumuşlar ve bu lam’ın emir lâm’ı olup tehdit anlamını içeren bir harf olduğunu söylemişler. Çünkü demişler ki, Allah, günah ve küfürde devam etmeyi emretmez. Tıpkı bu âyette olduğu gibi: “إِعْمَلُوا مَآشِئَكُمْ/İstedığınızı yapın...” yani burada Allah, bu sözleriyle onları tehdit ve ihtar etmiş olur. Yoksa dilediğinizi yapın diye bir emir değildir.³³ Nitekim konu hakkında Zemahşerî, daha güzel bir yorum getirerek, şunları kaydetmektedir: “Şayet desen ki, Allah, küfrü emreder, âsi kişilerin istedikleri gibi davranmalarını ister. Bu nasıl mümkün olur? Oysa Allah, bundan sakındırmakta ve bu tür günahları işleyen kimseleri uyarmaktadır. Derim ki, burada mecaz bir anlatım söz konusudur. Bu şuna benzer; adamın biri, bir işi yapmaya teşebbüs eder. Sana göre ise o iş yanlıştır, hatalıdır ve büyük bir zarara yol açacaktır. Sen var gücünle o adamı caydırmaya çalışacaksın. Fakat bu, hiç kâr etmez ve adam görüşünden, teşebbüsünden vazgeçmez. Sen de, bunu bu şekilde gördüğün zaman, o adama kızarak, seni işinle baş başa bırakıyorum, istediğini yap, diye söylüyorsun. Kısaca adama şu mesajı vermek istiyorsun, mademki, vermiş olduğum nasihati kabul etmedin, istediğini yap. Göreceksin! Senin davranışın sana zarar ve pişmanlık getirecektir.”³⁴

Bu durumda âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır:

“... Kendilerine bahsettiğimiz şeylere karşı nankörlük etsinler, zevku safa da sürsünler! Ama yakında anlayacaklar!...”

Zemahşerî, fiiller bu şekilde kıraat edildiğinde, mevcut olan “lâm” harfi, “كى/key” edatı anlamında kullanılan ta’lil “lâmı”dır demiş ve âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Onlar şirklerine tekrar dönüyorlar ki, bununla, kurtulma nimetine nankörlük etsinler. Böylece bunlar kurtulmayı, sadece zevk, eğlence ve haz alma vesilesi kırlarlar. Oysa ihlâslı Müminler böyle bir durumda, Allah’a şükür ederler, ibadetlere daha fazla bir şevkle sarılırlar.”³⁵

Âyetin anlamını, her iki yorum nazar-ı itibara alındığında şu şekilde vermek mümkündür:

³³ İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa’id el-Efgâni, 555.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/561.

³⁵ İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa’id el-Efgâni, 555.

İlk vezne, yani emir sığasına göre âyetin anlamı:

“... Kendilerine bahşettiğimiz şeylere karşı nankörlük etsinler, zevk-u safa sürsünler! Ama yakında anlayacaklar!” şeklinde olurken, ikinci kıraate göre ise âyetin anlamı:

“... Onlar şirklerine tekrar dönüyorlar ki, bununla, kurtulma nimetine nankörlük etsinler ve bu kurtulmayı sadece zevk, eğlence ve haz alma vesilesi kılsınlar...” şeklinde olmaktadır.

Görüldüğü gibi burada Zemahşerî, belâgat ilminden olan mecaz sanatını uygulamaktadır. Bundan gaye, mutezile fırkalarınca sık sık dillendirilen “hızlan”³⁶ teorisidir. Yani burada Allah, o kişileri işleriyle baş başa bırakmakta ve onlara herhangi bir yardımda bulunmamaktadır.

Örnek: IV.

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ

“Boşanan kadınlar kendileri üç adet görünceye kadar beklerler.”³⁷

Yukardaki âyette geçen ve “beklerler” şeklinde tefsir edilen “يَتَرَبَّصْنَ” kelimesi muzâri fiil olup, ihbarı bildirmektedir. Tefsirinden de görüldüğü gibi “beklerler” kelimesi ihbarî olan bir ifadedir. Ancak Zemahşerî, burada soru-cevap şeklindeki üslubuyla söz konusu olan “يَتَرَبَّصْنَ” fiili her ne kadar muzâri ve ihbarî bir şekilde gelmiş olsa da aslında inşa anlamını içeren emir fiil anlamında olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Konu ile ilgili müfessirin açıklaması şu şekildedir:

“Diyorsun ki; kadınların böyle bir durumda beklemeleri konusunda ne diye doğrudan emir manasında durum bildirmedi de ihbar (haber verme) bildirme manasındaki bir fiil vezni ile anlatıldı?. Cevaben derim ki; bu ibare, aslında emir manasına gelen bir haberdur. Cümlelerin manası haber olarak ‘boşanmış kadınlar beklerler.’ olmayıp, asıl manası ‘boşanmış kadınlar beklesinler.’ demektir. Dolayısıyla inşa bildiren emir vezni, burada özellikle emrin tekidi ve pekiştirilmesi için haber şeklinde verilmiştir. Diğer taraftan emir fiilinin ihbar

³⁶ Sözlükte “yardımını kesmek, kendi haline bırakmak” anlamında mastar olan hızlân genellikle nusret, tevfik ve lutuf kelimelerinin karşıtı olarak “Cenâb-ı Hakk’ın itaatsiz kullarını kendi haline terketmesi” şeklinde tarif edilir. Terim olarak Allah’ın, buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan yardımını kesmesi anlamındadır (Ahmet Yaşar Ocak, "Hızlân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 24 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/hızlan#1>).

³⁷ el-Bakara 2/228.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 1/440.

şeklinde getirilmesi, hemen, hiç beklenmeden emre bağlı kalınarak hızlı bir şekilde gereğinin yapılmasının vacip ve gerekli olduğunu bildirmek içindir. Bu durumda kadınlar adeta beklemek suretiyle hemen emre uymuş oluyorlar gibidir. Bu da esasen mevcut olandan haber vermektir, ortada olan gerçeği göstermektir. Buna benzer bir ifade şu duada görmek mümkündür: ‘رَحِمَكَ اللهُ/Allah sana rahmet etti.’ Aslında bu cümle ile istenen ‘Allah sana rahmet etsin’ anlamındaki ifadedir. Ancak duanın kesin bir şekilde kabul edilmesi umuduyla böyle bir ifadeye gidilmiştir. Burada sanki gerçekten rahmet edilmiş de bundan haber veriliyor. Diğer taraftan ‘وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ’ cümlesinin bir isim cümlesi şeklinde takdim edilmesi, manaya ayrı bir tekit ve pekiştirme kazandırmıştır. Zira isim cümlesi, fiil cümlesinin aksine sebat ve devamlılık manasını içerir. Şayet âyette geçen cümle isim değil de fiil cümlesi ‘ويتربصن’ şeklinde verilmiş olsaydı, mana bu derece kuvvet kazanmazdı.”³⁹

Burada Zemaşerî, ihbar bildiren muzâri fiil veznin inşa (emir) veznin anlamında kullanılmasını, cümledeki anlamın daha kuvvetlendireceğine bağlamıştır.

Bu şekilde gelen başka örnekler de mevcuttur.⁴⁰

3. Muzâri Fiilin, Nehiy Fiili Anlamında Kullanılması

Muzâri fiilin nehiy anlamında kullanılmasına dair 9 örnek mevcuttur.⁴¹

Onlardan bazıları şu şekildedir:

Örnek: I.

{فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ}

“Şu hâlde Allah yolunda savaş. Sen yalnız kendinden sorumlusun.”⁴²

Zemaşerî, bu âyetin nüzûl/iniş sebebiyle ilgili şunları bildirmiştir: “Söylendiğine göre Resûlullah (s.a.v.), Küçük Bedir Gazvesinde halkı cihada çıkmaya davet etmişti. Çünkü Ebû Süfyan burada Resûlullah (s.a.v.) ile karşılaşmak üzere bir vaatte ve sözleşmede bulunmuştu. Her ikisi de burada karşılaşacaklardı. Resûlullah’ın (s.a.v.) çağrısı üzerine bazı kimseler bundan

³⁹ Zemaşerî, *el-Keşşaf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 1/440.

⁴⁰ Bk. Yâsîn, 36/65.

⁴¹ Bk. el-Bakara, 2/83, 119; en-Nisâ 4/84; Tâhâ, 20/77, 20/112; en-Nûr 24/3; el-Ahzab, 33/32; el-Cin, 72/13; el-Kehf, 18/26.

⁴² en-Nisâ 4/84.

pek hoşlanmadılar ve çıkmak niyetinde değillerdi. İşte bu âyet bunun üzerine inmiştir”.⁴³

Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) beraberinde yetmiş kadar Müslüman olduğu halde hareket etmişti. Resûlullah (s.a.v.), bu konuda kimseye boyun bükmedi, yalvarmadı. Eğer ashabından hiçbir kimse ona tabi olmasaydı bile, o yine tek başına çıkacaktı.⁴⁴

Âyette geçen “لَا تُكَلِّفُ” kelimesi nefiy şeklinde gelen bir muzâri fiil veznidir. Zemaşşerî, söz konusu olan bu kelimenin aynı zamanda “لَا تُكَلِّفُ” şeklinde nehiy fiil vezninde de geldiğini söylemiştir.⁴⁵

Âyette geçen ve “Sen ancak kendinden sorumlu olursun” şeklinde tefsir edilen “لَا تُكَلِّفُ” kelimesi, muzâri bir fiil olup, تَكْلِيْفًا - يُكَلِّفُ - كَلَّفَ babından gelmiştir. Bu şekildeki fiil; “Birisine bir şeyi sorumluluk olarak yüklemek, bir şeyle yükümlü tutmak, mükellef kılmak, görevlendirmek, birisini bir göreve atamak, tayin etmek, zorluk/sıkıntı vb. durumlara sebep olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶

Bu durumda âyetin anlamını şu şekilde aktarmak mümkündür:

Fiil, muzâri nefiy vezninde geldiğinde âyetin anlamı:

“...Şu halde Allah yolunda savaş. Sen yalnız kendinden sorumlusun...” şeklinde olurken, nehiy şeklinde geldiğinde ise âyetin anlamı:

“...Şu halde Allah yolunda savaş. Sen yalnız kendinden **başkasını sorumlu tutma/hiç kimseyi zorlama...**” şeklinde olmaktadır.

Müşahede edildiği gibi, birinci fiil vezni haber anlamı ifade ederken, ikincisi ise inşa/nehiy anlamı içermektedir.

Burada bir hususa değinmekte fayda vardır: İlk bakışta âyet, sanki cihad etmek sadece Hz. Peygamber’e farz kılınmış intibayı vermektedir. Nitekim Zemaşşerî de âyette geçen “لَا تُكَلِّفُ” kelimesinin “لَا تُكَلِّفُ” şeklinde de geldiğini ve bunun “Biz sadece seni mükellef kılarız, seni sorumlu tutarız, başkala-

⁴³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 2/118

⁴⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 2/118

⁴⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 2/118.

⁴⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*: Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-‘Arabiyye, thk. Ahmed Attâr, (Beyrut: y.y., 1407/1987), 4/1423-1424; Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim es-Semîn el-Halebî. *‘Umdetu’l-huffâz fi tefsiri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Basil ‘Uyunu’s-Sud, (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1996), 2I/418.

rını değil.” anlamını ifade edeceğini söylemiştir.⁴⁷ Fakat Hz. Peygamber>in hayatının hiçbir döneminde cihad, ümmet dışında, tek başına ona farz kılınmamıştır. Bu tarihî gerçekten hareket edildiğinde âyeti, «Tek başına sen cihad etmekle yükümlüsün» şeklinde anlamak yanlış olacaktır. Âyetin, demek istediği şu olabilir. “Gerek sen ve gerekse diğer müminler tek başınıza kalsanız dahi gerektiğinde cihad etmekle yükümlüsünüz ve Allah herkesi kendi yükümlülüğünden hesaba çekecektir.”⁴⁸

Örnek: II. <

مُشْرِكَةً {الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ

“Zinakar bir erkek sadece zinakar veya müşrik bir bayanla evlenir.”⁴⁹

Âyette geçen “لَا يَنْكِحُ” kelimesi, nefiy bildiren bir muzâri fiil olarak gelmiştir. Fakat Zemahşeri, Amr b. Übeyd’den rivâyetle, söz konusu olan fiil nehîy olarak da kıraat edildiğini söylemiştir.⁵⁰

Âyette geçen fiil, نَكَحًا - يَنْكِحُ - نَكَحَ babından olup, “kadınla evlenmek, nikâhlanmak, kadınla cinsel ilişkiye girmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵¹

Bu durumda fiil, muzâri vezinde geldiğinde âyetin anlamı:

“... Zinakar bir erkek sadece zinakar veya müşrik bir kadınla evlenir...” şeklinde olurken, nehîy sığasında geldiğinde ise anlam:

“... Zinakar bir erkek sadece zinakar veya müşrik bir kadınla **evlensin...**” şeklinde olmaktadır.

Bu vezinde gelen başka örnekler de mevcuttur.⁵²

4. Emir Fiilin, Mâzî Fiil Anlamında Kullanılması

Emir fiilin, mâzî fiil anlamında kullanılmasına dair 8 örnek tespit edilmiştir. Bunlardan birkaç örnek şu şekildedir:

Örnek: I.

وَأْمَنَّا وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى {وَوَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ

⁴⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 2/118.

⁴⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meâlî*, (Ankara: y.y. 2013), 2/81.

⁴⁹ en-Nûr 24/3.

⁵⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/267.

⁵¹ Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Attâr, 1/413; Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz*, thk. Muhammed Basil ‘Uyunu’s-Sud, 4/217-218.

⁵² Bk. el-Bakara, 2/83, 119; Tâhâ, 20/77, 20/112; el-Ahzab, 33/32; el-Cin, 72/13; el-Kehf, 18/26.

“Biz bu evi toplanma ve güven yeri kıldık. Siz de İbrâhim makamında kendinize bir namazgâh edinin.”⁵³

Âyette geçen “وَاتَّخِذُوا” kelimesi, emir kalıbında olan bir fiildir. Zemahşerî, bu fiilin mâzî kalıbında da geldiğini söylemiştir.⁵⁴

Söz konusu olan kelimeyi, İbn Âmir (öl. 118/736) ve Nâfi (öl. 169/785), “وَاتَّخِذُوا” şeklinde ve “hâ” harfinin fethasıyla okumuşlar.⁵⁵ Bunun nedeni ise bu kelimenin içinde bulunduğu âyetin, İbrâhim’in çocukları, babalarının makamını namazgâh edindiklerini haber vermesidir.⁵⁶ Bu durumda “وَاتَّخِذُوا” fiili “وَأَمْنَا لِلنَّاسِ مَثَابَةً الْبَيْتِ جَعَلْنَا وَإِذْ” Biz bu evi toplanma ve güven yeri kıldık. Siz de İbrâhim makamında kendinize bir namazgâh edinin.” pasajında bulunan “جَعَلْنَا وَإِذْ” fiilinin üzerine atıftır.⁵⁷

Bu durumda âyetin anlamı

“Burasının İbrâhim’in adıyla anılan bir yer olması, buranın önemi ve çocuklarının, soyunun burada iskânı olması hasebiyle, **burasını kible edinererek kendileri için namazgâh kılmışlardı.** Bu nedenle insanlar da burasını namazgâh edindiler”⁵⁸ şeklinde olacaktır. Nitekim Zemahşerî de “وَاتَّخِذُوا” kelimesi, mâzî kalıbıyla okunduğu zaman, “جَعَلْنَا وَإِذْ” kelimesine atıf olunacağı fakat emir vezniyle okunduğunda ise “كُنَّا” fiili takdir edileceği söylemiştir.⁵⁹ Bu son duruma göre âyetin anlamı şu şekilde olur:

⁵³ el-Bakara 2/125.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 1/319.

⁵⁵ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi‘ ul-beyân ‘an te‘vili âyi’l-Kur‘ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (B. y., Dârü’l-Hicir, 1422/2001), 2/522; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, thk. Abdul‘all Sâlim el-Mükrrem, 87; İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa‘id el-Efgâni, 113; Ebû Abdillâh Nasr b. Ali b. Muhammed İbn Ebî Meryem, *el-Mudâh fi vücûbi’l-kıraati ve ‘ilelîhâ*, thk. Abdurrahîn et-Târhi, (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1971), 192; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsi, *el-Bahrü’l-mu‘hit*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, (Beyrût: Dârü’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1993), *el-Bahr*, 1/552; Ebu’l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî: Medâriku’t-tenzil ve haqâiku’t-te‘vil*, thk. Yusuf Ali Bedyavî, (Beyrût: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 1/129; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib b. Atıyye el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelûsi, *el-Muharrerü’l-ve‘iz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1422/2001), 1/207-208.

⁵⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, thk. Abdul‘all Sâlim el-Mükrrem, 87; İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa‘id el-Efgâni, 113.

⁵⁷ İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa‘id el-Efgâni, 113.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 1/319-320.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu‘avid, 1/319.

“... Dedik ki: O makamda kendiniz için namaz kılacağınız bir yer edinin...”⁶⁰ şeklinde olacaktır.

Âyette geçen kelimeyi, diğer kurrâ ise Mushaf'ta geçtiği gibi, “وَاتَّخِذُوا” olarak, “hâ” harfinin kesra harekesiyle okumuşlar.⁶¹ Bunların delilleri ise şu rivâyettir: “Allah Resülü (s.a.v.), Hz. Ömer'in elinden tutarak, makam-ı İbrâhim'e (a.s.) geldiklerinde Hz. Ömer, 'Bu babamız İbrâhim'in (a.s.) makamı mıdır?' Allah Resülü da (s.a.v.) 'evet' diye cevap verdiler. Bu arada Hz. Ömer, 'Orasını namazgâh edinmeyelim mi?' diye sordu. Daha sonra Allah, 'وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى / Siz de İbrâhîm (a.s.) makamında kendinize bir namazgâh edinin.' mealindeki âyeti vahiy etti. Yani burada “وَاتَّخِذُوا” kelimesinden murat, “yapınız” emridir.⁶²

Cumhur'un kıraatine göre âyetin anlamı:

“... Dedik ki: Siz de İbrâhîm makamında kendinize bir namazgâh edinin...” şeklinde olurken, diğerlerin kıraatine göre ise, âyetin anlamı:

“... Burası, İbrâhim'in adıyla anılan bir yer olması ve çocuklarının burada meskün olması hasebiyle, burayı kendilerine kible edinerek namazgâh kılmışlardı...” şeklinde olmaktadır.⁶³

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/319-320.

⁶¹ Taberî, *Câmi 'ul-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 2/522; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrrem, 87; İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa'id el-Efgâni, 113; İbn Ebi Meryem, *el-Mudâh fi vücûbi'l-kıraat*, thk. Abdurrahîn et-Târhûni, 192; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/552; Neseft, *Medâriku't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Bedyavî, 1/129; İbn Âtiyye, *el-Muħarrerü'l-veciz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1/207-208.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/319; ayrıca bk. Taberî, *Câmi 'ul-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 2/522; İbn Hâleveyh, *el-Hüce*, thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrrem, 87; İbn Zencele, *Hüce*, thk. Sa'id el-Efgâni, 113; İbn Ebi Meryem, *el-Mudâh fi vücûbi'l-kıraat*, thk. Abdurrahîn et-Târhûni, 192; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/552; Neseft, *Medâriku't-tenzîl*, Yusuf Ali Bedyavî, 1/129; İbn Âtiyye, *el-Muħarrerü'l-veciz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1/207-208.

⁶³ Âyette geçen Makam-ı İbrâhîm diye isimlendirilen şeyin ne olduğuyla ilgi Zemahşerî, şu açıklamaları yapmıştır: “İbrâhim'in (a.s.) makamı, İbrâhim'in (a.s.) ayak izlerinin bulunduğu taşın yeridir. Taşın bulunduğu yer; binayı yükseltirken, üzerine ayağını basarak inşaatı sürdürdüğü taştır. İşte buraya makam-ı İbrâhîm denilmektedir” (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/319). Müfessir, Ata b. Ebi Rebahtan gelen rivâyeti aktardığına göre ise, “İbrâhim makam-ı; Arafat, Müzdelife ve şeytan taşlama yerleridir. Çünkü İbrâhim (a.s.) tüm bu yerlerde durup dua etmiştir.” Nehaî'den gelen rivâyete göre ise; “Haremın tamamı İbrâhim'in (a.s.) makamıdır.” Detaylı bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*,

Zemahşerî, burada her iki vezni ele alıp yorumlamıştır. Vezinler arasında herhangi bir tercihte bulunmayan müfessir; vezinleri yorumlarken, görüşlerini desteklemek amacıyla, hem hadis ve Arap gramerinden delil getirmiş hem de Kur'an'ın bağlamını/siyak-sibakı dikkate almıştır. Böylece ilk vezne göre fiilin karşılıklı olduğu anlam: “Namazgâh edinin.” şeklinde emir içeren bir yorum meydana gelirken, ikinci vezne göre ise: “Namazgâh edinmişlerdi.” şeklinde geçmiş zamanı hikâye eden bir yorum meydana gelmiştir.

Örnek: II.

شُعْبٍ لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ {إِنطَلُّوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ

“Gölgelendirmeyen, ateşe karşı da bir faydası dokunmayan üç bölüklü bir gölgeye doğru yol alın.”⁶⁴

Âyette geçen ve “yol alın” şeklinde anlamlandırılan “انطَلُّوا” kelimesi, çoğul bildiren hazır emir fiil veznidir. Zemahşerî, söz konusu emir fiilinin aynı zamanda mâzî fiil sığasıyla/vezniyle “انطَلُّوا” şeklinde de geldiğini tefsirinde söylemiştir.⁶⁵

“إِنطَلُّوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ” âyetinde geçen ve emir sığasıyla kıraat olunan “انطَلُّوا” fiili, muhataplarının durumunu haber vermektedir. Bu durumda âyetin anlamı “... Ateşe doğru yol alın/انطَلُّوا/ diye emir verildi, onlarda yol aldılar/gittiler انطَلُّوا...” şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla burada bulunan ikinci fiil, birinci fiilin ihbar versiyonu/sürümü olmaktadır.⁶⁶ Ele alınan fiil, انطَلُّوا - ينطَلِّقُ - ينطَلِّقُ babından emir bir fiil olup “serbest olmak, hür kalmak, çıkmak, yayılmak-ses/gülüş/çığlık vb. kopmak-, birden çıkmak, fırlayıp gitmek-انطَلَّقَ مُسْرِعًا/ ateşlenmek, patlamak, uçak/gemi vb. hareket etmek, yola çıkmak, akıcı ve düzgün konuşmak/انطَلَّقَ لِسَانَهُ/ parlamak/وَجْهَهُ” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁷

thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/319-320; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 2/522; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrem, 87; İbn Zencele, *Hücce*, thk. Sa'id el-Efğâni, 113; İbn Ebî Meryem, *el-Mudâh fi vücûbi'l-kırâat*, thk. Abdurrahîm et-Târhûnî, 192; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 1/552; Neseî, *Medârikut-tenzil*, thk. Yusuf Ali Bedyavî, 1/129; İbn Âtiyye, *el-Muḥarrevül-veciz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1/207-208.

⁶⁴ el-Mürselat 77/29-30.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 6/289.

⁶⁶ İbn Ebî Meryem, *el-Mudâh fi vücûbi'l-kırâat*, thk. Abdurrahîm et-Târhûnî, 808.

⁶⁷ Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Attâr, 1/120.

Âyette geçen fiil, ister emir isterse mâzî vezin olarak ele alınsın anlamında fark olmasa da inşa-ihbar yönünde fark olacağı kesindir. Zira anlamından da anlaşıldığı gibi birincisinde/emir “**انْطَلِقُوا**” fiilinde “emir/buyruk” anlamı mevcutken (yol alın), ikincisinde/mâzî veznindeki “**انْطَلَقُوا**” geçmiş olayı hikâye etmek/anlatmak vardır.

Buna göre âyetin genel anlamını şu şekilde vermek mümkündür:

Fiil Mushaf'ta geldiği gibi emir olarak dikkate alındığında âyetin anlamı:

“... üç bölüklü bir gölgeye⁶⁸ doğru **yol alın**...” şeklinde olurken, söz konusu fiili mâzî vezninde alındığında ise âyetin anlamı:

“... üç bölüklü bir gölgeye doğru **yol almışlardı**...” şeklinde olmaktadır.

Burada, ilk kıraate göre fiilin karşılamış olduğu anlam; “**yol alın**” şeklinde emrivaki bir yorum iken, ikinci kıraate göre ise; “**yol almışlardı**” şeklinde geçmiş zamanı hikâye eden bir yorum meydana gelmiştir.

Bu vezinde gelen başka örnekler de vardır.⁶⁹

5. Emir Fiilin, Muzâri Fîl Anlamında Kullanılması

Emir fiilin, muzâri anlamında kullanılmasına dair 4 örnek bulunmaktadır.

Örnek: I.

