

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ  
الْهِتَافُ لِكُلِّ سَمْعٍ مَجْمُوعٍ

darulfunun  
ilahiyat

Cilt Volume 32 Sayı Issue 2 Yıl Year 2021



İSTANBUL  
ÜNİVERSİTESİ  
YAYINEVİ

**darulfunun ilahiyat**

**Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2021**  
**e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di**

**Dizinler / Indexing and Abstracting**

SCOPUS

TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

Index Islamicus

SOBIAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini

EBSCO Academic Search Complete

ERIH PLUS

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### Sahibi / Owner

**Prof. Dr. Ramazan MUSLU**

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

### Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

**Doç. Dr. Ümit HOROZCU**

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

### Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,  
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,  
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781  
Fax : +90 (212) 532 62 07  
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr  
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>  
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

### Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

---

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.  
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

---

**Yayın Türü / Publication Type:** Yaygın Süreli / Periodical

---

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

#### Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nkizilkaya@istanbul.edu.tr](mailto:nkizilkaya@istanbul.edu.tr)

#### Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr](mailto:mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sultan.simsek@istanbul.edu.tr](mailto:sultan.simsek@istanbul.edu.tr)

#### Yönetici Editör / Managing Editor

Doç. Dr. Ahmet TEMEL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [ahmet.temel@istanbul.edu.tr](mailto:ahmet.temel@istanbul.edu.tr)

#### Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [arikana@istanbul.edu.tr](mailto:arikana@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [fvarol@istanbul.edu.tr](mailto:fvarol@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr](mailto:sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr](mailto:nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr](mailto:suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi YakooB AHMED, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yakooB.ahmed@istanbul.edu.tr](mailto:yakooB.ahmed@istanbul.edu.tr)

#### Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Ali ÖZTÜRK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [a.ozturk@istanbul.edu.tr](mailto:a.ozturk@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr](mailto:suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yusa@istanbul.edu.tr](mailto:yusa@istanbul.edu.tr)

Dr. Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [nurgul.bulut@istanbul.edu.tr](mailto:nurgul.bulut@istanbul.edu.tr)

Dr. Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [saliha.uysal@istanbul.edu.tr](mailto:saliha.uysal@istanbul.edu.tr)

Dr. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [hilal.menkuc@istanbul.edu.tr](mailto:hilal.menkuc@istanbul.edu.tr)

#### Dil Editörleri / Language Editors

Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [alan.newson@istanbul.edu.tr](mailto:alan.newson@istanbul.edu.tr)

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

#### Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [arikana@istanbul.edu.tr](mailto:arikana@istanbul.edu.tr)

#### İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [fvarol@istanbul.edu.tr](mailto:fvarol@istanbul.edu.tr)

#### Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [merveozaykal@istanbul.edu.tr](mailto:merveozaykal@istanbul.edu.tr)

#### Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr](mailto:sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr)

#### Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [fnshener@istanbul.edu.tr](mailto:fnshener@istanbul.edu.tr)

#### Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [neslihanvural@istanbul.edu.tr](mailto:neslihanvural@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [feyza.guler@istanbul.edu.tr](mailto:feyza.guler@istanbul.edu.tr)

#### Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [amine.celik@istanbul.edu.tr](mailto:amine.celik@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [sabankutuk@istanbul.edu.tr](mailto:sabankutuk@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - [yildirim.mf@istanbul.edu.tr](mailto:yildirim.mf@istanbul.edu.tr)

## darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 32 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2021

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- 
- Prof. Abdul Rahim Abu-HUSAYN, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, Lübnan - *ahusayn@aub.edu.lb*
- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - *abdulhamid.sis@qu.edu.qa*
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu*
- Dr. Adem AYGÜN, Avusturya İslam İnanç Topluluğu, Viyana, Avusturya - *adem.ayguen@kphvie.ac.at*
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *adnan.demircan@istanbul.edu.tr*
- Doç. Dr. Ahmed AL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - *elshamsy@uchicago.edu*
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - *ahmetalibasic@yahoo.com*
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - *yucesoy@wustl.edu*
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ilh@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - *brownj2@georgetown.edu*
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - *mabid.aljarhi@asbu.edu.tr*
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - *mhsucin@gazi.edu.tr*
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - *merdan.guenes@uni-osnabrueck.de*
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - *m.idriz@sharjah.ac.ae*
- Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mbedir@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mtekin@istanbul.edu.tr*
- Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *rahile.yilmaz@marmara.edu.tr*
- Prof. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ramazany@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye - *saimkayadibi@karabuk.edu.tr*
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sgunduz@istanbul.edu.tr*
- Prof. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - *teseefazid@hotmail.com*
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yduzenli@istanbul.edu.tr*



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Fatih-Gennaidus Tartışmasının Ürettiği, Konjonktürel Bir Hıristiyanlık Eleştirisi**  
A Conjunctural Criticism of Christianity, Resulting from Discussions between  
Mehmed II and Gennadios II Scholarios .....355  
Fuat Aydın
- تصوّر مقترح لمقرّر مادّة الكفّاءة اللغويّة  
في برامج إعداد باحثي تعليم العربيّة للناطقين بغيرها وخبرائها  
**Arap Olmayanlara Arapça Öğretimine Yönelik Araştırmacı ve Uzman Yetiştirmede Dil  
Yeterliliği Dersine Yönelik Bir Müfredat Önerisi**  
A Syllabus Proposal for Language Proficiency in Preparation Programs of Researchers  
and Experts in Teaching Arabic to Speakers of Other Languages .....387  
Islam Youssry Elhadky
- Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu  
Tasavvuru**  
The Concept of Early Islamic Society in Terms of Determining of Goldziher's Approach  
to the Hadith .....421  
Rahile Kızılkaya Yılmaz
- Türk Pozitif Hukukuyla Mukayeseli Olarak Modernleşme Dönemi Osmanlı Ceza  
Hukukunda İçtima: Hakaret Suçu Örneği**  
Comparative Analysis of the Aggregation of Offences under Ottoman Criminal Law during  
the Modernization Period and Current Turkish Positive Law: A Case Study of Insult.....457  
Muhammed Emin Kızılay
- هل الإيمان بالقدر من مسائل الإيمان عند الإمام البخاري؟  
دراسة من خلال حديث جبريل  
**Buhârî'ye Göre "Kader" İmanın Şartlarından mıdır? "Cibril Hadisi" Bağlamında  
Bir İnceleme**  
According to Bukhari Is "Destiny" Condition of faith? An Analysis in the Context of  
"Jibril's Hadith.....483  
Nour Alhila
- Epistemik Öznenin Ontik Ben İdraki: Eğitime Metafizik Bir Anlam Kazandırmak**  
Ontic Apperception of an Epistemic Subject: Giving Education a Metaphysical Meaning .....503  
Ahmet Erhan Şekerci
- İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar**  
Some Considerations regarding the Issue of the Tafsîr of the Qur'ân through the Qur'ân  
on the Axis of Ibn Taymiyya.....531  
Sevim Gelgeç
- Dârülfünûn Arap Edebiyatı Tarihi Müderrisi Mehmed Fehmî'nin "Beşşâr" Başlıklı  
Makalesi Üzerine**  
On the Article Titled "Başşâr" by Mahmad Fahmî Lecturer in History of Arabic Literature  
in Dâr Al-Funûn .....563  
Bünayamin Aydın

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- قضايا فقهية معاصرة في وقف النقود  
دراسة حالة الصكوك الوقفية  
Para Vakıflarıyla İlgili Güncel Meseleler: Sukûk Vakfına İlişkin Bir İnceleme  
Contemporary Fiqh Issues in Cash Waqf The case of Waqf Sukuk.....597  
Omar Kachkar, Marwa Alfares, Ahmad Hersh

### KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop’ın editörlüğünde yayımlanan “State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context” adlı eserin değerlendirilmesi  
Review of “State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context” edited by Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop .....639  
Ayşe Zişan Furat
- Richard Swinburne’ün “Are We Bodies or Souls?” Adlı Eserinin Değerlendirilmesi  
Review of “Are We Bodies or Souls?” by Richard Swinburne .....647  
Gülsüm Esen
- Amerikan Sinagoglarında Yetişkin Din Eğitimi  
Adult Religious Education in American Synagogues .....655  
Mahmut Salihoglu
- Batıda Gelenekselci Ekol Bakış Açısıyla Tasavvuf: Martin Lings Örneği  
Sufism in the West from the Perspective of the Traditionalist School: The Example of Martin Lings .....659  
Cansu Yazıcı
- لغة القرآن وشبهة أعجمية أصول بعض كلماته  
Kur’ân’ın Dili ve Bazı Kelimelerinin Arapça Olmadığı Şüphesi  
Qur’anic Language and the Doubt of Non-Arabic Origins of some of Its Words .....665  
Ziyad Alrawashdeh

### SEMPOZYUM ÖZETİ / MEETING ABSTRACT

- III. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu - 19 Kasım 2021 .....671  
Nilüfer Kalkan Yorulmaz





# darulfunun ilahiyat

Başvuru: 27.10.2021  
Revizyon Talebi: 20.11.2021  
Son Revizyon: 29.11.2021  
Kabul: 02.12.2021  
Online Yayın: 27.12.2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Fatih-Gennaidus Tartışmasının Ürettiği, Konjonktürel Bir Hıristiyanlık Eleştirisi

### A Conjunctural Criticism of Christianity, Resulting from Discussions between Mehmed II and Gennadios II Scholarios

Fuat Aydın\*

#### Öz

Osmanlı devleti kendisinden önceki İslam devletlerinin geleneklerini, kendisine özgü ilaveler ekleyerek devam ettirmiştir. Bu geleneklerden biri de Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik dini tartışmaları/eleştirileri içeren reddiye geleneğidir. Kaynaklarda, Osmanlı devletinin başlangıcından Fatih'in İstanbul'u fethine kadar Gregory Palamas ve Manuel II Paleologos'la Müslümanların yaptıkları iki dini tartışma zikredilir. 1454/55'te, Fatih'in İstanbul'u fethinden iki yıla yakın bir süre sonra yazıldığı kesin ve makaleye konu olan metin (Risâle), Osmanlı dönemindeki, daha sonra sayıları artacak olan Hıristiyanlık karşıtı ilk reddiyedir. David Thomas *Risâle*'nin ismi olarak *Hücecü'l-milleti'l-Hanifiyye ve cevâbu kullî suâl* olarak zikretse de metinde ne yazılma sebebi ne de kendisinin ve yazarının ismine dair bir bilgi verilir. *Risâle*'nin içeriğinden, Hıristiyanlık eleştirisi üzerinden doğrudan bir İslam savunusu olduğu anlaşılmaktadır. *Fatih*'in patrik II. Gennadius Scholaris ile dini müzakereler yaptığı ve ondan Ortodoks inancını özet olarak anlatan bir metin yazması bağlamında kaleme alınmıştır. Gennadius'un metninin "İnsanlığın Kurtuluşuna Dair Yegâne Yol" şeklindeki başlığı ve içinde yer verdiği Ortodoks inanç esasları, İslam'ın iddialarına ve Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerine bir meydan okuma içerir. Bu yüzden, *Risâle*'nin bu tür meydan okumalara cevaben Fatih tarafından yazdırıldığı söylenebilir. Zâhidî'nin *er-Risâlü'tü'n-Nâsriyye* esas alınarak oluşturulmuş olan *Risâle* üç bölümde oluşur. Birinci bölüm, sultanın huzurundaki dini tartışmanın nasıl olacağı ve Hıristiyanların sordukları sorulara yönelik cevaplara ayrılmıştır. İkinci bölüm, Hz. Peygamber'in mucizelerini içerir. Üçüncü bölüm ise, onun peygamberliğine karşı çıkanları ele alır.

#### Anahtar Kelimeler

Fâtiḥ, Gennadius, Reddiye, Osmanlı, Zâhidî, İtikatnâme, Mehmed II, Gennadius II Scholaris, Raddiya, Ottomon, Az-Zâhidî, İtikatnâmah

#### Abstract

The Ottoman state continued the traditions of previous Islamic states with its own specific additions. One of these was the tradition of refutation, which included religious criticisms of Judaism and Christianity. The historical sources mention two religious disputes that Ottoman Muslims had with Gregory Palamas and Manuel II Paleologos from the beginning of the Ottoman state to the conquest of Istanbul by Mehmed II. *Risâlah*, which is fairly certain to have been written one or two years after Mehmed II's conquest of Istanbul (1454/55) and which is the subject of this article, is the first anti-Christian refutation of the Ottoman period. The numbers of such refutations will increase later. David Thomas mentions the name of the *Risâlah* as *Hücecü'l-milleti'l-Hanifiyye wa cevâbu kullî suâl*. However, it provides no information about the reason for writing in the text or the name of the text itself or the author. It is understood from the contents of the *Risâlah* that it is a direct defense of Islam through a criticism of Christianity. The conqueror Mehmed II had several religious talks with the Patriarch II. Gennadius Scholarios. The text in question was written upon a request for Gennadius

\* Sorumlu Yazar: Fuat Aydın (Prof. Dr.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Din Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye.  
E-posta: faydin@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-5779-7741

Atf: Aydın, Fuat. "Fatih-Gennaidus Tartışmasının Ürettiği, Konjonktürel Bir Hıristiyanlık Eleştirisi." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 355–385.  
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1015569>



to write a text that would summarize the Orthodox faith. The title of Gennadios' text as "The Only Way to the Salvation of Humanity" and the orthodox belief principles it sets forth contain a direct challenge to the claims of Islam as the last religion and its criticisms of Christianity. Therefore, it can be said that the *Risālah* was requested to write by Fatih in response to these challenges. The *Risālah*, which was composed based on Zāhidī's *er-Risālatū'n- Nāsiriyyah*, consists of three parts. The first section is devoted to how the religious debate in the presence of the sultan would be conducted and answered to the questions asked by the Christians. The second part contains the miracles of Muhammad. (p.b.u). The third section deals with those who oppose his prophethood.

**Keywords**

Ottoman, Gennadios Scholarios, Mehmed II, Itikādnâme, Criticism of Christianity

**Extended Summary**

The Ottoman state continued the traditions of previous Islamic states by adding its own specific traditions. One of these is the tradition of refutation (*raddiyah*), which included criticisms and religious debates against Judaism and Christianity. Islam identifies itself as the continuation of Judaism and Christianity to legitimize itself. We have information about the existence of religious disputes between Ottoman Muslims and Christians (Gregory Palamas—the ulema of the Bursa and Iznik, and Manuel II. Paleologos-Hacı Bayram Veli) from the beginning of the Ottoman state to the conquest of Istanbul by Mehmed II (the Conqueror). However, we do not have any information about the existence of any refutations written by the Ottomans in that period. Therefore, *Risālah*, which is the subject of this article and which is relatively certain to have been written in 1454/55, approximately two years after Fatih's conquest of Istanbul, is the first example of this literature. In the text, neither the reason for writing the refutation nor the name of *Risālah* or the author is given. These are not mentioned in any other contemporary biographical books either.

It is understood from the contents of the *Risālah* that it is a defense of Islam against Christian claims rather than a direct criticism of Christianity, indicating that it was written in response to such a criticism of Islam. However, in an environment where Mehmed II (the Conqueror) put an end to Byzantium and called himself the emperor of the east and west, such an open criticism does not seem very likely. However, religious discussions were held between Mehmed II (the Conqueror) and Gennadios II Scholarios, whom he appointed as first patriarch of Muslim Istanbul. We know that Mehmed asked Gennadios to write a text that summarized the Orthodox faith, which text we have today. When one considers the title of the text of Gennadios, generally known as the Confession (*Itikatnāmah*), as "The Only Way to the Salvation of Humanity" and its explanations about the Christian faith, it will be seen that it contains implicit challenges to the claims of Islam. Therefore, as a reasonable conclusion, we believe that the *Risālah* was requested to write by Mehmed II as a response to the secret challenge contained in these religious negotiations and Gennadios's text. We have two manuscripts of *Risālah*. The first and the

oldest manuscript was found at the French National Library. The second manuscript dates to the seventeenth century (1657 CE) and was found at the Library of Leiden University. Neither of them is based on an author copy. The French manuscript may have been used as a source for the Leiden manuscript or both of them may have used another manuscript that we do not have.

The *Risālah* consists of three parts. The first part is devoted to demonstrating how the religious discussion in the presence of the sultan would take place. In addition, it provides how the answers to give for the questions asked by Christians. According to the title, this chapter treats two themes. One of them is the methodology concerning the Muslim–Christian religious discussion in the presence of the sultan. Second, the author sets forth questions that Christians ask about Islam. He divides those questions into those that are scientific and those that are popular. He then communicates the questions and offers the answers given by Muslims.

The second part contains the miracles of the Prophet. In this chapter, the author mentions, as a first topic, Christian suspicions about the miracles of Muhammad and then analyzes those suspicions to demonstrate their invalidity. According to the author, the miracles of Muhammad are properly divided into two groups. The first group is pre-prophetic miracles that prepare Muhammad for his prophethood and are named as *Irhāsī*. The second group consists of *Tasdīkī* miracles that demonstrate the claim of prophethood by Muhammad as true.

The third chapter deals with those who oppose His prophethood. In this chapter, the author discusses those who do not accept the prophethood and divides them into two groups. The first group argues that there is no need for the prophethood. According to the second group, Muhammad was not sent to all human and non-human beings. The two groups together comprise 10 sub-groups.

The main source of the *Risālah* is Zāhidī's *ar-Risālatu'n-Nāşriyyah*. Zāhidī wrote his text to express how the Muslim–Christian debates in the presence of Berke Khan should be conducted. This supports our acceptance that the cause of the anonymous author's writing *Risālah* is the conversations between Mehmed II (the Conqueror) and Gennadius and the *Itikātnāme* written in this context. The *Risālah* has been written expressly to respond to such criticisms. However, it can be said that Mehmed II's discomfort with Gennadius discussion style is a primary effect of those discussions. It can be observed in the fact that the author of the *Risālah* includes the issue related to the religious discussion in the presence of the sultan, which Zāhidī included in the third chapter, immediately after the introduction of the *Risālah*.

## Giriş

Müslüman devletler ister doğuda ister batıda olsun varlık sahasına çıkmalarından itibaren etnik ve dinî bir çoğulculuğu içlerinde barındırmışlardır. Söz konusu devletlerden biri olan Osmanlı da bu çoğulculuğu kendi içinde barındırdığı gibi, vukuu bulan dini tartışmaların doğal bir sonucu onlardan devraldığı İslam dışı dinlere karşı reddiyeler kaleme alma geleneğine yeni metinler ekleyerek onu zenginleştirmiştir.

Ancak bu tür dinî tartışma metinlerine yönelik akademik çalışmalar daha çok İslam'ın Klasik Dönemi olarak adlandırılanla bir dönemle sınırlandırıldığı için, Osmanlı dönemi bu bakımdan genellikle görmezden gelinmiştir. M. Aydın'ın klasik reddiyelerin yanı sıra büyük kısmı Türkçe olan ve on dokuzuncu yüzyıla tarihlenen Hıristiyanlık karşıtı reddiyeleri ele almış olmasından yirmi seneyi aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen<sup>1</sup>, aynı konuyu benzer tarzda geriye doğru, Osmanlı'nın Klasik Dönemi'ni kapsayacak çalışmalar yapılmamıştır. Adang'in<sup>2</sup>, üçü mühtedi biri Osmanlı âlimi tarafından Arapça kaleme alınmış Yahudi karşıtı dört reddiyenin tahkik, neşr, çeviri ve haklarındaki bir araştırmayı da içeren çalışmaları, klasik dönem Osmanlı reddiyelerine yönelik çalışmaların başlangıcı olmuştur. Aynı metinler hakkında benzer bir çalışma da Aydın<sup>3</sup> tarafından yapılmıştır. Krstic'in ihtida bağlamında<sup>4</sup> ve

- 1 Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998). Bir makale ve yüksek lisans tezi konusu olarak çalışılan İskender b. Ahmed et-Trabzoni ve Risâle fi'r-reddi [ale'l]-milleti'n-Nasrâniyyetibi'l-İncîlminkıbeliilmi'l-kelâmı adlı eseri de keza on dokuzuncu yüzyıla aittir. Muhammet Tarakçı, “İskender b. Ahmed et-Trabzoni'nin Hıristiyanlığa Reddiyesi”, Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 (Aralık 2009, 2010), 305-318; Ensar Gülmez, *İskender Trabzoni'nin Hıristiyanlık Eleştirisi: Kelam İlminde Reddiye Geleneği*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2018).
- 2 Camilla Adang-SabinaSchmidtke, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-modern Iran* (Wurzburg: Orient-Institute, 2016); Adang-Schmidtke, *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible* (Atlanta: Lockwood Press, 2019), 327-411; bu konuyla alakalı yapılmış olan diğer çalışmalar için bk. Fuat Aydın, “İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) *Risâle Fi'r-Redd Ale'l-Yehûd* Adlı Risâlesi Üzerine Bir Araştırma”, *darülfünun ilahiyat*, 31 (2020): 299-353.
- 3 Fuat Aydın, *Osmanlı Dönemi Yahudilik Eleştirileri* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020).
- 4 Biri Yahudi diğerleri Hıristiyan olan dört mühtedi hakkında bk. Tijana Krstic, *Osmanlı İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıl* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 152-178. Krstic'in de incelediği Tercüman Murad b. Abdullah'la ilgili yapılmış bir Yüksek Lisans tezi için bk. İsmail Emre Pamuk, “Bir 16. Yüzyıl Okuryazarının Zihin Dünyası: Tercüman Murad ve Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak Adlı Eseri” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021).

Thomas'ın *CMR*'nin<sup>5</sup> bir parçası olarak ele aldıkları, Osmanlı döneminde yazılmış Hıristiyanlık karşıtı reddiye metinlerinden ulaşılabilenler, yazarı, yazıldığı tarih, içeriği ve Hıristiyan-Müslüman ilişkileri bağlamındaki önemine dair başlıklar altında incelenmiştir. *CMR*'nin<sup>6</sup> ilgili ciltlerinin yayımlanmasından önce olanlar hariç, bu metinler yayına hazırlanmadığı gibi, haklarında müstakil herhangi bir çalışma da yapılmamıştır

Elinizdeki makalenin amacı, on beşinci yüzyılın ortasıyla tarihlenen bir Hıristiyanlık karşıtı reddiye kalsın metninin yazıldığı bağlam, yazılma gerekçesi, içeriği, kaynakları vb.yi ele almaya ve daha önce bu metin hakkında verilen bilgilerdeki bir takım yanlışları düzeltmeye çalışmaktır.

### ***Risâle*'nin ismi**

Makalenin konusunu teşkil eden *Risâle*<sup>7</sup>, 1454/55 tarihinde kaleme alınmış Hıristiyanlık karşıtı daha doğrusu Hıristiyan iddialarını eleştirerek İslam'ı savunmayı hedefleyen bir reddiye-dir. Bu reddiyenin varlığına dair modern dönemdeki ilk kayıt Steinschneider<sup>8</sup> ve Fritsch'in<sup>9</sup> çalışmalarında yer alır. Bunlar içinde ikincisi, nüsha tanıtımının yanı sıra muhtevaya yönelik nispeten ayrıntılı bir bilgiyi de içerir.

- 5 Bu, David Thomas editörlüğünde yayına hazırlanan *A History of Christian-Muslim Relationship* adlı serinin kısaltmasıdır. Bundan sonra söz konusu esere, bu kısaltmayla atıfta bulunulacaktır. Bu seride tanıtımı yapılan Osmanlı dönemi Hıristiyanlık eleştirilerine dair bk. Betül Avcı, "Atinalı Mühtedi Mehmed". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical Histor (1500-1900)*, ed. David Thomas, erişim: [http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537\\_cmrii\\_COM\\_27234](http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_27234).; "Atinalu Kapucî[nin] Habîbullâh'ın Evsâfın Tevrît'te ve İncil ve Zebûr'da Görüb İmâna Geldüğüdür". *CMR*, , erişim: [http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537\\_cmrii\\_COM\\_27235](http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_27235); "Derviş Mehmed". *CMR*. erişim: [http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537\\_cmrii\\_COM\\_27226](http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_27226); "Papasnâme". *CMR*. erişim: [http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537\\_cmrii\\_COM\\_27227](http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_27227).
- 6 Klasik Osmanlı dönemi Hıristiyan reddiyelerinden Derviş Ali en-Nakşibendî ve *en-Na'ü'n-nebi fi'l-İncil*'i hakkındaki çalışmalar için bk. Cevahir, Hülya. "Derviş Ali En-Nakşibendi ve Na'tü'n-Nebifi'l-İncil İsimli Eserinin Tahkik ve Tercümesi" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008); Monika Hasenmüller, "Die Beschreibung Muhammads im Evangelium. Einemuslimische Polemik gegendie Christenaus dem osmanischen Reich", Adang-Schmidtke, "Contacts and Controversies", 83-196. Krstic'in ve Avcı'nın haklarında bilgi verdikleri, Kapıcı Mehmed hakkında ayrıntılı bir araştırma, metnin Latinizesi ve Türkçesi için bk. İrfan İnce-Fuat Aydın, "Bir 17. Yüzyıl İhtida Anlatısı: Bir Atinalı Mühtedî, Bir Osmanlı Kadısı", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*, 2017 (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 507-581.
- 7 Her ne kadar Fransız Milli Kütüphanesi'nde *er-Redd ale'n-nasârâ* olarak kaydedilmiş olsa da -birazdan ele alınacağı üzere- metnin içinde ve üzerinde yazarı tarafından ona verilmiş herhangi bir isim olmadığından, bundan sonra metne yalnızca *Risâle* olarak gönderme yapılacaktır.
- 8 M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig: yy, 1877), 42-43.
- 9 E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau: Müller und Siefert, 1930), 36-38.

Yakın zamanlardaki bir çalışma da Thomas'ın editörlüğünde üretilen *CMR* içinde ise, yazar, içerik, Müslüman-Hıristiyan ilişkilerindeki önemine dair bir bölüm, *Risâle*'nin muhtevası ve niteliğiyle ilgili kısa bir tanıtım yazısına yer verilmiştir<sup>10</sup>.

*Risâle*'yi ilk zikreden Steinschneider onun için *Hücecü'l-milleti'l-Hanîfiyye ve cevâbu külli suâl* ismini verir<sup>11</sup>. Fritsch, metnin ismi olarak yalnızca *Risâle*'yi,<sup>12</sup> Thomas ise Steinschneider'inkini zikreder<sup>13</sup>. Kitabın bize kadar gelen iki yazma nüshasının bulunduğu iki kütüphaneden Fransız Milli Kütüphanesi metnin ismini (1463) *Red ale'n-nasârâ*, ikincisi olan Leiden Kütüphanesi (2086) ise *risâle* ismi olarak "*Apology of Islam Against the Christianity /Hıristiyanlığı Karşı İslam'ın Savunusu*"nu zikreder. Steinschneider ve onu takiben Thomas'ın isim olarak zikrettikleri, metinde "Onun mübarek ismiyle bir risale yazmayı ve orada Hanîf dininin delillerini ve gizli ve açık olarak varit olan her türlü sorunun cevabını zikretmeyi istedim"<sup>14</sup> şeklinde yer alan ifadeden çıkartılmıştır. Bu ifade *Risâle*'nin -daha sonra üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağımız- yegâne kaynağı olan ve yazarı tarafından *er-Risâletü'n-Nâsriyye*<sup>15</sup>olarak kaydedilen metinde de aynı şekilde geçer<sup>16</sup>. Bu da onun *Risâle* için düşünülen bir isimden daha ziyade metnin içeriğini anlatmaya yönelik bir ifade olduğunu gösterir.

Dolayısıyla da *Risâle*'nin kendisinde yazarı tarafından verilmiş ne içinde ne de sonradan kitabın kapak sayfasına eklenmiş herhangi bir isim mevcuttur.

### ***Risâle*'nin Yazarı**

İslam telif geleneğinde yazar (istisnalar olsa da genel itibariyle) besmele, hamdele ve salveleden sonra *بعد* و ifadesinin arkasından adını zikrederek metnin sebeb-i telifini dile getirir. Bazen yazar ismi metnin hatime kısmında yazarın kendisi ya da istinsah yapan tarafından bir kez daha tekrarlanır. Bazen de metnin kapak sayfasında bir başkası tarafından kaydedilir.

10 David Thomas, "*Hujjaj al-mulla l-Hanafiyye ve cewabkull sual*", *CMR*, 5:419-420.

11 Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, 42.

12 Fritsche, *IslamundChristentum im Mittelalter*, 36.

13 Thomas, "*Hujjaj al-mulla l-Hanafiyye ve cewabkull sual*", *CMR*, 5: 419.

14 «أردت أن أكتب رسالة باسمه المبارك الميمون، وأذكر فيها كل حجج الملة الحنيفية، وجواب كل سؤال يرد عليها من جلي»، «أو مكنون»

Fransa 3b-4a; Leiden 2b-3a.

15 Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, thk. Muhammed el-Mısri (Kuvyet: Menşûrâtü Merkezi'l-Mahtûtât ve'türâs ve'l-vesâik, 1993/1414), 75.

16 ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, 27.

Bu *Risâle*'nin ne besmele, hamdele ve salvele sonrasında ne hatime ne de kapak sayfasında yazar ismine dair herhangi bir ifade yer alır.

Yazar, besmele, hamdele ve salveleden sonra, “Allah’ın yüce rahmetine muhtaç bu zayıf ve hakir kul der ki”<sup>17</sup> diyerek ismini zikretmez. *Risâle* herhangi bir klasik bibliyografi kitabında yer almadığından, onlardan hareketle de zikredilmeyen yazar ve kitap ismine ulaşma imkânı da yoktur.

Ancak yine de metin içinde yazarın kim olduğunu tespitite işimize yarayacak ipuçlarını bulmak mümkündür. Bunlardan birincisi, Fatih Sultan Muhammed’in adının; ikincisi kitabın yazıldığı tarihi verirken, nübüvvet asrından 859 sene geçtiğinin ifade edilmesi<sup>18</sup> ve *Risâle*'nin bir yerinde söz konusu ettiği konuların kelama dair *el-Mücteba* ya da *el-Müctebâfi'l-keâm* adındaki eserinde ele alındığının zikredilmesidir. İlk iki bilgi elimizdeki iki nüshada da yer aldığından yazarın, Fatih’in döneminde ve en azından 859/1454/5’te hayatta olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.

Yukarıdaki bilgiler *Risâle*'nin yazarının yaşadığı dönemi kesin olarak bilmemizi sağlasa da kim olduğu hakkında bir şey söylemez. Ancak eğer *el-Mücteba*'nın yazarını belirleyebilirsek, yazarın kim olduğu ortaya çıkmış olur.

Hem Yazmalar Genel Müdürlüğü hem de İsam Türkiye Kütüphaneleri Kataloğu tarandığında *el-Mücteba* isminin geçtiği çok sayıda metnin olduğu görülmektedir. Ancak *el-Müctebâ* adıyla başlayan yalnızca iki kitap vardır. Bunlardan birincisi Zâhidî'nin *el-Müctebâ şerhü muhtasari'l-Kudûrî* adlı fıkıh; diğeri de Nesâî'nin *Sünen* adıyla meşhur hadis kitabıdır. Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-zunûn*'unda mezkûr *Kudûrî* ve *Sünen* şerhlerine<sup>19</sup> ilave olarak İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müctebâ fi envâ'in mine'l-ulûm*<sup>20</sup> ve Zâhidî'nin *el-Müctebâ fi'l-Usûl*<sup>21</sup> adlı kitabını zikreder. Dolayısıyla da *Risâle*'de zikredilen *el-Mücteba fi'l-keâm* ya da kelama dair *el-Müctebâ* isminde müstakil herhangi bir kitap yoktur. Ancak az önce Kâtip Çelebî'nin zikrettiği üzere *el-Müctebâ fi'l-Usûl* adında Zâhidî'nin bir kitabı vardır<sup>22</sup>. Konumuzu teşkil eden *Risâle*'yle olan ilişkisine yukarıda atıfta bulunduğumuz *Risâletü'n-Nâsriyye*'nin yazarı da *el-Mücteba* adlı kitabında ilgili konuları ele aldığından söz eder. Bu da

17 فيقول العبد الضعيف الحقير المحتاج إلى رحمة الله العلي الكبير اما بعد ,Fransa 2b.

18 Leiden 47a.

19 Bk. *el-Müctebâ*, 807, 808, 1264, 1276 vs.

20 Bk. 1264.

21 Bk. 1269.

22 Ayrıca bk. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>; <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=el-Mücteba> . Erişim tarihi, 21.09.2021



Zâhidî'nin *el-Müctebâ* adıyla kastettiği kitabın onun *el-Müctebâ fi'l-Usûl* adlı eseri olduğu anlamına gelir. *Risâle*'mizin yazarı *Risâlü'tü'n-Nasırıyye*'yi ufak tefek değişiklikler dışında aynen istinsah ettiğiinden Zahidî'nin kendi kitabının adını zikrettiği yeri de kopyalamış, ancak kitabın fıkıh usulü mü yoksa kelam hakkında mı olduğu şeklindeki karmaşaya son vermek için de kitaptan sonra “fi'l-*kelâm*” ifadesini eklemiştir. Bununla da *el-Müctebâ fi'l-Usûl*'ın müstakil bir kitap ismi olduğunu değil de yukarıda alternatif bir okuma olarak zikrettiğimiz gibi *el-Mücteba* olarak da bilinenin *el-Müctebâ fi'l-Usûl*'un genel olarak kabul edildiği üzere kelâma dair bir eser olduğunu göstermek istemiştir<sup>23</sup>.

Müellifimizin “fi'l-*kelâm*” ilavesi bize onun kimliği hakkında ilave bir bilgi sağlamasa da medresede okuduğu kitaplar arasında yer alan *Kudûri*'nin meşhur bir şerhini<sup>24</sup> kaleme alan kitabın yazarını çok iyi tanıdığı; yani iyi bir Hanefi mezhebi literatür bilgisine sahip olduğunu gösterir. Ancak bu kadar dakik bilgiye sahip olan birinin, aşağıda ifade edildiği üzere, metninde hem -eğer müstensihden kaynaklanmamışsa- gramer hatalarının hem de birtakım tutarsızlıkların bulunmasına nasıl izin verdiği ise, izaha muhtaç bir durumdur.

Şimdiye kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak, yazarın kimliği hakkında, *Risâle*'sini 845/1454/5'te yazdığını; *Risâle*'de yer verdiği dönemin hakanın huzurundaki dini tartışmanın nasıl olması gerektiğine dair ifadelerden Fatih-Gennadius tartışmasına tanıklık edecek kadar Fatih'e yakın, Gennadius'un yazdığı *İtikatnâme*'ye vakıf olup *Risâle*'yi yazmak zorunda kalan biri olduğunu söyleyebiliriz.

### ***Risâle*'nin Nüshaları**

*Risâle*'nin günümüze ulaşan iki nüshasına sahibiz. Bunlardan birincisi II. Mehmed'e ithaf edilmiş ve muhtemelen daha eski tarihli olan nüsha, Fransız Milli Kütüphanesinde 1463 numarayla ve *Traite anonyme de polemique contre les chretiens* [Radd 'alâl -nasara] adıyla kayıtlıdır. Metin, 2-63 varakları arasında yer alır. Her sayfa, sülüsle yazılmış yedi satırdan oluşmaktadır. Metnin kenarlarında tashihler ve modern dönemdeki bir okuyucusu tarafından kenarlara eklenmiş (muhtemelen Almanca, dolayısıyla da ondan modern dönemde söz eden Steinschneider ya da Fritsche'e ait olan) notlar bulunmaktadır. Metin, mikrofilimden pdf formatına aktarılmıştır. Bölüm başlıkları ve başka bazı yerler kırmızı mürekkeple yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. es-Sultân Muhammed ismi hem punto hem de renk olarak

23 Şükrü Özen, “Zâhidî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/83-85.

24 Zâhidî'nin *el-Müctebâ şerhu mutasari'l-Kudûri*'nin el yazması nüshaları için bk. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php> erişim tarihi 29.09.2021





nüfusu oluşturan Rumlar, Ermeniler ile Yahudilerin hem de daha çok Galata'da meskûn ticari kolonilere sahip olan Venedik ve Cenevizlilerin fetih sonrası yaşam tarzlarını, garanti altına alan düzenlemeler yapmıştır. Fetih öncesinden, Gregory Mammas'ın Roma'ya gitmesinden (1451)<sup>28</sup> beri boş olan patriklik makamına, Roma ile birleşme düşüncesine karşı olan, Osmanlılar tarafından önce esir alınıp Edirne'ye götürülen, sonra serbest bırakılan keşiş, filozof ve halk tarafından sevilen George Scholaris'i II. Gennadius adıyla Haziran 1454'de patrik olarak atamış, resmi tören ise 6 Ocak 1455'te yapılmıştır.<sup>29</sup> Onu, cemaatin hem dinî hem de dünyevi işlerinin başı ve devletle cemaat arasındaki aracı kılarak patriklik makamının yetki alanını Bizans dönemine nazaran genişletmiştir. Benzer şekilde Bursa'da bölge metropoliti olan Ermeni piskopos Hovakim/Hovagim'i İstanbul'a çağırması, İstanbul Ermeni Patrikliği'ni kurmuş, onu da patrik olarak atamıştır. Ermenilerin yanı sıra, diğer Ortodoks cemaatleri (Süryaniler, Kıptiler, Gürcüler, Keldaniler, Habeşlileri) de onun idaresi altına vererek sorumluluğunu arttırdığı gibi konumunu da güçlendirmiştir<sup>30</sup>. Yayınlanan bir fermanla, Yahudilere de daha önce olduğu şekilde yaşamlarına devam edebilecekleri söylenmiş ve Bizans Yahudilerinin son hahambaşısı olan Rav Moşe Kapsali de Fatih tarafından Osmanlıların ilk hahambaşısı olarak atanmıştır<sup>31</sup>.

Her ne kadar yazar sebep-i telif olarak bir şey zikretmese de “zamanımız hakanının huzurunda” yapılan Hıristiyan-Müslüman tartışmasından ve usulünden bahsetmesinden, söz konusu sebebin, müellifin yaşadığı zamandaki hakanın huzurunda icra edilen böyle bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde Fatih öncesinde sultanın huzurunda Hıristiyan-Müslüman dini

28 Gregory Mammas için bk. [https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory\\_III\\_of\\_Constantinople](https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_III_of_Constantinople). Erişim tarihi 22.09.2021.

29 Aristeides Papadakis, “Gennadius II and Mehmed II the Conqueror”, *Byzantion*, 42 no. 1 (1972): 91, 94. Gennadius'un patrik seçilmesi, atanması, yapılan tören ve verilen beratla ilgili olarak bk. Steven Runciman, *Konstantiniyye Düştü*, çev. Derin Türkömer, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1972), 239/42. Ayrıca Gennadius ve Fatih dönemi sonrası Patrik seçimleriyle ilgili olarak bk. Salih İnci, “Osmanlı Dönemi Fener Rum Patriklerinin Seçimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2015), 9-58.