مِنْهُمْ أَنْ أَمْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ {وَإِن تَلَقَّوْا الْمُلُوكَ

“Onların/inkârcıların ileri gelenleri yerinden fırladılar: Haydi yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin! İşte (sizden) istenen budur.”⁷⁰

“İşte (sizden) istenen budur.” diye çevrilen âyetin sonunda aktarılan sözleriyle müşriklerin neyi kastettikleri hususunda yapılan yorumlardan bazıları şöyledir:

Âyette geçen ve “Haydi yürüyün!” şeklinde anlamlandırılan, “**أَنْ أَمْشُوا**” ke-

⁶⁸ Zemaşeri, “üç bölüklü gölge” cehennem yakutlarının çıkardığı, üçe ayrılmış yoğun duman olduğunu söylemiştir (Zemaşeri, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 6/289; ayrıca bk. Taberî, *Câmi’ul-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 29/146).

⁶⁹ Bk. el-Bakara, 2/25, 2/125; el-İsrâ, 17/93, 17/101; es-Saffat, 37/18; Füssilet, 41/6.

⁷⁰ Sad 38/6.

limesi, Mushaf'ta emir fiil sığasıyla/vezniyle gelmiştir. Zemahşerî tefsirinde, söz konusu olan fiil, Abdullah b. Mes'ûd tarafından muzâri fiil olarak “يَمْشُونَ” şeklinde okunduğunu belirtmiştir.⁷¹

Bu durumda âyetin anlamı her iki fiil veznine göre şu şekilde olmaktadır.

Âyette gelen fiil, Mushaf'ta olduğu gibi ele alındığında âyetin anlamı:

“...Onların/inkârcıların ileri gelenleri yerinden fırladılar: **Haydi yürüyün!**...” şeklinde olurken, muzâri fiil vezin olarak ele alındığında ise âyetin anlamı:

“...Onların/inkârcıların ileri gelenleri yerinden fırladılar ve **yürüdüler!**...” şeklinde olmaktadır.

Zemahşerî, “امشوا” fiiline yukarıdaki anlamlardan farklı bir anlam daha vermiştir. O da, “toplının, çoğalın” şeklindedir. Arapların şu sözlerini de şahit olarak îrâd etmiştir; “مشت المرأة” dediklerinde bu, “Kadın çokça doğurdu.” anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, bundan dolayı koyunlara “الماشية” ismini vermişler. Peygamber (s.a.v.) de bir hadisinde: “صُمُوا مَوَاشِكُمْ حَتَّى تَذْهَبَ الْغَمَّةُ الْعِشَاءَ/Gecenin karanlığı gidene kadar koyunlarınızı bir arada tutun.” demiştir. Bu durumda âyetin anlamı:

“... Haydi, toplanın bir araya gelin, çoğalın...” demektir.⁷²

İlk kıraate göre, “**Haydi yürüyün.**” şeklinde inşa/emir anlamı mevcutken, ikinci kıraate göre, “**Yürüdüler.**” veya “**toplandılar, çoğaldılar**” şeklinde haber anlamı vardır. Dolayısıyla her iki kıraat/vezin arasında haber-inşa bakımından farklılık mevcuttur.

Örnek: II.

تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ { قَالُوا

“Allah'a yemin ederek şöyle dediler: Gece baskınıyla onu ve ehlini yok edelim.”⁷³

Yukarıda geçen âyette gelen ve “Allah>a ant içerek aralarında şöyle konuşular.” şeklinde tefsir edilen “قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ” cümlesinde bulunan “تَقَاسَمُوا”

⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, V/244.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 5/244.

⁷³ en-Neml 27/49.

kelimesi, emir bir fiil vezin olabileceği gibi, muzâri bir fiil vezin de olması ihtimal dâhilindedir.⁷⁴

Âyette geçen “تَقَاسَمُوا” kelimesi, ister emir fiil olarak isterse de muzâri fiil olarak gelsin تَقَاسَمُوا - يَتَقَاسَمُونَ - تَقَاسَمًا babından olup; “paylaşmak, parçalanmak, parça parça olmak, paylaşmak, bölüşmek, bölüşürülmek, pay edilmek, ortaklaşa yapmak, birbiriyle yeminleşmek, karşılıklı ant içmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵ Nitekim Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), bu anlamlara temas ederek, Kur’an’dan bazı âyetleri⁷⁶ örnek olarak sunmuştur.⁷⁷

Buna göre âyetin anlamını şu şekilde vermek mümkündür:

Âyette geçen “تَقَاسَمُوا” kelimesi, emir fiil olarak ele alındığında âyetin anlamı: “... Dedikler ki, **Allah’a kasem edin, ant için...**” şeklinde olurken, söz konusu olan kelime muzâri fiil vezninde ele alındığında ise anlam:

“... **Allah’a ant içerek** aralarında şöyle konuştular...” şeklinde olmaktadır.

Müşahede edildiği gibi, birinci kıraatte inşa/emir anlamı mevcut iken, ikinci kıraatte ise haber anlamı vardır. Dolayısıyla iki kıraat/vezin arasında, haber-inşa yönünde farklılık bulunmaktadır.

Zemahşerî, âyette geçen “لَنَبِيَّتِنَا وَأَهْلَهَا”/Gece baskınıyla onu ve ailesini öldürelim.” anlamındaki cümlede bulunan “البيات” kelimesini, “Gece vaktinde ansızın düşmana saldırmak, baskın yapmak/düşmanı gafil yakalamak” şeklinde tefsir etmiştir. Daha sonra şu izahları yapmıştır: “İskender’e, düşmana ansızın gece baskını tavsiye/işaret edildiğinde o, bu tür baskın kralların şanına yakışan bir şey olmadığını ve bunun zaferi çalmak/hırsızlık yaparak zaferi elde etmek olduğunu.” söyleyerek kabul etmemiştir.⁷⁸

Bu vezinde gelen başka örnekler de vardır.⁷⁹

Sonuç

Bu kısa çalışmanın neticesinde aşağıdaki tespitlere ulaşılmıştır:

Arap dili, manaya delâleti açısından zengin bir dildir. Bu nedenle, aynı

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/460.

⁷⁵ Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Attâr, 6/2010; Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz*, thk. Muhammed Basîl ‘Uyunu’s-Sud, 3/307-308.

⁷⁶ Meselâ, *el-Mâide*, 5/3; *el-Arâf*, 7/21; *el-Hicr*, 15/90; *ez-Zariyat*, 51/4, âyetler sayılabilir.

⁷⁷ Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz*, thk. Muhammed Basîl ‘Uyunu’s-Sud, 21/307-308.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 4/460.

⁷⁹ Bk. *el-Bakara*, 2/246; *Tâhâ*, 20/32.

kök harflerden oluşan bir kelime, birden fazla anlama delâlet edebilir. Yani kelimelerin lâfzî değişimine paralel olarak, anlamlarında da değişiklik olabilir. Sunduğumuz örneklerde kıraatlerin neden olduğu vezin farklılıkları âyetlerin anlamını etkilemiş ve âyetlerin anlamında bir zenginlik meydana getirmiştir.

Özellikle âlimlerin ihtilaf ettikleri bazı Kur'ân lafızlarının farklı vecihleri, tefsir yönünden göz ardı edilemeyecek bir zenginlik ve birikim kaynağı olmuştur. Bu muhtelif vecihlerden bazıları da şu şekilde olmuştur; kimi kurra bir fiili ihbar veya inşa sığasında kimisi de bunun tersini okumuştur. Bu bağlamda: Mazi yerine emir, emir yerine mazi; emir yerine muzâri, muzâri yerine emir; hakeza mazi, muzâri ve nehiy de bu minval üzerine birbirlerinin yerinde kullanılmıştır.

Fiil ihbar yani mazi veya muzâri şeklinde kıraat edildiğinde ihbar anlamını ifade ettiği halde, emir veya nehiy sığası okuyuşunda inşa anlamını ifade etmiştir. İhbar bildiren fiil veznin inşa veznin anlamında kullanılması, cümledeki anlamı daha da pekiştirip kuvvetlendirmiştir. Örneğin, *وَالْمُطَلَّقَاتُ*، *وَالْمُتْرَضِّنَ* ibaresi, aslında emir manasına gelen bir haberdir. Cümlenin manası haber olarak 'boşanmış kadınlar beklerler' olmayıp, asıl manası 'boşanmış kadınlar beklesinler' demektir. Dolayısıyla inşa bildiren emir vezni, burada özellikle emrin tekidi ve pekiştirilmesi için haber şeklinde verilmiştir. Diğer taraftan emir fiilinin ihbar şeklinde gelmesi emre bağlı kalınarak hızlı bir şekilde gereğinin yapılmasının vacip ve gerekli olduğunu bildirmek içindir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1982.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Attâr, 7 Cilt. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhtâ*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübil İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kıraat*. Thk. 'İyd Mustafâ Derviş & 'Avd b. Hamd el-Şavzî. 3 Cilt. Riyâd: y.y., 1991.

- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el- 'Absî. *Me'âni'l-Ķur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâbirü'l-belâğa fi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kâhire: Maţba'atü medreseti vâlideti Abbâs Pâşa el-Evvel, 1905.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîrüt-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârüt-Tünusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib b. Atıyye el-Muĥârîbî el-Gırnâti el-Endelüsî. *el-Muĥarrerül-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdullah Nasr b. Ali b. Muhammed. *el-Mudâĥ fî vücübi'l-ķıraati ve 'ilelibâ*. Thk. Abdurrahîn et-Târhünî, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1971.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Huseyin b. Ahmed b. Hamdan. *el-Hücce fi'l-ķıraati's-seb'a*. thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrem, Beyrut: Dârü'ş-Şürük, 1979.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetu'l-ķıraat*. Thk. Sa'id el-Efgânî, Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 1997.
- Karaman, Hayrettin vd, *Kur'an Yolu Meâli*, 7 Cilt. Ankara: y.y. 2013.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâli Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfi, *el-İdâĥ fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: y.y. 1993.
- Kişĥ, Abdulhamîd. *fi Rihâbi't-tefsîr*. 30 Cilt. Mısır: el-Mektebû'l-Mısıriyyi'l-Hadîs, ts
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Ķur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîmb. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârat*. Thk. İbrâhim Besyunî, 3 Cilt. Mısır: İdâretü't-Turâs, 3. Basım, 2000.
- Mağribî, İbn Yakûb. *Mevâhibü'l-Fettâĥ fi şerĥi Telĥîşi'l-Miftâĥ*, Bulâk: Maţba'atü'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1318.
- Mahlûf, Hasaneyn Muhammed. *Şafvetü'l-beyân li me'âni'l-Ķur'ân*. Ebudabî: y.y., 1401/1981.

- Mazharî, Kâdî Muhammed Senâullâh el-Osmânî el-Hayfî. *Tefsîrül-Mazharî*. Thk. Ahmed 'İzzev 'Înâye, 10 Cilt. Beyrut: İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1425/2004.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-tenzîl ve haqâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedyavî, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Hızlân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/hızlan#1>.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Semîn, Ahmed b. Yusuf b. Abduddâim el-Halebî. *Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Basil 'Uyunu's-Sud, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'an*. Thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Çur'aniyye, 7Cilt. Medîne: Mücemma 'ü'l-Melik Fehd li-Tıbbâ'atî'l-Muşhafîş-Şerif, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi 'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 Cilt. B. y., Dârü'l-Hicir, 1422/2001.
- Tabersî, Ebu Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-Tabersî. *Mecma 'ul-beyân li-'ulûmi'l-Çur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murteḍâ, 1427/2006.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Muṭavvel 'alâ't-Telhîş*. B.y., Maṭba'a-i Âmire, 1309.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf 'an haqâiki g'avâmidî't-tenzîl ve 'uyuni'l-eḳâvili fi vucubî't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Abikân, 1998.
- Zemahşerî, *el-Enmûzec fi'n-naḥv*. Thk. Sâmi b. Hamd el-Mansûr. B.y.: y.y., 1420/1999.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Çur'an*. Thk. Yusuf Abdurrahman vd. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Me'ârif, 1410/1990.

العقوبات المالية التعزيرية من زاوية أصول الفقه

USUL-İ FIKİH AÇISINDAN MALİ MÜEYYİDE OLARAK TAZİR CEZASI

*DISCRETIONARY FINANCIAL PENALTIES FROM THE PERSPECTIVE OF
ISLAMIC JURISPRUDENCE (USUL AL-FIQH)*

Amer ALDERSHEWI

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doctor Lecturer., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences

E-posta: alder@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5126-5744

Khaled İBRAHİM

Öğretim görevlisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Lecturer, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences

E-posta: halitibrahim04@gmail.com

ORCID ID: 1194-0752-0003-0000

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01.09.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17.12.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atf / Citation: Aldershewi, Amer- Khaled, İbrahim. Usul-i Fıkıh Açısından Mali Müeyyide Olarak Tazir Cezası. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 613-635

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Öz

Bu araştırma fıkhıta para cezası kesme şekliyle yapılp Ceza Hukukunda “ta’zîr” kavramı altında ele alınan malî müeyyide konusunu ve bu konu altında zikredilen ama mahiyet bakımından tazirle bir ilgisi bulunmayan bazı konuları incelemektedir. Fıkıh ve Usûl açısından dikkatli bir şekilde inceleme yapıldığında İslâm hukunda bulunan ve ta’zîrle karıştırılan birçok müeyyide bulunmaktadır. Bunlardan bir örnek olarak saz, put, çalgı aletleri ve bunlar gibi hoş karşılanmayan şeylerin itlafı husu gösterilebilir. Yani saz, put, çalgı aletleri ve bunlar gibi hoş karşılanmayan şeylerin itlafı mali müeyyide olması itibarıyla bazıları tarafından tazirden sayılmıştır. Hâlbuki bu husus ta’zîrden ayrılan müstakîl bir mevzudur. Yine ta’zîrle karıştırılan bir diğer husus, haram yollarla elde edilen şeylerin, örneğin suyun karıştırıldığı süt ile ve farklı otların karıştırıldığı zaferanın dökülmesi gibi bozulmuş şeylerin itlâfidir. Hâlbuki bu itlâf, bir cânîye (suçluya) maksadının dışında kendisiyle muâmele edilmesi kabilindedir. Çünkü bu kişi ifsad olan şeylerden yararlanmak istemiş fakat bu şeyler, bir cezâ olarak bu kişinin maksadının dışında imha edilmiştir. Binaenaleyh bu da bir önceki husus gibi farklıdır ve mal karşılığında yapılan ta’zîrle bir ilgisi yoktur. Bu karışıklık etkisiyle bazı âlimlere “malın alınması ile yapılan ta’zîr” görüşü isnâd edilmiştir ki bu ifade bu iddiayı red etmektedir. Dolayısıyla bu araştırma tazir konusunda yapılan karışıklıkları gidermek, para kesme cezası şeklinde cereyan eden malî müeyyideyi beyan ederek onun kendisiyle karıştırıldığı diğer uygulamalardan ayırmak amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmamızda ana fikir olarak dört mezhebe göre “malın alınması ile yapılan ta’zîrin” caiz olmadığı belirtilmekte, bu konuda İslâm âlimleri arasındaki farklı icihatları beyan etmesi açısından örnek olarak İbn Kayyim el-Cevzî’nin bunu caiz gördüğünü açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh, Ta’zîr Cezası, Malî Müeyyide, Para Cezası, itlâf, maslahat.

Abstract

This study has discussed the subject of “discretionary punishment by financial penalties”, it also aimed to separate this topic from some other topics -that are discussed under this topic- but have no any link to it. Several topics were mixed with the topic of discretionary punishment by financial penalties, including) Destruction of objectionable objects such as drums, idols, amusement instruments, etc, however, this topic has no relation to our topic,) Destruction of musty objects such as spilling adulterated milk and saffron, this destruction is akin to treat the perpetrator with the opposite of his intent, as he wanted to benefit from the fraudulent objects but they are

destroyed in order reward him contrary to his intent, this also has no link to our topic too. Moreover, among the issue related to this topic, is that the topic of punishment by financial penalties was attributed to some jurists while their statements were totally rejecting it. Therefore, this research has shown that the four schools of Fiqh are on the impermissibility to discretion punishment by financial penalties while Ibn al-Qayyim chose the permissibility of it.

Keywords:

Fiqh. Discretionary Punishment, Financial Penalties, Destruction - Pretext - Interest

ملخص

قام هذا البحث بدراسة موضوع التعزير بأخذ المال وفصله عن مواضع بُحِثت تحته وهي في الحقيقة لا علاقة لها به، فقد خلط في هذا الموضوع عدة مواضع منها: إتلاف الأعيان المنكرة مثل الطنابير والأصنام وآلات اللهو وغيرها، وهي في الحقيقة بحث مستقل منفصل عنه، وكذلك إتلاف الأعيان الفاسدة مثل إراقة اللبن المغشوش والزعفران المغشوش، فهذا الإتلاف من قبيل معاملة الجاني بنقيض قصده حيث أراد الاستفادة من هذه الأعيان المغشوشة فأهدرت لمجازاته بخلاف مقصده، وهذا أيضاً بحث منفرد لا علاقة له بالتعزير بأخذ المال، ومن آثار هذا التداخل أن نُسب إلى بعض الأئمة القول بالتعزير بأخذ المال وعبارته تنفي ذلك وتأباه، لذا فقد بين هذا البحث أن المذاهب الأربعة على عدم جواز التعزير بأخذ المال وأن ابن القيم ذهب إلى جواز التعزير بأخذ المال.

كلمات مفتاحية:

الفقه - التعزير - أخذ المال - الإتلاف - ذريعة - مصلحة.

مدخل

كل الشرائع التي أنزلها الله سبحانه وتعالى تضمنت في طياتها أصنافاً من الزواجر لردع كل من تُحَدِّثُهُ نفسه بالتعدي على الحدود التي نهى الله سبحانه وتعديها، وتحاشي الأوامر التي أمر بها، وفي الشريعة الإسلامية أنزل الله تعالى نوعين من العقوبات: أولاً: عقوبات منصوص عليها محددة حدها الشارع الحكيم بنصوص الكتاب والسنة بنوعها ومقدارها، وأوجب على ولي الأمر إيقاعها عند الداعي لذلك، دون أن يكون له الخيار في الزيادة أو النقصان، ولا تختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص والأزمة والأمكنة، بل هي ثابتة غير قابلة للتغيير أو التبديل، وهي الحدود والقصاص والكفارات، ثانياً: عقوبات غير منصوص عليها، حيث لم يرد من الشارع الحكيم فيها نص يبينها ومقدارها بل تركها لولي الأمر يُقرُّ ما يراه المصلحة فيها، ويقدرها بحسب الجنايات المرتكبة وهي التعازير.¹

والتعزير يفارق الحد من ثلاثة أوجه: الأول: اختلافه باختلاف الناس، فالتعزير يختلف باختلاف الناس وكذلك باختلاف الجناية، بينما الحد ثابت بنص لا يتغير، ولا يتأثر باختلاف الأشخاص فيه، والثاني: جواز

¹ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405/1985) 1/633.

الشفاعة والعفو فيه بل يستحبان، فلولي الأمر أن يتجاوز عن الجاني في التعازير، أما في الحدود فإن الواجب والحتم إقامة الحد على العصي والمرتكب للمخالفات، والثالث: التألف به مضمون، ما يتلف أثناء التعزير من عضو أو غيره يُضْمَن، وذلك عند الشافعية دون الأئمة الثلاث فهو عندهم هدر، أما في الحدود فهو هدر باتفاق.²

١. تعريف التعزير ومشروعيته وتحريم محل النزاع

١.١. تعريف التعزير: لغة: من عَزَرَ وهو التوقير والتعظيم، وهو أيضاً التأديب، ومنه التعزير الذي هو دون الحد من الضرب.³ واصطلاحاً: تأديب واستصلاح وزجر على ذنب لم يشرع فيها حدود ولا كفارات.⁴ وعليه فمعنى التعزير بأخذ المال: أخذ بعض من أموال الناس على مخالفات ارتكبوها وتمليكه للغير سواء كانت حكومة أو جهة أخرى.

٢.١. مشروعية التعزير: التعزير جائز عند جميع المسلمين والأصل فيه القرآن الكريم فقد قال الله تبارك وتعالى: « وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ »⁵ فقد أباح للرجل ضرب زوجته عند نشوزها فكان فيه تنبيه على جواز التعزير،⁶ وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم: « من أصاب بغيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثلية والعقوبة ».⁷ فقد بين

² علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، (دمشق: دار الأرقم) 1/406، محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر)، 4/551، أبو بكر عثمان بن محمد بن شطا الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ المعين، (دار إحياء التراث الإسلامي) 4/254، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، تح: عبد الله التركي، (دار عالم الكتب) 12/314.

³ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح: محمد خاطر (بيروت: مكتبة لبنان، 1995-1415) 1/467.

⁴ محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المختار، (بيروت: دار الفكر، 1411/2000) 4/227، إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، (مكتبة الكليات الأزهرية)، 2/288، قليوبي وعميرة، حاشيتنا قليوبي وعميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي، (طبعة عيسى بابي الحلبي) 4/206، ابن قدامة، المغني، 12/253.

⁵ سورة النساء 4/34.

⁶ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ) 10/72.

⁷ رواه أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية) الحدود، 1710؛، واللفظ له، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م) السرقعة، 7404؛ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 - 1990) كتاب الحدود 4/381، وقال صحيح

النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث جواز التعزير، وقد روي عن سيدنا علي رضي الله عنه: في الرجل يقول للرجل يا خبيث يا فاسق قال: ليس عليه حد معلوم يعزر.⁸

٣,١. **تحريم محل النزاع:** إن التعزير بأخذ المال قد تُخلط فيه مواضع أخرى ليست منه حقيقة، مثل التعزير بإتلاف المال في الجنایات الحادثة في الأموال كمن غش في لبن فعزر بإراقته، وكذلك التعزير بأخذ المال في المخالفات الواقعة في اكتساب المال بدون وجه حق مثل اكتساب أموال عن طريق الولاية، وكذلك إتلاف الأعيان المنكرة كالطناير والأصنام، وأيضاً الأعيان الفاسدة كاللبن المغشوش، فالإتلاف كما يقول الزحيلي: «هو إفناء وإهلاك محل المنكرات من الأعيان والصفات تبعاً لها، مثل إهلاك مادة الأصنام بتكسيورها وتحريقها، وتحطيم آلات الملاهي عند أكثر الفقهاء، وتكسير وتخريق أوعية الخمر، وتحريق الحانوت الذي يباع فيه الخمر»، فقد قام عمر رضي الله عنه بتحريق دكاكين الخمر، وقام علي رضي الله عنه بتحريق قرية يباع فيها الخمر؛ لأن مكان البيع مثل الأوعية التي يباع فيها، وكذلك قام عمر بإراقة اللبن المخلوط بالماء للبيع، ومثله إتلاف المغشوشات في الصناعات كالثياب الرديئة النسج.⁹ فهذا الإتلاف كلياً كان بأن يُتلف الشيء بشكل كامل، أو جزئياً كان بأن يُتلف جزء منه ويُتلف بالباقي أو أن يُتلف بالمتلف في غير ما هو محرم، كأن يُعاد تصنيع تلك العين بشكل غير مُحرم،¹⁰ وهذه الأمور خارجة من نطاق البحث، والبحث محصور في جواز أو عدم جواز مصادرة بعض من مال إنسان على مخالفة ارتكابها لا علاقة لها بالأموال وتمليكها للغير فقيراً كان أو حكومة أو غير.

٢. أقوال العلماء في التعزير بأخذ المال وأدلتهم

في الفقه الإسلامي قولان في جواز التعزير بأخذ المال أو عدم جواز وفيما يلي بيانهما:

٢,١. أقوال الفقهاء في التعزير بأخذ المال: فيما يلي عرض لآراء الفقهاء في المسألة على الشكل التالي:

٢,١,١. المانعون للتعزير بأخذ المال:

اتفق الأئمة الأربعة على منع التعزير بأخذ المال، وقد نصوا على ذلك إما صراحة كالحنفية والمالكية والحنابلة وإما بعدم إدراجه ضمن التعازير كالشافعية الذين بينوا أن التعزير يكون بالضرب والحبس والصفع والتوبيخ ولم ينصوا على التعزير بأخذ المال.¹¹ وعليه فقد سلكت المذاهب الأربعة سبيل المذهب الواحد، ألا

على الشرطين.

⁸ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني البيهقي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: 1424 هـ - 2003 م)، السرقة، 8/440.

⁹ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتها، (دمشق: دار الفكر، ط 12)، 7/5597.

¹⁰ عبده عبد الله عبد الله صومعه، العقوبات المالية في الشريعة الإسلامية والقانون اليمني وتطبيقاتها القضائية، (ماليزيا: كوالالمبور، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، قسم الشريعة والقانون، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا، 2015 م)، 167.

¹¹ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 4/229، ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4/550، شمس

وهو سبيل المنع من أخذ المال تحت طائلة التعزير، وذلك عبارات مختلفة فبعضهم نقل الإجماع على ذلك وبعضهم صرح بعد الجواز وآخر لم يتطرق إليه بذكر، إذا فالمنع في المذاهب الأربعة جلي لا لبس فيه.