30 Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2005), 84, 184. Ayrıca bk. Canan Seyfeli, “İstanbul Ermeni Patrikhanesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 16/668-671; Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği* (İstanbul: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2019).

31 Hahambaşılık ve tarihi için bk. Hatice Doğan, *Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2003).

tartışmaları az da olsa vukuu bulduğu gibi<sup>32</sup> Fatih döneminde de böyle tartışmaların yaşandığını biliyoruz. Birincisi Patrik Gennadius’la ikincisi ise Amiroutzes’le yapılandır. Amiroutzes’le yapılan tartışma, risalenin kesin olan yazılış tarihinden çok sonra 1471’de gerçekleşmiştir<sup>33</sup>. Dolayısıyla *Risâle*’nin yazılma sebebi, yazılma tarihinden öncekiler ve sonrakiler olamayacağına göre en muhtemel neden, Patrik Gennadius’la yapılan dini müzakere gibi görünmektedir.

Patrik Gennadius’a atfedilen *İtikadnâme* hakkında yazarların hepsi, onun Fatih’le aralarında gerçekleşen bir görüşmenin sonucunda ortaya çıktığı hususunda hemfikirdirler.

32 Bunlardan iki tanesi çok iyi bilinmektedir. Birincisi Orhan Gazi zamanında Gelibolu’da esir olarak Türklerin eline düşen Bizanslı teolog ve filozof Gregory Palamas’ın Bursa’da Orhan Gazi’nin huzurunda ve Bursa’dan İznik’e giderken yolda ve İznik’te yaptığı tartışmalar (1354-55); ikincisi ise, Yıldırım Bayezid’in Kadı Burhaneddin’e yönelik seferine katılmasını istediği vasalı olan İmparator II. Manuel Paleologos’un; kış mevsiminden dolayı, konaklanan Ankara’da Hacı Bayram Veliyle (Aralık, 1391) yaptığı tartışmadır. Gregory Palamas’ın hayatı, eserleri ve Müslümanlarla olan dinî tartışmaları için bk. Hüsnü Demircan, *Orhan Gazi ve Gregory Palamas* (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 1993); Halil İnalçık, “Orhan (ö. 763/1362)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/383; ayrıca eserleri ve Osmanlı ulemasıyla yaptığı tartışmanın içeriğine dair bk. Johannes Pahlitzch, “Gregory Palamas”, *Christian-Muslim Relationship (1350-1500)*, ed. David Thomas and Alex Mallet, (Leiden-Boston: Brill, 2013), 5/101-108. II. Manuel Paleologos ve Hacı Bayramla olan tartışması için bk. Mustafa Daş, “XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Paleologos ve Hacı Bayram Veli’nin Ankara’da Yaptıkları Tartışma”, *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum=XI. to XVIII. Centuries Islamic-Turkish Civilization and Europe International Symposium, 24-26 Kasım, 2006* (İstanbul: 2006), 85-92; Tomoo Uegaki, *Byzantine Religious Dialogues with Muslims in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, (MR, University of Birmingham, 2015), 12-47. Michel Balivet, “1391’de Ankara’da İlahiyat Konulu Bir Münazara: Hacı Bayram Veli ve II. Manuel Paleologos”, Annie Pralongo (ed.), *Bizans, Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, çev. Buket Kitapçı-Bayrı (İstanbul: Kitapyayinevi, 2011), 239-248. Ayrıca bk. Papa XVI. Benedikt’in 12 Eylül 2006’da daha önce hocalık yaptığı Regensburg Üniversitesi’ne “İman-Akıl-Üniversite” başlığı altında yaptığı konuşmada, II. Manuel’in Hacı Bayramla yapmış olduğu bu tartışmayı kayda geçirdiği metinlerden naklen, Hz. Peygamber’in kan ve göz yaşından başka ne getirdiğine dair ifadeleri üzerin yazılan şu yazı, Mehmet Görmez, “Hacı Bayram Veli, II. Manuel Paleologos ve Papa XVI: Benedikt, Papa Benedikt’in Konuşmasının Tarihi ve İlmi Değeri Üzerine”, *Diyanet Aylık İlmi Dergi*, 190, (Ekim 2006): 1/6.

33 George Amiroutzes’in Fatih’le olan dini diyalogu ve bunun metne aktarılmış şekli, Yunanca olmasa da bugün bilinmektedir. Ancak bu konuşma, 1471’de gerçekleştiği ve bizim *Risâle*’miz 1454/5’te yazılmış olduğu için onu burada konu edinmeye gerek yoktur. Amiroutzes ve Fatih’le olan dini diyalogu için bk. Uegaki, *Byzantine Religious Dialogues*, 48-63; Angeliki Ziaka, “Rearticulating a Christian-Muslim Understanding: Gennadios Scholarios and George Amiroutzes on Islam”, *Studies in Church History*, 51 (2015), 154-55, 161-3.

Fatih-patrik buluşmasının ise, bir kaynağa göre tesadüfle<sup>34</sup>; ancak genel olarak bilinçli bir şekilde Fatih'in Gennadius'u ziyaret etmek istemesiyle başladığı kabul edilir<sup>35</sup>. Fatih, maiyetiyle Pammakaristos Manastırı'na (bugünkü Fethiye Camii) gitmiş odasından inen patrik onu karşılamış ve görüşmüşlerdir. Sorulan sorulara verilen cevaplar karşısında bir şey yapılmayacağına dair Fatih tarafından güvence verilmesi üzerine, Gennadius Fatih'in Hıristiyanlıkla ilgili sorularını cevaplamıştır. Patriğin tavrı ve bilgisi Fatih'in onu sevmesi ve kendisine karşı saygı duymasıyla sonuçlanmıştır<sup>36</sup>. Fatih'in daha sonra yine Pammakaristos manastırında patrikle iki kez daha buluştuğu ve dini konuları konuştuğu nakledilir. Bu konuşmalar sonrasında Fatih, patrikten Hıristiyanlık hakkında kendisine anlattığı şeylerin özünü yazılı biçimde vermesini istemiş, o da "İnsanlığın Kurtuluşu İçin Yegâna Yola Dair" adlı metnini hazırlamıştır. Ancak Fatih Türkçeye çevrilen ve kendisine teslim edilen bu metnin hem uzun hem de anlaşılmasının zor olduğunu söyleyerek onu kısaltmasını istemiştir. Bunun üzerine patrik, öncekiyle aynı adı taşıyan ancak bugün *Gennadius'un İtikadnamesi*, bazen de yalnızca *İtikadnâme* adıyla meşhur olan metni hazırlamıştır. Hazırlanan bu yeni metin, Mahmut Çelebi'nin babası Karaferyalı Kadı Ahmed tarafından Grek harfleriyle (Karamanlıca) Türkçeye çevrilmiştir<sup>37</sup>.

- 34 Aristeides Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", *Byzantion* 42 no. 1 (1972), 95.
- 35 T. Halası-Kun, "Gennadius' Confession of Faith", *Archivum Ottomanicum*, 12 (1987-1992), 5-6.
- 36 Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", 95. Bu ve sonraki ziyaret ve müzakerenin asıl sebebinin ne olduğu kesin olmamakla birlikte, Fatih'in tebaasının önemli bir kısmını oluşturan Hıristiyanları daha iyi tanımak, bunu da önemli gördüğü bir Hıristiyan alimle yapmak istemiş olması en makul açıklama gibi görünmektedir. Ancak daha kurgusal gerekçeler de ileri sürülmüştür. Mesela bu görüşmeye ve Gennadius'un Fatih için Hıristiyan inanç esaslarına dair bir risale yazdığına dair haberler batıda yayıldığında, Fatih'in Hıristiyan olduğu, bütün ülkesini Hıristiyanlaştırmak istediği şayiisi yayılmıştır. Bunları ve onun annesinin bir Hıristiyan olup onu Hıristiyan olarak yetiştirdiği iddiaları üzerine Papa II. Pius Fatih'e bir mektup yazarak, Hıristiyanlığın İslam'dan üstün olduğu hususunda onu ikna etmek ve Hıristiyan olduğu takdirde kendisini doğunun ve Bizans'ın imparatoru olarak isimlendireceklerini söyleyen bir mektup kaleme almıştı. Bu mektup için bk. Yusuf Yıldız, *Papa Pius II'un Fatih Sultan Mehmet'e Mektubu*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018). Fatih'in Gennadius'la görüşme sebeplerine dair bk. D. Sakel, "Three Tales for Sultan? Three Tales on Mehmed the Conqueror and Patriarch Gennadius", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35/2 (Aug. 2008), 228; Gennadius'un Fatihle ilişkisi (ayrıca Gennadius'un bilgeliğini ortaya koyan 16. yüzyıl efsanevi anlatıları için bk. Sakel, "Three Tales for Sultan?", 233-38); Halası-Kun, "Gennadius' Confession of Faith", 6; Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", 99-100. Papa Pius II'nin mektubu hakkında bir değerlendirme için bk. Ozden Mercan, *Constructing A Self-Image in the Image of Other: Political and Religious Interpretations of Pope Pius II's Letter to Mehmed II (1461)* (MA Thesis, Central European University, 2008).
- 37 Metnin latinizesini Aurel Decei, "Yenadiyus İtikadnâmesinin Metni", *Fatih ve İstanbul*, 2/7-12 (1954):203-210. Karamanlıca, Latinizesi ve günümüz Türkçesiyle ise, Fehmi Dinçer neşretmiştir. Künyesi için bk. aşağıdaki dipnot.

Gennadius'un metni, farklı yayımlarda farklı biçimlerde paragraflara ayrılmış olsa da genel olarak yirmi paragraftan oluşmaktadır.<sup>38</sup> Paragraflar bazen "İtikadımız şunun üzerinedir, inancımız şundan oluşur, şuna inanırız/inanılır ki" ya da "İnancımız şudur" şeklinde çevrilebilen ifadelerle başlamakta, bazen de metin içinde aynı ifadeler tekrarlanmaktadır<sup>39</sup>.

Kabaca üç bölüme ayrılabilir olan *İtikadnâme*'de Gennadius birinci kısımda, Tanrı'dan ve niteliklerinden sonra Hıristiyanlıktaki üç tanrı anlayışından söz eder. İkinci kısımda teslis anlayışının ikinci unsurunu oluşturan İsa Mesih hakkında ayrıntılı bilgi verir. İnsanların ölümden sonraki durumlarına dair kısa bir paragraftan sonra, dördüncü kısımda, Hıristiyanlığın hak din oluşunu yedi delil bağlamında göstermeye çalışır.

"Tanrı vardır, bütün varlığı yoktan yaratmıştır; cisim değildir, her yerdedir, bir mekân yoktur; âkil ve akıldır, diridir". Bu sıfatlar mahlûkâtında da vardır; ancak bunlar Tanrı'da zâtidir, diğerlerindeki sıfatlar da O'ndan kaynaklanır. Üç sıfatı vardır ve diğer bütün sıfatların kaynağı bunlardır. Tanrı bu üç sıfatıyla dünyanın yaratılışından önce de vardır. Dünyayı bu sıfatlarla yarattığı gibi, dünyadaki her şeyi de bunlarla devam ettirir. Biz bu üç sıfatı, üç öz, üç biçim olarak adlandırırız. Tanrının teklifi parçalanmadığından bu üç sıfata sahip yalnızca bir Tanrı vardır. Bunlar, söz, akıl ve iradedir. Bu üçe, tanrı deriz. Akıl ve irade duygusu bir kimsenin ruhunda olduğu gibi bunlar da tek bir ruhtur. İnsandan doğan kişiyi, İnsan oğlu dediğimiz gibi Yaratıcının Kelimesine de Tanrının Hikmeti, Tanrının Gücü, Tanrının Oğlu; Tanrısal İradeye, Kutsal Ruh, Tanrısal Sevgi; Akıl da Baba diye isimlendiririz. Bunun sebebi ise, onun hiç kimseden doğmaması, ancak Kelime'nin ve İrade'nin ondan doğmuş olmasıdır. Kelime ve Kutsal Ruh, ebedi olarak ondan gelir ve ebedi olarak da onunla birlikte, bundan dolayı da biz, yaratıcıyı tek Tanrı olarak isimlendiririz. Tanrı, bu dünyayı Kelimesiyle, Hikmetiyle, gücüyle ve Kutsal Ruh'la yaratmıştır.

38 Burada esas olarak Fehmi Dinçer'in , "1584 Yılında Karamanlıca Alfabe İle Yazılmış Bir İtikatname", [https://www.academia.edu/9548404/Fehmi\\_Dinçer\\_1584\\_yılında\\_yazılmış\\_Gennadius\\_Scholarius\\_İtikatnamesi](https://www.academia.edu/9548404/Fehmi_Dinçer_1584_yılında_yazılmış_Gennadius_Scholarius_İtikatnamesi), adlı makalesindeki Latinize metni kullanılmış; ancak Hem Halasi-Kun'un hem de Papadakis'in İngilizce tercümelemleri karşılıklı olarak okunmuştur. Gennadius'un metni ilk olarak Martinus Crusius, *Turco gratiae libriocto*, (Basileae: 1584), 11-119'da Yunancası, Yunan Harfleriyle Türkçe çevirisi ve Latincesi birlikte yayımlanmış olup, hakkında en çok çalışma yapılan eseridir. Eserin modern dönemde ortaya çıkışı, modern dönemde ne zaman gündeme girdiği, bize kadar gelen el yazması nüshaları ve bunların şimdiye kadar yapılmış olan yayımları hakkında Halasi-Kun ve Uegaki'nin metinlerine bakılabilir.

39 Bunlar için bk. Dinçer, "1584 Yılında Karamanlıca Alfabe ile Yazılmış Bir İtikatname".

Tanrı, Musa'nın kitabına inanan İsraililerin dışındaki putperestleri kurtarmak için Kelimesi ve Kutsal Ruh'la onları insan biçiminde doğru yola ilettiler. Kelimesi, insanlarla konuşmak için insan biçimini aldı. Tanrı, hakikati Kudüs'e vahiy eyledi. Kutsal Ruh'la havarilerini aydınlattı ve güçlendirdi. Bunu da onların hakikat aşkıyla, hakikati dünyaya anlatmaları, dünyayı günahattan kurtarmak ve mahlûkatını Yaratıcı Rabbe getirebilmek için ölen İsa gibi olmaları için böyle yaptı. Bu tek Tanrının Baba, Oğul ve Kutsal Ruh vasıtasıyla bizi, doğru yola iletmişine inanırız<sup>40</sup>.

Bir insanın ruhunun ve bedeninin bir insan olması gibi, Tanrı'nın Kelamı'nın ve Hz. Meryem'in ruhunun ve bedeninin de bir insan, Mesih olduğuna inanırız. Bunlar ruh ve beden birbirinden ayrı olması gibi birbirlerinden ayırdılar. Biri diğerine dönüşmemiştir. Ondan Tanrı'nın Sözü tam söz ve insanlığı, tam insanlık olarak vardır. Mesih'in insanlığı Tanrı haline almamış ancak, Tanrı'nın Kelimesi, onun içindeki insan doğasını almıştır. Tanrı'da olan ve doğası gereği tanrısal olan, Tanrı'dır. Bunlar Tanrı'da arizi değildir. Tanrının sözü Tanrı, bu söz de Mesih olduğu için Mesih de tanrı ve insandır. Tanrı'nın Sözü, sonsuz ve her yerde olduğu için İsa ve Baba Tanrı'dadır. İsa, Baba gibi sonsuz güce sahiptir, ancak onun bulunuş biçimleri birbirinden farklıdır. Tanrı hilmini ve sevgisini insanlardan bazısına verir; ancak Tanrı'nın Kelam'ı, tam olarak İsa'ya gelmiştir. Bu yüzden, mertebelerine uygun olarak verilen diğer peygamberlere göre, İsa'da mahlûka yönelik Tanrı'nın şefkat ve merhameti daha ziyadedir. Birçok sebepten dolayı, kendi isteğiyle İsa çarmıha gerildi ve öldü. Bunlar onun insani yönüyle ilgilidir. Tanrının sözü ise ne çarmıha gerilir ne ölür ne de dirilip, babasının yanına göğe yükselir. İsa ise, göğe yükselmiş ve tekrar geri gelecektir<sup>41</sup>.

İnsanların ruhları ölümsüzdür. Azizlerin ruhları, bozulmamış olarak kalkacaktır. İnanan ve erdemli hayat yaşayanların ruhları cennette; günahkârların ki ise ceennemde olacaktır. Cennet gökte, ceennem ise yeryüzündedir. Azizlerin mutluluğu, bilgide mükemmelleşme ve Tanrı'nın sırlarını görmekten başka bir şey olmayacaktır<sup>42</sup>.

Gennadius, İsa'nın niçin insan bedenine büründüğüne sağlam cevapları olduğunu, ancak söz konusu bu cevaplar dışında Hıristiyanlığın hakiki bir din olduğuna dair yedi delillerinin bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi, Yahudi Peygamberleri,

40 1-6. Paragraflar, Dinçer, 1584 Yılında Karamanlıca Alfabe ile Yazılmış Bir İtikatname", 6-8; Talasi-Kun, "Gennadius' Confession of Faith", 30-34; Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", 100-103.

41 7-11. Paragraflar; Dinçer, 8-9; Halasi-Kun, 35-36; Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", 104-105.

42 12. Paragraf, Dinçer, 8; Halasi-Kun, "Gennadius' Confession of Faith, 35; Papadakis, "Gennadius II and Mehmet The Conqueror", 105.

Pers ve Yunan müneccimleri İsa'nın geleceğine dair kehanetlerde bulunmuşlardır. bunların hepsi büyük ölçüde İsa için uygundur ve bunların, inkar edilemezliği kanıtlanır. İkincisi, Hıristiyan kutsal metinleri birbiriyle uyumludur. Onların ileri sürdükleri bu kehanetlerin sebebi de hepsinin Tanrı'nın inayeti olan tek bir öğretmenin olmasıdır. Eğer öyle olmasaydı, birbirleri çatışma halinde olurlardı. Üçüncüsü yeni ve garip olan bu dini, rağbet ve sevgiyle her yerdeki putperest ve ateşperestler kabul ettiler. Bunlar, sadece sıradan insanlar değil, âlimler ve hakimlerdi de; bu yüzden çok fazla zahmet çektiler. Dördüncüsü bu dinde imkânsız, maddi, tutarız olan hiçbir şey yoktur. Her şey manevidir ve Tanrının sevgisini iletir. Beşincisi, bu inancı kabul edenler ve İsa'nın yaşamına uygun erdemli hayat yaşayanlar, Tanrı'dan büyük lütuflar elde ettiler ve İsa adına, büyük mucizeler icra ettiler. Eğer Hıristiyanlık hak din olmasaydı, böyle olmazdı. Altıncısı, bu dinin aleyhine ileri sürülecek her şeye, cevap verebiliriz, yedinci ise, 318 yıl boyunca çok tanrıya ve putlara tapan krallar bu dini savaşarak ortadan kaldırmaya çalıştılar ancak buna rağmen, kuvvetlenip şimdiye kadar geldi. Bu da onun Tanrı'nın rızasına uygun olduğunu gösterir<sup>43</sup>.

İçeriğini özetle zikrettiğimiz bu metnin ortaya çıkmasına yol açan tartışmaların gerçekleştiği ziyaretlerin 1454'ün başlarında ya da 1456'nın ilkbaharında<sup>44</sup>, 1455 ya da 1456'nın başlarında<sup>45</sup> gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Ancak biz bu iki tarihin de *Risâle*'den hareketle şu sebeplerden dolayı doğru olmadığını düşünüyoruz:

Birincisi: *Risâle*'de yazılış tarihi olarak 959/1454/55 verilmiştir.