٢,١,٢. المجير للتعزير بأخذ المال:

أطلق ابن القيم القول بجوازه ونسبه إلى الإمام مالك والإمام أحمد وأحد قولي الإمام الشافعي، لكن دون تمييز بين التعزير بأخذ المال وبين إتلاف محل المنكر وبين مصادرة الأموال التي كانت نتاجاً لطرق غير مشروعة، فتحدث عنها وكأنه يتحدث عن موضوع واحد لا حدود ولا فواصل بينها.¹²

٢,٢. أدلة العلماء: فيما يلي بيان للأدلة التي استند عليها الفريقان فيما ذهبوا إليه:

٢,٢,١. أدلة المانعين من التعزير بأخذ المال:

١- يُستدل للجُمهور بعمومات الكتاب والسنة التي تنهى عن أكل أموال الناس بالباطل، ويندرج تحت هذا النهي كل طريقة أو وسيلة يؤخذ المال بها دون وجه مشروع، ومن الوسائل الباطلة أخذ المال تعزيراً، فيكون منهياً عنه بهذه العمومات، منها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»¹³، وقوله جل شأنه: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ»¹⁴ فهاتان الآيتان تنهيان عن أكل أموال الناس وأخذها إلا بالطرق المباحة المشروعة.

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام، حين خطب في حجة الوداع، وأعلن أن أموال المسلمين ودماءهم عليهم حرام حرمة مغلظة كحرمة مكة المكرمة، وحرمة عرفه والشهر الحرام، فيجب ألا تمس الأموال إلا بالوسائل التي تجيز المساس فقال: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»¹⁵ ومنها قوله «لا يحل لامرئٍ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس»¹⁶. فأى طيب نفس والمال يؤخذ منه قهراً دون وجود أدنى ذرات الرضى لا القلبية ولا الظاهرية، فكان التعزير بأخذ المال مصادماً لهذه العمومات القطعية.

الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م) 5/524، ابن قدامة، المغني، 12/526.

¹² محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (دار الجيل طبعة 1418/1998) ص 339.

¹³ سورة النساء 4/29.

¹⁴ سورة البقرة 2/188.

¹⁵ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، صح: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، الحج، 1739، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، صح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، القسامة، 1679.

¹⁶ أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، (مؤسسة قرطبة)، 5، 113؛ الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، صح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 - 1990) كتاب العلم، اللفظ له، وقال ورواه متفق عليهم.

٢- إن ما ورد عن الشرع عند بيانه لأسباب التملك ينحصر في إحراز المباحات والعقود الشرعية، ونماء المملوك، وضمأن المصنوبات والمتلفات والصدقات والهبات، وهذه أمور محددة وليس منها التعزير بأخذ المال عقوبة على مخالفة ارتكبوها.¹⁷

وإذا كان هذا النوع خارجاً عن دائرة أسباب التملك المباحة في الشرع فيكون داخلاً في عموم النهي الوارد على أكل أموال الناس بالباطل.¹⁸

٣- إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، عندما ما منعت العرب الزكاة قاتلهم وهزمهم وأخذ الزكاة منهم، ولم ينقل عنه وعن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، أنهم أخذوا فوق القدر المستحق من الزكاة وغيرها، فيكون أخذ الزائد غير وارد.¹⁹

٤- إن تجويز أخذ أموال الناس على مخالفات ارتكبوها، يؤدي إلى تطلع الحكام إلى الجور والظلم وابتداع الذرائع المختلفة في سبيل أخذ الأموال دون وجه حق يبرر ذلك، وما كان ذريعة للفساد يجب أن يدفع،²⁰ وقد توسع المالكية في القول بسد الذرائع الموصلة إلى المفاسد، ضمن ضوابط أو شروط ذكرها الباحث أحمد نجيب في بحثه «سد الذرائع عند السادة المالكية»، أذكر من هذه الضوابط المذكورة بشكل مفصل في البحث المذكور قوله: أن يكون التذرع بالفعل الجائر يؤول إلى المفسدة كثيراً أو يغلب على الناس قصده،²¹ فالتعزير جائز لكن أن يكون وسيلة إلى أن تمتد أيدي الظلمة إلى أموال الناس فهو ما لا يجوز بحال، ومعلوم أن نظر الحكام الظلمة إلى ما في جيوب الناس أكثر من نظرهم لضبط النظام أو حل المشكلات التي تواجههم، فيمنع من التعزير بأخذ المال من أجل سد باب الفساد هذا.

٢،٢،٢. أدلة القائلين بجواز التعزير بأخذ المال:

١- حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « في كل سائمة، في كل أربعين ابنة لبون لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجراً فله أجره، ومن منعها، فإنا أخذوها وشطر إبله، عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى ولا يحل لآل محمد منها شيء»²² وفي رواية أبي داود « وشطر ماله »²³

¹⁷ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (طبعة عام 1418/1998) 1/348.

¹⁸ البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، (دمشق: دار الفكر، طبعة عام 1422/2001) ص 151.

¹⁹ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4/355، عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 1/706.

²⁰ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4/355، منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (عالم الكتب، 1412/1997) 2/83.

²¹ أحمد محمد نجيب، سد الذرائع عند السادة المالكية، (بحث منشور في مجلة قطر الندى، مجلة دولية محكمة) العدد العشرون، ص 466 فما بعد.

²² النسائي، الزكاة، 2236، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، قال الحديث صحيح ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، 1/554.

²³ رواه أبو داود، الزكاة، 1575.

فقد بين النبي عليه الصلاة والسلام أن الممتنع عن دفع الزكاة الواجبة في ماله تؤخذ منه قهراً، ثم بين أنه لا يقتصر فيه على أخذ الواجب بل يزداد عليه أخذ شطر ماله عقوبة على امتناعه عن دفعها، وأنه فرض واجب يجب القيام به لقوله «عزمة من عزمت ربنا» ومعناه كما قال النووي رحمه الله أنه حق لا بد منه.²⁴ فدل الحديث على جواز أخذ المال عقوبة للامتناع عن القيام بالواجب.²⁵

٢- حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الثمر المعلق فقال: من أصاب فيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة، فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المعلن فعله القطع.²⁶ وجه الاستدلال أن من خرج بشيء من الثمر المعلق أو سرق من الجرين ما لم يبلغ حد القطع فعليه غرامة مثلي ما سرق، والأصل فيمن سرق أن يرد عين ما سرق عند قيامه ورد بدله عند هلاكه، والأصل رد قيمة ما أتلّف، والحديث أفاد أن الغرامة تضعف عليه بقوله « فعليه غرامة مثليه » وعبارة « عليه » تفيد الوجوب والإلزام من الشارع، إذًا جاز التغريم بأخذ المال.²⁷

٣- أعمال الصحابة رضوان الله عليهم:

استدل من أجاز التعزير بأخذ المال بمجموعة من أفعال الصحابة رضي الله عنهم توجي بجواز التعزير بأخذ المال منها:

قيام عمر بمصادرة مال عماله وأخذ الشطر منه وتقسيمه بينهم وبين المسلمين عقوبة وزجرًا لما اكتسبوا من أموال بطريق غير مشروع وذلك عن طريق الولاية، فقد شاطر سعد بن أبي وقاص في ماله الذي جاء به من العمل الذي بعته إليه، ومشاطرة خالد بن الوليد في ماله حتى أخذ رسوله برد نعله وشطر عمامته.²⁸

٤- المعقول:

قال المجيزون: إن العقوبة لما شرعت من أجل الإيلاء والزجر وكان تعلق الإنسان بماله شديداً، فإن التعزير بأخذ المال يحقق المصلحة المرجوة من العقوبة، فتكون موافقة لمصلحة مقصودة من الشارع، بل قد تعين تبعاً للظروف وأحوال الجناة فيكون إنزال غيرها بالجاني شططاً لعدم تحقيق المنتظر والمرجو من العقوبة، وإذا كان بناء العقوبة على المصلحة المرسلّة التي تشهد لها الأصول العامة، من شأنه أن يفرض إلى مقصد الشارع

²⁴ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دار الفكر) 5/331.

²⁵ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تح: أحمد السيد، (دار عالم الكتب، 1419/1999) 3/16.

²⁶ الخبنة: معطف الإزار وطرف الثوب، أي لا يأخذ منه في ثوبه، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد، (المكتبة الإسلامية) 2/9، الجرين: الموضوع الذي تجفف فيه الثمار وهو كالبيدر للحنطة، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1/262.

²⁷ عبد العزيز بن زيد بن عبد الله العميقان، التعزير بالمال، (منشورات شبكة الألوكة)، <https://www.alukah.net/sharia/0/37930>

محمد فتحي الدريني، الفقه المقارن، (دمشق: منشورات جامعة دمشق) ص 385.

²⁸ أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. الحسبة في الإسلام. (دار الكتب العلمية)، 48-49.

من إيلاّم وزجر مستحسنًا بناءً على المصلحة المرسلّة فقط، كيف وقد وردت نصوص وأحاديث وآثار من الصحابة، فيكون القول في التعزير بأخذ المال حكماً صحيحاً لا تشريعاً بالابتداع واتباعاً للهوى، ولا على أساس ملغى، بل حكماً على وفق مقاصد التشريع.²⁹

٣. مناقشة أدلة العلماء:

٣.١. مناقشة أدلة الجمهور المانعين من العقوبة بأخذ المال:

١ - أجاب المجيزون عن عمومات الكتاب والسنة بأنها مخصوصة، والمخصص هي الأحاديث الكثيرة التي تقوي بعضها بعضاً فتنفيذ الصحة والثبوت وغلبة الظن، وكفى بها مخصصاً للعمومات الواردة، والخاص مقدم على العام، ويتفوّق هذا التخصيص أيضاً بأقوال أكابر الصحابة وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون، وتأييد أيضاً بالمصلحة المرسلّة التي تبني عليها الأحكام الشرعية فيما لم يرد به نص، وبه يتبين بطلان استدلال المانعين بالعمومات لأنها لا توافق مقصود الشارع في هذا الوضع.³⁰

أجاب الجمهور عن ذلك: بأن الأدلة التي استدلت بها المجيزون لأخذ المال قاصرة ولا تتعداها إلى غيرها؛ لأنها واردة على خلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس.³¹ وقد ورد المجيزون على ذلك بعدة أمور منها:

أ بأنه على فرض التسليم بكون الأدلة التي تجيز التعزير بأخذ المال مخالفة للقياس فإن العلة فيها متعدية وغير قاصرة على المحل، مما يجعلها ممكنة القياس بجعلها أصلاً، فهي تشكل أصلاً معنويًا، وإذا قلنا إن هذه الأمثلة من باب القياس الخاص، فإن هذا من القياس الأولي وهو حجة؛ لأنه في معنى المنطوق، لوضوح العلة، فهي تفهم عن طريق اللغة وليس مستنبطة بالاجتهاد.³²

وأجاب المانعون بأن هذا في الحقيقة لا يُسلم به؛ لأن ما استدلوا به من الأمثلة مظنونه، والأمر ليس كما ذكر من أن العلة متبادرة وفي معنى العلة المنصوصة، وإنما إذا قلنا بما تثيره هذه الأدلة من الظن غير القوي وخصصنا به عمومات القرآن والسنة وإجماع المسلمين على حرمة أخذ مال الغير فإن القياس على هذه النصوص الظنية وتخصيص العمومات القطعية بهذا القياس غير جائز، لأن الأدلة التي استدلت بها المجيزون أدلة ظنية والقياس عليها ظني أيضاً لكون العلة فيها مستنبطة من طريق الظن وهذا يضعف من قوة القياس، ويجعله أوهى من أن يقوى على تخصيص العمومات القطعية، لان العلة المستنبطة ضعيفة وليست في قوة الأصل المقيس عليه، هذا في الأحوال العادية حيث لا معارض، فكيف إذا كان الحكم المبني عليها مخالفاً لما هو معلوم قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع.³³

²⁹ الدريني، الفقه المقارن، 392-393.

³⁰ الدريني، الفقه المقارن، 401-402.

³¹ محمد جنيد الديرشوي، الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الإسلامية، (دمشق: أطروحة دكتوراه من كلية الشريعة في جامعة دمشق، 1422/ 2001م) ص 383.

³² الدريني، الفقه المقارن، ص 410.

³³ محمد بن اسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418/1998) 2/255.

ب- قولهم إن التعزير يقوم على أصل معنوي ألا وهو « المصلحة المرسله » الموافق لمقتضى تصرفات الشارع؛ لأنه اعتبرها في العقوبات مثل أمر النبي بكفء القدر التي طبخ فيها لحوم الحمر الأهلية.³⁴ الرد عليه بأنهما قضيتان مختلفتان، لأن إكفاء القدر وكسرها إتلاف لمحل المنكر تعزيراً وهو موافق لتصرفات الشرع وإتلاف محل المنكر جائز عند المالكية، أما أخذ المال عقوبة فشيء آخر.³⁵ وأجاب المجيزون بأنه لا فرق بين أن يتلف المال على صاحبه وبين أن يؤخذ منه وأن الأثر في كلا الأمرين واحد وهو انتزاع الملكية منه وإيلامه لينزجر، بل قد يكون التعزير بأخذه أصلح من إتلافه؛ لأن المأخوذ سيدخل في خزنة الدولة أو الجهة المصادرة، أما الإتلاف فإنه ضرر بكل الطرفين، ضرر بالمعزّر بإفساد ماله، والضرر بالمجتمع بتفويت محل كان بالإمكان الاستفادة منه، فإذا كان الإتلاف مشروعاً فينبغي أن كون الأخذ مشروعاً من باب أولى.³⁶

وأجاب المانعون عن التعزير بأخذ المال بأنه يؤدي إلى انقسام الجريمة في نظر المجتمع إلى قسمين قسم متضرر بها يعدها جوراً وظلماً، وآخر مستفيد منها يحاول بشتى الوسائل الإكثار من هذا النوع من العقوبات، وهذا التنازع يشكل أشد أنواع الفوضى والاضطراب، فازدواجية الحكم بحيث يكون ضرراً محضاً على طرف وهو المعزّر ونفعاً محضاً لطرف وهو المعزّر يُنتج أشد مظاهر التناقض التي تهدد المجتمع لما فيه من سعي المستفيد إلى الإكثار من تلك العقوبات لتزيد فائدته.³⁷

ج- وللجمهور أن يقولوا: لو سلمنا أن ما استدلل به المجيزون من الأدلة أصل قائم بذاته يمكن القياس عليه، عندها نكون أمام أصلين أحدهما يجيز التعزير بأخذ المال والآخر لا يجيز ذلك، وهذان الأصلان متعارضان فيجب علينا الترجيح، ومما لا شك فيه أن الترجيح يرد بين الأدلة الظنية، ولا يكون بين الأدلة القطعية وكذلك بين القطعية والظنية،³⁸ وهنا أصل المانعين القائلين بحرمة أخذ مال الغير تعزيراً مقطوع به حيث لا يجوز امتداد الأيدي إليه إلا بطيب خاطر من صاحبه، وأصل المجوزين للتعزير بأخذ المال ظني لا يعلوا إلى درجة اليقين واليقين مقدم على الظن فيجب المصير إلى القول بالمنع.

ثم إن أصلهم لم يسلم من النقد لا من حيث السند ففيه مقال كثير، ولا من حيث المتن فإن أحاديثهم إن خرجت من طور النكارة فلا تتجاوز حد الشذوذ كما سيأتي فإنها مخالفة لعمومات الكتاب والسنة والأصول العامة، وإجماع الصحابة والتابعين فلم ينقل عن أحد لا النبي صلى الله عليه وسلم ولا السلف الصالح أنه أمر الجباة بأخذ شطر أموال الممتنعين عقوبة لامتناعهم وضمها لخزنة الدولة، وإذا قيل عن الحديثين اللذين يرويان

³⁴ الدريني، الفقه المقارن، ص 269-268؛

³⁵ الدرشيوي، الحرية الاقتصادية، ص 384.

³⁶ الدريني، الفقه المقارن، ص 408-407؛ أحمد السعدي، التعزير بأخذ المال، İslam Hukuku، 15، Araştırmaları Dergisi، sy.17، 2011، s.283-308.

³⁷ البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص 167-166؛ حسين أنس، İslam Hukukunda Mali Cezalar، İzmir 2006، ص 127.

³⁸ محمد عمر الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر، فياض العلوي، (مؤسسة الرسالة، 1412/1992) 5/236.

عن بهز بن الحكيم وعمرو بن شعيب أنهما زيادة ثقة يقال لهم، إن الشرط لكون زيادة الثقة مقبولة، هو أن لا يكون مصادماً لما هو قطعي، وهو هنا مصادم للكتاب والسنة والشرع الحنيف.³⁹
ومن جانب آخر فإن الأصل الذي تمسك به الجمهور حاطر والذي تمسك به المجيزون مبيح ومن المعلوم أن الحاضر يقدم على المبيح، فيرجح قول الجمهور على قول المخالف.⁴⁰
ثم إن أدلة المجيزين ليست قطعية بل ظنية والعلة فيها غير منصوصة بل مستنبطة، أما أدلة المانعين من التعزير بأخذ المال فإن أدلتهم قطعية والعلة فيها منصوصة، فيرجح المانع، لأن العلة المنصوصة أقوى من المستنبطة.⁴¹

وإذا سلمنا أن أدلة المجيز قطعية أيضاً فتشكل أصلاً مستقلاً. عندها يجب أن نعرج إلى الترجيح، فيتبين أن الأصل المانع أقوى من أصل المبيح.⁴²

٢- الدليل الثاني قولهم إن أسباب التملك الشرعي محصورة في عدة أمور أقرها الشرع الحنيف، وليس من بينهما التعزير بأخذ المال.

يجاب عن ذلك أن هذه الأسباب هي أسباب طبيعية للتملك: أما التعزير بأخذ المال وإعطائه لآخر فهو استثنائي وردت به أدلة متضادة من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁴³

ويجاب عنه أن الأدلة المستدل بها لم تسلم من النقد فمنها ما هو غير ثابت من حيث الدلالة ومنها ما ليس داخلاً في محل النزاع.⁴⁴

٣- أجيبت عن عدم قيام الصحابة بمعاقبة المخالفين بموجب الأحاديث التي تفرض ذلك؛ أن السبب في ذلك عدم وجود الداعي لا كونه غير مشروع، وقال بعضهم إن مانعي الزكاة كانوا مرتدين فقتلوا والحديث ينطبق على المسلم الذي آمن بفريضة الزكاة ولم يؤدها ولم يحدث هذا.⁴⁵

والجواب عن ذلك أنه لم يكن كل من منع الزكاة مرتداً، بل كانوا طوائف منهم من آمن بمسيلة الكذاب، ومنهم من تبع الأسود العنسي فكانوا مرتدين عن الإسلام، ومنهم من كان باقياً على الإسلام الحنيف وكاد يعطي الزكاة لولا تدخل رؤسائهم ومنعهم من ذلك، مثل بني يربوع فقد كانوا جمعوا زكاة أموالهم وتحينوا بعنا لأبي بكر الصديق، لولا أن مالك بن نويرة منعهم من ذلك ووزعها عليهم، وهؤلاء ليسوا مرتدين ولا كفار بل بغاة، لكنهم لما شاركوا المرتدين منع الزكاة سمو بذلك تبعاً لهم، فإذا كان الدافع إلى أخذ شطر المال من

³⁹الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 386.

⁴⁰عبد الرحيم الحسن السنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصل إلى علم الأصول، تح: شعبان محمد إسماعيل، (دار ابن حزم، 1420/1990) 2/1000.

⁴¹السنوي، نهاية السؤل، 2/1015.

⁴²الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 387.

⁴³الديرشوي، الفقه المقارن، ص 270.

⁴⁴الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 387؛ طونجاي باش أوغلي، معايير التعزير. İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 24, 2010, 79-127، ص 43.

⁴⁵ماجد أبو رخية، حكم التعزير بأخذ المال، (مكتبة الأقصى، 1407/1986) ص 29-30.

المرتدين غير متوفر لعدم إسلامهم وإيمانهم بفريضة الزكاة، فإن البغاة كانوا مسلمين مؤمنين بها ولكنهم تأولوا وجوب دفعها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الخليفة فمنعوها.⁴⁶ إذاً فالداعي كان موجوداً مع ذلك لم يأخذ الصديق شطر مالهم، ولا يقال إن قتلهم كان عقوبة أكبر وأزجر من أخذ المال لأن الحديث ذكر أن أخذ المال «عزمة من غرامات ربنا تبارك وتعالى» فيجب الأخذ وجد القتال أو لا.⁴⁷

٤- أما الدليل الرابع قالوا إن الحاكم له مجازاة المخالفين بإيلاهم جسدياً بالضرب والحبس بل وتتعدى ذلك، فإن بعضهم أجاز قتل الجاني تعزيراً، إذا وجدت المصلحة تقتضي ذلك، فإذا كان الشارع قد أجاز للمحاكم التصرف في أرواح الناس وأبدانهم أفلا يجوز له التصرف بأموالهم من باب أولى.⁴⁸ ونعود فيه إلى ما قيل سابقاً بأن العقوبة تكون زاجرة إذا كان المجتمع بمختلف أطيافه صفاً واحداً تجاهه أما هذا الأمر فهو مما تختلف الإرادة بين الناس في الأخذ به وعدمه.⁴⁹

٣،٢. مناقشة أدلة المجيزين للتعزير بأخذ المال:

١ - حديث بهز «إنا أخذوها وشرط ماله»: رد عليه الجمهور أنه من الذي تفرد به بهز بن حكيم من روايته عن أبيه عن جده مخالفاً فيه الثقات، فإنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ضعيف ولا صحيح، أنه أعلم عماله الذين أرسلهم لجمع الزكاة أن يأخذوا شطر مال الممتنع عن دفعها، وهذا الأمر أبعد ما يكون من فعل الصحابة رضي الله عنهم والتابعين أيضاً، بل قد ورد الحديث بخلاف ذلك، فإن بعض الصحابة امتنعوا عن دفع الزكاة، ولم يأخذ منهم النبي زيادة على المال ولم يأمر به، وذلك في الحديث الذي يروي به أبو هريرة رضي الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصدقة، فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد وعباس بن عبد المطلب، فقال النبي عليه الصلاة والسلام «ما ينقم ابن جميل، إلا أنه كان فقيراً، فأغناه الله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالد قد حبس أدرعه واعتده في سبيل الله وأما العباس بعد عبد المطلب فعم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي عليه صدقة ومثلها معها». ⁵⁰

إذاً فابن جميل امتنع عن دفع الزكاة فلم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم بأخذ شطر ماله ولو كان واجباً لأخذه وإلا لكان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز.

وإذا أُجيب بأن عدم أخذ النبي الزائد هنا لا يدل على عدم جواز أخذه، لأن الحاكم يتوخى وجه المصلحة في أخذ شطر ماله عقوبة وبين عدم الأخذ، والأخذ غير واجب حتى يلتزم به. ⁵¹

⁴⁶ يحيى بن شرف النووي، شرح التّووي على صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392) كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله وبقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، 1/202.

⁴⁷ الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 387.

⁴⁸ حميد محمد القماطي، العقوبات المالية بين الشريعة والقانون، (ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1395/1986) ص 67.

⁴⁹ الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 387.

⁵⁰ البخاري، الزكاة، 1468.

⁵¹ الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 389.

ويجاب عنه أن لفظ « عزمة من عرفات ربنا تبارك وتعالى » تدل على أن الأخذ حتم لا سبيل للتصل منه فهو واجب لا معيد عنه.

ولو قالوا إن ابن جميل يحتمل أنه قد استجاب بعد ذلك ولم يغرم بسببه، فيقال لهم إن خلقاً كثيراً شهروا السلاح وأعلنوا الامتناع عن دفع الزكاة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقام الصديق والصحابة رضوان الله عليهم بمجاہتہم وإخماد نارهم وإذعانهم للحق. ولم يرد أنه أخذ منهم شطر أموالهم زيادة، ولو كان واجباً لما تركه، وقد كان بمحض من الصحابة ولم يذكر أن أحداً منهم أنكر ذلك، طالبين من أبي بكر أن يأخذ شطر أموالهم تعزيراً لهم لامتناعهم عن دفع الزكاة، ومن البعيد أن يوجد حديث يوجب الأخذ ولا يعلمه أحد من الصحابة أو يعلمه أحدهم ثم يغض الطرف عنه ولا يبينه ولا يبينه إلى وجوده فذاك دليل على عدم أخذ الصحابة بهذا الحديث وعدم العمل به أيضاً.⁵²

وقد يأخذ على هذا بأن الإمام يتخير العقوبة وفق المصلحة والصديق قد أخذ بالعقوبة الأقسى وهي القتال لامتناعهم عن دفع الزكاة.⁵³

وهذا الرد كان يؤخذ بالاعتبار لولا ما دل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « عزمه من عزمات ربنا تبارك وتعالى » فقوله هذا يدل على الحتم والإلزام، وإن اقتضت الأحوال مقاتلتهم وإخضاعهم بالسيف. فكان الواجب عليهم بمقتضى الحديث أن يأخذوا شطر أموالهم بعد النبل والتمكن منهم.