İkincisi: Üç bölüme ayrılan *Risâle*'nin birinci bölümünün “Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar ve Hıristiyanların ilmî ve avâmî soruları ve bunlara verilecek cevaplar hakkında” olmasıdır<sup>46</sup>.

Üçüncüsü: Bu bölümde, “dönemin hakanının” huzurunda olan bir tartışmanın nasıl yürütülmesi gerektiğine dair kuralların yazar tarafından zikredilmesidir: “Bil ki Hakan'ın huzurunda (...) Hıristiyanlarla tartışmada esas (...); sonra onlarla tartışma iki şekildedir (...)”<sup>47</sup>.

43 13-20. Paragraflar; Dinçer, 9-10; Halasi-Kun, “Gennadius' Confession of Faith” 35-37; Papadakis, “Gennadius' Confession of Faith”, 105-106. Gennadius'un verdiği bu ifadesi, Konstantin tarafından 312'de ilan edilen ve Hıristiyanlığın devlet tarafından tanınmış dinler kategorisine dahil ettiği, Milan Fermanı'na gönderme yapmaktadır. Ancak verdiği tarih, şimdilerde kabul edilen, fermanın ilan tarihiyle çelişmektedir.

44 Halasi-Kun, “Gennadius' Confession of Faith”, 5.

45 Papadakis, “Gennadius II and Mehmet The Conqueror”, 95.

46 Fransa 4b; Leiden 3ab.

47 Fransa 4b-5a; Leiden 3b-4a.



Dördüncüsü ise: yazar ana kaynak olarak kullandığı *Risâlüti'n-Nâsırıyye*'nin<sup>48</sup> bölümlenmesini aynı şekilde takip etmeyip onda üçüncü bölümde yer alan, Hıristiyanlarla zamanın hakanının huzurunda yapılacak tartışma ve bu tartışmanın usullerini kendi risalesinde birinci bölüme çekmiş olmasıdır<sup>49</sup>.

*Risâle*'nin yazılış tarihi, adına yazıldığı kişi, zamanın hakanının huzurunda yapılan Müslüman Hıristiyan münazarasının zikredilmesi bütün bunlar, *Risâle*'nin Fatih-Gennadius arasında gerçekleşen dini diyalogla olan ilişkisini neredeyse kesin olarak ortaya koymaktadır.

Ancak İslam ve Müslümanlara yönelik herhangi bir eleştirinin yer olmadığı, tamamen Ortodoks Hıristiyanlığı anlamaya yönelik bir konuşma ve onun inanç esaslarını anlatmaya yönelik bir metin böyle bir reddiyeyi hak etmekte midir?

*Risale*'nin muhtevasıyla *İtikadnâme*'ninki karşılaştırıldığında, konuşmanın gerçekleşme tarzının ve *İtikadnâme*'de yer alan Ortodoks inançlarının ve bu inançların anlatım biçimlerinin onun yazılmasına yol açtığı söylenebilir.

Görüşmenin cereyan ediş tarzı, “zamanımız Hakan’ın huzurunda”, münazaranın nasıl olması gerektiğine dair ifade hem Fatih hem de katılanların nazarında görüşmenin usulüne uygun olmadığına dair bir hissin uyanmasına yol açmış olduğunu gösterir. Dolayısıyla da muzaffer hakanın huzurunda yapılacak olan bir tartışmanın, konuşmanın nasıl olması gerektiğinin hatırlatılmasına ihtiyaç duyulmuş olmalıdır.

Her ne kadar konuşma sırasında ve metnin kendisinde İslam’a ve Müslümanlara yönelik herhangi bir eleştiri ya da aşağılayıcı bir ifadeye yer verilmemiş olsa da *İtikadnâme*'nin yukarıda zikredilen ve özet olarak verilen konuları dikkate alındığında, onda Hz. Peygamberin peygamberliğine ve Müslümanların İslam dini hakkındaki iddialarına yönelik meydan okumaların yer aldığı açıkça görülecektir. Bu iddiamızı temellendirmek adına bunlardan birkaç tanesi zikredebilir:

Birincisi Gennadius’un metnine koyduğu başlıktır: “İnsanlığın Kurtuluşu İçin Yegâne Yol”. İslam’ın en önemli iddialarından biri, kendisinden önceki dinlerin artık geçerliliklerini yitirdikleri ve Allah katında, doğru yola götüren yegâne dinin İslam olduğu şeklindedir<sup>50</sup>. Gennadius’un başlığı bu geçerlilik yitirme (nesh edilme) ve yegânelik iddiasına açık bir meydan okumadır. Bu meydan okumaya yönelik olarak *Risâle*, İslam’ın kendisinden öncekileri neshettiği meselesini hemen birinci bölümde ele almaktadır<sup>51</sup>.

48 Zâhidî, *Risâlüti'n-Nâsırıyye*, 45-75.

49 Fransa 8b vd.; Leiden 3b-42b.

50 Al-i İmrân 3/19, 83, 85.

51 Fransa 6-7 vd.; Leiden 5-6.



İkincisi, Tanrı anlayışlarının teslis olmasına rağmen, Tanrının tek olduğuna ve İsa'nın Tanrı'nın Kelamı'nın kendisinde beden bulduğu, çarmıhta öldüğü, gömüldüğü ve dirilip babasının yanına yükseldiğine dair ifadeleridir.

Hıristiyanların İsa'nın beden bulmuş tanrı olarak içinde yer aldığı teslis inancı ve çarmıh meselesi İslam'ın Hıristiyanlığa yönelik en önemli eleştiri konularından biridir. Kur'an bu inançları çok sert bir biçimde eleştirdiği gibi bu iki konu, daha sonra hem kelam ve hem de Hıristiyanlık karşıtı metinlerin temel konuları arasında yer almaktadır<sup>52</sup>.

İncillerin birbirleri arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığı, bunların Tanrı'nın inayetiyle yazıldığı ifadeleri de Hz. Peygamberin peygamberliği ve Müslümanların İslam dini hakkındaki iddialarına yönelik meydan okumaların açıkça yer aldığına dair iddiamızı desteklemektedir. Zira, Hz. Peygamberden beri Müslümanların Hıristiyan İncillerinin otantikliği ve ilahi oluşu hususunda ciddi kaygıları vardır. Hıristiyanlık karşıtı İslam reddiye geleneğinin en hararetli konularından biri, birden fazla İncil'in olması ve bunların birbirleriyle telif edilemez tutarsızlıklar içermesidir<sup>53</sup>.

Hz. İsa'nın çok büyük mucizeler göstermesinin dile getirilmesine gelince; bu yalnızca Hz. İsa'nın peygamberliği bağlamında söylenmiş bir söz olsaydı *Risâle* yazarının buna pek bir itirazı olmazdı. Ancak, İslam karşıtı metin kaleme alan Yuhannaed-Dimeşki<sup>54</sup> de dahil diğer bütün Bizans kökenli eleştirmenler<sup>55</sup>, Hz. Peygamberin, Kur'an'ın tanıklığıyla<sup>56</sup> mucize göstermediği için hakiki peygamber olamayacağını iddia ederler<sup>57</sup>. Bu arka plan dikkate alındığında, İsa'nın mucizelerinin öne çıkarılmasının da bir meydan okuma olduğu söylenebilir.

Yahudi peygamberlerinin Hz. İsa'nın gerçekleştirdiklerinin hepsini önceden haber vermeleri, Yunan kahinlerinin, Pers ve Yunan münecimlerinin bir takım kehanetlerde buldukları ve bunların hepsinin İsa için uygun olduğu iddiası da

52 Bakara 2/116; Nisâ 4/171; Mâide 5/17, 72-73, 116 Enâm 6/101; Tevbe 9/30-31; Meryem 16/35.

53 İnciller hakkındaki klasik dönem eleştirileri için bk. Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV Yayınları, 1998).

54 Yuhannaed-Dimeşki için bk. İsmail Taşpınar, "Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimaşki (649-749) ve İslam", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 no. 2 (2001): 23/54.

55 John Meyendorff, "Bizans'ın İslam Anlayışı", çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 no 6 (Aralık 2002): 21-46.

56 En'am 6/37, "Ona, rabbinden bir mucize indirilseydi ya!", dediler. De ki: Şüphesiz Allah mucize indirmeye kâdirdir. Fakat onların çoğu bilmezler".

57 Hıristiyanların bu iddiaları için bk. Fuat Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi* (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2011), 39-40.

böyledir. Keza bu da yine, Hz. Muhammed'in peygamber olmadığı çünkü diğer peygamberlerin önceden haber verildiği gibi Muhammed'in bu şekilde geleceği önceden haber verilmemiştir.<sup>58</sup> *İtikadnâme*'nin bu iddialarına karşılık *Risâle* yazarı ise Hz. Peygamberin çok sayıda mucize gösterdiğini hem de Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları tarafından önceden haber verildiğine yönelik atıflarda bulunmaktadır.

Son bir örnek olarak Hz. İsa'nın insanlara yönelik merhametinin ve şefkatinin çok yüksek olduğu iddiası zikredilebilir. *Risâle* yazarı bunun örnekleri olmak üzere, mucize bahsinde Hz. Peygamberin hastaları iyileştirmesine, görmeyen gözleri görür hale getirmesine ve ölüleri diriltmesini kaydeder.

Özetle, *Risâle*'nin yazılma sebebi, Fatih-Gennadius konuşması ve bu konuşmalar bağlamında Gennadius'un Ortodoks Hıristiyan inancını özet olarak anlattığı metnidir. Tartışmada Gennadius'un tavrı ve metninde Ortodoks Hıristiyan inanç esasları olarak zikrettiği hususlar, Müslümanların kendileri ve Hıristiyanlık hakkındaki iddialarına bir meydan okuma gerçekleştirmiş ve Sultan bundan rahatsız olmuştur. Bunun üzerine, kendisiyle beraber bu konuşmalara katılanlardan biri olan yazardan, çok kısa bir süre içinde, konuşmalarda ve *İtikadname*'de ortaya konulan inanç esaslarını Müslümanların bakış açısıyla değerlendiren, İslam'a yönelik meydan okumaları cevaplandıran bir metni kaleme almasını istemiştir.

### ***Risâle*'nin İçeriği**

*Risâle* bir giriş ve üç bölüm halinde düzenlenmiştir<sup>59</sup>.

Girişte Allah'a hamd ve onun resulüne yönelik dualardan sonra, Âl-i Osman'dan Murad Han oğlu Sultan Muhammed'in adının daim olması için bu risaleyi onun adına yazmayı ve onda Hanîf dinin delillerini ve onun hakkında gizli ve açık ileri sürülen soruları cevaplamayı istediğini söyler.

Birinci bölüm, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmaya ve Hıristiyanların ilmî ve avâmî soruları ve bunlara verilecek cevaplarına; ikinci

58 Hz. Peygamberin Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında vaat edildiğine dair ayetler için bk. Bakara 2/146, En'âm 6/20; A'râf 7/157; Saff 61/6. Yahudi ve Hıristiyanlık karşıtı reddiyelerin en temel konularından birini (tebşîrât) oluşturduğu gibi, bu konuyla alakalı müstakil metinler de kaleme alınmıştır. Bunlardan bize kadar gelen en eski metin 865'te vefat eden Ali b. Rabben *et-Taberî'nin, ed-Dînve'd-devle fi isbâti'n-nübüvve* adlı kitabıdır. Bu kitabın Türkçe çevirisi için bk. Ali b. Rabben *et-Taberî, Hz. Muhammed(sav)'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delileri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021). Ayrıca Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları*; Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek, Beşâirü'n-Nübüvve* (Ankara: TDV. Yayınları, 2017).

59 Fransa 4b; Leiden 3ab.

bölüm, Muhammed (as)`ın peygamberliğinin hak olduğuna dair deliller ve onun mucizelerinin bir kısmının zikrine; üçüncü bölüm ise, Onun peygamberliğine karşı çıkanlar(muhalifler) ve onların şüphelerine yönelik cevaplara dairdir.

Birinci bölüm başlığı zikretmeksizin ve Hakan`ın huzurunda Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki tartışmada, tartışmanın Hıristiyanların anlayabilecekleri şekilde yapılmasını, anlaşılması zor ifade ve kavramların kullanılmaması gerektiğini söyleyerek başlar. Bu tür bir tartışmanın iki şekilde yapılması gerekir. Birincisinde Hıristiyanların sorularını sormaları ve Müslümanların sorulan sorulara, sorunun yapısına uygun olarak Bâkılânî`nin Bizans sarayında rahiplerle tartışmasında yaptığı gibi, tahkik türü sorulara, tahkiki cevaplar; cedeli sorulara ise cedeli cevaplar verilmesi gerekir.

İkinci usul, Müslümanların şöyle diyerek başlamalarıdır: Allah kullarına bir zamanda tebliğ ettiği hükümleri, hikmet ve iradesine uygun olarak değiştirmiştir. Mucizelerin doğruluklarına tanıklık ettiği Allah`ın gönderdiği peygamberlerle öncekilerden uzun zaman geçtikten sonra farklı zaman ve olaylar bağlamında önceki haramlarda ve helallerde değişiklik yapmak, O`nun tarzıdır. Allah`ın bunun için çok sayıda peygamber gönderdiği herkes tarafından kabul edilir. Hakanlar ve valiler de böyle yaparlar, daha önce verdikleri hükümleri değiştirdikleri gibi, bunları gönderdikleri elçilerini değiştirirler ve onların ellerine bu değişikliklerin bulunduğu mektuplar verirler.

Biz peygamberler ve onların mucizelerini bizatihi görmedik, onlar hakkındaki bilgiler bize tevatür yoluyla gelmiştir. Eğer onlar hakkındaki bu tevatürle nakil kabul edilmeyecekse hiçbir şey hakkında da kabul edilmemesi gerekir. Yakın zaman hakkındaki bilgiler, uzaktakilere göre daha çok kabul edilirdir. Hz. Peygamber hakkındaki bilgiler diğerlerine nazaran daha yakın olduğu için, kabule daha şayandırlar. Önceki peygamberler başkası gelinceye kadar kendi zamanlarında hak oldukları gibi, Hz. Peygamber de şimdi ve gelecek zamanlar için de gerçek peygamberlerdir.

Bu girişten sonra yazar, Hıristiyanların Müslümanlara yönelik çok sayıda sorusunun olduğunu ve bunun da ilmi ve avami olmak üzere iki gruba ayrıldığını söyler. Bu sorular toplam kırk tanedir. Yazar bunları teker teker zikredip, hemen arkasından da cevaplarını vereceğini söyler. Ancak bunlardan otuz beş tanesine yer verir. Bu soruların bir kısmı, Hz. Peygamberin İslam`ı getirmesiyle kendisinden önceki Yahudilik ve Hıristiyanlığı geçersiz kıldığına (nesh ettiğine), oysa Musa ve İsa`nın böyle yapmadığına; geri kalan soruların önemli bir kısmı Hz. İsa`nın Hz. Peygamber`den üstün olduğuna (İsa diri, Muhammed ölü; İsa ilahi kökene sahiptir; dünya kadınlarının hanımefendisinden doğmuştur, Muhammed necis bir nufeden; Allah İsa ile birleşmiştir, Muhammed`le değil; İsa uknûmların

ikincisi, oğuldur, Muhammed değildir; İsa Allah tarafından müjdelendirilmiştir; İsa bebekken ilah olduğunu söyledi, Muhammed söylemedi; İsa hevâsına tabi olup evlenmedi, mucizeleri gerçektir, Muhammed'in ki sihiridir; İsa insan öldürmeyi ve yağmayı getirmedir; İsa hoşlanmadığı şeylere karşı sabırlıdır; İsa başta da sonda da peygamberdir; Muhammed Allah tarafından azarlanmıştır, İsa iki kitap-şariat sahibidir; Muhammed ümmi, İsa okuryazardır; İsa baş, Muhammed ayaktır; Muhammed'in şariatinde aklın almadığı şeyler vardır, çok az bir kısmı da, Hz. Peygamberin peygamber olmadığı, geri kalanlar ise O'nun yalnızca Araplara gönderilen bir peygamber olduğuna (kavminin diliyle gönderilmesi, Arapların ümmi olup kitaba ihtiyaçlarının olduğu, ehli kitabın kitapları olduğu) dair soru şeklinde dile getirilmiş iddialardan oluşmaktadır. Yazar bunların her birinin usul olarak ortaya koyduğu şeye uygun olarak teker teker zikreder ve sonra onları çeşitli vecihlerden olmak üzere hem akıl yürütme hem de Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından hem de Kur'an'dan getirdiği nakli delillerle, örneklerle cevaplamaya çalışır<sup>60</sup>.

Hz. Peygamberin peygamberliğinin gerçekliği ve mucizeleri hakkında olan ikinci bölüme, O'nun gerçek bir resûl olduğunu söyleyerek başlar. O, her ırktan insana ve cinlere gönderilmiştir. O, bu peygamberliğinin kıyamete kadar geçerli olduğunu iddia etmiştir. Bir insan peygamberlik iddia eder ve hemen arkasından mucize gerçekleştirirse bu onun hak bir resûl olduğuna bir delildir. Yazar, Hz. Peygamberin peygamberliğini bilme hususunda insanların üç gruba ayrıldığını söyler. Bunlardan birincisi, kitapların ve peygamberlerin haber vermesiyle onu tanıyanlar ki bunlar ehl-i kitaptır. İkincisi onun mucizelerini görerek onu tanıyanlardır, bunlar da "Haremeyn" ehlidir. Üçüncüsü ise, onun peygamberlik iddiasını ve mucizelerini tevatür yoluyla bilenlerdir. Bunlar da Haremeyn ehlinin neslinden kıyamete kadar gelecek olanlardır. Hz. Peygamberi bilme hususunda bizim için gerekli olan iki şey, tevatür ve düşünmedir. Bunlardan biri olmazsa onun peygamberliğini bilemeyiz. Tevatüre, akılla anlaşılmayan, Hz. Peygamberin ölümü, insanlara ve cinlere peygamber gönderilişi ve mucizelerin gerçekleştiğini bilmek için ihtiyaç vardır. Allah'ın yalancı birini teyit etmek için peygamberlerin şahsında mucize göstermenin buna vesile olamayacağını bilmede de akli düşünceye ihtiyaç vardır. Yazara göre akıl, yukarıda zikredilen yollarla Hz. Peygamberi bilen üç kesim için de ortak, tevatür ise sadece ümmetinden onu araştıranların hakkındır.

Hz. Peygamberden mucizelerin zuhur ettiğine dair delilin ne olduğu sorusuna, buna mucizeler iki kısımdır diyerek cevap vermeye başlar. Biri geçmişte olan ve varlığı hala devam edenler: İnsanların benzerini getirmekten aciz oldukları Kur'an gibi, ikincisi ise geçmişte olup orada kalanlardır.

60 Fransa 4b-43a; Leiden 7a-42a-b.

Peygamberin mucizeleri iki kısımdır, birincisi *irhasi* olanlar ikincisi ise *tasdiki* olanlar.

*İrhasi* olanlar onun peygamberliğinden önce ve ona hazırlık olarak gerçekleşenlerdir: Nur-ı Muhammedi, sünnetli ve avret mahallini eliyle örtterek doğması; doğduğu gece Arap ve Acem diyarındaki putların yere düşmeleri; Pers ve Rum kayserinin saray burçlarının yıkılması; nübüvvet mührünün bulunması; bulutların üzerinde gölge olması gibi. *Tasdiki* olanlar ise biri zatı hakkında diğeri zatının dışında olmak üzere ikiye ayrılır. Zatıyla ilgili olanlar, önünü ve arkasını görmesi; omuzlarının arasında iki gözünün olması; uzunun yanında uzun, orta boylunun yanında da orta boylu görünmesi; asla yalan söylememiş olması; emin olarak isimlendirilmiş olması; hiçbir zaman düşmanlarından kaçmayacak kadar cesur olması; nihayetsiz merhamet sahibi olması; dünyaya karşı zahit tavrı göstermesi; üstün bir ahlaka sahip olması; servete tepeden bakarken yoksul ve miskinlere karşı mütevazı olması ve en üst düzeyde sabırlı olmasıdır.

Zatının dışında gerçekleşen *tasdiki* mucizeleri ise ayın yarılması; çağırması üzerine ağacın gelmesi; taşların ona selam vermesi; hurma kütüğünün inlemesi; parmaklarının arasından suların kaynaması; susuz kuyuyu suyla doldurması; az yiyecekten çok kişiyi doyurması, zehirli koyunun; zehirli olduğunu kendisine haber vermesi ve Ebû Evkâ'nın kızını diriltmesi vs. gibilerdir. Yazar bunların onun mucize denizinden yalnızca bir katre olduğunu, bu kadarının yeteceği için bunlarla sınırladığını söyler.

Kur'an ve bu mucizeler hususunda tevatürü kabul etmeyenlere; Kur'an hakkında üç cihetten tevatür olduğunu söyler. Kur'an hakkındaki tevatür harikuladedir. Fatiha, muavvizeyn vs. hakkındaki tevatür ise dünyanın her yerinde onların Kur'an olarak okunmuş olmasıdır. İkincisi, haberler iki türdür. Birincisi lafzın ona uygun olarak getirilmiş olmasıdır. İkincisi, Kur'an mescitte, namazda ve başka yerlerde okunduğunda dinleyenler ondaki herhangi bir değişikliğe itiraz etmeleridir. Okunduğunda sessiz kalmaları okunanın Kur'an olduğunu dair tasdiktir. Üçüncüsü yazı ile haber, örfen konuşarak haber vermek gibidir. Hz. Peygamberin getirdiğinin Kur'an olduğu hususunda ittifak ettiler<sup>61</sup>.

Üçüncü bölüm, Hz. Peygamberin Peygamberliğini kabul etmeyen gruplara ayrılmıştır. Yazar bunları on grup olarak belirler. On gruptan sekiz tanesi, peygamberliğin aslını; iki tanesi, Hz. Peygamberin insanlara ve cinlere gönderilmiş bir peygamber oluşunu inkâr ederler. Burada yazar, bu grupların peygamberliğin aslıyla alakalı iddialarını zikrederek (son iki grubu ele almaz) bunları cevaplandırır.

61 Fransa 43a-58a; Leiden 42b-58a.

Birinci grup, peygamberlerin gönderilmesinden maksadın, ümmetlerini mükellef kılmak olduğunu iddia ettiler. Ve mükellef kılma sözünün geçersiz; mükellef kılma tekliften müstağni kıldığı için zararlı olduğunu; zararlı olan bir şeyle mükellef kılmanın ise çirkin olduğunu, söylediler.

İkinci gruptakiler, teklifi kabul etmekle birlikte aklın yeterli olduğunu, onun iyiyi ve kötüyü ayırt edip, iyiyi yerine getireceğini ve şüpheli şeylerden de kaçınacağını iddia emektedir. Üçüncü grup, peygamber göndermenin aklen caiz olduğunu, bunun için yegâne delilin mucize olduğunu, onun da sihre benzediğini ve sihrin de güvenilir olmadığını iddia edenlerdir. Buna karşılık olmak üzere, sihir öğretmen-öğrenci ilişkisiyle olur; sihir bilgiyle gerçekleşir, oysa sihir gerçek bilgiyi sunmamaktadır, mucizede ise durum böyle değildir, der. Dördüncü grup mucize adetten sapmadır ve bu mümkün değildir demelerine karşılık, adeti yaratan da Allah olduğu için, peygamberini tasdik için onu kaldırması mümkündür, der. Beşinci grubun, bizim mucizelere tanık olmadığımızı, onların tevatür yoluyla bize kadar geldiğini, bunun ise sadece bir haberden ibaret olabileceğini, ilim ifade etmeyeceği iddiasını taşıdıklarını ifade eder. Bu grubun bu iddiasına karşılık, görmediğimiz ülkeler ve geçmiş sultanlar hakkındaki bilgilerimizin de tevatüre dayandığını ve bunların ilim ifade ettiğini söyleyerek cevap verir. Sûfiyeden olan altıncı grup, Allah'tan başkasıyla meşgul olmanın Allah'tan alıkoyduğunu; peygamberlerin de ibadet ve çeşitli emirlerle insanları meşgul ettiklerini, bu yüzden peygamber gönderilmesinin doğru olmadığını ileri sürerler. Buna, ibadetle ve emirlerle meşgul olmanın Allah'la meşgul olmak olduğu; dünyevi şeylerin yol açtığı meşguliyetten alıkoymak için, hidayet yolunu göstermek için peygamber gönderilmiştir, diye cevap verir. Yedinci gruptakiler, Şeriatta hac, umre, namaz vs. gibi saçma şeyler vardır, derler. Buna ise, bazı cahillerin ortaya koydukları tavırları dikkate alarak böyle bir şey söylenemeyeceğini, onların akıl sahiplerinin vakıf oldukları çok fazla faydalarının olduğu, şeklinde cevaplandırır. Yazar, bir diğer grup olarak, sekizinci grubun iddialarını dile getirmektedir. Bu iddiaya göre peygamberler dünya menfaatleri ve ortaya çıkabilecek fitnelerini teskin etmeleri için gönderilmişlerdir; ancak birtakım bilginler, yöneticiler ve doktorlar bunların bilgisine sahip olabilmekte ve onları engelleyebilmektedirler. Dolayısıyla bu grubun iddialarına göre onlara ihtiyaç bulunmamaktadır. Bu grubun bu iddialarının tutarsızlığının da helal-haram ve güzel-çirkinin bilinmesinin Allah'ın razı olması, kızması ve saadete götürmesi hususunda temel olduğunu; bunların da ancak peygamberler aracılığıyla bilinebileceğini söylemekle cevaplamaya çalışır.

Yazar bu üçüncü kısmın on gruptan oluştuğunu söylemekle birlikte bunlardan yalnızca sekizini zikreder. Bundan dolayı da Thomas'ın söylediği gibi metin bu haliyle noksan görünmektedir. Ancak yazar ana kaynak olarak kullandığı *Risâletü'n-*

*Nâsırıyye*'de on iki olarak belirttiği peygamberliğin muhaliflerini on grup olarak zikreder, son ikisine ise yer vermez. *Risâle*'mizin yazarı da onu bire bir takip ederek onun fiilen yer verdiği on gruba zikreder. Ancak dokuzuncu ve onuncu grupların itirazları olarak zikrettiği: Hz. Peygamberin kendisinden önceki şeriatleri neshettiğini ve bunun da bedâ anlamına geldiği, onun da Allah'a yakışmayacağı ve Hz. Peygamberin İsmail oğullarına gönderildiği şeklindeki itirazları birinci bölüme taşır. Buna rağmen sayıyı düşürmez, yine on gruba yer vereceğini söylemeye devam eder. Bu da doğal olarak metnin noksan görünmesine yol açar. Buradakine benzer bir şekilde mümkün olmayan bir başka eksiklik ise, yazarın Hıristiyanların kırk sorularının bulunduğu söylemesine rağmen, onlardan yalnızca otuz beşini zikretmesidir<sup>62</sup>.

### ***Risâlenin kaynağı ve kullanma biçimi***

Yukarıda da yer yer ifade ettiğimiz gibi *Risâle*'nin temel kaynağı, daha çok Zâhidî olarak bilinen, Ebû'r-Recâ Necmeddin Muhtar b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö. 658/1260)'nin kaleme aldığı *er-Risâletü'n-Nâsırıyye* eseridir. Mutezilî Hanefî fakihî olarak bilinen Zâhidî, eğitimi tamamlandıktan sonra Bağdat'a gitmiş, daha sonra Anadolu'ya geçmiş; Karamanoğulları'nın idaresi altındaki Lâren'de de kalmış, ilmi birikimi ve konuları anlatım tarzından dolayı halk nezdinde önemli bir itibar kazanmıştır. Anadolu'nun birçok yerinde ve içlerinde Şeyh Edebâli'nin de yer aldığı birçok kişiye ders okutmuştur. Zâhidî, mezkûr risalesini tamamladığı 3 Haziran 1260'ta Harizm'in merkezi Curcân'da vefat etmiştir<sup>63</sup>.

Zâhidî, *Risâletü'n-Nâsırıyye*'sini, giriş kısmında açıkça görüleceği üzere, Altın Orda Devleti'nin ilk Müslüman yöneticisi olan Berke Han adına kaleme almıştır.

Zâhidî'nin *Risâletü'n-Nâsırıyye*'yi yazma sebebine gelince: 1240'lardan itibaren Moğolları Hıristiyanlığa döndürmeye yönelik çabaların olduğunu biliyoruz. Hatta batıda Moğol prenslerinin Hıristiyan olduklarına yönelik sözler bile yayılmaya başlamıştı. Bu da Ortodoks Nastûrîler ve Yakûbîler kadar Katolik kökenli Dominiken ve Fransisken tarikat mensuplarının da misyonerlik faaliyetlerinin yönünü Asya'ya çevirmelerine yol açmıştı. Bunun bir sonucu olarak da Hıristiyan misyonerlerinin Moğolları Hıristiyanlaştırmaya yönelik çabalarını arttırmaya başladıkları ve bu hususta yöneticilerle görüşmeler yaptıkları ve onların huzurunda dini tartışmalara katıldıkları görülmektedir<sup>64</sup>.

62 Fransa 58a-63b; Leiden 58b-63b.

63 Zâhidî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Şükrü Özen, "Zâhidî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013, 44:81-85.

64 Benzer bir durumun İlhanlı Moğolları için de söz konusu olduğu söylenebilir. Hatta İbnKemmûne'nin *Tenkîhü'l-ebhâs* adlı eserinin böyle bir bağlamda, Yahudiliğin Hıristiyanlıktan ve İslam'dan üstün olduğunu göstermeye yönelik bir maksatla yazıldığı söylenebilir. Böyle bir okuma için bk. Fuat Aydın, "İbnKemmûne ve *Tenkîhu'l-ebhâsli'l-mileli's-selâs* üzerine", F. Aydın-Y. Meral, F.B. Taş, *İbnKemmûne ve Tenkîhü'l-ebhâsli'l-mileli's-selâs Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 40-54.



Oraya ne zaman geldiği kesin olarak bilinmese de Altın Orda'nın hakimiyeti altındaki Harezm'de yaşayan Zâhidî'nin *Risâle*'sindeki ifadesinden devlet sarayında ve idarecilerin huzurunda, farklı din mensuplarının katıldığı dini tartışmaların yaşandığı ve hatta bu tartışmaların 1256'da tahta geçen ve tahta geçmeden önce Müslüman olduğu kabul edilen Berke Han zamanında da devam ettiğini anlıyoruz.

Zâhidî'nin risâlesini bu dini tartışmaların devam ettiği bir bağlamda; Berke Han'ın yanında bulunup İslam adına tartışmaya katılanlara malzeme sağlamak amacıyla yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun böyle olduğu, *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin, "Yardım Eden/Yardımcı Risâle" anlamına gelen başlığından ve içeriğinden açıkça anlaşılmaktadır.

*Risâletü'n-Nâsiriyye*'den bahseden en eski kaynak, Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-zunûn*'udur<sup>65</sup>. Modern dönemde ilk olarak Steinschneider onu iki farklı isimle; *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* ve *Risâletün fi'l-munâzara beyne'l-müslimîn ve'n-nasârâ (ve zikri usûletihim)* adlarıyla zikreder<sup>66</sup>. Günümüze kadar gelen tek nüshası, şimdilerde Şam Mektebütü'l-Esedi'l-vataniyye olan, el-Mektebetü'l-osmâniyye'de, 187 numarada 1-212 arasında kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha, Muhammed el-Mısırî tarafından 1994'te tahkikli olarak neşredilmiştir<sup>67</sup>.

İsimsiz *Risâle*'nin, içeriğinde ve başlıklandırmada ana yapıyı bozmayacak birtakım değişikliklerle *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin iktibas ettiğini söylediğimiz ve yukarıda onun içeriğini nispeten geniş bir şekilde verdiğimiz için burada farklılıkların görülmesi için, *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin giriş içeriği, bölümlene sırası ve başlıklarıyla *Risâle*'ninki peş peşe yer verilecektir.

Giriş kısmı, Allah'a hamd ve Resûl'üne salat ve selamdan sonra, İslam'ı kabul edişyle Müslümanların yaşadıkları sıkıntıları ortadan kaldırdığı için çok büyük övgülere mazhar kılınan, *Risâle*'nin mübarek adının daimî olarak anılması için yazıldığı söylenen Berke Han'a ithafla başlar ve *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* adını verdiği metnini üç bölüme ayırdığını söyler.

65 Kâtip Çelebi, kitabın yazarı, adına yazıldığı kişiden ve içeriğinden söz eder. *Keşfu'z-zunûn fi esâmi'l-kutübve'l-funûn*, çev. Rüşdü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 2:728.

66 Steinschneider, *PolemischeundapologetischeLiteratur*, 63-64.

67 Necmüddin Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, thk. Muhammed el-Mısırî (Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtâtve't-turâsve'l-vesâik, 1414/1994).



Birinci<sup>68</sup> bölüm, Muhammed (sav)’in Hak oluşana dair deliller ve onun mucizelerinden bir kısmının zikrine dairdir<sup>69</sup>. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki münazaraya ve onların ilmî ve avamî sorularının zikrine ve onların cevaplarına dairdir<sup>70</sup>. İkinci bölüm, Muhammed (sav)’in peygamberliğinin muhaliflerinin zikrine dairdir<sup>71</sup>. Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem’in risâletinin hak olduğu hususundaki deliller ve onun mucizelerinden bir kısmının zikrine dairdir<sup>72</sup>. Üçüncü bölüm Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki münazara ve İslam’a yardımı kendisini adayan kişinin zaferi hakkındadır<sup>73</sup>. O’nun peygamberliğinin muhalifleri ve onların şüphelerinin zikrine dairdir<sup>74</sup>.

### ***Risâletü’n-Nâsırıyye’nin Risâle yazarı tarafından kullanılması***

*Risâle*’nin yazılış gerekçesini, Fatih-Gennadius tartışması, bu tartışmada yaşananlar, orada ele alınan konular, Ortodoks inancını özetleyen amentünün yazılması; Müslümanların inançları, Hıristiyanlık hakkındaki kabullerine yönelik meydan okumalar içermesi karşısında bunları cevaplanmak maksadıyla, -büyük bir ihtimalle de- Fatih’in talebiyle yazılmış olduğunu yukarıda söylemiştik.

*Risâle* yazarı, istenilen konuyla alakalı ne yazacağını düşünürken medresede ders kitabı olarak okuduğu *Kudûrî* şarihî Zâhidî’nin hayatına, eserlerine aşinalığının bir sonucu olarak onun böyle bir risale yazdığını; yazılma bağlamıyla, kendisinden yazılması istenen risalenin bağlamının aynı olduğunu fark etmiş ve onu kullanmaya karar vermiş görünmektedir. Fatih-Gennadius tartışmalarının ve *İtikadname*’nin 1454 sonu 1455 başı ve onlara karşı yazılmış olan *Risâle*’nin tarihinin 1455 olması; yazar için araştırma yaparak müstakil bir metin yazmayı mümkün kılacak bir sürenin verilmemiş olduğunu da gösterir. Bu da maksadı gerçekleştirecek nitelikleri haiz bir metnin kaynak olarak kullanılmasını zorunlu hale getirmiş görünmektedir.

Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı *Risâle*’nin yazarı Zâhidî’nin metnini kullanmaya karar vermiş; ancak bir kısmı zikredilen değişiklikler yapmış olsa ana yapıyı bütünüyle değiştirmeyerek aynen istinsah etmenin yol açacağı sıkıntılarını

68 Burada iki metnin içeriğinin yazarları tarafından verilen bölümlenmesi ve içeriğinin karşılaştırılması hedeflenmektedir. Bu yüzden “Birinci bölümden” sonraki ilk cümle, Zâhidî’nin metnin; ikinci cümle ise isimsiz risâle’nin bölümlenmesini ifade etmektedir.

69 Zâhidî, *Risâletü’n-Nâsırıyye*, 28, 29-40.

70 *Risâle*, Fransa 4; Leiden 3a-b.

71 Zâhidî, *Risâletü’n-Nâsırıyye*, 28, 41-46.

72 *Risâle*, Fransa 4b; Leiden 4b.

73 Zâhidî, *Risâletü’n-Nâsırıyye*, 28, 46-75.

74 *Risâle*, Fransa 4b; Leiden 4b.

da farkındadır. Bu yüzden her şeyden önce Zâhidî'nin metnini tarihsizleştirir. Bunu da *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin yazarının yaşadığı yeri ve yazıldığı tarihi ifşa edecek tarihler, tarihi şahıslar ve yer ismine yönelik atıfların geçtiği yerlerin bir kısmını istinsah etmeyerek ve istinsahtan kaçınması mümkün olmayanları da kendi yaşadığı döneme yani, Fatih'in zamanına denk gelecek şekilde tarihselleştirerek yapar.

Allah'a ve Resûlü'ne yönelik olan kısmı aynı şekilde bırakır. *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin yazar adının yerini genel bir ifadeye "Allah'ın rahmetine muhtaç, fakir, aciz kul", ifadesi alır. Bu ifade, her ne kadar bir tevazu ifadesi olarak görülse de Fatih'in emri ve isteği karşısında, aciziyetini ve istenileni yapmaktan başka bir çaresinin kalmadığının bir ifadesi olarak da okunabilir. *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin kendisi için yazıldığı Berke Han'a yönelik övgüler yerini Al-i Osman'dan Sultan Murad Han Oğlu Sultan Muhammed'e bırakır.<sup>75</sup> İsimsiz yazarımızın *Risâle*'yi yazma gerekçesi birincil olarak Fatih-Gennadius tartışmasının verdiği rahatsızlık olmalı ki, Zâhidî'nin Hakan'ın huzurunda yapılacak tartışmaya dair usulü zikrettiği üçüncü bölümü, birinci bölüm olarak ileri çektiği gibi, Zâhidî'nin başlığında yine Berke Han'a gönderme yaptığı anlaşılan ifadeyi de değiştirir ve bölüm içinde yer verilen sorular ve onlara verilecek cevaplar ifadesini başlığa çeker. Üçüncü bölüme indirdiği ikinci bölümde, Hz. Peygamberin isminin yerine zamiri koyarak ifadeyi kısaltır ve "muhalifler"e, "onların şüphelerini zikrine dair" ifadesini ekler.

Zâhidî'nin risalesini yazdığı anda Hz. Peygamber'in zamanından 650/1260 yıl geçti şeklindeki tarihlendirmesini 859/1455 olarak günceller<sup>76</sup>. *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* yazarının Harezmi, Cürcan'da bir Hıristiyan din adamıyla yaptığını söylediği tartışmayı<sup>77</sup>, yazarın bulunduğu yeri gösterdiği için atlar. İkinci bölümde, Zâhidî İslam'ın muhaliflerinin on iki grup olduğunu söyler<sup>78</sup>. İsimsiz müellifimiz, nesihle ilgili olan son ikisini birinci bölümün başına çektiği için onları on olarak zikreder ancak aşağıda kısmen değineceğimiz üzere sekiz tanesine yer verir<sup>79</sup>.