ثم إن أئمة الحديث اختلفوا في بهز اختلافاً كبيراً. وضعفه الكثير منهم حتى نقل عند الشافعي رضي الله عنه أن علماء الحديث لم يثبت عندهم ما يدل على أخذ الصدقة وشرط إبل الغال لصدقته، وذكر الشافعي أنه لو ثبت ذلك لأخذ به.⁵⁴ وهذا تصريح بضعف الحديث كما قال النووي.⁵⁵ وذكر ابن حجر إطباق فقهاء الأمصار على ترك العمل بهذا الحديث، وفي ذلك دليل على وجود معارض راجح له.⁵⁶

وقد ضعف علماء الحديث بهز بن حكيم فقال أبو حاتم شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال الحاكم كان من الثقات ممن يجمع حديثه وإنما سقط من الصحيح روايته عن أبيه عن جده لأنها شاذة ولا متابع له عليها، وعند الشافعي ليس بحجة، ولم يحدث عنه شعبة وقال له: من أنت ومن أبوك، وقال ابن حبان كان يخطئ كثيراً، فأما أحمد وإسحاق فهما يحتجان به وتركه جماعة من أئمتنا ولولا حديث أنا أخذها وشرط ماله لأدخلناه في الثقات.⁵⁷

وأجاب من احتج به بأن كثيراً من الأئمة عدوه حجة، فقال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين أنه

⁵² البهوتي، كشاف القناع، 2/83.

⁵³ الدريني، الفقه المقارن، ص 426.

⁵⁴ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب ما ورد فيمن كتبه، رقم (7328).

⁵⁵ النووي، المجموع، 5/44.

⁵⁶ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 13/44.

⁵⁷ محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تح. سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الحباني، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1428 هـ - 2007 م)، 3/142.

ثقة، وقال أيضاً إسناده صحيح إذا كان من دون بهز ثقة، وقال البراء عن ابن المديني أنه ثقة، وقال النسائي هو ثقة، وعن أبي داود وأنه قال هو حجة عندي، وقال الترمذي هو ثقة عند أهل الحديث.⁵⁸
 فبهز بن حكيم عن أبيه عن جده حسن وقد روي بهذا الإسناد نسخة كبيرة حسنة⁵⁹
 وقد رد المخالفون بأنه لو سلمنا أن بهز ثقة وأحاديثه صحيحة فإن هذا يخرجها من دائرة النكارة، لكن لا يخرجها من دائرة الشذوذ لمخالفته من هو أوثق من الصحابة والتابعين.⁶⁰
 أما القول إنه حديث منسوخ وهو ضعيف فلعدة أسباب:
 الأول: الاختلاف في النسخ.

الثاني: أن النسخ يصار إليه إذا علم التاريخ بين النسخ والمنسوخ وليس هنا علم بذلك، أما كون النسخ هو حديث «ليس في المال حق سوى الزكاة» ليس وارداً لضعفه الشديد⁶¹
 وقد قال صاحب سبل السلام عن حديث بهز: إلا أن حديث بهز هذا لو يصح فلا يدل إلا على هذه العقوبة بخصوصها في مانع الزكاة لا غير وهذا الشطر المأخوذ يكون زكاة كله أي حكمة حكمها أخذ ومصرفاً ولا يلحق بالزكاة غيرها في ذلك، لأنه إلحاق بالقياس ولا نص على علته، وغير النص من أدلة العلة لا يفيد ظناً يعمل به، لا سيما وقد تقررت حرمة مال المسلم بالأدلة القطعية كحرمة دمه، فلا يحل أخذ شيء منه إلا بدليل قاطع بل هذا الوارد في حديث بهز أحادي لا يفيد إلا الظن فكيف يؤخذ به ويقدم على القطع⁶²
 وإذا قيل إن الظن يعمل به في نطاق الأحكام العملية وهذا منها يجب عنه أن هذا الظن يأخذ به في مسألة لا نص فيها وفي مسألة لا يخالف فيها أدلة قطعية وهنا قد خالف الظني القطعي، قصرناه على المحل الذي ورد به وهو أخذ المال عقوبة على الامتناع فلا يتوسع فيه لأن ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس⁶³

إذاً فأحسن القول في حديث بهز بن الحكيم بعدما أوردناه أن يقال فيه أنه شاذ خالف فيه بهز لما أجمع عليه الثقات، وبهز ليس من المتفق على عدالته وحفظه وضبطه حتى يقال إن تفرده صحيح⁶⁴
 ٢ - ما قيل في حديث عمر بن شبيب:

فقد ذهب مجموعة من العلماء أن حديث عمرو منسوخ فقال في التمهيد قوله في هذا الحديث «فعليه

58 أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تح: خليل مأمون شيما-علي بن سعود، (بيروت: دار المعرفة، 1417/1996)، 1/372.

59 عثمان بن عبد الرحمن الشهر زوري ابن الصلاح، علوم الحديث، تح: نورالدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1404/1984)، ص 315.

60 الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 391.

61 البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب الدليل على أن من أدى فرض الله في الزكاة فليس عليه أكثر منه وقال: لا أحفظ فيه إسناداً، فدلّ على ضعفه الشديد، رقم (7242).

62 الصنعاني، سبل السلام، 2/255.

63 الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 392.

64 البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص 157-156.

غرامة مثلية» منسوخ بالقرآن والسنة، فالقرآن قوله عز وجل « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به»⁶⁵، ولم يقل بمثلي ما عوقبتم به، وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصفحة بمثلها لا بمثلها على مستهلك المكيلات والموزونان⁶⁶

أما عمرو بن شعيب فقد ذكر الذهبي أن أهل الحديث ترددوا في شأنه، وقد ورد عن الإمام أحمد بن حنبل أن قال في عمرو بن شعيب أن له أشياء مناكير.⁶⁷

ويجب عن ذلك أنه ثقة عند الجمهور. فقد قال البخاري رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المدني وإسحاق وأبا عبيد وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده ما تركه أحد من المسلمين،⁶⁸ إذا فالراجح بعد ما تبين هو قبول حديث عمر بن شعيب وقد احتج به أكثر أهل الحديث حملاً لمطلق الجد فيه على الصحابي عمرو بن العاص رضي الله عنه.⁶⁹

ولو سلمنا بصحة الحديث يكون فإنه يكون مقصوداً على ما ورد منه لا يتجاوز، ولا يصلح أن يكون أصلاً عاماً لمخالفة القطعي من الآيات والأحاديث، فوروده على خلاف القياس يحصره في محله فيحتج به في التمر المعلق دون غيره.⁷⁰

3- أما الاستدلال بمشاطرة عمر رضي الله عنه لأموال بعض عماله ومصادرتها كخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص، فإن منطلق سيدنا عمر في هذه الاقضية كان نابعاً من تفهمه لحقيقة الإسلام وحقيقة ما يجب أن يكون عليه من ولي شيء من دوائر الإسلام من التزامه الحدود وعدم استغلال الوظيفة لأغراض ومصالح شخصية، أو لجلب هدايا وكسب الأموال ولما كانت هذه الأموال قد اختلطت بها غيرها، فينبغي أن تصفى وتعاد إلى بيت مال المسلمين.⁷¹

وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من استعمال الوظيفة سبيلاً لاستجلاب الأموال وذلك في الحديث يروى عن ابي حميد الساعدي قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي لي، قال فهلا جلس في بيت أبيه - أو بين أمه - فينظر أيهدى له أم لا، والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان

⁶⁵ سورة النمل: 126.

⁶⁶ يوسف بن عبد البر النمري المعروف بابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1387) 23/314.

⁶⁷ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي البجاوي، (دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي، طبعة 1963-1382) 3/263.

⁶⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 4/332.

⁶⁹ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 315.

⁷⁰ الديرشوي، الحرية الاقتصادية، ص 393.

⁷¹ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الاعتصام، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى) 2/294؛ محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (بيروت: دار

الكتب العلمية، 1420/1999) ص 117.

بعيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر» ثم رفع بيده حتى رأينا غفرة إبطيه: اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت ثلاثاً»⁷².

٤- ما نقله ابن القيم رحمه الله من إجازة بعض الأعمال التي توحى إلى جواز التعزير بأخذ المال مثل إراقة اللبن والتصدق بالزعفران المغشوشين، ونحو ذلك فإن ذلك يدخل في باب آخر غير التعزير بأخذ المال، وإراقة اللبن وهي من باب تقويت محل الفساد ومن العلماء من ذهب إلى جوازه فيكون خارجاً عن محل البحث، وهذا الغش يعود ضرره على الآخرين إذ فيه إضاعة لمالهم، ولما لم يكن هؤلاء المتضررون فقد كان أولى الناس بذلك تعويض الفقراء يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «عندما تكون الجناية متعلقة بالمال نفسه فإن الأمر عندئذ لا ينطوي على هذا التناقض والاضطراب أي تباين المواقف من الجريمة حتى لو دفع المال الى الفقراء والمساكين لأنها تتخذ مسوغاً آخر إلى جانب العقوبة ألا هو معنى التعويض، فالغش في المال مثلاً إنما يعود بالضرر على الآخرين إذا هم الذين يحق بهم ذلك الغش، وهو ضرر يتمثل في فوات ما عليهم بدون مقابل فكان مشروع أن يتلقوا في مقابل ذلك تعويضاً، ولما كان الذي سيقع عليه الضرر مجهولاً فإن أولى الناس بذلك التعويض هو أحقهم بالحجز عن ذلك الضرر وهم الفقراء»⁷³.

٥- دليل المصلحة الذي استدل به المجيزون رد عليه الجمهور من المعلوم أن العقوبات شرعت من أجل الإيلاء والردع، لكن ليست كل أنواع الإيلاء مشروعة فلا بد لمشروعيتها أن ينص الشارع عليها أما عن طريق النص أو الدلالة، والمصلحة حتى تأخذ بعين الاعتبار لا بد أن تشهد له أما نصوص الشرع أو كليته وقواعده العامة، والمصلحة التي استدل بها المجيز في أخذ أموال الناس تعزيراً لم يعهد أن الشارع اعتبرها، فإن الجنايات واضحة والعقوبات المقابلة لها محدودة وليس أخذ المال عقوبة بين تلك العقوبات، بل إن هذه المصلحة ملغاة لمصادقتها لنصوص الشرع التي تنهي عن أخذ أموال الناس بغير وجه حق، إذ الأصل في الأموال كونها مصونة، ولا يجوز التعرض لها إلا بنص يجيز ذلك التعرض ولا شيء يفيد ذلك.⁷⁴

٤. الترجيح:

بعد عرض أدلة الفريقين من مجيزين للتعزير بأخذ المال ومانعين له، تبين لي أن المنع الذي قال به جماهير العلماء من صحابة وتابعين وأئمة المذاهب الأربعة مستندين الى القطعي من الكتاب والسنة من حيث الثبوت والدلالة وملائمة لمقتضى قواعد الشريعة العامة، وقواعد الترجيح، والمصلحة، هو الراجح وأن أخذ المال تعزيراً يجب المنع منه. أما أدلة المجيزين فمنها ما هو غير قوي للاختلاف فيه. ومنها ما هو خارج عن محل النزاع، ومنها ما هو قوي الدلالة لكنه خاص في المحل الذي ورد فيه لا يتعداه الى غيره لقصور علته، فلا يرتقي إلى الدرجة التي يصبح فيها أصلاً يمكن أن تقاس عليه الفروع فالذي استدلوا به ظني من حيث الثبوت والدلالة وهو مقابل للقطعي ومن المتفق عليه أن القطعي مرجح ومقدم على الظني ثم إن القول بأن المال أعز من أشياء كثيرة فهل هو أعز من النفس والروح فهذا النوع من التعزير يؤدي التمايز بين الأغنياء والفقراء لأن الغني لا يتوانى عن الدفع في سبيل خلاص النفس والتوصل من العقوبة حسبما كان أو غيره وكل شيء يهون في سبيل سلامة النفس

⁷² رواه البخاري، الأحكام، 2597؛ مسلم، الإمارة، 1832.

⁷³ البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص 168-167.

⁷⁴ الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 117.

أما الفقير فهو الضحية دائماً فلا نقود لديه ليدفعها فيكون الحبس والعقاب البدني نصيبه، أما عن المصلحة التي استدلوا بها. فإن من شروطها عدم مصادمتها للنص كتاباً كان أو سنة، وهنا هي مخالفة للقطعي منهما فتكون غير معتبرة لمصادمتها لهما ثم إن هذه المصلحة من شأنها أن تؤدي إلى ما تأباه كل المجتمعات ألا وهي تفكك عرا المحبة والتعاون بين أفرادها فإن من يقع عليه هذا التعزير يسخط على من يقوم بتنفيذه بل يحمل المقت والضغينة له فيتفكك بذلك المجتمع فأى مصلحة هذه فالتعزير بأخذ المال غير جائز.

٥. الخاتمة:

بعد البحث في المسألة توصلت إلى أن التعزير بأخذ المال فيه عدة أمور:

- ١- إنه منافع لعمومات الكتاب والسنة وقواعد الشرع العامة.
 - ٢- إن الأخذ بهذا النوع من التعزير يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى طائفتين إحداها متضررة والأخرى مستفيدة مما تجنيه منه.
 - ٣- يؤدي إلى تسلط الحكام على أموال الناس وابتداع شتى الوسائل لاستجلابه، وإضفاء هذا النوع من التعزير على سائر مظاهر المجتمع.
 - ٤- يؤدي إلى انقطاع أواصر المحبة الاجتماعية بين الأفراد، ذلك نتيجة البغض على الطبقة التي تحاول أن تزيد في أخذ المال حتى تستفيد أكثر.
 - ٥- يؤدي إلى تباين في نتائج التعزير بأخذ المال، فالغني يبذل كل ما لديه كيلا يتعرض للحبس أو غيره وكل شيء في سبيل سلامة النفس يهون، أما الفقير فلعدم المال لديه فهو عرضة للحبس أو ما شابه، فتتمايز طبقات المجتمع بعضها على بعض.
- ومن خلال النظر في الواقع نجد أن أكثر مجال يدخل فيه التعزير بأخذ المال هو مجال المخالفات الواقعة في السير فإن القول بالتعزير بأخذ المال يؤدي إلى اختلاق وتصنع المخالفات تصنعاً من أجل الحصول على المال وهذا ما يسخط الأفراد، فلماذا لا نقول بالحجز بديلاً له أي إيقاف الحافلة المخالفة مدة من الزمن، أو إتلاف جزء منها يتساوى مع المخالفة المرتكبة، حتى لا يكون المال هو الهم في وضع المخالفات، وإملاء حزينة الدولة هو المقصد، بل ضبط النظام هو الأول والأخير.

Kaynakça

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث. (ت. ٦٠٦هـ) ٥ جلد. تح. طاهر أحمد الزاوي. المكتبة الإسلامية، د. ط. د. ت.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. (١٤٠٤/١٩٨٤). علوم الحديث. (ت. ٦٤٣هـ) ١٠ جلد. تح. د. نورالدين عتر. دار الفكر، ط. ٣.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. (١٤١٨/١٩٩٨). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. (ت. ٧٥١هـ) ٢ جلد. دار الجيل.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد. الحسبة في الإسلام. دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (١٤١٧/١٩٩٦). تهذيب التهذيب. (ت. ٨٥٢هـ). ١٢ جلد. تح. خليل مأمون شيما-علي بن سعود. دار المعرفة، ط. ١.
- ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. (ت. ٨٥٢هـ). ١٣ جلد. تر. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. مسند الإمام أحمد ابن حنبل، (ت. ٢٤١). ٦ جلد. القاهرة: مؤسسة قرطبة.
- ابن عابدین، محمد أمين. (٢٠٠٠/١٤١١). حاشية رد المختار. (ت. ١٢٥٢هـ). ٦ جلد. دار الفكر، ط. ١.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمري. (١٣٨٧). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. (ت. ٤٦٣هـ). ٢٦ جلد. تح. مصطفى بن أحمد العلوي. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عرفة الدسوقي، محمد بن عرفة الدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. (ت. ١٢٣٠هـ). ٤ جلد. دار الفكر.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي المالكي. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام. (ت. ٧٩٩هـ). ٢ جلد. مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة. (٢٠٠٥/١٤٣٦). المغني. (ت. ٦٢٠هـ). ١٠ جلد. تح. عبد الله بن الحسن التركي. دار عالم الكتب، ط. ٥.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. (ت. ٢٧٥هـ). ٧ جلد. تح. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.
- الإسنوي، عبد الرحيم الحسن، (١٩٩٠/١٤٢٠). نهاية السؤل في شرح منهاج الوصل إلى علم الأصول، (ت. ٧٧٢هـ). ١ جلد. تح. شعبان محمد إسماعيل. دار ابن حزم، ط. ١.
- أنس، حسين. İslam Hukukunda Mali Cezalar، İzmir ٢٠٠٦.
- أوغلي، طونجاي باش. معايير التعزير. ٢٠١٠، ٢٤، Sayı ٢٤، İslâm Araştırmaları Dergisi، ١٢٧-٧٩
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، (١٤٢٢). صحيح البخاري. (ت. ٢٥٦هـ). ١ جلد. تح. محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، ط. ١.
- البهوتي، منصور بن يونس. (٢٠٠٠ / ١٤٢١). كشف القناع عن متن الإقناع. (ت. ١٠٥١هـ). ١٥ جلد. تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل. السعودية: دار النشر: وزارة العدل، ط. ١.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (٢٠٠١/١٤٢٢). محاضرات في الفقه المقارن. ٣ جلد. دمشق: دار الفكر.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني. (١٤٢٤ / ٢٠٠٣). السنن الكبرى. (ت. ٤٥٨هـ). ١١ جلد. تح. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٣.

- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النسابوري. (١٤١١ / ١٩٩٠). المستدرک علی الصحیحین، (ت. ٤٠٥ هـ). ٤ جلد. تح. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١.
- الحنبلي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي. (١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م). تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق. تح. سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني. الرياض: أضواء السلف، ط. ١.
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي. (١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. (ت. ٩٧٧ هـ). ٦ جلد. دار الكتب العلمية، ط. ١.
- الدري، محمد فتحي. الفقه المقارن. دمشق: منشورات جامعة دمشق.
- الدمياطي، أبو بكر عثمان بن محمد بن شطا. إعانة الطالبين على حل ألفاظ المعين. (ت. ١٣١٠ هـ). ٤ جلد. دار إحياء التراث الإسلامي.
- الديرشوي، محمد جنيد. (١٤٢٢ / ٢٠٠١ م). الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الإسلامية. ١ جلد. أطروحة دكتوراه من كلية الشريعة في جامعة دمشق.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (١٣٨٢/١٩٦٣). ميزان الاعتدال في نقد الرجال. (ت. ٧٤٨ هـ). ٤ جلد. تح. علي محمد الجاوي. دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي. ط.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (١٤١٥/١٩٩٥). مختار الصحاح. (ت. ٦٦٦ هـ). ١ جلد. تح. محمد خاطر. مكتبة لبنان، ط جديدة.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. (١٤٢٠). مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. (ت. ٦٠٦ هـ). ٣٢ جلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ٣.
- الرازي، محمد عمر الحسين. (١٤١٢/١٩٩٢). المحصول في علم أصول الفقه. (ت. ٦٠٦ هـ). ٢ جلد. تح. طه جابر، فياض العلوي. مؤسسة الرسالة، ط. ٢.
- الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر، ط ١٢.
- الزرقا، مصطفى أحمد. (١٤١٨/١٩٩٨). المدخل الفقهي العام.
- السعدي، أحمد. التعزيز بأخذ المال. sy.١٧، Islam Hukuku Araştırmaları Dergisi، ٣٠٨-٢٠١١، S.٢٨٣
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. (ت. ٧٩٠ هـ). ٢ جلد. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- الشوكاني، محمد بن علي. (١٤١٩/١٩٩٩). نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. (ت. ١٢٥٠ هـ). ٨ جلد. تح. أحمد السيد. دار عالم الكتب، ط. ١.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (١٤١٨/١٩٩٨). سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. (ت. ١١٨٢ هـ). ٢ جلد. دار الكتاب العربي.
- العميقان، عبد العزيز بن زيد بن عبد الله. التعزيز بالمال، (منشورات شبكة الألوكة). <https://www.37930/alukah.net/sharia/>.
- صومعه، عبده عبد الله. (٢٠١٥ م). العقوبات المالية في الشريعة الإسلامية والقانون اليمني وتطبيقاتها

- القضائية. ماليزيا: كوالالمبور، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، قسم الشريعة والقانون، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا.
- عودة، عبد القادر. (١٩٨٥/١٤٠٥). التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. دار إحياء التراث العربي، ط. ٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٩٩٩/١٤٢٠). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. (ت. ٥٠٥ هـ). ١ جلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١.
- قليوبي، أحمد سلامة القليوبي. (١٩٩٥/١٤١٥ م). حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي. (ت. ٩٥٧ هـ). ٤ جلد. بيروت: دار الفكر.
- القماطي، حميد محمد. (١٩٨٦/١٣٩٥). العقوبات المالية بين الشريعة والقانون. ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط. ١.
- ماجد أبو رخصة. (١٩٨٦/١٤٠٧). حكم التعزير بأخذ المال. مكتبة الأقصى، ط. ١.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر الفرغاني. الهداية شرح بداية المبتدي. (ت. ٥٩٣ هـ). ٤ جلد. تح. طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. (ت. ٢٦١ هـ). ٥ جلد. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- نجيب، أحمد محمد. سد الذرائع عند السادة المالكية. بحث منشور في مجلة قطر الندى. (مجلة دولية محكمة). العدد العشرون.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. (١٤٢١ / ٢٠٠١). السنن الكبرى. (ت. ٣٠٣ هـ). ١٢ جلد. تح. حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. (ت. ٦٧٦ هـ). دار الفكر.
- (١٣٩٢). شرح النووي على صحيح مسلم. (ت. ٦٧٦ هـ). ٩ جلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ٢.
- Audah, Abdul Kadir. (1405/1985). et-Teşrî el-Cinaî el-İslami Mukareneten Bilkanun el-vadî. Dar. ihya' et-Turas el-Arabi, 4. Baskı.
- Ebû Davut, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. es-Sünen. (Ö. 275). 7 cilt. Thk. Muhammed Mihyedin Abd el Hamid. Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye.
- Ebu Rahiya, Macid. (1407/1986).. Hukum et- Tâ'zir Biehz Almal. Mektebe el-Eksa. 1. Baskı.
- ed-Durini, Muhammed Fethi. el-Fikhu'l -mukaren. Menşurat Camiea Dimaşk.
- El-Behûti, Mansûr b. Yûnus. (1412/1997). Keşşâfü'l-kınâ ' an (metn)i'l-İknâ. (Ö. 1051). 15 cilt. Thk. Lecneh Muhtessch. 1. Baskı.
- el-Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. (14242003/). Es-Sünenü>l-Kübra. (Ö. 458). 11

- cilt. Thk. Muhammad Abdulkadir Ata. Beryt: Dar al-Kutub al-İlmiyah, 3. Baskı.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1422). Sahih-i Buhârî. (Ö. 256). 1 cilt. Thk. Muhammed Zehir b. Nasır. Dar. Tavk en-Necat, 1. Baskı.
- el-Buti, Muhammed Said Ramazan. (1422/2001). Muhadaratün fi'l-fıkhi'l-mukarin. 3 cilt. Dımaşk: Dar el-Fikir.
- el-Derşevi, Muhammed Cuneyd. (1422/2001). el-Huriye el-Iktisadiye ve Meda Sultan ed-Devle fi Tekiidiha fi eş-Şeriea el-İslamiye. 1 cilt. ITruhat Duk-torah Min Kuliye eş-Şeriea fi Camiea Dımaşk.
- El-dımyati, Osman bin Muhammed bin Şeta El-dımyadi. İyenet Et-talibeyın Ala Hel Elfaz El-muin. (Ö. 1310). 4 cilt. Dar. İhya El-turas El-ıslami.
- el-Emekan, Ebduleziz b. zeya. et- Tâ'zir bi'l-Mâl. Menşurat şebeket Al-alukah.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah. (1411/1990). en-Neysâbüri. El-müstedrek ala Es-sahihin. (Ö. 405). 4 cilt. Th. Beyrut: dar al-Kutub al-İlmiyah, thk. Mus-tafa Abdulkadir ada. 1. Baskı.
- El-hatib Eş-şirbini, Muhammed b. Ahmed. (1415/1994). muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. (Ö. 977). 6 cilt. dar al-Kutub al-İlmiyah, 1. Baskı.
- el-Kımati, Hemit Muhammed. (1395/1986). el-Ukubat el-Maliye beyne eş-Şeriye ve El-kanun. Libya el-Munşea al-Ammeh Lilneşir ve Teuziea ve iعلان, 1. Baskı.
- el-Merginânî, Ali b. Ebi Bekr Abdulcelîl El-Fergâni. el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî. (ö. 593). 4 cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi.
- Enes, Hüseyin. İslam Hukukunda Mali Cezalar. İzmir 2006.
- En-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. . (1421/2001). es-Sünenü'l-kübrâ. (Ö. 303). 12 cilt. Thk. Hasan Abdilmuneam Şelbi. Beyrut: . Müesese- tü Risâla, 1. Baskı
- en-Nevevî, (1392). en-Nevevî fi Şerhi Sahihi Müslim. (Ö. 676). 9 cilt. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi, 2. Baskı.
- el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb. (Ö. 676). 23 cilt. Dar el-Fikir.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr. (1415/1995). Muhtâr al-Sihâh. (Ö. 666). 1 cilt. Th. Muhammed Hatır. Mekteb lübnan, Baskı. Cedideh.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1412/1992). el-Mahsül fi İlmi Usûli'l-Fikh. (Ö. 606). 2 cilt. Thk. Taha Cabır. Müesese- tü Risâla, 2. Baskı.

- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1420). Mefatihü'l Gayb =Et-tefsir El-kebir. (Ö. 606). 32 cilt. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi, 3. Baskı.
- es-San'ani, Muhammed bin İsmail. (1418). Sübülü's-selâm. (Ö. 1182). 2 cilt. Dar. Al-kitab Al-arabi, 1. Baskı.
- Es-sedi, Ahmet. et-Ta'zir biehzi el-mal. « İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.17, 2011, s.283-308.
- eş-Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî. El i'tisam. (Ö. 790). 2 cilt. Mısır: El Mektebetül Asriyye.
- Eş-şevkani, Muhammed b. Ali. (1413/1998). Neylü'l-Evtar min Esrari Münteka'l-Ahbar. (Ö. 1250). 8 cilt. Thk. Ahmed es-Seyid. Dar. Alemül-Kütüb, 1. Baskı. (1419/1999).
- ez- Zerkâ, Mustafa. El-Medhalü'l-Fıkhî El-Amm. Baskı.
- ez- Zühaylî, Vehbe. (1382/1963). El-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuhu. Dımaşk: dar El-fikir. Baslı. 12.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Mizânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl. (Ö. 748). 4 cilt. Thk. Muhammed Elbicauî. Dar. İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, _isa El-babi El-halabi T.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. (1420/1999). Şıfa el-Ğelil fi Beyan el-Şubüh Uel Mehil ve Mesalik et-Telil (Ö. 505). 1 cilt. Beyrut: Dar al-Kutub al-İlmiyah, 1. Baskı.
- İbn Kudâma, Abdullah b. Ahmed. (1436/2005). El-Muğnî. (Ö. 620). 10 cilt. Thk. Abdullah b. El-hasan et-Turki. Dar. Alem Al-kutüb, 5. Baskı.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdiler en-Nemeri. (1387). et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd. (Ö. 463). 26 cilt. Thk. Mustafa b. Mhmed El-eleui Vizarat el-Evkaf li-ş-Şu'un el-islamiyye, Baskı.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. (1411/ 2000). Haşîye Redd ÜL-muhtar. (Ö. 1252). 6 cilt. Dar. El-fikir, 1. Baskı.
- İbn Arafe ed-Desûkî, Muhammed. Hâşîyetu'd-Dusûkî 'ale'ş-Şerhi'l-Kebîr. (Ö. 1230). 4 cilt. Dar el-Fikir.
- İbn es-Salâh, Osmân b. Abdurrahman. (1404/ 1983). Eş-Şehrezûri. Ulum Al-Hadis. (Ö. 643) 1 cilt. Th. dr. nureddin ıtr. Dar el-Fikir, 3. Baskı.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. AlîTebısratü'l-hükkâm fi usüli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm. (Ö. 799). 2 cilt. Mektebetu El-külliyat El-ezheri.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. Fethu'l-bari Şerh Sahih El-buhari. (Ö. 852). 13 cilt. Beyrut: Dar Al-Marifa.
- İbn Hacer, Ahmed bin Ali. (1417/1996). Tehzibu't-Tehzib. (Ö. 852). 12 cilt. Thk. Halil Mamoon- Ali bin Suud. Dar Al-Marifa, 1. Baskı.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. el-Müsned. (Ö. 241). 6 cilt. Müessesese Kurtuba.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Abi Bekr. (1418/1998). et-Turukül Hükmiyye fis Siyasetiş Şeriyye. (Ö. 751). 2 cilt. Dar. el-Cebel, Baskı.
- İbn Teymiyye. Ahmet b. Abdül Halim. el-Hisbe fi el-İslam. Dar. al-Kutub al-İlmiyah.
- İbni'l-Eşîr, Abdullâh b. el-Mübârek. en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser. (ö. 606). 5 cilt. Thk. Dahır ahmed El-ai. El Maktaba El-islami, D. Baskı. T.T.
- İsnevî, Abdel Rahim el-Hasan. (1420/1990). Nihâyetü's-sül fi şerhi Minhâci. (Ö. 772). 1 cilt. Th. Şaban Muhammed İsmail, Dar. İbn Hazm. 1. Baskı
- Kalyûbî, Ahmed Selameh. (1415/1995). Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc. (Ö957). 4 cilt. Dar el-Fikir, Baskı.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. Sahih Müslim. (Ö. 261). 5 cilt. Thk. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâkî. Beyrut: Dar ihya' et-Turas el-Arabi.
- Nejib, Ahmet. sedd-i zerâyi'e inde El-sadeti El-malikiyeti. Mecelleh Katır El-neda. S, 20.
- Öğli, Tuncay Baş. Meâyir et-Ta'zir. İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 24, 2010, 79-127
- Sevmeah, Abdeh Abdullah. (2015). el-ukubet el-maliye fi eş-Şeria el-İslamiye ve el-Kanun el-yemeni ve Tatbikatuhe el-kdaiye. Meleziye: kuala lumpur, behs makeddm lineyl derecet Ed-duktora, kısım Eş-şreiye ve El-kanun, Akadimiyet Ed-dirasat El-islamiyeh, university of Malaya,

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE FIKHÎ BİR İCTİHAD YÖNTEMİ OLARAK TE'VİL¹

TA'WIL AS AN İJTİHAD METHOD IN ISLAMIC LAW

Abdülbaki DENİZ

Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr., Sırnak University Faculty of Theology

E-posta: abdentr@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-2345-6789

DOI: 10.47425/sirtilahiyat.792384

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09.09.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.04.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

Atıf / Citation: Deniz, Abdülbaki. İslam Hukuk Metodolojisinde Fikhî Bir İctihad Yöntemi Olarak Te'vil. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (Aralık/2020), s. 637-664

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

¹ Bu makale Abdülbaki Deniz'in "Fıkıh Usulünde Te'vil ve Fikhî Uygulamaları (Dicle Üniversitesi, 2018)" isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Öz

Genel olarak İslâm düşüncesinin oluşum süreçlerinde etkili olan yöntemlerinden biri te'vildir. Dilde yaşanan anlam kayması kapsamında terim anlam kazanan ve fıkıh usulü içerisinde ictihâdın bir yöntemi olarak değerlendirilen te'vilin furû' fıkının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı hususunda şüphe yoktur. Bu yönüyle te'vil hem klasik hem de onların özeti mahiyetindeki muasır usul eserlerinde yer bulmuştur. Dolayısıyla umûmün tahsisi, mutlakın takyidi, emrin vücûb yahut nedbe, nehyin tahrim yahut kerahete delâleti ve lafzın hakikat yahut mecaz yönü gibi fikhî istinbâta etkin olan hususlar aynı zamanda te'vile de zemin oluşturmaktadır. Ayrıca me'âni harflerinin delâlet boyutları ile te'aruz durumunda nasların te'lifi de te'vil kapsamında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda umûm-husûs, nakil-iştirâk ve izmâr-nakil gibi lafız-manâ ilişkisine dayalı hususlar arasındaki te'arüzü gidermek için değişik te'lif yöntemlerinden söz edilebilir. Çalışmamızda te'vil, bir ictihâd yöntemi olarak ele alınmış, usul ve fıkıh eserlerinde yer bulan somut fikhî uygulama örnekleri üzerinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku, Delâlet, Usulu'l-fikh, Te'vil, Furû'u'l-fikh, İctihâd.

Abstract

Ta'wil is one of the most influential methods in the formation processes of Islamic thought in general. In the context of semantic changes and shifts of meaning in languages, ta'wil has gained an important place and is considered as a rational method of ijtiâd within the fiqh method and it also has an important role in shaping the furû'u'l-fikh. In this respect ta'wil has been included in both classical and contemporary style works that are summary of them. Therefore, the allocation of the âm (general) word, the taqyid of the absolute word and the understanding of the word in a metaphorical sense and of its true meaning and to be sufficient to express the aim or the need for admiration, the establishment of a new matter in the judiciary or emphasizing the previous meaning that are effective in fiqh reference, applying the order in the sentence with taraduf or tebâyün direction form the basis for the ijtiâd of ta'wil. In addition to these, the meaning of the letters rich meaning dimensions, it is evaluated reconciliation of nas within the scope of ta'wil. In this context, there are different methods of scholars to resolve the apparent theorem among the issues based on the liaison-meaning relationship, such as general-private, cem'-nesih, joint-metaphor, allocation-izmar and izmar-transfer. In this study, ta'wil is considered as a rational ijtiâd method and is evaluated on concrete fiqh practice examples found in the works of fiqh.

Keywords:

Islamic Law, Proof, Usulu'l-fikh, Ta'wil, Furû'u'l-fikh, Ijtiâd.

Giriş

İslam fıkhnın teşekkül sürecinden itibaren âlimler, nasların anlaşılması ve güncel sorunlara çözüm sağlamaları bağlamında “fıkıh, beyan, ictihâd, tefsir, re’y ve irfân” gibi kavramların yanında “te’vil” kavramına da yer vermişlerdir. “Asıl manâya dönmek, âkıbet, haber verilen bir hususun vuku’u yahut emredilen bir şeyin tenfizî”² gibi sözlük anlamlarıyla te’vil, farklı ilimlerde ihtisaslaşma olgusundan sonra ıstılâhî bir anlam kazanmış, kelâm, tefsir ve fıkıh usulü gibi disiplinlerde farklı açılardan değerlendirilmiştir. Fıkıh usulü geleneğinde te’vilden “zâhir lafzın bir karine yahut delil sebebiyle taşıdığı manâlardan birine döndürülmesi” kastedilmektedir. Usulcüler, ifadenin zâhiri ve ilk akla gelen anlamı kelimada asıl olduğundan, lafzı muhtemel olduğu başka bir manâya sarf etmeyi akli/lugavî veya şer’î bir delile bağlamışlardır.³

Başka bir anlayışa göre Kur’an’ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki ayrı anlam boyutu vardır. Zâhiri boyut akıl ve duyuşsal alanın ötesine geçmektedir. Bâtini boyutu ise Kur’an’da “râsihûn” olarak ifade edilen ilmin de-

² Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerriyya İbn Fâris, “e-v-l” mad., *Mu’cemu mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979), 1/159-160; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 1300), 1/171; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an*, thk. M. Seyyid Kilânî (Kahire: 1961), 30; Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferec (Küveyt: et-Türâsü’l-Arabî, 1965), 28/33; Seyyid Muhammed Amim el-İhsân el-Bereketî, *et-Ta’rifâtü’l-fıkbiyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 50.

³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *el-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 146; Ebû’l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi abkâmi’l-usûl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1949), 172; Ebû’l-Velid el-Bâcî, *el-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Nezihammâd (Beyrut: Müessesetü’l-Mer’ânî, 1973), 48; Ebû’l-Me’âli Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burbân fi usûli’l-fıkb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb (Kâhire: Dârü’l-Vefa, 2012), 1/300; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: 1413), 1/387; Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-abkâm* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi, 1981), 2/ 44-45; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir*, nşr. Seyfuddîn el-Kâtib (Beyrut: Dârü’l-Kitâb, 1981), 157; Ebû Ali eş-Şâfi, *Usûlü’s-Şâfi* (Beyrut: Dârü’l-Kitap, 1982), 39; Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Dersâadet, 1890), 1/68; Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtihü’r-rahamût şerhu müsellemi’s-sübût fi usûli’l-fıkb*, neşr. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 1/317; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 1/127.

rinliklerine vâkıf kimseleri⁴ ilgilendirmektedir. İrfân ehli Kur'an'ın zâhirini anlama çabasına "tefsir", Allah'ın asıl maksadını içeren bâtinî anlama çabasına da "te'vil" demişlerdir.⁵ Bu açıdan fıkıh ilmi, Allah'ın asıl maksadını araştırma çabasına dayandığından nasların bâtinî yönüyle daha ilgili olduğu söylenebilir. Zira sınırlı naslar karşısında sınırsız hayat hadiseleri söz konusudur.

Te'vilin teklifi hükümler ve fikhî meselelerin temellendirilmesinde aklî bir ictihâd yöntemi olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Usul âlimleri istismâra açık yapısından dolayı te'vilin şartlarını, alan ve kapsamını belli birtakım ilkelere bağlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca ilgili şartları hâiz te'vili yakın veya sahih, diğerlerini uzak, bâtil veya fasit olarak değerlendirmişlerdir.

Müslüman ilim erbabı ehliyet, ihlâs ve takva sâikiyle güncel birçok meseleyi te'vil vasıtasıyla İslam'ın gözettiği genel maslahatlar ve teşri' hikmeti çerçevesinde çözümlene imkânına sahiptirler. Zira te'vil İslam kültür havzasında yoğrulmuş, mutlak yorum yahut tefsir anlamını aşan Kur'an'a özgü bir kavramdır. Dolayısıyla te'vil faaliyetini gerçekleştirecek olanların da havâss ehlinden olmalarına dikkat çekilmiştir. Kur'an'da te'vil ilmine vâkıf kılan Hz. Yusuf'un ictibâya mazhar olması ve te'vildeki isabeti⁶ bunun en bâriz örneğidir. Aynı şekilde Allah'ın özel inâyeti ile olayların perde arkasındaki sırları ortaya koyan kulun eylemleri⁷ de bu kapsamdadır. Söz konusu örneklerde açıkça görüldüğü gibi teorik ve pratik olarak te'vil, ihlas ve irfânla temayüz etmiş seçkin kulların hareket alanında olup doğrudan peygamberlik/vahiyle ilişkili olduğu gibi Allah'ın inâyeti ile temayüz etmiş âlimlerle de ilintili olarak kullanılmıştır. Ümmetin maslahatı çerçevesinde Şâri'in naslarla hedeflediği hususları ortaya çıkarmaya yönelik faaliyet olarak değerlendirilebilecek te'vil kavramı usul âlimlerinin ilgisiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bu kapsamda naslarda âmm olarak gelen bazı lafızların tahsis edildiği, mutlak olarak vârit olan bir lafzın başka bir nasla mukayyed

⁴ Al-i İmrân, 3/7; Nisa, 4/162.

⁵ M. Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 367.

⁶ Yusuf, 12/6, 21, 100, 101.

⁷ Kehf, 18/ 78, 79, 83.

hâle geldiği, kelâmda hakikat asıl iken bazen mecaz yönünün kastedildiği, emir normal şartlarda vücûb, nehiy ise tahrim gerektirirken yerine göre söz konusu anlamların dışında kullanıldıkları görülmektedir. Naslarda yer bulan me'ânî hafiflerinin birçok manâya muhtemel olması sebebiyle bunlardan hangisinin kastedildiğinin bilinmesi ile naklî ve aklî deliller arasında gözüken te'âruzu gidermek de nasların anlaşılması açısından önemlidir. Te'vil olarak değerlendirilen bu tür durumlara dâir birçok uygulama örneği söz konusudur. Neticede lafzın literal boyutunu aşan te'vilin, modern hayatın beraberinde getirdiği fikhî sorunların çözümlenmesinde bir çıkış kapısı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bu çalışmada te'vil, klasik ve onlardan mühlhem muâsır usul eserlerinde bir icthad yöntemi olarak ele alınmış ve neticede terettüp eden bazı fikhî hükümlere yer verilmiştir. Meselenin daha iyi anlaşılması için kronolojik olarak cumhur ve Hanefî usulcülerini kapsayan klasik usulcülerin kaynaklarına yer verilmiş bilahare muâsır kaynaklara yer verilmiştir. Ayrıca te'vil ile Batı menşe'li hermenötik kavramını mukayese eden bazı aydınların görüşlerine temas edilmiştir. Bunların yanında te'vil kaynaklı fikhî uygulama örnekleri üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Örneklerde, Hanefîler karşısında Şâfiî mezhebinin daha bariz gözükmesi, Şâfiîlerin birçok husustaki öncülüğü ile cumhur kapsamında değerlendirilen diğer mezheplerin onlara yakın durmasından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda usulcülerin nasları anlama ve te'vil etme yöntemleri aktarılmış, te'vilin fikhî usulünde bir icthad yöntemi olarak kullanıldığını ve günümüzde de kullanılabileceği hususuna vurgu yapılmıştır.

Te'vil, günümüzde -yeri geldiğinde atıfta bulunduğumuz gibi- değişik çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bir kısmı münhasıran kelâm bir kısmı tefsirle yahut diğer disiplinlerle ilişkilidir. Şüphesiz te'vil fikhî bir icthad yöntemi olarak bazı çalışmalara konu olmakla birlikte te'vil kapsamında ele alınan yahut ele alınması gereken konuların bir bütün olarak ve sistemli bir tarzda değerlendirildiğini söylemek güçtür. Dolayısıyla akademik çalışmalara katkı sağlayacağını umarak fikhî bir icthad yöntemi olarak te'vili ilişkili olduğu konuları da kapsayacak bir sistem içinde irdeleme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

1. Klasik Usul Eserlerinde Te'vil

1.1. Cumhur Usulcülerin Eserlerinde Te'vil

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204) *er-Risâle*'de "hâssa ilmi" olarak değerlendirildiği te'vil, beyân, ictihâd, kıyas, istihsân, ilim, âmm, hâs, nas, zâhir ve bâtın gibi lafızların delâleti ile nassın anlaşılmasına yardımcı olan diğer kavramlara değinmiştir. Ayrıca *el-Ümm* ve *Cimâ'u'l-ilm*'de; emir ve nehiy lafızlarını şer'î, lugavî ve vaz'î açılardan değerlendirerek uygun manâlara sarf etmek suretiyle şer'î ahkâmın oluşumuna katkıda bulunmuş, bazı kavramları da hakikî yahut mecâzî açıdan ele almıştır. *İhtilâfu'l-badis*'te naslar arasında görünürde bulunan teâruzu te'vil etmenin gereğine vurgu yapmış ve naslardan hüküm istinbât ederken metinde geçen lafızların Arap dilindeki anlam boyutlarına büyük bir değer atfetmiştir. Bir ictihâd yöntemi olarak te'vile kapı aralayan ilk usulcü olarak değerlendirilen Şâfiî'ye⁸ göre ilim ve irfânda temayüz etmiş âlimler, muhtelif manâlara muhtemel haber-i vâhit ile âyetleri, sünnet, icmâ veya kıyastan delil getirerek te'vil edebilirler.⁹ Dolayısıyla Şâfiî'nin bir içtihat yöntemi olarak te'vil kapsamında "âmm lafzı tahsis, mutlak lafzı takyit, müphem ve mücmel gibi kapalı lafızları beyan" gibi konuları vurguladığı ve te'vil deliline büyük önem atfettiği anlaşılmaktadır.

Mervezî (v. 294) *İhtilâfu'l-ulemâ*'da fakihlerin naslara dâir te'vil örneklerine genişçe yer vermiştir.¹⁰ Ebû'l-Huseyn el-Basrî (v. 436) *el-Mu'temed'te* genel olarak te'vile konu olan emir, nehiy, umûm, husûs, tahsis, hakikat-mecaz, mücmel, mübeyyen, müevvel gibi lafızların delâleti ile ilgili hususları açıklamaktadır.¹¹ Naslarda geçen emir ve yasakların zâhirleriyle amel etmenin gereğine vurgu yapan İbn Hazm (v. 456) emrin zâhirinin vücûb, nehyin de tahrîm gerektirdiğini, nas ve icmâdan bir delil olma-

⁸ Bedruddin Muhammed b. Bahâdir *ez-Zerkeşi, el-Babru'l-muhit fi usûli'l-fikh*. neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 3/443.

⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (İstanbul: Kültür Yayınları, 1986), 1/ 509, 458, 560; A.mlf., *Cimâ'u'l-ilm* (Dârü'l-Âsâr, 2002), 21, 57.

¹⁰ Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *İhtilâfu'l-ulemâ*, thk. Seyyid Suphî es-Sâmîrî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 202; Mervezî, *Tâ'zîmu kadri's-salât*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbâr el-Fireyvâî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406), 1/ 584, 624.

¹¹ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 1/ 220-285, 2/ 7-306, 307-402, 3/5-223.

dan söz konusu zâhirleri başka manâlara te'vil etmenin bâtil olduğunu savunmaktadır.¹² İbn Abdilberr'e (v. 463) göre te'vil ilim ehlinin şîârı olup hadis ehli de ihtiyaç durumunda te'vile başvurur.¹³ Cüveynî (v. 478) *el-Burbân*'da me'ânî harflerinin anlam boyutları, emir ve nehyin delâleti, mutlak-mukayyed, umûm-husûs, tahsis, nas, zâhir ve mücmel, müteşâbih, muhkem ve mefhûm gibi konular yanında te'vili özel bir bâbda değerlendirme ihtiyacı hissetmiştir. Ayrıca ona göre te'vil fikh usulünün en faydalı konusu olup¹⁴ mücmel lafızlar ancak delile dayalı te'vil ile anlam kazanırken mücmel olmayan lafızlar da "te'vile açık olan zâhir" ile "te'vile açık olmayan nassa" ayrılmaktadır.¹⁵ Cüveynî, zâhir lafzın te'vili kapsamında "hakikî manâdan mecaza yönelmeyi, mutlâk emrin nedbe hamledilmesini, mutlak nehyin tahrinden başka bir manâya sarf edilmesini, mutlak şer'î nefyin "kemâlin nefyi" olarak anlaşılmasını, mutlakın mukayyede hamledilmesini ve umûmun tahsisini" örneklerle açıklamaktadır. Cüveynî, zuhûrun fiil ve isimlerde olduğu gibi harflerde de söz konusu olduğunu belirterek *إلى* harfinin "gâye" manâsında zâhir, "toplama (cem'î)" manâsında ise müevvel olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mefhûm, zâhir konumunda ise te'vile açık hâle geldiği gibi eşit naslar arasındaki tercihler de te'vildir.¹⁶ Gazzâlî (v. 505) *el-Müstasfâ* ile *el-Menhûl*'da Hanefilerin te'vil neticesinde vardıkları fikhî uygulama örneklerini sorgulamakta ve değişik te'villere konu olan lafızları on sekiz madde hâlinde değerlendirmektedir.¹⁷ Te'vili "zâhir lafzın bir delil ile muhtemel olduğu manâlardan birine hamledilmesi" olarak değerlendiren ve bu kapsamda umûmun tahsisi, emrin vücûb, nehyin de tahrin dışında bir manâya hamledilmesini örnek gösteren İbn Akîl'e (v. 513) göre Allah'ın Kitâbı'ndaki zâhirler arasında teâruz hâli mümkündür. Bu durumda hükme delâleti sarîh olan hâs lafza öncelik verilmesi gerekmektedir.¹⁸

¹² Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1403), 3/ 2.

¹³ Ebû Amr b. Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm* (Cidde: 1998), 2/870.

¹⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 1/86-113, 115-241, 241-382, 424.

¹⁵ Cüveynî, *el-Burbân*, 1/ 300.

¹⁶ Cüveynî, *el-Burbân*, 1/171, 193, 210, 217-218, 243, 245, 251-252, 279, 300.

¹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 1/241-291; *el-Müstasfâ*, 1/84-185, 185-342.

¹⁸ Ebû'l-Vefâ Muhammed b. Akîl, *Kitâbu'l-Cedel 'alâ tarikâti'l-fukahâ* (Zâhir: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 20, 35.