Zâhidî'nin Emeviler döneminde gerçekleştiğini söyleyerek anlattığı, Vâsıl adlı şeyhin ana kahraman olduğu dini tartışmayı (ki bu tartışma aslında Zâhidî'nin Bâkılânî'ye atfettiği tartışmanın devamıdır) zikretmeyerek atlar. Bâkılânî'nin ana karakter olduğu birinci tartışmayı zikrederken aynı niteliğe sahip ikinciyi

75 Zâhidî, *Risâletü'n-Nâsiriyye*, 27; *Risâle*, Fransa 2b-3a.

76 "Nübüvvet asrından, bu yana 650 yıl geçti", Zâhidî, *Risâletü'n-Nâsiriyye*, 32. "Nübüvvet asrından bu yana 859 yıl geçti", *Risâle*, Leiden 47a.

77 "Hıristiyan ulemasından bazılarıyla, Harezmi Cürcan'da tartıştım", Zâhidî, *Risâletü'n-Nâsiriyye*, 47.

78 Zâhidî, *Risâletü'n-Nâsiriyye*, 41.

79 *Risâle*, Fransa 58a-b; Leiden 58a-b.

atlamasının sebebi, Hıristiyan-Müslüman tartışmasının Bâkılânî'nin tarzında olması gerektiğini söylemesi, diğerinin ise bu bağlamda ismen zikredilmemesi olabilir.

Ancak isimsiz yazarın, Zâhidî'nin metnini güncellemeye ve kısmen de olsa kendi damgasını vurmaya yönelik bütün çabasına rağmen metni, tam olarak Fatih dönemine uyarlamış olduğu da söylenemez. Özellikle Fatih'e yönelik övgülerinin bulunduğu giriş kısmında bu çok açıktır. Yazar, Fatih'in Müslüman olmasından önce İslam'ın yaşadığı sıkıntılardan bahseder ve onun Müslüman oluşuyla bütün bu sıkıntılarının ortadan kalktığını ifade eder. Sıradan bir okuyucunun bile hemen fark edeceği üzere, burada dönemin ruhuna uygun olmayan iki şey vardır. Birincisi Fatih, sonradan Müslüman olmamıştır, yüzlerce yıllık geçmişe sahip Müslüman bir aileden gelmektedir. İkincisi bu dönemde İslam ve Müslümanlar sıkıntı içinde değillerdir. *Risâle*'nin yazıldığı dönemde İslam ve Müslümanlar, Endülüs'teki durumu bir kenara bırakırsak en rahat dönemlerinden birini yaşamaktadırlar. Fatih, Müslümanların yaklaşık sekiz yüzyıllık rüyalarını gerçekleştirmiş Bizans'ı fethetmiştir. Bu fetih, Batı Hıristiyan dünyası için, dünyanın sonun başlangıcı olarak görülmeye başlanmıştır.

Keza üçüncü bölümde peygamberlik karşıtlarının on olduğunu söyler ancak bunlardan yalnızca sekiz tanesine yer verir. Kaynak olarak kullandığı *Risâletü'n-Nâsiriyye*'nin yazarı da benzer bir şeyi yapar. Bu grupların on iki olduğunu söyler, ancak herhangi bir açıklama yapmaksızın on grubu zikreder. *Risâle*'nin yazarı aslında onun on olarak zikrettiklerinin hepsine, son iki grubun itirazlarını birinci bölüme çekerek yer verir. Ancak bu bölümde sekiz tanesini zikredeceğine dair bir şey söylemez. On iki diyerek on tane zikreden kaynağı gibi, on der sekiz tanesini zikreder. Bu da yukarıda söylediğimiz gibi metnin noksan görünmesine yol açar.

Dolayısıyla yazar, ne kadar yazıldığı döneme yönelik atıflardan arındırarak *Risâle*'yi güncel kılmaya ve nispeten kendisine mal etmek için gayret göstermiş olsa da, yukarıdaki türden kalıntıları ve tutarsızlıkları tam olarak temizlemekte başarılı olmamıştır.

Ayrıca Zâhidî'nin metninde olan -ve kendisinin de muhafaza ettiği üzere- Bâkılânî'nin yaşadığı dönemi Me'mûn dönemi olarak zikreder. Bu yanlışlığı aşıkâr olan bir bilgidir. Çünkü Me'mûn dokuzuncu yüzyılda (ö.218/833) Bâkılânî (ö. 403/1013) ise onuncu asrın ortaları ve on birinci asrın başlarında yaşamıştır.

Bütün bunlar, yazarın metni tarihselleştirme üzerinde yoğunlaştığını, ancak zaman darlığı gibi sebeplerden (?) dolayı bunu tam olarak başaramadığı gibi, metin içinde Zâhidî tarafından zikredilen yukarıdaki gibi anakronizmleri de fark edemediğini gösterir.

### **Risâle'nin Hıristiyan Karşıtı Reddiye/İslam Savunu Literatürüne Katkısı**

Buraya kadar anlattıklarımızdan, *Risâle*'nin on üçüncü yüzyılda Zâhidî'nin *Risâletü'n-Nâsırıyye*'sinin yapısal değişikliğe uğratılarak, yazarın kendi maksadına ve yazdığı döneme uygun hale getirilmiş bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu özelliklere sahip bir metnin, Müslüman-Hıristiyan tartışmalarına yönelik herhangi bir orijinal katkısının olması mümkün değildir. Ancak yine de iki nüshasının bize kadar gelmesi ve bunların on altıncı ve on yedinci yüzyıllara ait olması, Osmanlı öncesi dönemdeki Hıristiyanların İslam'a yönelik eleştirilerini ve Müslümanların bunlara vermeleri gereken cevapları toplu olarak Osmanlı ulemasının gündemine taşımış olmak gibi bir işlevi yerine getirmiş olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

Yazıldığı dönem sonrasında kullanıldığının bir göstergesi kabul edilecek şekilde, iki nüshasına sahip olduğumuz risale ve yazar ismi taşımayan ancak, 1454 sonu/1455 başında yazılmış olduğu kesin olan *Risâle*, Osmanlı'nın kuruluşundan Fatih dönemine kadar yazılmış olan yegâne Hıristiyanlık karşıtı metin olsa da -yazıldığı bağlam dikkate alındığında- aslında bir İslam müdafaası olduğu söylenebilir. *Risâle*, Fatih-Gennadius tartışmaları ve bu tartışmalar sonrasında Padişah'ın patrikten yazmasını istediği Ortodoks *İtikadname*'sinin oluşturduğu bağlamda kaleme alınmıştır. Muhtemelen Fatih, tartışmalarda ve *İtikadnâme*'de zikredilen konuların, İslam ve Müslümanların iddialarına meydan okuyan taraflarını fark etmiş ve bundan rahatsız olmuştur. Bunun üzerine maiyetinde yer alan ve kendisiyle bu tartışmalara katılan, Osmanlı ulemasından, Hanefi literatürüne aşına birisini bu meydan okumaya, en kısa sürede cevap vermesini istemiştir. Bu kısa sürede cevap verme isteğinin sebebi ise, muzaffer Fâtihin inancının, nesh ettiği ve yerini aldığı dolayısıyla İslam'ın yegâne hak din, zaferinin de bunun bir teyidi olduğu şeklindeki iddialarının patrik tarafından zımnen ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuş olması ve bunun efkâr-ı umumiyede yol açacağı olumsuz duruma en kısa sürede engel olmak istemesi olabilir. Kendisinden istenen metnin yazılması için verilen sürenin darlığı müellifin, araştırma yaparak yeni bir metin kaleme almasını engellemiştir. Bunun üzerine de yukarıda zikredilen literatüre aşinalığından dolayı, ulaşabildiği Zâhidî'nin metnini kullanmaya karar vermiştir. İlk olarak, yazıldığı tarih ve mekânla gönderme yapan, tarih, yer ve tarihsel şahsiyetlere yönelik atıfları ortadan kaldırarak onu tarihsizleştirmiştir. Daha sonra bölümlerinin yerini, kendisinden böyle bir metnin yazılması talebine yol açan bağlama uygun hale getirmek için (üçüncü bölümü birinci bölüm olmak üzere) değiştirmiştir. Bundan sonra da metni on beşinci yüzyıl, tarihsel bağlamına oturtmaya çalışmıştır. Bunun için de Zâhidî'nin kitabını yazdığı hakanın, Berke Hakan'ın isminin yerine, kendi döneminin hakanının, Fatih'in

ismini ve kitabın yazıldığı zamana denk gelen tarihler koymuş; başlıklar ve metinde kısmi değişiklikler yapmıştır. Ancak, zaman darlığından dolayı olsa gerektir ki, *Risâletü'n-Nâsırıyye*'nin kullanılış biçiminin ele alındığı yerde zikredilen hem bilgisel (İslam'ın yaşadığı sıkıntılar ve Fatih'in sonradan Müslüman olması şeklinde anlaşılacak ifadeler gibi) hem de tarihsel tutarsızlıkların (Bâkılânî'nin yaşadığı zamanı Me'mûn döneminde gösterme) varlığı, söz konusu tarihsizleştirme ve sonra yeniden on beşinci yüzyıl tarihsel bağlamına oturtma çabasında tam başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bütün bu değişikliklere ve kendi damgasını taşıyan kısmi ilaveler dışında, bir başkasının risalesini, aynen istinsah etmenin yükünü taşıyamayacağını ancak, Fatih'in isteğini de yapmak zorunda olduğunun farkında olan şahsiyet sahibi bir âlim olarak yazar, istenileni yapmış ancak, metnin sorumluluğunu, kendisini yazar olarak zikretmeyerek ve ona yeni bir isim de vermeyerek yüklenmekten kaçınmış gibi görünmektedir.

---

**Teşekkür:** Muhammed Ali Bağır, Ravza Aydın, Süleyman Akkuş'a metni okudukları için teşekkür ediyorum.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Acknowledgement:** I would like to thank Muhammed Ali Bağır, Ravza Aydın, Süleyman Akkuş for reading the text.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## Kaynakça/References

- Adang, Camilla- Sabina, Schmidtke. *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible*. Atlanta: Lockwood Press, 2019, 327-411.
- Adang, Camilla-Schmidtke, Sabina. *Contacts And Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-modern Iran*. Wurzburg: Orient-Institute, 2016.
- Aydın Fuat, "İbn Kemmûne ve Tenkîhu'l-ebhâsli'l-mileli's-selâs üzerine", F. Aydın-Y. Meral, F.B. Taş, *İbn Kemmûne ve Tenkîhü'l-ebhâsli'l-mileli's-selâs Üzerine Araştırmalar* 11-86. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Aydın, F.- Meral, Y.- Taş, F.B. *İbn Kemmûne ve Tenkîhü'l-ebhâsli'l-mileli's-selâs Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Aydın, Fuat. "İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) Risâlesi Üzerine Bir Araştırma". *darülfünun ilahiyat*, 3/2 (2020): 299-353.

- Aydın, Fuat. *Osmanlı Dönemi Yahudilik Eleştirileri*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Balivet, Michel, “1392’de Ankara’da İlahiyat Konulu Bir Münazara: Hacı Bayram Veli ve II. Manaul Paleiologos”, AnniePralongo (edt.). *Bizans, Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*. çev. Buket Kitapçı-Bayrı, 239-248. İstanbul: Kitapyayınevi, 2011.
- Crusius, Martinis. *Turco gracia elibriocito*. Basileae: 1584.
- Daş, Mustafa. “XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram Veli’nin Ankara’da Yaptıkları Tartışma”, XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum=XI. to XVIII. CenturiesIslamic-Turkish Civilization and Europe International Symposium, 24-26 Kasım 2006, 85-92. ” İstanbul, 2006.
- Demircan, Hüsnü. “Orhan Gazi ve Gregory Palamas”, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 1993.
- Dinçer, Fehmi. “1584 Yılında Karamanlıca Alfabe ile Yazılmış Bir İtikatname”. [https://www.academia.edu/9548404/Fehmi\\_Dinçer\\_\\_1584\\_yılında\\_yazılmış\\_Gennadius\\_Scholarius\\_İtikatnamesi\\_erişim\\_tarihi,21.11.2021](https://www.academia.edu/9548404/Fehmi_Dinçer__1584_yılında_yazılmış_Gennadius_Scholarius_İtikatnamesi_erişim_tarihi,21.11.2021).
- Doğan, Hatice. *Osmanlı Devleti’nde Hahambaşılık Müessesesi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2003.
- ez-Zâhidî, Necmuddin Muhtar b. Mahmud. *er-Risâletü’n-Nâsiriyye*. thk. Muhammed el-Mısrî, Kuveyt: Merkezi’l-mahtûtâtve’t-turâsve’l-vesâik, 1414/1994.
- Fritsch, E. *Islam und Christentum im Mittelalter*. Breslau: Müller und Sefert, 1930.
- Görmez, Mehmet. “Hacı Bayram Veli, II. Manuel Palaiologos ve Papa XVI: Benedikt, Papa Benedikt’in Konuşmasının Tarihi ve İlmi Değeri Üzerine”. *Diyanet Aylık İlmi Dergi*, 190, Ekim 2006:1-5. [https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory\\_III\\_of\\_Constantinople](https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_III_of_Constantinople)
- İnalcık, Halil. “Orhan (ö. 763/1362)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33: 375-386. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İnci, Salih. “Osmanlı Dönemi Fener Rum Patriklerinin Seçimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2015): 9-58.
- Karadaş, Çağfer. “Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası: Büveyhi Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 22(2009):1-35.
- Küçük, Abdurrahman Küçük. *Ermeni Kilisesi ve Türkler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2005.
- Özden Mercan. *Constructing A Self-Image in the Image of Other: Poltical and Religious Interpretations of Pope Pius II’ Letter to Mehmed II (1461)*. Budapest: MA Thesis, Central European University, 2008.
- Pahlitzch, Johannes. “Gregory Palamas”, *Christian-MuslimRelationship (1350-1500)*. ed. David Thomas and Alex Mallet, Leiden-Boston: Brill, 2013, 5:101-108.
- Pralongo, Annie (edt.). *Bizans, Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*; çev. Buket Kitapçı-Bayrı. 239-248, İstanbul: Kitapyayınevi, 2011.
- Runciman, Steven. *Konstantiniyye Düştü*. çev. Derin Türkömer, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1972.
- Runciman, Steven, *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Sakel, D., “Three Talesfor Sultan? Three Tales on Mehmedt he Conqueror and Patriarch Gennadius”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35/2 (Aug. 2008): 227-238.
- Seyfeli, Canan, “İstanbul Ermeni Patrikhanesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16: 668-671. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

- Seyfeli, Canan, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, İstanbul: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2019.
- Steinscheneider, M. *Polemische und apologetische Literatur in arabis-cher Sprachzwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig: yy, 1877.
- Thomas, David. “Hujjaj al-mulla l-Hanafıyye ve cevap kull sual”. 5:419-420. *Christian Muslim A Bibliographical History (1350-1500)*, Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Todt, Klaus-Peter, “Gennadius II Scholaris”, 5:503-518. *Christian Muslim A Bibliographical History (1350-1500)*, Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Turner, C. J. G. “The Career of George-Gennadius Scholaris”. *Byzantion*, 39 (1969): 420-55.
- Uegaki, Tomoo. *Byzantine Religious Dialogues with Muslims in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. MA thesis, University of Birmingham, 2015.
- Yıldız, Yusuf. *Papa Pius II'un Fatih Sultan Mehmet'e Mektubu*. Akçağ Yayınları, 2018.
- Ziaka, Angeliki. “Rearticulating a Christian-Muslim Understanding: Gennadios Scholaris and George Amiroutzes on Islam”. *Studies in Church History*, 51 (2015): 154-55, 161-3.
- Ziaka, Aristeides. Papdakis, “Gennadius II and Mehmed II the Conqueror”. *Byzantion*, 1972, vol. 42/1 (1972): 91, 94.







## تصوّر مُفْتَرَحٍ لمقرّر مادّة الكفّاءة اللّغويّة في برامج إعداد باحثي تعليم العربيّة للناطقين بغيرها وخبرائها

### Arap Olmayanlara Arapça Öğretimine Yönelik Araştırmacı ve Uzman Yetiştirmede Dil Yeterliliği Dersine Yönelik Bir Müfredat Önerisi

### A Syllabus Proposal for Language Proficiency in Preparation Programs of Researchers and Experts in Teaching Arabic to Speakers of Other Languages

Islam Youssry Elhadky

#### المُلخَص:

تهدف هذه الورقة إلى تقديم تصوّر لمقرّر مادّة (الكفّاءة اللّغويّة) من حيث أهداف المادّة وخُطتها التّدرّسيّة وأنشطتها ومراجعتها المُفتَرَحَة. ويأتي هذا العمل تلبيةً لحالة الاهتمام المتزايد بالأطر المرّجعيّة للكفّاءة اللّغويّة، والتي تظهر في كثرة المحاضرات والدّورات والمقالات عنها، وفي اهتمام العديد من الباحثين بيناءً بحوثهم في ضوء تلك الأطر، ورغبة المؤلفين في ضبط مناهجهم وموادهم التّعليميّة وفق مُستوياتها. من خلال المراجعة الدّقيقة والواسعة للادبيّات المتعلّقة بموضوع الكفّاءة اللّغويّة وجدّ البحث أنّ هناك أبعادًا ثلاثة له؛ الأوّل: يتعلّق بمصطلحات المجال التي يشوبها الغموض والارتباك على مدار السبعين عامًا الماضية؛ حيث قد يعني المصطلح الواحد أكثر من معنى حسب المتكلم وزمنه، وفي الوقت نفسه قد يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصطلح، البعد الثّاني: هو النّمادج اللّغويّة التي تعبر عن تصوّر أصحابها لما يحتاجه الإنسان ليفهم لغة ويستعملها، البعد الثّالث: هو الأطر المرّجعيّة للكفّاءة اللّغويّة، تلك الأطر التي ظهرت تلبيةً لحاجة المعيّنين بالبلغات لمقاييس معيارية يمكن تحديد درجة الكفّاءة اللّغويّة للأفراد في ضوءها، وتعدّدت تلك الأطر على مدار العقود السبعة الماضية وجاء كلّ منها ليعمل في سياق مُحدّد. كما أنّ هناك دعوات لبّناء إطار مرجعيّ عربيّ بليق بالعربيّة وأهلها، وبالفعل بدء الباحثون يتدّمون تجاربهم البحثية في هذا المضمار. وقد حاول هذا البحث أن يسهم في تعميق فهم قضية الكفّاءة اللّغويّة ونماذجها وأطرها بين المهتمّين وذلك عبر اقتراح تصوّر تفصيليّ لمقرّر مادة تُدرّس في برامج الدّراسات العليا المعنيّة بتأهيل الباحثين والخبراء في مجال تعليم العربيّة للناطقين بغيرها.

#### الكلمات المفتاحيّة

الأطر المرجعيّة، نماذج الكفّاءة اللّغويّة، نظريات الكفّاءة، الدّراسات العليا، إعداد المعلم

#### Öz

Bu makale hedefleri, öğretim planı ve etkinlikleri ile önerilen kaynaklar açısından, "Dil Yeterliliği" dersinin müfredatına dair bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir. Bu çalışma alana dair çok sayıda konferans, kurs ve makalenin varlığıyla da görünür hale gelen, dil yeterlilik standartları konusuna artan ilgiye; birçok araştırmacının araştırmalarını bu standartlar ışığında geliştirme noktasında gösterdikleri özene; yazarların eğitim yöntemlerini ve materyallerini seviyelere uygun bir şekilde düzenleme isteklerine bir cevap niteliğindedir.

Dil yeterliliği konusunda var olan literatürün kapsamlı ve dakik bir şekilde incelenmesi neticesinde bu konunun üç boyutu olduğu görülmüştür. Bahsi geçen bu boyutlardan ilki, son yetmiş yıl boyunca belirsizlik ve kapalılık ile karmaşanın hakim olduğu alan terminolojisi ile ilgilidir. Zira bu zaman diliminde tek bir terim, konuşan kişiye ve dönemine göre birden fazla anlam ifade edebilmekteydi. Aynı zamanda bir kavram için birden fazla terim de bulunabilmekteydi. Ele aldığımız konunun ikinci boyutu, bireyin bir dili anlaması ve kullanması için ihtiyaç duyduğu gereksinimlere yönelik olarak o dili konuşanların tasavvurunu ifade edip ortaya koyan dil modelleri ve örneklemeleridir. Konunun üçüncü ve son boyutunu ise dil yeterliliğinin kaynak çerçeveleri oluşturmaktadır. Bu çerçeveler, dillerle ilgilenen bireylerin dil yeterliliğini ölçmek için standart ölçeklere olan ihtiyaçlarına yanıt olarak ortaya çıkmış ve son yetmiş yılda çoğalmıştır. Bahse konu olan bu çerçevelerden her biri, belirli bir bağlamda kullanılmak üzere ortaya konulmuştur.

\* Sorumlu Yazar: Islam Youssry Elhadky (Dr.), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Arapça Hazırlık Programı, İstanbul, Türkiye. E-posta: iyoussry@fsm.edu.tr ORCID: 0000-0002-4052-7267

Atf: Elhadky, Islam. "A Syllabus Proposal for Language Proficiency in Preparation Programs of Researchers and Experts in Teaching Arabic to Speakers of Other Languages." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 387-420. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.995627>



Günümüzde Arapçaya ve bu dili konuşan insanlara uygun bir kaynak çerçeve geliştirme çağruları yapılmaktadır. Araştırmacılar da fiili olarak bu alandaki araştırma deneyimlerini sunmaya başlamışlardır. Bu çalışma, alanla ilgili kimseler arasında dil yeterliliği meselesinin, örneklerinin ve çerçevelerinin derinlikli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla "Arap olmayanlara Arapça öğretimi" alanındaki araştırmacı ve uzmanların eğitilmesi ve uzmanlaştırılması ile ilgilenen yükseköğrenim programlarında okutulmakta olan bir ders müfredatına dair detaylı bir kavramsallaştırma önerisi yapılmaya çalışılacaktır.

#### **Anahtar Kelimeler**

Kaynak Çerçeveler, Dil Yeterlilik Modelleri, Yeterlilik Teorileri, Lisansüstü Çalışmalar, Öğretmenin Hazırlanması

#### **Abstract**

The purpose of this paper is to present a syllabus of the Language Proficiency course in terms of objectives, teaching plan, activities, and suggested references. This paper responds to the growing interest in proficiency frameworks.

As a result of the proficiency literature revision, the research determined that there are three main dimensions to consider. The first is the terminology of the field that has been tainted by ambiguity and confusion over the past 70 years. The second dimension of this topic is that existing proficiency models reflect their individual authors' concepts regarding what humans need to understand and communicate in language, too closely. The third dimension is the framework that emerged in response to the need of foreign and second language stakeholders for standard scales to measure individuals' language proficiency. Those frameworks have become numerous over the past seven decades, and each was developed to work best in a specific context. There are also calls to develop a scale for Arabic that befits the language and those who speak it. This paper has attempted to contribute to deepening the understanding of the issue of proficiency and its models and frameworks among those interested, by proposing a detailed conceptualization of a course to be taught in graduate programs concerned with qualifying researchers and experts in our field of teaching Arabic.

#### **Keywords**

Proficiency Frameworks, Language Proficiency Models, Proficiency Theories, Postgraduate Studies, Teacher Preparation

### **Extended Summary**

The purpose of this paper is to present a syllabus of the "Language Proficiency" course in terms of objectives, teaching plan, activities, and suggested references. This paper responds to the growing interest in the proficiency frameworks, which appears in many lectures, courses, and articles on the subject. This paper also addresses the interest of many researchers in developing their work in the light of those frameworks and the authors' desire to align their materials with the frameworks' levels. In particular, the Common European Framework of Reference for Languages and the American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL) language proficiency guidelines. However, all this interest reflects a relatively superficial knowledge of the subject without going in depth.

After an accurate and extensive literature review in the language proficiency domain, the research for this paper found that graduate programs lack any course that studies, explains, and criticizes the language proficiency domain except some training courses that cover it briefly in a few hours of study. Clearly, this is not adequate to build a robust grounding in this domain for research.

The literature review in the language proficiency domain also found that there are three main dimensions to consider. The first is the terminology of the field that has been tainted by ambiguity and confusion over the past 70 years. This has created a situation

where any given term may have more than one meaning according to the writer and their time. In addition, at the same time, a single concept may be described by more than one term. This difficulty applies to terms such as “proficiency,” “competence,” and “strategy.”

The second dimension of this topic is that many of the existing proficiency models reflect their authors’ concepts regarding what humans need to understand and communicate language. There are several theories and models titled “communicative competence” and “communicative language ability” that share some components but differ in others, like sharing the same concept but differing in its names, or agreeing in the names but differing in the content. This essentially renders the descriptive terms meaningless.

The third dimension consists of those frameworks that emerged in response to the need of people working in the foreign and second language field for standard scales to measure a given individual’s language proficiency. Those frameworks have been numerous over the past seven decades, and each of them came to work in a specific context. Some are prepared for the governmental context, while others are more suitable for the military. Additional scales work for the rehabilitation of immigrants, for academics and the workplace while still others work best for education. There are also calls to develop a scale for Arabic that suits the language and its speakers, and indeed, researchers have begun to present proposals in this field.

The main research question is what is the full description of the language proficiency subject? To answer this question, the researcher undertook the following: (1) reviewing the foundational studies for the subject of language proficiency to establish the width and depth of the field; (2) assessing the methodology in which the various sources of language proficiency are presented and the dimensions of the subject in various resources; (3). proposing a vision for the language proficiency subject plan, distributed over a specific time frame; (4) presenting the vision to a group of referees, experts in teaching Arabic to speakers of other languages; and (5) producing the final vision of the language proficiency subject in the light of referees’ notes.

Course Prerequisites: Foundations of Teaching Arabic as a Second Language

The number of credits: Three credit hours

The final proposal of the subject consists of several components, the most important of which are:

First–Summary of the course: The course introduces common terms in the field of language proficiency and introduces several famous models of language proficiency that have influenced the educational literature. The course will also review several of the most famous international frameworks for language proficiency. It also attempts to develop an Arabic proficiency framework and train students to analyze and criticize the existing

models and frameworks. Further, it also suggests short tests in light of those models and frameworks and linking them with common teaching methods. Also, the course would seek to analyze some textbooks for teaching Arabic in light of the language proficiency concept and present their views of new scales of proficiency.

Second—The primary aim of the language proficiency subject is that the student should be able to analyze, criticize, and apply language proficiency models, scales, and descriptors to some elements of the language teaching process, including content, teaching methods, and evaluation. It is linked to 18 learning outcomes.

Third —The program proposes the following topics of the subject: (1) motives for interest in the subject of language proficiency; (2) terminology of language competence, (3) language proficiency models: skills and elements models, Hymes theory, Canal and Swain's models of Communicative Competence 1980, and Canale updates 1983, Beckman's Communicative language ability models 1990 and their updates with Palmer 1996, 2010, Celce-Murcia *et al.* model 1995, Canadian Language Benchmarks model 2000, and Common European Framework of Reference for Languages model; (4) Language Proficiency Frameworks: Concept of the Language Proficiency Framework, FSI/ILR Roundtable scale, ACTFL Proficiency Languages Guidelines, The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR), and previous attempts to develop a common Arabic Framework.

Fourth—The teaching plan: The course is divided into 15 weeks. The first week is “An Introduction to Language Proficiency,” which includes an introduction to the subject, the motives for paying attention to the subject of proficiency, and the essential terminology of the field. From the 2<sup>nd</sup> to the 7<sup>th</sup> week: Present, analyze, criticize, and compare the famous and influential language proficiency models in the field. From the 9<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> week: Present the most famous frameworks in terms of their origin, their theoretical foundations, work contexts and levels, and consider the criticism and comparison between them. The 14<sup>th</sup> week is devoted to presenting students' projects. Teaching methods would be lectures, group discussions, assignments, presentations, brainstorming, and self-learning. The evaluation should vary between assignments and their discussion, project/reviews, and tests.

The proposal also included suggestions for assignments and projects that the students would be expected to perform. Assignments combine individual and group tasks, as well as projects. Project evaluation criteria will consist of: Clarity of purpose: 10%, quality of content: 40%, quality of language and academic quality: 10%, quality of presentation design: 20%, quality of presentation in front of students: 20%. The proposal includes dozens of Arabic and English references that are essential to understanding the field of language proficiency.

## 1. المُقَدِّمَةُ

### 1-1 تمهيد

شهد العقد الأخير اهتمامًا متزايدًا بمفهوم الكفاءة اللغوية وبأطرها المرجعية كإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات وتوجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية أكتفل، فأصبحنا نرى الدورات والمقالات التي تتناول تلك الأطر بالشرح والتفسير، كما نلاحظ نموًا في البحوث التي تتخذ تلك الأطر مرجعية لها أو تسعى لتطبيقها في الواقع التعليمي. ويسود الساحة العلمية العربية مطالبات متزايدة ببناء إطار مرجعي عربي مشترك يراعي طبيعة اللغة العربية وحاجات متعلميها. إلا أن أغلب هذه الدورات والمقالات لا تُكوّن أساسًا قويًا للباحث؛ فالدورات قصيرة وتعطي معلومات مختصرة، والمقالات متخصصة وموجهة للأكاديميين ولا تستهدف الباحث المبتدئ، فتكون المحصلة معرفة سطحية وجزئية في أغلب الأحيان.

وقد كُنّا منذ عقود ثلاثة نطالب بتأسيس برامج لإعداد معلمي العربية للناطقين بغيرها وخبرائها، ففتحت البرامج على مستويات عدّة من الدرجة الجامعية الأولى وحتى الدكتوراه، إلا أن محتوى أغلب هذه البرامج يخلو من مادة مستقلة تتناول موضوع الكفاءة اللغوية من حيث نماذجها وأطرها بالعرض والتحليل - رغم أهمية الموضوع - بهدف تأهيل الخبير والباحث لفهم هذا الموضوع من جذوره بشكل يسمح له بتطبيقه ونقده وتطويره.

### 1-2 الدراسات السابقة

يُعنى هذا البحث بنطائين في الدراسات السابقة؛ نطاق برامج الدراسات العليا في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها، والنطاق الآخر هو نطاق الكفاءة اللغوية.

#### 1-2-1 النطاق الأول: بحوث برامج الدراسات العليا في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها:

يُلاحظ أن البحوث في هذا النطاق قليلة، وأحدثها وأشملها دراسة "حليبة وعلي"؛ وقد حلّلا خلالها أكثر من ثلاثين برنامجًا وخلت جميعها من مادة الكفاءة اللغوية، كما اقترح الباحثان تصوّرهما لمقرّرات برامج الدراسات العليا على مستوى الببلوم والماجستير والدكتوراه، وقد خلّت تلك المقرّرات المقترحة أيضا من ذكر مادة "الكفاءة اللغوية"، وكذلك خلّت نواتج التعلّم من تناول "نماذج الكفاءة اللغوية أو أطرها العالمية" مع العلم أن بعض عناوين المواد غير مقيّدة ويمكن أن تتناول موضوع الكفاءة.<sup>1</sup>

وقدم الحديبي توصيفا لبرنامج إعداد معلم العربية للناطقين بغيرها، خلا أيضا من ذكر مادة "الكفاءة اللغوية" أو ما يقوم مقامها، إلا أن البرنامج تناول إطارين من أطر الكفاءة اللغوية، كما اقترح تناول تجارب بناء إطار عربي مشترك، وخصّص لكل ما سبق ساعتين فقط.<sup>2</sup>

وتعتبر دراسة الشافعي من الدراسات التي أولت موضوع الأطر المرجعية درجة اهتمام أكبر من غيرها حيث خصّصت لها ساعتين معتمدين وهذا زمن مناسب، إلا أن محتوى المادة نفسه يناسب المعلمين المبتدئين المستهدفين ببرنامج الببلوم المهني، ولا يكفي ما يحتاجه الباحث أو الخبير.<sup>3</sup>

1 مسعد محمد حليبة، وإيهاب السيد علي، «تصور مقترح لبرامج الدراسات العليا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء بعض البرامج العربية والأجنبية»، مجلة كلية التربية في العلوم التربوية، 45(1) (2021): 189-268.

2 علي عبد المحسن الحديبي، «تصور مقترح لإعداد إطار مرجعي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى»، في المؤتمر العلمي الرابع: تطوير تعليم اللغة العربية وتعلمها: المتطلبات، والأبعاد، والآفاق. (الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج العربية، 2020)، مجلد 3، 1047-1062.

3 إبراهيم أحمد الشافعي، «تصور مقترح للبلوم المهني في إعداد معلم اللغة العربية للناطقين بغيرها بكلية دار العلوم جامعة القاهرة في ضوء المدخل المنظومي»، مجلة فكر وإبداع، رابطة الأدب الحديث، مج 121 (2018): ص 79-129.

## 1-2-2 النطاق الثنائي: الكفاءة اللغوية

هناك عددٌ من الدّراسات التي تناولت نماذج الكفاءة اللغوية والكفاية التّواصلية مثل دراسة الشّمري التي تتبعت أصول مصطلح ” الكفاية التّواصلية“ وتطوّره وما يتصل به من قضايا.<sup>4</sup>

كما قامت تشلهوب-ديفيل في دراستها بتوضيح الفرق بين النّماذج النظرية للكفاءة اللغوية والأطر المرّجعية لقياس الكفاءة.<sup>5</sup>

وهناك عددٌ من الأعمال التي استعرضت نماذج الكفاءة اللغوية منذ ظهورها في النصف الثّاني من القرن العشرين مثل:

;McNamara; Purpura; Motallebzadeh& Moghaddam; Hulstijn; Fauziati  
الشّمري ؛ الحدقي

ودرست تلك الأعمال ما بين النّماذج من تشابه واختلاف، وأبرزت ما وجّه إليها من نقد، وما كان لها من تأثير. وهناك من تناولوا النّماذج من منظور نقديّ للكشف عن مدى صلاحيتها وإمكانية تطبيقها عملياً.<sup>6</sup>

هناك أعمال أخرى تناولت الأطر المرّجعية للكفاءة اللغوية بالعرض مثل ”هيرزوج“ الذي عرّف بإطار معهد الخدمة الخارجية الأمريكيّة FSI/ILR وتاريخه.<sup>7</sup> والمرجعان اللذان عرّفا بإصداري الإطار المرّجعيّ الأوروبي.<sup>8</sup> وتوجيهات المجلس الأمريكيّ لتعليم اللّغات الأجنبيّة<sup>9</sup> والكتيّب التعريفيّ بإطار حلف شمال الأطلسي ستانج<sup>10</sup> 6001، وكتاب التعريف بالمعايير الكنديّة<sup>11</sup>، وكذلك التعريف بالتّقييم الدولي للكفاءة اللغوية في اللّغة

4 خالد بسندي، «مصطلح الكفاية وتداخل المفهوم في اللسانيات التطبيقية»، «المجلة الأردنية في اللّغة العربيّة وآدابها»، م(5) ع (1)، (2009): 35-64

5 Micheline Chalhoub-Deville, “Theoretical models, assessment frameworks and test construction.” *Language Testing* 14.1 (1997): 3-22

6 Seyyed Mohammad Reza Amirian, Hamid Hashemi Moqaddam and Qotboddin Jannesar Moqaddam, “Critical analysis of the models of language proficiency with a focus on communicative models,” *Theory and Practice in Language Studies* 7.5 (2017): 400-407. DOI: <http://dx.doi.org/10.17507/tpls.0705.11>

7 Martha Herzog, “An overview of the history of the ILR Language proficiency skill level descriptions and scale. HOW DID THE LANGUAGE PROFICIENCY SCALE GET STARTED?, ”. accessed 15 Jan, 2021, <http://www.govtilr.org/Skills/IRL%20Scale%20History.htm>

8 مجلس أوروبا، *الإطار المرجعيّ الأوروبيّ المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها* ترجمة عبد الناصر عثمان صبير، (ط1؛ مكة المكرمة: معهد اللّغة العربيّة جامعة أم القرى، 2001).

مجلس أوروبا، *الإطار المرجعيّ الأوروبيّ المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها* المصاحب ترجمة عبد الناصر عثمان صبير، (ط1؛ مكة المكرمة: معهد اللّغة العربيّة جامعة أم القرى، 2020)

9 “ACTFL PROFICIENCY GUIDELINES 2012,” American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL), accessed 10<sup>th</sup> May, 2021, <https://www.actfl.org/resources/actfl-proficiency-guidelines-2012/arabic>

10 NATO, *Nato Standard ATrain P-5 Language Proficiency Levels*. ed a, v2 (Brussels :Nato Standardization Office NSO, 2016), <https://www.natobilc.org/files/ATrainP-5%20EDA%20V2%20E.pdf>

11 Grazyna Pawlikowska-Smith, *Canadian Language Benchmarks 2000: Theoretical Framework*. (Ottawa: Centre for Canadian Language Benchmarks, 2000)

## الثانية "المعايير الأسترالية"<sup>12</sup>.

كما أنّ هناك دراسات نقدية للأطر المرجعية مثل دراستي "كينيون، وبكمان" اللتين نقدتاً توجيهات أكتفل<sup>13</sup>.

وهناك محاولات عربية مختلفة في هذا النطاق من أهمها: الإطار المعياري العربي وهي محاولة اقتنبت الكثير جدا من الإطار المرجعي الأوربي<sup>14، 15</sup>. ودراسة بناء نظام للمستويات المعيارية، وهي محاولة ذات طابع محليّ تقيّد بطبيعة العمل في معاهد اللّغة العربيّة بالسعودية<sup>16، 17</sup> وثيقة المستويات المعيارية لأداء طلاب مراحل التّعليم قبل الجامعيّ من غير الناطقين بالعربية<sup>18</sup> كما قدّم الحديبي تصوّرا مُقترحا لإعداد إطار مرجعيّ لتعليم اللّغة العربية للناطقين بلُغات أخرى<sup>19</sup> وهناك من تناول تلك الجهود بالعرض والتحليل والنقد<sup>20</sup>.