İbnü'l-Arabî (v. 543) *el-Mabsûl*'de nefiy sığasının delâletinin mücmel, âmm yahut zâhir olduğu hususundaki ihtilâf, zânî (zinâkâr) ve sârik (hırsız) lafızlarında olduğu gibi müştak bir isme ta'alluk eden hükmün illetini de beyan edip etmediği, birden fazla manâya muhtemel lafızlar ile bu lafızların hakikat, mecaz veya kinaye yönü gibi konuların te'vil kapsamında değerlendirildiğini ifade etmektedir.¹⁹ İbnü'l-'Arabî, te'vil kapsamında değerlendirilen ve Gazzâlî'nin temas ettiği on sekiz maddeye bey'ü'l-garar,²⁰ musarrât hadisi²¹ ve Müslümanın zimmî ile harbî karşılığında öldürülmesi meselelerini ilave ederek sayıyı yirmi bire çıkarmaktadır.²² İbn Rüşd'e (v. 595) göre aslında bütün bu işlemler lafzın hakikatten mecaza sarfedilmesi olduğundan te'vil, bir bakıma lafzın mecaz yönünün kastedilmesinden ibarettir.²³ İhtilâf sebeplerini düzenli bir şekilde ele alan ve söz konusu ihtilaf noktalarını te'vili gerektiren hususlar kapsamında değerlendiren Batalyevsî (v. 561) *Kitâbu't-Tenbih*'de; "lafzın müşterek olması, umûm ve husûsu, hakikat ve mecaz içermesi, nassın ifrâd ve terkîbi, müctehidin ictihâd ve kıyastaki gücü ile Arap diline hâkimiyeti" gibi hususları sıralamaktadır. Ayrıca te'vil delilinin gereğini vurgulamakta ve değişik te'vil örneklerini teazzur (sorunlu), sıhhat ve butlân ile nitelendirmektedir.²⁴ Âmidî (v. 631) te'vili gerektiren ihtilaf noktalarını sekiz madde hâlinde değerlendirirken²⁵ Karâfî (v. 684) lafzın "bekâ-nesih, şer'î-aklı ve örfî-lügavî" manâlarından ilkinde delâletinin

¹⁹ Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mabsûl fi usûli'l-fıkh*, thk. Hüseyin Ali el-Yedri, Said Fude (Ammân: Dârü'l-Beyârik, 1420), 34-37.

²⁰ Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eden fıkıh terimidir. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/366-371.

²¹ Sütü bir müddet sağılmayıp memesi dolgun görüldüğünden verimli gibi gözüken, sonradan öyle olmadığı anlaşılan deve ve koyun gibi hayvanlarla (musarrât) ilgili müşterinin ayıp muhayyerliği hakkının bulunup bulunmadığı hususunda yapılan tartışmalardır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mârezi, *İzâbu'l-mabsûl min burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 402; İbrahim Tüfekçi, "Tânevi'nin İ'lâûs-Sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği)", MÜİFD, 43 (2012/2), 129-166.

²² İbnü'l-Arabî, *el-Mabsûl*, 1/86-104.

²³ Ebû'l-Velid Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *ed-Darüri fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 121-123.

²⁴ Ebû Muhammed el-Batalyevsî, *Kitâbu't-Tenbih ala'l-esbâbi'l-leti evcebe'l-ihtilâfe beyne'l-Müslimin*, thk. Ahmed Hasan Kuheyl-Hamza Abdullah (Dârü'l-Meziyye, 1406/1986), 9, 15, 67, 72, 77.

²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 55.

asıl, diğerlerine delâletinin ise fer' (tâli, ikincil) olduğunu, ilke olarak lafzın öncelikle asla göre anlaşılması gerektiğini beyan ederek sayıyı on bire çıkarmaktadır.²⁶ Burada lafızdan ilkin anlaşılman manânın zâhir olduğu talî anlamın ise te'vil kapsamına girdiğine işaret edilmektedir.

Te'vili gerektiren ihtilâf sebepleri kapsamında on altı madde zikreden İbn Cüzey (v. 741) râcih ve mercûh manâların teâruzunu durumunda asıl olan zâhir ve râcih anlamın öncelenmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu kapsamda “hakikatin mecaza, umûmun husûsa, ifrâdın iştirâke, istiklâlin izmâr ve takdire, ıtlâkın takyide, ta'sîlin ziyâdeye, tertibin takdim ve te'hire, te'sisin te'kide, bekânın neshe, şer'inin akli olana ve örfinin de lügavî olana öncelenmesi gerektiğini” beyân etmektedir.²⁷ Söz konusu on altı maddeyi birbirlerini gerektirici ikişerli gruplara ayırıp daha anlaşılır tarzda değerlendiren Tilimsânî (v. 771) mütekellimin ve fukahâ metodunu birleştirerek kaleme aldığı *Miftâhu'l-vusûl*'da vaz' açısından delâletin zâhir olmasının sekiz sebebini; “mecaz karşısındaki **hakikat**, iştirâk karşısındaki **infirâd**, terâdüf karşısındaki **tebâyün**, izmâr karşısındaki **istiklâl**, te'kid karşısındaki **te'sis**, takdim ve te'hir karşısındaki **tertip**, husûs karşısındaki **umûm** ve takyid karşısındaki **ıtlâk**” olarak açıklamaktadır.²⁸ Bu durumda kelâmın mecaz, müşterek, izmâr, terâdüf, te'kit, takdim/te'hir, tahsis ve takyit yönü te'vilin ana zeminini oluşturmaktadır.²⁹ Bu açıdan fıkıh usulünde te'ville ilgili malumatın sistemleştirilmesinde Tilimsânî'nin çabasının takdire şayan olduğunu söylemek durumundayız. Nitekim onun görüşleri genel olarak cumhurun görüşü olarak istikrar kazanmıştır.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris, *Şerhu tenkibi'l-fusûl* (Matbaatu'l-Hayriyye, 1306), 112.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelâmbî el-Gırnâtî el-Mâlikî, *Takribu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 202; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelâmbî el-Gırnâtî el-Mâlikî, *et-Teshîl fî 'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/13.

²⁸ Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Mâlikî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i 'alâ'l-usûl*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif (Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.), 67; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Usûlu'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1410), 1/24-26.

²⁹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 68-78.

1.2. Hanefî Usulcülerin Eserlerinde Te'vil

Kerhî'ye (v. 340) göre mezhep anlayışına aykırılık teşkil eden naslar te'vil vasıtasıyla te'lif edilebilir.³⁰ Kerhî'nin, mezhebin genel anlayışını zâhir olarak addettiği ve te'vili söz konusu zâhiri temellendirmek için bir uzlaştırma yöntemi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Cessâs (v. 370) *Kitâbu'l-Fusûl*'ü bâblara ayırarak nas, umûm ve husûs, tahsis, umûmun haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi, me'ânî harfleri, müteşâbih, mücmel, müfesser, beyan ve çeşitleri, emir ve nehyin delâleti, teâruz, kıyas ve istihsân gibi³¹ te'vile konu olan yahut te'vilin delili niteliğindeki hususlara işaret etmektedir. Debûsî (v. 430) *Takvîmu'l-edille'de* te'vil bağlamında mutlak emir ile mutlak nehyin delâleti, âmm lafızlar, umûmun tahsisi, açıklık ve kapalılık durumuna göre zâhir, nas, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müşterek ve müteşâbih lafızlar, teâruz, akli deliller ve hüccet değeri gibi birçok usul konusunu açıklamaktadır. Ayrıca şer'î nasların te'viline vâkıf âlimleri övmektedir.³² Pezdevî (v. 482) *Kenzü'l-vusûl*'da diğer Hanefî usulcülerini gibi nazm vecihleri kapsamında lafızları hâs, âmm, müşterek ve müevvel; beyân vecihleri kapsamında lafızları zâhir, nas, müfesser ve muhkem ile bunların karşılığı olarak hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak değerlendirmektedir. Söz konusu nazmın kullanımı kapsamında ise lafızları hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye; maksat ve manâlara ulaşma kapsamında ise ibareyle, işaretle, delâlet ve iktiza ile istidlâl olarak taksim etmektedir. Emir ve nehy konularını ise hâs kapsamında değerlendirmektedir.³³ Serahsî (v. 483) *Temhîdül-fusûl*'a mükellefleri doğrudan etkileyen emir ve nehy kavramlarıyla başlamıştır. Me'ânî harfleri, zâhir naslarla sabit olan hükümler, nas, mücmel, müevvel, hafî, müşkil ve müfesser gibi lafızların manâya delâlet yolları, umûm lafızları, tahsis ve tahsisten sonraki âmm lafzın durumu, beyan ve tercih gibi

³⁰ Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl el-Kerhî, *Kitâbu usûli'l-Kerhî* (Mısır: el-Matbaati'l-Edebiyye, ts.). Ayrıca Bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Te'sîsün-nazar* (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi), Trc. Ferhat Koca (Ankara Okulu, 2009), 268.

³¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: 1985), 1/40, 49, 63, 83, 99, 142, 155, 245, 359, 373, 381.

³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

³³ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 1/100-206, 2/34-203.

konuları örneklerle izâh etmektedir.³⁴ Söz konusu hususların doğrudan yahut dolaylı olarak te'ville ilişkili oldukları açıktır. Lâmişî (v. 5. Asır) *Usûlü'l-fıkh*'ta şer'î isimlerde kıyasın câri olup olmadığı tartışmasında kefen hırsız (نَباش) ile hırsız (سارق) mukayese ederek ortak ve ayrıldıkları noktalara temas etmektedir.³⁵ Kelimelerin anlam boyutları ve kapsamının tespitinin te'vilin çok önemli bir yönü olduğu hususunda şüphe yoktur. Abdulazîz el-Buhârî (v. 730) ile Nizâmuddîn el-Ensârî (v. 1225) de hâsın delâletinin kat'iyeti ve ihtimâl barındırması durumunda te'vili, mutlakın mukayyede hamledilme şartları, âmm ile hâsın te'âruzu durumunda te'vilinin gereği gibi birçok hususa açıklık getirmektedirler.³⁶

Bir içtihat yöntemi olarak te'vile vurgu yapan Hanefî usulcülerin te'vilin tanımında cumhurla bazı konularda ayrıştıkları, sonraki dönemlerde onlarla yakın bir noktaya geldikleri anlaşılmaktadır. Zira ilk dönem Hanefî usulcülerinin te'vili, “müşterek lafızların manâlarından birinin tercih edilmesi” ile sınırlı tuttıkları görülmektedir. Ebû Ali eş-Şâşî'nin (v. 325) “müşterekin bazı manâları zann-ı gâliple tercih edildikten sonra lafız müevvele döner”³⁷ şeklindeki ifadesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Hanefî usulcülerden Pezdevî, Serahsî, Neseî (v. 710), İbn Melek (v. 801), el-İzmirî (v. 1102) ve Leknevî'nin (v. 1848) de bu görüşte oldukları görülmektedir.³⁸ Müteahhirun Hanefî usulcülerinin bir kısmının ise te'vil ve müevvelin tanımında müşterek ifadesine yer vermemeye başladıkları ve cumhurun tanımına yaklaştıkları görülmektedir. Cürcânî (v. 816) te'vili “lafzı zâhir anlamından muhtemel başka bir manâya sarf etmek” şeklinde tanımlamakta ve muhtemel manânın Kitap ve sünnete uygunluğuna vurgu yapmaktadır.³⁹ Emir Padişah (v. 987) ise “İlâhî murâdı keşfetmeye yönelik bir zan” olarak de-

³⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/11-124, 124-277.

³⁵ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulmecîd et-Türkî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 22-125, 214-280.

³⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Ömer (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/79; Ensârî, *Fevâitihûr-rahamût*, 351, 362.

³⁷ Ebû Ali el-Hanefî eş-Şâşî, *Usûlü'l-Şâşî* (Beirut: Dârü'l-Kitap, 1402), 39.

³⁸ Ebûl-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu menâri'l-envâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/205; Abdulhayy b. Abdulhalim el-Leknevî, *Kamerul-akmâr li nuri'l-envâr fî şerhi'l-menâr*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/170; Abdullatif İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 97.

³⁹ Cürcânî, *et-Târîfât*, 26.

ğerlendirdiği te'vili “(muhtemel bir manânın) zâhir manâya galip gelmesini sağlayan bir delilin dikkate alınması (اعتبار)” yahut “kesinlik atfetmeden (بلا حزم) kelâmın zâhiri dışında bir manâya hamledilmesi”⁴⁰ şeklinde tanımlamayı uygun görmüştür. Dolayısıyla Hanefilerin terminolojisinde “lafzın zâhir manâsının terkedilerek zanni bir delil ile muhtemel bir manâya sarf edilmesi” şeklindeki cumhurun te'vil anlayışı yanında “müşterek lafzın anlamlarından birini zanni bir delil ile beyân ve tayin” şeklinde ortaya çıkan ve daha çok ilk dönem (mütekaddimîn) Hanefilere mahsus bir te'vil anlayışından bahsetmek mümkündür. Zira müteahhirün Hanefî usulcülerce sadece müşterek lafızlar değil; hafî, müşkil ve mücmel gibi lafızların anlamlarından birinin zanni bir delil ile tercih edilmesinin de te'vil kapsamında değerlendirildiği⁴¹ bilinmektedir.

2. Muâsır Usul Eserlerinde Te'vil

Usul anlayışları büyük oranda klasik usulcülere dayanan muâsır müelliflerden Mustafa ez-Zelemî ve Muhammed Edîb Sâlih, istinbât alanında cârî olduğuna vurgu yaptıkları te'vil kapsamında âmm lafzın tahsisini, mutlak lafzın takyidini, hakikatin mecaza, müşterekin manâlarından birine, emrin vücûb, nehyin de tahrîm dışındaki manâlara hamledilmesini örnek göstermişlerdir.⁴² Tilimsânî'nin te'vil kapsamında sistemli hâle getirdiği görüşleri savunan Zevâdî b. Buhûş Kumeydî de söz konusu hususları örneklerle îzâh etmektedir.⁴³ Te'vil vasıtasıyla çelişik gibi gözükken nasların işletildiğini savunan ve en bâriz te'vilin âmm lafzın tahsisi ile mutlak lafzın takyidini olduğunu ifade eden Abdulvehhâb Hallâf ile Muhammed Ebû Zehra, değişik örneklerle yer vermektedirler.⁴⁴ Sahih te'vilin mutlaka mu-

⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr*, 1: 43; Ensârî, *Fevâtihü'r-rahâmût*, 2/26.

⁴¹ Emir Padişah Muhammed Emin b. Mahmud, *Teysîrüt-tabrîr li İbni'l-Hümâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/137; Abdülbaki Deniz, *İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil* (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 64.

⁴² Mustafa ez-Zelemî, *Usûlü'l-fikh fi nescibi'l-cedid* (Bağdat: Şeriketü'l-Hensâ, ts.), 328; Muhammed Edîb Sâlih, *Te'viru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: 1993), 1/378, 381-382, 446.

⁴³ Zevâdî b. Buhûş Kumeydî, *Te'vilu'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430), 231, 285 vd.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1957), 137; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu usûlü'l-fikh* (Kahire: Mektebetü'd-Da'Ve, 2002), 132-134.

teber bir delile dayanması gerektiğini ifade eden Abdülkerim Zeydân ise te'vil kapsamında umûmun tahsisi ve zâhir lafzın muhtemel manâlarından birine hamledilmesine vurgu yapmaktadır.⁴⁵ Zuhaylî'nin te'vili ilk dönem Hanefilerde olduğu gibi “müşterek lafzın manâlarından birinin tercihi”⁴⁶ olarak tanımlaması dikkat çekmektedir. Te'vilde nassın ruh ve maksadına itibâr etmenin esâs olduğunu ve bunun hiçbir zaman “keyfilik” anlamına gelmediğini belirten Fethî Düreynî, Zekiyuddîn Şa'bân, Abdulvehhâb Tavîle, Abdülkerîm en-Nemle ile Yunus Apaydın gibi İslam hukukçuları bir istinbât yöntemi olarak kullandıkları te'vil kapsamında hâs lafzın hakîki manâsından mecaza hamledilmesi, umûmun tahsisi, mutlak lafzın takyidi, emrin vücûb ve nehyin tahrir dışında bir manâya hamledilmesi gibi zannî bir delil ile kapalılığı gideren bütün hususları incelemişlerdir.⁴⁷ Yusuf el-Karadâvî, bunlara sarîh lafzın kinâyeye hamledilmesini de ilave eder.⁴⁸ Dolayısıyla her aşırda müçtehitlerin akıl yürütme ve te'vil sayesinde nasların anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlayarak birçok sorunu halletme yoluna gittikleri söylenebilir.⁴⁹

Günümüzde te'vil kavramı ile Batı kültür havzasında ortaya çıkan hermenötik kavramını karşılaştırma ve ikisini ortak bir zeminde buluşturma çabaları yanında iki kavramın farklı zemin ve amaçlarla ortaya çıktığını dolayısıyla farklı kavramlar olduklarını savunanlara rastlanmaktadır. Aynı zamanda bu hususta vasat bir yol tercihinde bulunanlar da mevcuttur. Aşağı-

⁴⁵ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü Kurtubâ, 1987), 343.

⁴⁶ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 290.

⁴⁷ Muhammed Fethî Düreynî, *el-Menâbicü'l-usûliyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 20, 65, 66, 103, 119, 158, 165, 184, 310, 516, 523, 535, 550, 559; Abdulvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn* (Dârü's-Selâm, 2000), 261; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 280; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mübezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukârin* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420), 3/1029; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *İthâfî zevîl-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzir li İbn Kudâme* (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996), 1/90; Yunus Apaydın, *Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 302; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniv. İlh. Vakfı Yay., 1994), 83.

⁴⁸ Karadâvî, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. Trc. Mehmet Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 337.

⁴⁹ Hadi Sağlam, “İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)” (Konya: İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012), 11/42, 431-433.

da görüleceği üzere İsmail Nekkâz bunların kimliğine kısmen değinmiştir. Hermenötiğin, ilk başta kutsal metinlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kilisenin geleneksel tekellüğüne bir tepki olarak ortaya çıktığı, daha sonra seküler metinleri de kapsayacak şekilde felsefi bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır. Hermenötik yorumlama yönteminde metnin dilsel özelliklerine vurgu yapılarak kutsal yazılı eserlerin literal anlamlarını aşan bir yorum faaliyetinden bahsetmek mümkündür. Zira kutsal metinlerin, zaman ve tarih üstü özelliklere sahip olması bunu gerektirmektedir.⁵⁰ Batı kaynaklı ve kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti olarak hermenötik ile mutlak manâda tefsir, te'vil ve ilgili diğer kavramlar arasında kurulan analogik tahlillerin doğruluk ve tutarlılık derecesi, farklı açılardan değerlendirmeye açık gözükmektedir. Bundan dolayı İslam âleminde yapılan tartışmaların ilki hermenötik kavramını karşılayan kavramın tespiti ile ilgilidir. Mustafa Nâsîf, hermenötiği değerlendirmek üzere yazdığı eserine “Te'vil Nazariyyesi” ismini uygun görmüştür.⁵¹ Mustafa Tâcuddin de hermenötikle ilgili yazdığı bir makalede “te'vil nazariyyesi” ifadesini kullanmaktadır.⁵² Şevki ez-Zeyn “Fennü't-te'vil” ifadesini tercih ederken⁵³ Muhammed b. Ayad gibi bazıları “İlmü't-te'vil” demektedirler.⁵⁴ Nasr Ebû Hâmid Zeyd ise “Nazariyyetü't-tefsir” yahut “İlmü't-tefsir” ismini kullanmaktadır.⁵⁵ Hermenötiğin çok boyutlu yapısına vurgu yapan Tâhâ Abdurrahman ise “et-Te'viliyyât” ifadesini tercih etmektedir.⁵⁶ Hermenötiği ifade etmek üzere Bumidyen Buzeyd⁵⁷ ile Abdulmâlik Murtâz'ın⁵⁸ tercihi olan “et-Te'viliyye” ifadesi İsmail Nakkâz'ın⁵⁹ da tercihidir. İsmail Nakkâz, kutsal metinlerin yorumu özelinde hermenötik ve te'vil kavramlarının ilişkisi bağlamında or-

⁵⁰ Palmer, *Hermenötik*, 70.

⁵¹ Mustafa Nâsîf, *Te'vil Nazariyyesi* (Cidde: en-Nâdî'l-Arabî, 2000).

⁵² Mustafa Tâcuddin, *en-Nassu'l-Kur'ânî ve müşkilü't-te'vil* (el-Ma'hedü'l-Âlemi, 1419), Yıl 4/ 41, 17.

⁵³ Şevki ez-Zeyn, *Te'vilât ve tefkikât* (Beirut: Dâru'l-Beyzâ, 2002).

⁵⁴ Muhammed b. Ayad, *et-Telakkî ve't-te'vil*, (Mağrib: Mecelletü Alâmât, 1998), 20/8.

⁵⁵ Nasr Ebû Hâmid Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kirâati ve âliyyâtü't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Beyzâ, 1990).

⁵⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Fikbu'l-felsefe* (Beirut: Dâru'l-Beyzâ, ts.), 38.

⁵⁷ Bumidyen Buzeyd, *el-Fehmu ve'n-nass*, 36.

⁵⁸ Abdulmâlik Murtâz, *et-Te'viliyye beyne'l-mukaddes ve'l-müdenne* (Küveyt: Mecelletü Âlemi'l-Fikr, 2000), 1/ 29: 263.

⁵⁹ İsmail Nakkâz, *Menâhicü't-te'vil fi'l-fikri'l-usuli* (Beirut: Merkezü Nemâ, 2017), 143.

taya çıkan temel iki yaklaşımı ele almaktadır: Zorlama ve çarpık yaklaşım ile mutedil ve ihtiyatlı yaklaşım. “Batılların tecrübelerini İslam âlemine uyarlamaya çalışan, nasların sınırlarını ciddi şekilde zorlayan ve reformist” olarak değerlendirilebilecek birinci yaklaşımı ağırlıklı olarak Muhammed Arkoun ve Nasr Ebu Hamid, belli ölçüler içinde bazı ıslahatların gereğini vurgulayan ikinci yaklaşımı ise Taha Abdurrahman ve Yahya Ramazan örnekleri bağlamında değerlendirmektedir.⁶⁰ Söz konusu şahsiyetler te’vili her ne kadar doğrudan usul kapsamında değerlendirmeye tabi tutmadıkları bilirse de felsefi ve edebi yaklaşımları da içeren genel yaklaşımlarının fıkıh usulündeki te’vil anlayışından bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Ancak makalenin asıl hedefinden uzaklaşmamak için bu konunun ayrıntılarına burada değinmeyeceğiz.

3. Te’vilin Fikhî Uygulama Örnekleri

3.1. Tahsis, Takyid, Emir-Nehyin Zâhirleri Dışında Bir Manâya Hamli ve Diğer Te’vil Örnekleri

Nikâhta veli şartı hususunda vârit olan “*Velisinin izni olmadan nikâhlanan kadının nikâhı bâtıldır, bâtıldır, bâtıldır.*”⁶¹ hadisinin zâhirini ölçü alan cumhur usulcüler “erkek olma” niteliği ile tahsis ettikleri “veli” izni olmadan gerçekleştirilen nikâhların bâtil olduğunu savunmuşlardır.⁶² Ebû Hanîfe’ye göre hadiste geçen kadın (امرأة) ifadesinden maksat reşit olmayan küçük kızdır. Hadiste kastedilen kadın olsa bile “cariye” ve “mükatebe”⁶³ ile tahsis edilmelidir. Bunu uzak bir te’vil olarak değerlendiren cumhura göre⁶⁴

⁶⁰ Nakkâz, *Menâbicu’t-te’vil*, 146 vd.

⁶¹ Şâfiî, *Müsned*, “Nikâh”, 1/275; Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü’l-Hadis, 1990), “Nikâh”, 4/200, 27, No: 5376; Süleyman b. Eşâs Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Nikâh”, 20/2083, 2/229; Ebû İsa Muhammed es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Fuâd Abdülbâki-İbrahim Atve (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1975), “Nikâh”, 14/1102, 3/399.

⁶² Mervezî, *İhtilâfü’l-ulemâ*, 121; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 151-152.

⁶³ Mükatebe: Köle veya cariyenin taahhüd ettiği bedel karşılığında hür olmak üzere kendisini efendisinden satın alması anlaşmasıdır. Bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, “*Mukâtebe*” (İstanbul: Bilmen Yayınları), 3/343.

⁶⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Abdillâh el-Beyhakî en-Nisâbüri, *Abkâmu’l-Kur’ân li-Şâfiî*, thk. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1414), 1/176; İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, 95; Mârezî, *İzâhu’l-mahsûl*, 375-379; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 400; Ebû’l-

Hanefilerin söz konusu te'vili Arapçanın fesâhat ve belâgat inceliklerine de uygun değildir.⁶⁵ Cumhura göre hadiste umum üzere geçen veli, baba ve dede başta olmak üzere en yakın akraba olan erkeklerle tahsis edilmiştir. Hanefiler ise söz konusu hadiste geçen kadını tahsis etmeyi tercih etmişlerdir. Her iki görüşün ayrıca akli ve nakli delilleri söz konusudur.

Yine nikâh akdi şâhitlerinde “adalet” vasfının gerekliliği hususundaki ihtilafta cumhur, “*Veli ve iki şâhit olmadan nikâh olmaz.*”⁶⁶ hadisinin “..*iki adil şâhit olmadan.*”⁶⁷ hadisiyle takyit edildiği gerekçesiyle adaleti şart koşmuşlardır.⁶⁸ Ebû Hanîfe'ye göre ise adalet kaydını içeren hadisin sabit olmaması, sâbit olsa bile âhâd haberlerle takyidin kabul edilememesi gibi gerekçelerle nikâh şâhitlerinde adalet vasfı aranmaz.⁶⁹

Cumhur “*Erkeklerinizden iki kişiyi şâhit de yapın.*”⁷⁰ âyetinde geçen emri (اسْتَشْهِدُوا) nedbe hamletmiştir. Peygamber ve sahabe uygulaması da bu yöndedir.⁷¹ Taberî ve İbn Hazm gibi bazı fakihler ise zâhirinden hareketle söz konusu emrin vücûba delâlet ettiğini savunmuşlardır.⁷² Nehiy de karine olması durumunda kerahete te'vil edilebilir. Cuma günü ezan esnasında alış-verişi nehyeden âyetteki⁷³ nehiy söz konusu alış-verişin mekruh

Velid Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetül-müctehid ve nihâyetül-muktasid* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 2/9; İbn Muflih, *Usûlül-fikh*, 3/47; Şemsuddîn Ebûs-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânu'l-mubtasar şerhu muhtasarı İbn Hâcib* (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 2/424.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/489, 518; Gazzâlî, *el-Menbül*, 260; Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil* (Kahire: 1960), 69; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/80, 165.

⁶⁶ Süyûtî, *el-Câmi'us-sağîr*, 2/435.

⁶⁷ Beyhakî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 2/142; *es-Sünenüs-sağîr*, 3/21; Süyûtî, *el-Câmi'us-sağîr*, 2/436.

⁶⁸ Beyhakî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 2/142; Mervezî, *İhtilâfî'l-ulemâ*, 123; Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 372; Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille*, 1/482; Gazzâlî, *el-Veciz fî fikbi'l-imâm eş-Şâfi*, thk. Ali Mu'avvad-Adil Abdulmevcüd (Beirut: Şeriketü Dârî'l-Erkâm, 1418) 2/10; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/185; Zencânî, *Tabricül-fürû'*, 262.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/31; Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille*, 1/482; İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 2/13.

⁷⁰ Bakara, 2/282.

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/179.

⁷² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an tevili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Dâr-ü Hecer, 2001), 5/60; Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bindârî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1984), 8/244.

⁷³ Cumu'a, 62/9.

olduğuna delâlet etmektedir. Zira âyet doğrudan alış-veriş hakkında olmayıp; alışverişin, cuma namazından alıkoyma endişesine yöneliktir.⁷⁴

"*Akşamdan azmetmeyene oruç yoktur.*"⁷⁵ hadisinde mutlak manâda bir (nefy) söz konusudur. Ancak kastedilen "oruçun cevâzı mı" yoksa "kemâli mi" olduğu ihtilâflıdır. Zira söz konusu hadis cevâzın nefyinde zâhir, kemâlin nefyinde ise müevveldir.⁷⁶ Cumhura göre farz olan oruca niyet mutlaka akşam, fecirden önce olması gerekmektedir. Hanefilerin söz konusu orucu kaza ve nezir orucuna tahsis etmiş olmaları cumhur usulcülerce "uzak te'vil" olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷

Cumhura göre nikâh lafzı akitte hakikat olup cinsel ilişkide mecazdır. Zira "*Yakınlarının izniyle onları nikâhlayın.*"⁷⁸ âyetinde geçen "nikâhlayın (أَنْكَحُوا)" ifadesi "akit" anlamındadır. Hanîfilere göre ise nikâh lafzı cinsel ilişkide hakikat, akitte mecazdır. Delil ise "*Evlenin (تَنْكَحُوا), çoğalın.*"⁷⁹ hadisidir.⁸⁰ Hanefilere göre Hz. Peygamber "*Muhrim (ibramlı) evlenmez ve evlendirmez.*"⁸¹ hadisiyle haram kıldığı husus akit değil cinsel ilişkidir. Hanefiler ayrıca "*Hz. Peygamber, Meymûne ile ibramlı iken evlendi.*"⁸² hadisini delil göstermektedirler.⁸³ Mâlikîler ve Şâfiîlere göre ise ihramlının nikâh akdi fâsittir. Delilleri ise bizzat Hz. Meymûne'nin "*Hz. Peygamber ile*

⁷⁴ Şa'bân, *İslam Hukuk İlmi*, 339.

⁷⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Savm", 6/730, 3/99; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), "Siyâm", 11/2214-15, 3/129; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/161.

⁷⁶ İbn Muflih, *Usûlül-fıkıh*, 3/1048; Tilimsânî, *Miftâbu'l-vusûl*, 80.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 265; İbnü'l-Arabî, *el-Mabsûl*, 97; Mârezi, *İzâbu'l-mabsûl*, 405; Sem'ânî, *el-İstîlâm*, 2/140; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 151-152; Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya el-Ensârî, *Gâyetül-vusûl fi şerhi lübbi'l-usûl* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 88.

⁷⁸ Nisâ, 4/25.

⁷⁹ Kayravânî, *en-Nevâdir*, 4/450; Gazzâlî, *el-Veciz*, 2/4; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym el-Mısri, *el-Babru'r-râik şerhu kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/136; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevzi, 1427), 2/115; Fahreddin b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985), 10/19 vd.

⁸⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/85, 88.

⁸¹ Müslim, *Sabih*, "Nikâh", 16/1409, 2/1030.

⁸² Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Nikâh", 67/1440, 2/652; Müslim, *Sabih*, "Nikâh", 16/1410, 2/1031.

⁸³ Zemahşerî, *Rüûsu'l-mesâil*, 397; İbn Nuceym, *el-Babru'r-râik*, 3/184.

Süf' te evlenirken ihramlı değildik."⁸⁴ ifadesidir. Hattâbî, bu iki farklı rivâyet hususunda "*Meymûne, kendi evlilik akdini herkesten daha çok bilmektedir*" demektedir.⁸⁵

"*Ceninin tezkiyesi (şer'i usullere göre kesilmesi) annesinin tezkiyesidir.*"⁸⁶ hadisiyle ilgili Ebû Hanîfe teşbih (benzetme) edâtı takdir ederek maksadın "cenin, canlı olarak çıktığı takdirde, onun tezkiyesinin annesinin tezkiyesi gibi yapılacağını" bildirmektir. Yani henüz doğmamış ceninin anası için yapılan kesme onun için de kesme sayılmaz.⁸⁷ Bunu uzak bir te'vil olarak değerlendiren cumhura göre benzetme edatının takdir edilmesi ancak bir delil sayesinde mümkündür. Ayrıca hadisin vürûd sebebi ile konuyla ilgili diğer hadisler Hanefîlerin çıkardığı manâya engel teşkil etmektedir.⁸⁸

Mâlik ve Müzenî gibi fakihlere göre abdestte başın tamamının mesh edilmesi gerekmektedir. Onlara göre "*Başlarınızı da meshedin.*"⁸⁹ âyetinde geçen "برؤسکم" ifadesindeki "ب" harf-i cerri, teyemmümde yüzün meshi ile ilgili olarak "Yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin."⁹⁰ âyetinde geçen "بوجوهكم" ifadesindeki "ب" harfine kıyasla te'kit içindir.⁹¹ Söz konusu "ب" harfinin te'kit değil تبعيض (bir kısmı) ifade ettiğini savunan ve te'sise öncelik veren Şâfiîler ise başın bir kısmının meshini yeterli görmüşlerdir.⁹²

"*Meytenin(şer'i usullere göre kesilmeden ölen hayvan) ne derisinden ne de sinirinden yararlanır.*"⁹³ hadisindeki "إهاب" laf-

⁸⁴ Müslim, *Sabîb*, "Nikâh", 16/1411, 2/1030; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Nikâh", 12/1843, 2/169; Şâfiî, *el-Ümm*, 10/193; Mervezî, *İhtilâfû'l-'ulemâ*, 100; Zemahşerî, *Rüûsul'-mesâil*, 397; Zencânî, *Tabricü'l-fürû'*, 274.

⁸⁵ Hattâbî, *Me'âlimüs-sünen*, 2/158.

⁸⁶ İbn Mâce, *Sünen*, "Zebâih", 27/3199, 2/1067; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edâhî", 16/2827, 3/103.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1/442; İbn Nuceym, *el-Babru'r-râik*, 8/312; Zencânî, *Tabricü'l-fürû'*, 364.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edâhî", 16/2827, 3/103; Yemenî, *el-Beyân*, 4/557; Muhyiddin Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad (Riyâd: Dâr-u Alemi'l-Kütüb, 1423), 2/505; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 8: 163; Ensârî, *Gâyetül-'usûl*, 88.

⁸⁹ Mâide, 5/6.

⁹⁰ Mâide, 5/6.

⁹¹ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevziyye, *Câmi'u'l-fikb*, thk. Yüsrâ Seyyid Muhammed (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1421), 1/180.

⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, 2/24; Beyhakî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 1/44; İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, 1/162; Nevevî, *Şerhu sabihi Müslim*, 3/139.

⁹³ Tirmizî, *Sünen*, "Libâs", 28/1728, 4/222; İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-badis*, 163.

zının “جلد” ile müterâdif olup olmadığı hususunda ihtilâf yaşanmıştır. “cild” mutlak olarak deriyi ifade ederken ihâb, cildin tabaklanmamış hâline mahsustur ve tabaklanma ihtimali olan bütün derileri kapsamaktadır. Tabaklanmış deri ise edîm (الأديم) ismini almaktadır.⁹⁴ Mâlikîlerin çoğunluğu, Hanefiler, Şâfiîler ve Zâhirîlere göre “*tabaklandıktan sonra meytenin derisinden istifade edilebilir*” görüşünü savunmuşlardır. Delil olarak da lafızlarda esas olan tebâyünü gerektiren hadisin zâhiri ile İbn Abbâs’ın aktardığı أَيْمًا إِهَابٌ دُبَيْغٌ فَقَدْ طَهَّرَ “*Hangi deri olursa olsun tabaklanınca tâbir olur.*”⁹⁵ hadisidir.

Ramazan ayında cinsel ilişki kefareti olarak Hz. Peygamber’in sırasıyla “köle azadı, iki ay oruç ve altmış miskini doyurma” seçeneklerini sunmasından söz konusu tertibe uymanın vacip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî, Ebû Hanife ve Sevri gibi müctehidler bu görüşü savunurken seçim hakkı (tahyîr) tanıyan (ؤ) edatından dolayı İmam Mâlik tertibe riâyetin şart olmadığını belirtmiştir.⁹⁶ Nas “...bulamazsa, yapamazsa...” gibi şart cümlesi içerirse tertibe uyma zorunluluğu vardır. Bu durumda yemin kefareti içeren âyette⁹⁷ geçen “*on fakiri doyurma veya onları giydirme yahut bir köle azat etmek*” isteğe bağlıyken zihâr âyetindeki kefaret tertip gerektirmektedir.⁹⁸

Me’ânî harflerinin delâleti kapsamında “*Ona ancak temizlenenler dokunur* (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)”⁹⁹ âyetinin te’vilinde cumhura göre يَمَسُّه’deki zamir elimizdeki Kur’ân’a dönüktür ve sözü edilen dokunmadan (مَسَّ) maksat gerçek el ile yapılandır. Ayrıca bu lafzın ilk akla gelen zâhir anlamı olup gerektirici bir delil olmadığı sürece lafzın zâhiri üzerinde bırakılması asıldır. Onlara göre يَمَسُّه’deki لا edatı da yasaklamayı ifade eden “nehiy” içindir. Bu durumda, âyette geçen “*temiz olanlardan* (المطهرون)” maksat cünüp, abdestsiz

⁹⁴ İbn Nuceym, *el-Babru’-râik*, 1/105.

⁹⁵ San’ânî, *Sübülüs-selâm*, 1/42; İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l- hadis*, 162; İbnü’l-Kassâr, *Uyânül-edille*, 2/886; Karâfi, *ez-Zehira*, 1/166; İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1/6 vd.; Tilimsânî, *Miftâbu’l-vusûl*, 99; Bereketî, *et-Ta’rifâtül-fıkhiyye*, 38.

⁹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatibu’l-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mutafakkih*, thk. Ebû Abdîrahmân Adil b. Yusuf el-Garâzî (Riyâd: Dâru İbn Cevzî, 1421), 1/306; İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1/305; Şîrâzî, *el-Lüma’*, 1/18.

⁹⁷ Mâide, 5/89.

⁹⁸ Karâfi, *el-Furûk*, 1/106; Tüfi, *Şerhu muhtasari’r-ravda*, 1: 294; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/292.

⁹⁹ Vâkı’a, 56/79.

ve hayızlı olmayan mükellef insanlardır. Zâhirîler başta olmak üzere ilgili âyeti te'vil edenler ise söz konusu zamir, daha yakın olması hasebiyle فِي كِتَابٍ مِّمَّا تُكْتَبُونَ “*Saklı bir kitapta...*”¹⁰⁰ âyetindeki kitâba (کتاب) dönük olup dokunmadan maksat manevîdir ve temiz olanlar da meleklerdir. Bu durumda âyet yargı (haber) bildirdiğinden لَا يَمَسُّهٖ daki لَا edatı, nefiy (olumsuzluk) ifade etmektedir.¹⁰¹ Bu mesele cumhurun zâhiri esas aldığı, Zâhirîler başta olmak üzere diğer bazı âlimlerin te'vile başvurduğu ender örneklerden biridir. Ancak her iki görüş sahiplerinin makul ve menkul delilleri söz konusudur.

3.2. Nasların Teâruzuna Dâir Te'vil Örnekleri

“*Göğün suladıklarında onda bir, kova veya dolaplarla sulananlarda yirmide bir (zekât) gerekir.*”¹⁰² şeklindeki umûm ifade eden hadis topraktan çıkan ürünün tamamına şâmindir. “*Beş veskten az olan üründen zekât gerekli değildir.*”¹⁰³ hadisinde ise beş vesk¹⁰⁴ miktarından az olan toprak mahsul-leri zekâta tabi değildir. Cumhur, âmm ve hâsın teâruzunda hâssa öncelik vermiştir.¹⁰⁵ İmameyn'in muhalefetine rağmen Hanefilerdeki yaygın görüş ise “hadislerin vürûd tarihi bilinmediğinden umûm ifade eden hadisi öncelemek” şeklinde tezâhür etmiştir.¹⁰⁶

“*Sâime (senenin çoğunu otlaklarda beslenerek geçiren) olan davardan zekât*

¹⁰⁰Vâkı'a, 56/78.

¹⁰¹Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 12/123; Tahâvî, *Abkâmül-Kur'an*, 1/117; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmül-Kur'an*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1405), 3/311; İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, 1/302; İbnü'l-Arabî, *Abkâmül-Kur'an*, 1/1711; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/77; Râzî, *Mefâtihibul-gayb*, 15/143; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 1/243; Mavsûlî, *el-İhtiyâr*, 1/13.

¹⁰²Buhârî, *Sabih*, “Zekât”, 24/55, 2/159.

¹⁰³Buhârî, *Sabih*, “Zekât”, 24/56, 2/211.

¹⁰⁴Bir vesk altmış sâ'dır. Bir sâ' ise yaklaşık iki kilogramdır. Dolayısıyla toprak mahsullerinin nisâbı 617,14 kilogramdır. Bkz. Hâlid b. Abdillâh eş-Şefeka, *ed-Dirâsâtul-fıkhiyye 'ala mezhebi'l-imâmi-Şâfiî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1989), 425.

¹⁰⁵Kâdî Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübarekî (Riyâd: 1410), 2/615; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, *et-Tabsira fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/151, 157; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dib Mestu-Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 2008), 1/34; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/675; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/253; İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, 101; Âlî Teymiyye, *el-Müsevvede*, 130.

¹⁰⁶Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ*, 1/322.

gerekir.”¹⁰⁷ hadisi mantûku ile sâime vasfını taşıyan koyunlardan zekât verilmesinin vacip olduğunu göstermektedir. Söz konusu ifade mefhûm-i muhâlifî ile de besi koyunlarında zekâtın vacip olmadığına delâlet etmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu mefhûm “her kırk koyunda bir koyun gerekir.” hadisindeki umûm ile teâruz etmektedir. Bu durumda Şâfiî mefhûmu, Mâlik ise umûmu tercih etmiştir.¹⁰⁹

“Ribâ ancak vadededir.”¹¹⁰ hadisi ile “Buğdaya karşılık aynı miktarda buğday.”¹¹¹ hadisinde ribâ “vade” ve “eşitlik” gibi iki farklı açıdan ele alınmıştır. Bu durumda birinin diğerini “neshettiğini” savunma imkânı yanında birinci hadisi “muhtelif cinslere”, ikincisini ise “aynı cinslerin mübadelesine” te’vil etmek suretiyle uzlaştırma (cem‘) de mümkündür. Fakat bu, nesh takdirinden daha iyidir.¹¹² “Kâbeyi tavaaf etmek namazdır. Ancak Allah onda konuşmayı helal kılmıştır.”¹¹³ hadisinde geçen صلاة (namaz) lafzının manâsı hususunda yaşanan ihtilafta cumhur, söz konusu lafzın sözlük anlamı olan “dua”dan şer‘î anlamı olan bilinen rükunleriyle “namaz”a nakil yaparak tavafta da taharet ve setr-i avret gibi hazırlıkların gerekli olduğunu savunmuştur.¹¹⁴ Zira salâtın sözlük anlamı olan “dua” ile şer‘î anlamı olan “namaz” arasında müşterek olduğu kabul edilirse söz konusu hadis mücmele döner ve başka bir delil arayışı zorunlu hâle gelir.¹¹⁵ Cumhur, lafzın me-

¹⁰⁷Şâfiî, *Müsned*, 1/89; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Zekât”, 9/1567, 2/96.

¹⁰⁸Taha Nas, “Mehfûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, İstanbul, Sayı: 14, Temmuz – Aralık 2010, 129 –130.

¹⁰⁹Cüveynî, *el-Burbân*, 2/680; İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, 101.

¹¹⁰Şâfiî, *Müsned*, 1/180; Müslim, *Sahih*, “Bey”, 3/1218, No: 1596.

¹¹¹İbn Hanbel, *Müsned*, 12/92, No: 7171; Tirmizî, *Sünen*, “Bey”, 3/ 533, No: 1239.

¹¹²Ebü’l-Me’âli el-Cüveynî, *et-Telbis fi usûli’l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nübâli-Beşir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 2/148; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/253.

¹¹³Dârimî, *Sünen*, 2/1165, No: 1889; Nesâî, *Sünen*, 5/ 222, No: 2922; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/630, No: 1886.

¹¹⁴Zerkeşî, *el-Babru’l-mubît*, 2/244; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahîm b. el-Hasan b. Ali el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sül şerhu minhâci’l-usûl li’l-Beydâvi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1/330.

¹¹⁵Fahreddin b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi’l-usûl*, thk. Tahâ Cabir Fayyâz el-Ülvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1997), 1/354; Zerkeşî, *el-Babru’l-mubît*, 2/245; Sübkî, *el-İbhâc*, 1/325; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tabkiki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Mustafa Saîd el-Hin-Muhyiddin Dib Mestû (Dımaşk: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2009), 1/111.

caz ile müşterek arasında kalması durumunda mecaza öncelik verileceğini savunurken¹¹⁶ diğer bazıları iştirâki tercih etmişlerdir.¹¹⁷

Şâfîlere göre babanın zina yoluyla cinsel ilişkiye girdiği kadın (söz konusu adamın) oğluna “*Kadınlardan hoşunuza gidenleri nikâhlayın.*”¹¹⁸ âyeti gereği helaldir. Zira Şâfîlerde hısımlık ancak meşru bir akitle oluşan nikâh vasıtasıyla oluşmaktadır. Hanefîler ise söz konusu âyetin “*Babalarımızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın.*”¹¹⁹ âyetiyle teâruz ettiğini söylemişlerdir. Bu durumda “nikâh” lafzının hakikat üzere olan manâsı belirleyici olmaktadır.¹²⁰ Daha önce temas edildiği gibi cumhura göre nikâh lafzı akitte hakikat olup cinsel ilişkide mecazdır. Hanefîler ise tersini savunmuşlardır.

Usulcülerin çoğu tahsis ile izmârın teâruzunda daha yaygın olmasından dolayı tahsise öncelik vermişlerdir.¹²¹ “*İslam öncesini temizler.*”¹²² hadisinde bazıları “günah” ifadesini takdir etmişlerdir. Bu durumda namaz gibi ibadetler ikinci sefer Müslüman olan mürteddin zimmetinden düşmez. Mâlikîler ise söz konusu hadiste geçen “temizleme”yi günah ve mükellefiyetlere tahsis etmişlerdir. Dolayısıyla Müslüman olan mürted namazlarını kaza etmek zorunda değildir. Zira onlara göre tahsis izmâra tercih edilir.¹²³

Sözlük anlamı itibarıyla “fazlalık” ifade eden ribânın bu anlamıyla haram kılınmış olması şer’î gerçeklerle bağdaşmaz. Dolayısıyla “*Ribâyı haram kıldı.*”¹²⁴ âyetinin düzgün anlaşılması için usulcülerin çoğunluğu fiil ile nesne arasında “alma (أخذ)” takdir ederken¹²⁵ İbnü'l-Hâcib ve Sübkî gibi âlimler ise ribâyı sözlük anlamından “fazlalık içeren akit” anlamına nakletmişlerdir.¹²⁶

¹¹⁶Zerkeşi, *el-Babru'l-mubîr*, 2/245; İsnvî, *Nihâyetüs-sül*, 1/329; Sübkî, *el-İbbâc*, 1/326; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/109.

¹¹⁷Âmidî, *el-İbkâm*, 2/360; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/109.

¹¹⁸Nisa, 4/3.

¹¹⁹Nisa, 4/22.

¹²⁰Sübkî, *el-İbbâc*, 1/326; İsnvî, *Nihâyetüs-sül*, 1/329.

¹²¹Zerkeşi, *el-Babru'l-mubîr*, 2/244; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/111.

¹²²İbn Hanbel, *Müsned*, 29/349, No: 17813.

¹²³Zerkeşi, *el-Babru'l-mubîr*, 2/ 246; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/113.

¹²⁴Bakara, 2/275.

¹²⁵Râzî, *el-Mahsûl*, 1/359; Sübkî, *el-İbbâc*, 1/330; İsnvî, *Nihâyetüs-sül*, 1/330; İbn Abdîşşekûr, *Müsellems-sübût*, 1/287.

¹²⁶Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî es-Sübkî, *Ref'ul bâcib 'an muhtasarı İbn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'awved-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb,

Sonuç

Hicrî birinci asırdan sonra daha çok lafız-manâ ve nas-maksat ilişkisine dayalı olarak ortaya çıkan ihtilâflar fıkıh usulünün oluşmasını zorunlu kılmıştır. Fıkıh usulü içerisinde bir ictihâd yöntemi olan te'vili kapsam ve alanı itibâriyle munzabıt hâle getirmeye çalışan usulcülerin naslar ışığında ortaya çıkan hükümlerin te'vil boyutlarını sistematize ettikleri gözlemlenmektedir. Bu kapsamda te'vili, ismen yahut içerik ve mâhiyet olarak “sarf” ve “haml” gibi ifadelerle nasların kapsamını daraltıcı yahut genişletici bir yöntem olarak aktif olarak kullanılmışlardır. Bunda temel hedef Kur'an ve sünnet naslarının anlaşılması ve uygulanmasının sağlanmasıdır. Te'vilin bir içtihat yöntemi olduğu hususunda ciddiye alınabilecek bir ihtilaf yaşamayan fakihler delâleti kat'î olan naslarla zâhir anlamının dikkate alınmasının önünde herhangi bir engel bulunmayan nasların te'vil edilemeyeceğini kabul etmişlerdir. Ayrıca şer'î bazı amaçlar doğrultusunda sahih te'vil vasıtasıyla lafzın zâhirini muhtemel diğer manâlardan birine sarf etme, nasların zâhirleri arasında gözüken çelişkiyi giderme ve birden fazla manâya muhtemel me'ânî harflerinin delâletini tespit gibi içtihat ve istinbâtta önemli bazı hususlar hakkında görüş beyan etmişlerdir. Şüphesiz bütün bu işlemlerde aklî/lugavî deliller ile muteber menkul delillere dayanmışlardır. Bu bağlamda te'vilin ana mihverini kelâmın mecaz, müşterek, izmâr, terâdüf, te'kit, takdim/te'hir, tahsis ve takyit yönü olmak üzere toplam sekiz konu oluşturmaktadır. Her bir konunun da ilişkili olduğu en az bir başka husus olduğunu (mecazın ilişkili olduğu hakikat gibi) düşündüğümüzde söz konusu sayı on altı'ya çıkarılabilir. Bunların her birinin müstakil bir konu olduğu ve her birinin kapsamında birçok fikhî meselenin değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim fûrû'ül-fıkıh eserlerinde söz konusu hususlardan kaynaklanan birçok fikhî meseleyi görmek mümkündür.

Kaynakça

Abdurrahman, Tâhâ. *Fikhu'l-felsefe*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, ts. Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-abbâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.

- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Nezihammâd. Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *İhkâmü'l-fusûl fi' abkâmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949.
- Bereketî, Seyyid Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Abkâmü'l-Kur'ân liş-Şâfi*. thk. Muhammed b. Zâhid b. Huseyn el-Kevserî, 1-2, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1414.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrahim. *Sabîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zührey b. Nasır, 1-9, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Keşfü'l-esrâr şerbu Usulü'l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, 1-4, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, 1-3, Kuveyt: 1985.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik. *el-Burbân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, 1-2, Kâhire: Dârü'l-Vefa, 2012.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik. *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nübâlî- Beşir Ahmed el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Te'âsî'u'n-nazar* (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi). trc. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Deniz, Abdulbaki. *İslam Hukuk Metodolijisinde Te'vil*. İstanbul: İz Yayınları, 2020.
- Düreynî, Muhammed Fethî. *el-Menâhicü'l-usûliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, 1-4, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlül-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Edîp Salih, Muhammed. *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: 1993.
- Ensârî, Abdul'ula Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtibu'r-rahamût şerhu müsellemi's-sübût fi usûli'l-fikh li Abdışşekûr el-Bihârî*. Tashih. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya. *Gâyetül-vusûl fi şerhi lübbi'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 1-4, Medine: 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dîmaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Vecîz fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi*. thk. Ali Mu'avvad, Adil Abdulmevcûd. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm, 1418.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Ayad, Muhammed. *et-Telakkî ve't-te'vil*. Medhalün Nazariyyün, Mağrib: Mecelletü Alâmât, 1998, sy. 20.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelâmbî el-Gırnâti el-Mâlikî. *et-Teshîl fi' ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Cüzey, *Takribül-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hâcib, Osman b Cemâluddîn Ömer. *Mubtasaru'l-muntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed, *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 1-8, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1990.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İbkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1403.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bindârî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetül-münâzir*. nşr. Seyfuddîn el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Afrîkî el-Mısırî. *Lisânül-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1300.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrûr-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetül-müctehid ve nihâyetül-muktasid*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *ed-Darûrî fi usûlül-fıkħ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İsfahânî, Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânül-muhtasar şerhu muhtasarı İbn Hâcib*. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Kilânî. Kahire: 1961.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetüs-sûl şerhu minhâci'l-usûl li'l-Beydâvi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. Trc. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2015.
- Kumeydî, Zevâdî b. Buhûş. *Tevîlu'n-nusus fi'l-fıkħi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1430.
- Abdulmâlik Murtâz, *et-Tevîliyye Beyne'l-Mukaddes ve'l-müdennes*. Küveyt: Mecelletü Âlemi'l-Fıkr, Eylül 2000, sy 1, 29: 263.
- Nakkâz, İsmail, *Menâhicu't-te'vil fi'l-fıkri'l-usulî*. Beyrut, Merkezü Nemâ li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsât, 2017.
- Nas, Taha. "Mehfûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl: İslam Araştırmaları*. İstanbul: Sayı: 14, Temmuz – Aralık 2010, 129 – 130.
- Nâsıf, Mustafa, *Nazariyyetü't-te'vil*. Cidde: en-Nâdî'l-Arabî es-Sekâfî, 2000.
- Nasr, Ebû Hâmid Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kirâati ve âliyâtü't-te'vil*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Dâru'l-Beyzâ, 1990.
- Nemle, Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fi ilmi usûlül-fıkħi'l-mukârin*. 1-4, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420.

- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *İthbâfü zevî'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzir li İbn Kudâme*. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Dersââdet, 1890.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mabsûl fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Tahâ Cabir Fayyâz el-Ülvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihul-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlûs-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbu'l-Mesbût*. 1-31, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şâşi, Ebû Ali el-Hanefî. *Usûlü's-Şâşi*, Beyrut: Dârü'l-Kitâb, 1982.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tabkiki'l-bakki min 'ilmi'l-usûl*. thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû. Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylül-evtâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevzî, 1427.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dib Mestû, Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *et-Tabsira fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâr-u Hecer, 2001.
- Tacuddin, Mustafa, *en-Nassu'l-Kur'anî ve müşkilât-te'vil*. Mecelletü İslamiyyeti'l-Ma'rife, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1419, Yıl 4, sy. 41, 17.
- Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn*. Dârü's-Selâm, 2000.
- Tilimsânî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i 'alâ'l-usûl*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed es-Sülemî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir,

Fuâd Abdalbâkî, İbrahim Atve. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Zemaşşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Ruûsu'l-mesâil*. Kahire: 1960.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtazâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferec. Küveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Babru'l-mubît fi usûli'l-fikh*. neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf. 1992.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü Kurtubâ, 1987.

Zeyn, Şevki. *Te'vilât ve tefkikât*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî. Dâru'l-Beyzâ, 2002.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşık: Dâru'l-Fikr, 1986.

OLUMSUZLUK VE DEVRİM: ADORNO VE POLİTİK EYLEMCİLİK

(Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism)

ed. J. Hallowey, F. Matamoros, S. Tischer

çev. Kutlu Tunca,

Otonom Yayıncılık, 2013

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof., Sakarya University Faculty of Theology

E-posta: tameryildir@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0033-0539

Kitap İncelemesi | Book Review Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 09.04.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11.09.2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık 2020

İntihal: Bu inceleme, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat> mail: sifdergisi@gmail.com

Kitap, Meksika'da *Benemerite Universidad Autonoma de Puebla (BUAP)*, *Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Velez Pliego*'daki lisan-süstü sosyoloji programı kapsamında yapılan 'Öznellik ve Eleştirel Kuram' konulu seminerlerde ortaya çıkan çalışmaların bir araya getirilmesi ile oluşturulan ve 2009 yılında İngilizce olarak basılan eserin çevirisidir. Kitap, T. W. Adorno'yu okumayı ve özellikle onun negatif diyalektik fikrini geliştirmeyi, anti-kapitalist düşüncenin gelişimi için önemli gören kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi kitapta Adorno'nun sol bir okuması, Marksist bir temelde ele alınması söz konusudur. Kitapta dokuz yazara ait on bir makale yer almaktadır.

Editörler, (J. Hallowey, F. Matamoros, S. Tischer, "Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik", s. 11-20); adlı sunuş kısmında "Stalin, Auschwiz ve Hiroşima sonrasında kesinlikler, özellikle de mutlu son garantisini olmadığından senteze götüren bir olumsuzlama süreci yani olumlu sona yol açan olumsuzlamanın olumsuzlanması biçimindeki diyalektik kavramını terk etmenin zorunlu olduğunu" belirterek konuya giriş yapmaktadırlar. Zaten genel olarak baktığımızda hem bir argüman hem de bir araştırmayı içeren kitap, negatif bir diyalektik kavramını geliştirmenin kuramsal ve politik açıdan önemli olduğu görüşünü savunur. Buradaki olumsuzlama; kavramları, iktidarı, özdeşliği ve aşına olduğumuz her şeyi infilak ettiren bir hareket olarak değerlendirilmiştir (s. 16, 20). Yani yazarların istedikleri, günümüzde de bu hareketlenmenin kendisini farklı alanlarda yeniden ortaya koymasındır.

Belirttiğimiz türden bir hareketlenmenin olması için J. Halloway'ın yazdığı "Neden Adorno?", (s. 21-26) adlı makalede Adorno için başlangıç noktasının Ortodoks Marksizm'in politik-kuramsal başarısızlığının olduğu belirtilir. Adorno'nun *NegatifDiyalektik* adlı eserinin girişinde belirttiği gibi bu, "dünyayı değiştirme girişiminin boşa çıkmasından sonra, felsefeyi gerçekleştirme anı kaçırıldıktan sonraki" bir dönemdir. Diyalektiği ancak olumsuz biçimde, yani bir sentezden ziyade bir olumsuzlama hareketi olarak negatif bir diyalektik olarak kavrayabiliriz. Neden diyalektik veya diyalektik bu durumu nasıl gerçekleştirecek? şekilde soracak olursak cevap şudur: Diyalektik, bir bakış açısı değil, düşüncenin yetersizliğini, düşünce ve düşüncenin nesnelere arasındaki kopuk ilişkiyi ifade edendir. Diyalektik, düşüncenin kendi uygunsuzluğunun, düşüncenin dayattığı özdeşlikte içerilen, ondan taşan özdeşsizliğin farkında olunmasıdır. Adorno düşüncesindeki bu diyalektik anlayış yazara göre hem özgürlükçü hem de devrimcidir. Özgürlükçüdür, çünkü onun asıl ve dinamik

gücü uymayandır, indirgenemez tikellik, içerilemez özdeşsizliktir. Özdeşsizlik de dünyanın devindirici gücüdür. Bu da biziz. O halde biz kimiz? Herhangi bir tanımda içerilemeyen özneliz. Özdeşsizlik, kendini değiştiren, kendinin ötesine geçen, kendini yeniden yaratan bir güçtür (s. 21-23). Burada temelde özne bulunmaktadır.

“Fareli Köyün Kavalcılar ve Bilgeler: Adorno’nun Praksizm Eleştirisi” (s. 27-49) adlı makalesinde A. Wilding, Adorno’nun G. W. Hegel’i dünyanın gidişi karşısında bireyin aciz kaldığı bir durum gibi nesnelleştirmesi nedeniyle eleştirdiğini belirtir. Buna göre Hegel felsefesi, yatıştırıcı bir felsefedir. Fakat Adorno, Hegel felsefesindeki bu ögeyi yanlış anlamıştır ve bu Adorno’nun politika anlayışındaki zayıflığının sebebidir (s. 44). Adorno hakkındaki kanı, onun felsefesinin politikadan yoksun olduğu ve gerçek politik praksis karşısında yetersiz kaldığı hatta devrimci coşkunun ateşini söndürmeye çalıştığı şeklindedir. Çünkü bu alanda ders veren Adorno, eleştirmenlere göre öğrencilerin politik eylemciliği veya üniversitenin duvarlarının dışında sürdürülen sınıf mücadelesiyle bağ kuramayan eski kafalı akademisyenlerin bir örneğidir (s. 47). Fakat şu unutulmamalıdır ki, 1968’deki protestocu öğrenciler Adorno’nun dersini engellemiş ve çok geçmeden de Adorno ölmüştü. Bugün Adorno’nun düşünceleri hala yaşamaya devam ederken, öğrencilerin hareketi ise çoktan yitip gitmiştir. 1968 öğrenci hareketinin ütopyaları ve siyasal temsili bugün artık büyük bir önem taşımıyor; çünkü 1968 hareketi politik düzeyde tamamen başarısızlığa uğradı ve hedefleri aşırı ideolojikleşmenin üstesinden gelemedi. Sonuçta bugün insanlar *eski kafalı olan bir akademisyenin görüşlerini tekrar yorumlamaya çalışmaktadır*.

R. Bonnet tarafından yazılan “Antagonizma ve Fark: Modern Kapitalizmin Eleştirisi Işığında Negatif Diyalektik ve Post-Yapısalcılık”, (51-90) adlı makaleye göre Adorno’nun *Negatif Diyalektik* adlı eseri modern kapitalizm eleştirimizi derinleştirmemize yardım eder. Yani negatif diyalektiğin önemi çağdaş kapitalizmin devrimci eleştirisindedir. Ancak bugün bunu iddia etmek, Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te ağırlıklı biçimde vurguladığı üzere negatif diyalektiğin eleştirel karakterini savunmayı değil, daha ziyade antagonizma ve diyalektik olumsuzluk gibi kapitalist toplumun devrimci eleştirisinde bir şekilde göz ardı edilen kavramların uygunluğunu savunmayı gerektirir (s. 51-52). Adorno’ya göre diyalektik, nesne ve onun kavramı arasındaki farkın gözlemlenmesinden doğar ve bu fark, düşüncenin doğası gereği özdeşleştirici niteliği ile karşılaşınca çelişki haline gelir. Negatif diyalektik kapitalist top-

luma uygun düşen bir düşünce tarzı olarak tanımlanabilir. Aslında Adorno, “diyalektik ne saf bir yöntemdir ne de sözcüğün naif anlamında bir geçektir” der, yani onun negatif diyalektiği, Hegelci düşünme şeklini miras alır (s. 67-68). Makalede Bonnet, “*Negatif Diyalektik*’i sınıf mücadelesinin diyalektiği olarak okumak” (s. 88) gibi bir düşünceye sahiptir. Peki, Adorno böyle değerlendirilebilir mi? Çünkü diğer makalelerde bununla çelişen görüşler bulunmaktadır ve kanaatimizce Marksist bir kavramsallaştırmayla yapılan bu açıklama sorunludur. Ayrıca makalede gereksiz Psikanaliz ve Freud’un açıklamaları oldukça geniş bir yer tutmaktadır.

S. Tischler’in “Adorno: Öznenin Kavramsal Hapishanesi, Politik Fetişizm ve Sınıf Mücadelesi” (s. 117-136) adlı makalesine göre Adorno, *Negatif Diyalektik*’in Önsöz’ünde kendi kuramsal programını diyalektiği özdeşlik ilkesinin önceliğinden kurtarmak şeklinde formülleştirmiştir. Şöyle ki, Platon döneminde diyalektik, olumlu bir şeyi olumsuzlama aracılığıyla gerçekleştirmek anlamına geliyordu fakat sonradan olumsuzlamanın olumsuzlanması şekline dönüştü. Yazar makalesinde, “diyalektiği, onun belirlenimliliğini azaltmaksızın bu gibi olumlayıcı özelliklerden kurtarmayı” amaçlıyor. Negatif diyalektik bütünlüğü önvarsayarak bütünlüğün içinde olumsuzlanan ögeyi, epistemolojik bir başlangıç noktasına çevirir. Bu ilke-den yola çıkıldığında, radikal toplumsal değişikliği, tümüyle özneye özdeşleştirilen bir alternatif bütünlük bakımından düşünmek mümkün değildir. Negatif diyalektiğin odak noktalarından biri, Hegel’e dayanan Lukacı özne teorisinin eleştirisidir. Ayrıca bu eleştiri, özdeşlik ilkesinin bir ifadesi olarak kavramı kuşatan ve gizleyen iktidar ve tahakküm biçimlerini parçalamayı amaçlar. Bu nedenle Adorno, bütünlük kategorisinin pozitif diyalektiğine karşıt olarak, çelişkiyi negatif diyalektiğin temel ilkesi yapar (s. 122). Makalede konunun açıklanmasında G. Lukacs eleştirisi önemli bir yerde durmaktadır. Konunun bu şekilde temellendirilmesi tarihsel etkileşimleri görmek açısından önemlidir. Fakat makale adeta süpermarket gibi her şeyden bahsetmekte bu da konu bütünlüğünü bozmaktadır.

W. Bonfeld, tarafından yazılan “Adorno’da Özgürleştirme Praksis ve Kavramsallık”, (s. 137-165) adlı makalede Adorno, toplumun yine onun kurbanları tarafından nasıl değiştirilebileceğini sorgulayan bir diyalektikçi olması nedeniyle Lukacs’ı övmesinden bahsedilir. Adorno’ya göre Lukacs ‘şeyleşme’ teorisinden dolayı önemliydi. Aslında ‘şeyleşme’ teorisinin Adorno’ya ve M. Horkheimer’a toplumsal hayatın her boyutunda şeyleşmeyi açığa çıkarmala-

rını sağlayan bir araştırma programı sağladığı ileri sürülebilir (s. 138-9). Eleştirel toplumsal teorinin görevi, katılaşmış, şey benzeri, ilişkileri gizemlerinden arındırmak, onların şeffaflaştırmaktır. Tek bir dünya vardır ve o da görünüm dünyasıdır. Bu dünya, onun toplumsal ilişkilerdeki kuruluşunu ortaya çıkarmak için çözümlenmelidir. Bu yüzden eleştirel gelenekte kavramsallaştırma, meta-teorilerin açıklanması anlamına gelmez. Bunun yerine kavramsallaştırma, görünmez ilkelerin varlığını insanın toplumsal ilişkilerinde temellendirir ve dini veya seküler biçimler altında toplumsal ilişkilerin görünmez olana esaretini yaratanın tam da bu ilkeler olduğunu iddia eder. Örneğin devlet; ekonomik alana, ekonomik alan devlete gönderme yapılarak açıklanır. Benzer şekilde talep arzla, arz da taleple açıklanır. Bu durumda kısır bir döngüsellik nedeniyle açıklama totolojik hale gelir. Kavramsallaştırmak, şeyi kendi kavramına götürmek demektir. Kavramsallık; kavramların analizleriyle değil, gerçekliğin tanınmasıyla alakalıdır. Gerçekliği tanımak amacıyla kavramlara ihtiyaç duyulur. Kavramsallaştırma şeyler hakkında düşünmek demek değildir. Eğer o, gerçekten şeyler hakkında düşünmek olsaydı, kavramsallaştırma nesnesine dışsal kalır ve düşünce de gerçekmiş gibi öngörülen bir şeye uygulanırdı (s. 141-144). Burada Bonefeld, konunun asıl içeriğinden uzaklaşıp farklı alanlara değinmiştir. Makalenin devamında yazar, K. Marx'ın din eleştirisini ele alarak, Tanrı'nın hiçbir açıklamaya gerek duymadığını iddia eder. Bunun nedeni Tanrı'nın açıklanamaz olması değildir. Tanrı açıklamasının, Tanrı'yı içinden çıktığı toplumsal ilişkileri denetleyen nesnel bir soyutlama olarak öne çıkararak aynı toplumsal ilişkilerin kavranmasına dayalı olmasıdır (s. 145). Makalenin son kısmında yabancılaşma kavramına değinen yazar, makale boyunca adeta Marx'ın düşüncesinin temel ilkelerini okuyucuya yeniden sunmaya çalışır. Bonefeld, Faşizm ve Nazizm karşısında işçi sınıfı politikasının çöküşünün kalıcı bir iz bıraktığını, Adorno'nun burjuva toplum kavramı, kavramın deneyimini gerektirdiğini ve kavramın deneyiminin de Auschwitz olduğunu belirtir (s. 160-1). Makalede Marx açıklamalarının gereksiz yere oldukça yoğun bir şekilde verilmesinin makalenin içerik bütünlüğünü bozduğunu söyleyebiliriz.

Marcel Toetzler tarafından yazılan "Adorno, Özdeşsizlik, Cinsellik" (s. 167-206) adlı 9. makede Adorno'dan çok Mario Mieli'nin görüşleri açıklandığından veya Adorno, Mieli üzerinden yorumlandığından herhangi orijinal bir değerlendirmeye sahip değildir. Adeta bu makalede Adorno'nun düşünceleri değil Mieli'nin düşünceleri açıklanmıştır. Her ne kadar editörler kitabın doğrudan Adorno ile ilgili olmadığını belirtse de Eleştirel

rel Kuram'ın Adorno bağlamında ele alındığı bir eserde konudan bu kadar uzaklaşılması doğru değildir.

Fernando Matamoros tarafından yazılan kitabın 10. makalesi olan “Metafizik’in Düşüşü ile Dayanışma: Olumsuzluk ve Umut”ta (s. 207-248) Adorno'nun metafizikle ilgili görüşleri özellikle *Negatif Diyalektik* adlı eserinden hareketle değerlendirilmiştir. Matamoros'a göre metafiziği kuşatan sorunları sorgulamak veya formüleştirmek, metafizik kavramını ve onun paradigmatlarını anlamak zordur, maddeciliğin zihinsel ve rasyonel tanımları onu mevcut olmayan bir şey, ide spekülasyonları, uyumsuz bir Tanrı'nın zihinsel faziletleri olarak nitelendirmesiyle bu daha da zorlaşmıştır. Metafizik kavramını Adorno, tikel-özdeş olandaki tekilin eleştirisini ve olumsuzluğunu takip etmek için kullanır. Ayrıca Adorno, deneyimlerinin yani özdeşlik temelinde programlanmış savaş ve ölümün (Auschwitz) bir kümelenmesi olarak metafizik kavramını kullanmanın önemini vurgular (s. 208-211). Adorno, *Negatif Diyalektik*'te; savaş, yıkım, etnosid ve soykırım sonucunu veren özdeşlik ve ırkçılık suçundan kaynaklanan bir acıyı yansıtır. Adorno'nun negatif diyalektiği yalnızca ilerlemenin felaketleri Faşizm ve Stalinizm'in tarihsel etkisinin bir ifadesi değildir, aynı zamanda teslimiyet ve unutmadan da bir kopuştur. *Negatif Diyalektik*'i anlamadaki güçlük, gerçekliğe dönüştürülen yapılanma ve kavramsallaştırmaların eleştirisinde yatar. Olumsuz düşünce, geleneksel biçimleri kurtarmak için bir yenilik mekânı oluşturur; kendi zamanlarıyla direniş ve alternatifler yaratırlar. Doğayı denetlemek için piramit gibi sanatsal mucizeler ve dünya görüşleri inşa ederler (s. 230-4). Kurum ve hakikat olarak bilinen bir dünyadan başka bir dünyaya inanın amacı nedir? Burada, dindarlık ve gerçeklik içinde Marksist halkların ahyonu diyalektiği ile özgürleşmenin iç içe geçtiği ütopyacı gerilimler vardır. Belli özgürlükçü ve rasyonalist hareketler eğer dindarlığı tekanlamlı biçimde, onu yeniden tesis eden, tutsak alan iktidarın perspektifinden açıklıyorsa, ekonomik ve tarihsel bir bağlamda ezilenlerin iç çekişlerini duymuyor, anlamıyorlar demektir (s. 243-4). Yazarın Marksist düşüncenin içinden gelen birisi olarak yaptığı bu eleştiri oldukça önemlidir. Adorno'da Tanrı kavramı pek geçmediğinden makalede Tanrı başlığı altında W. Benjamin'in görüşleri açıklanmıştır. Adorno, Benjamin'den farklı etkiler taşısa da Tanrı düşüncelerinin aynı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Benjamin'den hareketle yapılan açıklamalar gereksizdir.

Jose Manuel Martinez, “Mimesis ve Mesafe: Adorno Düşüncesinde Sanatlar ve Toplumsal Olan” (s. 249-261), adlı makalesinde özdeşleştirici akıl

ve onun şiddeti ve totalitarizm karşısında Adorno'nun üç kategori önerdiğini belirtir. Bunlar: olumsuzluk, mimesis ve bellektir. Bu kategoriler modern sanatlar ve onların eleştirisinde önemli bir yer tutan çağdaş sanat ürünlerinin düzenlenmesi ve üretimine dâhil olan kategorilerdir. Adorno'ya göre en önemli mesele sanatlardaki yeni nesnelere ve eylemler bakımından özneliğin, içinde bulunduğu gerçek veya yapısal konumlardır. Bu konuda Adorno, Hegel'in estetiği yerine, ideolojinin terimlerini açığa vurmaya ve eleştirmeye amacıyla Freud'a, Nietzsche'ye veya Marx'a döner (s. 250-52). Makalede bolca geçen 'Mimesis' kavramı genelde modern eleştiride, özelden ise Freud'un sanatsal üretime dair açıklamasında ve Nietzsche'nin Ego eleştirisinde bulunur. Buna göre mimesis sisteme indirgenemez. Öznen gelen bir şeyin ondan uzak bir şeyle kavramsal olmayan yakınlığı anlamında mimesis, bilgi ve rasyonel bir şey olarak sanatın bir özelliğidir. Sanatçının ürettiği nesne daha yüksek bir bilgi üretir fakat sanatlar dünyada ontolojik bir değişime yol açmaz, yalnızca öznel konumu değiştirir (s. 257, 260). Buna göre Adorno, sanat eserinin mimesis yoluyla yapılan bir eleştiri olduğunu savunur. Ancak Adorno'nun negatif diyalektiği, mimesise yüklediği işlevi anlayabilmek için kendisinin de hesaplaşmak durumunda kaldığı Lukacs'ın düşüncesine makalede başvurmayı gerektirirken muhtemelen daha önceki makalelerde konunun bu yönüne değinildiği için burada yer verilmemiştir. Ayrıca makalede metinde alıntı yapılan eserler kaynakça kısmında verilmemiştir.

Çok yazarlı olması kitapta farklı söylem ve üslup tarzlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Marksist yazın alanının tercih ettiği dolaylı anlatım tarzı ve çevirmenin anlamdan ziyade metni temel alması ve yerleşmiş kavramlar yerine örneğin 'Kültür Endüstrisi' yerine 'Kültür Sanayi'ni veya 'negatif' ve 'olumsuz' gibi aynı anlama gelecek kelimelerin sıkça kullanılması kitabın anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Sonuç olarak kitabın adı ile içeriği tam olarak uyumlu olmadığı gibi Türkçede mevcut Frankfurt Okulu veya Adorno çalışmalarına da önemli bir katkısının olduğunu söyleyemeyiz. Fakat farklı bir ülkede (Meksika) Adorno ile ilgili konuların nasıl ele alındığını ve değerlendirildiğini öğrenmek açısından katkı sağlayacağını belirtmek gerekir.

SIİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal nitelikte akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz – 15 Kasım).
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.
- Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde yalnızca doktora derecesine sahip araştırmacıların çalışmaları değerlendirilmeye kabul edilmektedir.
- Makale hacmi, 7500 kelimeyi geçmemelidir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
- Makalelerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler **Ön Kontrol, İntihal Taraması, Hakem Değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce Dil Kontrolü** aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayının döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Hakem süreci tamamlanan/hakemden geçen makalelerin en az 150 en fazla 200 kelime-lik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, **İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)** kullanmaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.