### بتحليل الأدبيات والدراسات السابقة يمكن الوصول إلى مايلي:

- لم يُعثر -فيما أُطلع عليه الباحث- على دراسات تتعلّق ببناء مقرّر لمادّة الكفاءة اللغوية.
- هناك أعمال نادرة تناولت مُقترح تدريس توجيهات أكتفل والإطار المرجعيّ الأوربيّ، إلا أنّ هذا البحث يبنّي تصوّرا أوسع من فكرة تناول نموذج من أطر الكفاءة اللغوية بالعرض، بل يُقدّم موضوع الكفاءة اللغوية من أسسه "النّماذج" و"الأطر" وتحليلها بتوسع؛ بحيث يكون الباحث على دراية من أين جاءت هذه الأطر وكيف يتعامل معها وكيف ينقدها ويطورها.
- أشهر النّماذج وأهمّها في الأدبيات المعنّية بالكفاءة اللغوية هي: نماذج لادو 1961م، وكارول 1961/1968م، ونظرية الكفاية التّواصلية لهايمز، ونموذج الكفاية التّواصلية لكانال وسوين 1980م وتحديثها لكانال 1983م، ثم نموذج بكمان 1990م للقدرة اللغوية التّواصلية، والذي طوّره مع بالمر

12 Elaine Wylie and David E. Ingram. *International second language proficiency ratings: general proficiency version for English (Eight Mile Plains: ISLPR Language Services, 2010)*

13 Lyle F. Bachman, "Problems in examining the validity of the ACTFL oral proficiency interview." *Studies in Second Language Acquisition* 10.2 (1988): 149-164.  
Dorothy M Kenyon. Kenyon, "An investigation of the validity of the demands of tasks on performance-based tests of oral proficiency." *16th annual Language Testing Research Colloquium. (Long Beach, CA, 1995).*

14 مذكور، علي أحمد. *الإطار المعياري العربي لتعليم العربية للناطقين بغيرها تعليم - تعلم - تقويم* (ط1؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 2016)

15 يمكن الرجوع لعرضها ونقدها بالتفصيل في: إسلام يسري الحديبي، «الإطار المعياري العربي لتعليم العربية للناطقين بغيرها: تعليم-تعلم-تقويم للدكتور علي أحمد مذكور عرض ونقد»، *اللسانيات العربية*، 4 (يناير 2018): 193-200

16 لم يمكن التعرّف على تفاصيلها لعدم توفّر النص الكامل لوصفات المستويات.

17 محمد بن إبراهيم الفوزان، ومختار عبد الخالق، «مستويات معيارية مقترحة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتقويم أداء الطلاب في ضوءها بالمملكة العربية السعودية»، *مجلة العربية لغير الناطقين بها* (معهد اللغة العربية بجامعة إفريقيا العالمية) عدد 20(2016): 1-51

18 محمدرفعت حسنين، والسيد العربي يوسف، إبراهيم أحمد الشافعي، وثيقة المستويات المعيارية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (ط1؛ المشاركة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2018)، رقم الصفحة

19 علي عبد المحسن الحديبي، «تصوّر مقترح لإعداد إطار مرجعي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى»، *في المؤتمر العلمي الرابع: تطوير تعليم اللغة العربية وتعلمها: المتطلبات، والأبعاد، والآفاق*. (المشاركة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج العربية، 2020)، مجلد 3، 1047-1062

20 إسلام الحديبي، *الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها*. (إسطنبول: أكدم، 2021)، 213-233



في 1996م، ثم نموذج سليس-مورسيا وزميلتيها 1995م.

- أشهر الأطر وأهمها في الأدبيات المعنوية بالكفاءة اللغوية هي: إطار المائدة المستديرة في سياق القطاع الحكومي الأمريكي، توجيهاً أكتفل في المجال الأكاديمي وأماكن العمل، الإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات في السياق التعليمي، إطار حلف شمال الأطلسي في المجال العسكري، المعايير اللغوية الكندية في سياق تأهيل المهاجرين.
- هناك محاولات عربية لبناء إطار مرجعي عربي تستحق الحديث حولها ومناقشتها وتطويرها.

### 3-1 مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في افتقار مقررات برامج الدراسات العليا في مجال العربية للناطقين بغيرها سواء في الدبلوم أو الماجستير أو الدكتوراه إلى مادة تُعرّف بنماذج الكفاءة اللغوية وأطرها المرجعية بشكلٍ موسّع وتُدرّب الباحثين على التعامل معها وتحليلها ونقدها وطرح أفكار لتطويرها، ممّا يُبرز الحاجة إلى وضع تصوّر كامل لمادة "الكفاءة اللغوية" لندرس في برامج الدراسات العليا المعنوية بإعداد خبراء العربية للناطقين بغيرها وباحتياها، وذلك في ضوء الأدبيات المتعلقة بالموضوع وخبرة الباحث فيه.

يتمثل سؤال البحث الرئيس: ما الوصف التفصيلي لمقرّر مادة "الكفاءة اللغوية"؟

ويتفرع عن السؤال الرئيسي الأسئلة الفرعية التالية:

- 1- ما نواتج التعلّم المتوقّعة؟
- 2- ما موضوعات هذا المقرّر؟
- 3- ما المهامّ والواجبات التي ترسخ فهم الطّلاب للموضوع وتزيد من قدرتهم على توظيفه في الواقع؟
- 4- ما توزيع المقرّر على الفصل الدراسي؟
- 5- ما المراجع المناسبة لهذا المقرّر؟

### 4-1 هدف البحث

توفير وصف تفصيلي ومخطّط زمني لمقرّر مادة الكفاءة اللغوية يسهّل تدريسه في برامج تأهيل الخبراء والباحثين في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها.

### 5-1 أهمية البحث

يُعدّ هذا التصوّر عملاً جديداً -في حدود اطلاع الباحث- ومادّة جاهزة يمكن تطبيقها في برامج الدراسات العليا في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها.

### 6-1 حدود البحث

تقديم الخطوط العامة لمقرّر مادة واحدة تُدرّسُ بمعدل (3) ساعات معتمّدة، وتوزيعه على الفصل الدراسي (15) أسبوعاً، مع اقتراح عدد من المهامّ لكلّ درس، والمراجع العلميّة للمقرّر.



## 7-1 منهج البحث وإجراءاته

اتَّبَع البحث المنهج الوصفيّ التحليلي، والذي تمثَّل في مُراجعة الأدب اللسانيّ المعنيّ بالكفاءة اللُّغويَّة والتعرُّف على أبعاد الموضوع والنماذج والأطر الشائعة والمؤثِّرة، ثمَّ وصفها ضمن التصوُّر المقترح موضوع البحث.

### الإجراءات:

سار البحث وفُق الإجراءات التَّالية:

- مسح للدِّراسات المُؤسَّسة لموضوع الكفاءة اللُّغويَّة للخروج بأبعاد هذا المجال والتي يقترح أن يطلع عليها الراغبون في التخصُّص في مجال تعليم اللُّغات الأجنبيَّة.
- استنباط المنهجية التي تُعرِّض بها قضايا الكفاءة اللُّغويَّة وأبعاد الموضوع في مصادرها المختلفة.
- اقتراح تصوُّر حُطة مادة الكفاءة اللُّغويَّة موزَّعة حسب إطار زمنيّ محدَّد.
- عرض التصوُّر على مجموعة من المُحكِّمين خبراء تعليم العربيَّة للناطقين بغيرها في الجامعات والمهتمين بإعداد الباحثين. (انظر ملحق 1)
- إخراج التصوُّر النهائي لمادة الكفاءة اللُّغويَّة في ضوء ملاحظات المُحكِّمين.

## 8-1 مصطلحات البحث

### 1-8-1 الكفاءة اللُّغويَّة

تتنوع تعريفات الكفاءة اللُّغويَّة لكنها تدور حول مدى اتقان الفرد للغة وتطبيق ما يعرفه في الواقع، ومن هذه التعريفات "التطبيق الهادف والمناسب للكفايات التواصلية للفرد"<sup>21</sup>. ويتبنى هذا البحث التعريف التالي للكفاءة اللُّغويَّة: مُحصَّلة مجموعة من الكفايات والمهارات والإستراتيجيات اللُّغويَّة وغير اللُّغويَّة التي تمكِّن الإنسان العاقل من استخدام لغةٍ غير لغته الأولى في التَّواصل الفعَّال -بأشكاله المختلفة- مع أهل تلك اللُّغة ومنتوجاتهم المكتوبة والمسموعة والمشاهدة.<sup>22</sup>

### 1-8-2 نماذج الكفاءة اللُّغويَّة

حملت هذه النماذج عددا من الأسماء من أهمها "النموذج النظري" و"الإطار النظري"، كما أُطلق عليها عناوين مختلفة حسب مؤلفيها مثل "الكفاية التَّواصلية" و"القدرة اللُّغويَّة التَّواصلية" و"الكفاءة التَّواصلية". وتُعرِّف بأنَّها "وصفٌ نظريٌّ شامل ومجرَّد نسبياً لما يعنيه أن تكون قادراً على التَّواصل بلُغة ثانية"<sup>23</sup>. وتوصِّف هذه النماذج بأنَّها "تحاول تمثيل بناء الكفاءة في سياقات مختلفة"<sup>24</sup>.

21 Claudia Harsch, Proficiency, *ELT Journal*, Volume 71, Issue 2, (April 2017), 251

22 إسلام الحدقي، الكفاءة اللُّغويَّة نماذجها وأطرها، 15

23 Glenn Fulcher and Fred Davidon, *Language testing and assessment: An advanced resource book*. (London: Routledge, 2007), 36

24 Micheline Chalhoub-Deville, "Theoretical models, assessment frameworks and test construction." *Language Testing* 14.1 (1997): 3

### 1-8-3 الأطر المرجعية العالمية للكفاءة اللغوية

”مجموعة متعدّدة الأبعاد من الكفايات اللغوية والسيّاقات والوظائف التي تُرتّب أفضلياً في علاقة مع مقاييس القدرة التي تُرتّب رأسيّاً، وبعضها قد يكون متداخلاً“.<sup>25</sup>

حيث تتكوّن من بُعدٍ يمثّل المستويات اللغوية (المبتدئ، المتوسط، المتقدم)، والأبعاد الأخرى تتعلّق بما يستطيع أن يفعله في الأنشطة اللغوية المختلفة كالاستماع والتحدّث والكتابة والقراءة، أو بما يعرفه من المفردات والقواعد والجوانب اللغوية الاجتماعية أو بما ينتهجه من إستراتيجيات، أو بالأنشطة والكفايات معاً.

### 1-8-4 الواصفات

إنّها ببساطة الجملة أو الفقرة التي توضّح ما يستطيع أن يفعله الفرد باللّغة في مستوى لغوي محدد (مبتدئ، متوسط،... إلخ) وفي نطاق مهارة محدّدة (كتقديم نفسه مثلاً)، أو ما لدى الفرد من معارف خاصة بكفاية معيّنة (مثل ما يعرفه من المفردات، أو دقة استعماله للقواعد).

## 2. الإطار النظري

من خلال استعراض الأدب المتعلّق بالكفاءة اللغوية نلاحظ أنّنا أمام موضوع له ثلاثة أبعاد هي:

- المصطلحات: وهذه عُرضت في القسم السّابق، وستنّضح أكثر في أثناء معالجة البُعدين الآخرين.
- النّماذج النّظرية للكفاءة اللغوية.
- الأطر المرجعية للكفاءة اللغوية.

### 2-1 نماذج الكفاءة اللغوية

بدايةً لأبّد من طرح سؤال مهمّ: لماذا نهتمّ بنماذج الكفاءة؟ ما الدور الذي تلعبه في العملية التّعليمية؟ والإجابة: إنّ النّموذج يساعدنا على توضيح الأساس المنطقي النّظري للاختبار الذي نعدّه فيربط بين معنى الأداء في اختبار محدّد من ناحية والكفاية اللغوية والقدرة على استخدام اللّغة من ناحية أخرى.<sup>26</sup>

أي أنّ النّموذج يمثّل تصوّرنا لبنية ”الكفاءة اللغوية“ والاختبار لأبّد أن يكون ممثلاً لهذه البنية سواء كلّها أو بعضها حسب الهدف من الاختبار، المهمّ أنّ تكون هناك بنية معروفة للكفاءة التي نقيسها.

كما أنّنا في ضوئ هذا النّموذج يمكن أيضاً أن نقترح الخطوط العامّة للمناهج والبرامج والموادّ التّعليمية بشكل عامّ، وهناك نماذج كانت موجهة لعملية تدريس اللّغة؛ مثل: نموذج كانال وسوين 1980م وتحديثه 1983، ونموذج سليس-مورسيا 1995م، وهناك نماذج وُجّهت للاختبارات؛ مثل: باكمان 1990م وبكمان وبالمير 1996م و2010م.

25 Claudia Harsch and Margaret E. Malone. “Language Proficiency Frameworks and Scales.” In *The Routledge Handbook of Second Language Acquisition and Language Testing*. (Routledge, 2020), 33

26 Fulcher and Davidson, *Language testing and assessment: An advanced resource book*, 37-38

## النّمادج المؤثّرة في مجال تعليم اللّغات وتقييمها:

يقدم البحث في هذه القسّم تعريفا موجزا بنماذج الكفاءة اللّغويّة المهمّة والمؤثّرة في مجال تعليم اللّغات الأجنبية دون التطرّق لتفاصيلها؛ حيث إنّ هذا البحث مَعنى بالخطوط العامّة لها، ويمكن العودة للمراجع الأصليّة المذكورة في تصوّر مقرّر المادّة للاطلاع على التفاصيل الدقيقة.

### 2-1-1 نماذج المهارات والعناصر

تعدّ المرحلة الأولى لظهور النّمادج، ويمثّلها لادو 1961م، وكارول 1961م/1968م، وهي نماذج موجهة للاستخدام في الاختبارات وكانت ثنائية الأبعاد؛ بعدّ موجه لعناصر اللّغة والبعد الآخر للمهارات اللّغويّة الأربعة.

تكوّن نموذج لادو من 3 عناصر من المعرفة اللّغويّة هي: الأصوات والتراكيب والمفردات أو المعرفة المعجمية. ويمكن تقييم تلك المعارف بشكلٍ مُنفصل في سياق المهارات اللّغويّة الأربعة (الاستماع والقراءة والتحدث والكتابة).

أي يمكن أن تُقيّم الأصوات من خلال مادّة مسموعة أو مقروءة على سبيل المثال، أو تُقيّم المفردات من خلال القراءة أو الكتابة والاستماع، أو تُقيّم التراكيب من خلال التحدّث أو الكتابة.<sup>27</sup>

تكوّن نموذج كارول من محورين: الأوّل يمثّل المهارات الرئيسية الأربعة، أما المحور الثاني فيمثّل الجوانب اللّغويّة، تصف المكوّنات الثلاثة الأولى -من الجوانب اللّغويّة- أنواع المعارف "الصوتية، والإملائية، والتراكيب، ثمّ المفردات"، بينما المكوّن الرابع هو المعدّل والطلاقة العامّة، ويتعلّق بالسهولة والسّرعة التي يمكن لمستخدم اللّغة أن يستخدم بها الأنواع الثلاثة من الجوانب اللّغويّة.<sup>28</sup>

وقد رأى كارول مع وجود الأسلوب المنفصل في عملية التّقييم اللّغويّة أنّنا نحتاج إلى مهام تكاملية تشبه الاستعمال اللّغوي الطبيعي حتى نقيّم اللّغة بشكل سليم.<sup>29</sup>

النقد الأساسي الذي وُجّه لهذه النّمادج عدم مراعاة السياق التّواصلّي وطبيعة الموقف اللّغوي بل تعاملت فقط مع عناصر لغوية ومهارات.<sup>30</sup>

### 2-1-2 نظرية الكفاية التّواصلية لهايمز

تعدّ هذا النظرية من الأعمال المؤثّرة في مجال الكفاءة اللّغويّة، لأنّها أبرزت دور السياق بشكلٍ غير مسبق؛ حيث يرى فولتشر أنّ "جميع نماذج الكفاءة اللّغويّة التّالية تأثّرت بشدّة بعمل هايمز 1972م".<sup>31</sup>

27 James E. Purpura, "Assessing communicative language ability: Models and their components." In *Encyclopedia of language and education 7*, ed E. Shohamy & N. H. Hornberger (Dordrecht: Kluwer, 2008)

28 Lyle F. Bachman, "Problems in examining the validity of the ACTFL oral proficiency interview." *Studies in Second Language Acquisition* 10.2 (1988): 35.

29 Purpura, "Assessing communicative language ability: Models and their components,"

30 Lyle F BACHMAN, *Fundamental considerations in language testing*. (Oxford: Oxford university press, 1990).

31 Glenn Fulcher, *Practical language testing*. (London: Hodder Education, 2010), 105

يرى هايمز أن الكفاية التَّوَصُّلِيَّة عبارة عن قُدْرَات الشَّخْص التي تستند إلى المعرفة واستعمال اللُّغة.<sup>32</sup> وقد رأي أن الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة ناتجة عن أربعة عوامل هي:

الأوَّل: الإمكانية (عامل نحوي): وهذا العامل يُحدِّد المسموح به قواعدياً، أي هل الكلام مُمكن وَفَّق قواعد اللُّغة؟

الثَّاني: القابلية للتنفيذ (عامل فسيولوجي نفسي): هل هناك إمكانية لدى الشَّخْص للتَّعامل مع هذا الكلام؟ أجهزة الإنسان وعقليته تسمح له بمعالجة هذا الكلام؟

الثَّالث: المُلائمة (عامل اجتماعي): هل الكلام مُلائم للموقف التَّوَصُّلي؟ هل المجتمع يَقْبَل هذا الكلام؟

الرَّابع: عامل الاستعمال: هل جرى العُرف على استعمال هذا الكلام؟ فقد يكون هناك الكلام ممكنًا من الناحية القواعدية لكن لا يألَّف النَّاس استعماله.<sup>33</sup>

### 1-2-3 نموذج الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة لكانال وسوين 1980

حدَّد كانال وسوين هدفَ هذا العمل أنَّه للتطبيق في مجال تعليم اللُّغات الثَّانية وتقييمها. وذكر: إنَّ المقصود بمصطلح الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة هو "التفاعل بين الكِفاية القواعدية والكِفاية اللُّغوية الاجتماعية".<sup>34</sup>

وقد فرَّقاً بين المقصود بـ "الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة" و"الأداء التَّوَصُّلي" الذي يعني تطبيق هذه الكِفايات وتفاعلها في الإنتاج الفعلي وفهم الكلام. كما أوضح أنَّ العلاقة بين المعنى الحرفي للكلام ومعناه الاجتماعي تتغير بناء على السِّباقات الثقافية والاجتماعية والخطابية المختلفة.

يتكون نموذج الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة لكانال وسوين 1980 من ثلاثة مُكوّنات أساسية<sup>35</sup>

الأول-الكِفاية القواعدية: تشمل العناصر المعجمية "المفردات" والصرف والنحو والدلالة والأصوات.

الثَّاني-الكِفاية اللُّغوية الاجتماعية: وتشمل مجموعتين من القواعد: قواعد الاستخدام الاجتماعية الثقافية، وقواعد الخطاب.

الثَّالث-الكِفاية الإستراتيجية: تعمل على تعويض القصور في العملية الاتِّصالية بسبب مُتغيّرات الموقف الاتِّصالي أو بسبب ضعف الكِفاية نفسها.

يرى بعضُ الباحثين أنَّ هذا النَّمُودج أكثر النَّمادج تأثيراً في المرحلة التي تلت ظهور نظرية هايمز.<sup>36</sup>

32 Dell Hymes, "On Communicative Competence," In *Sociolinguistics: Selected readings*, ed. JB Pride and J. Holmes (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1972)

33 انظر: عقيل الشَّمري، «الكِفاية التَّوَصُّلِيَّة: المفهوم، والمكوّنات، والمقتضيات التعليمية»، في الأعمال الكاملة للمؤتمر الدولي الثَّاني: اتجاهات حديثة في تعليم العربية لغة ثانية، (الرياض: معهد اللُّغويات العربية، جامعة الملك سعود، 2016)، 309-349

عز الدين البوشيخي، *التواصل اللُّغوي مقاربة لسانية وظيفية* (ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2012)،

34 Michael Canale, and Merrill Swain, "Theoretical bases of communicative approaches to second language teaching and testing," *Applied linguistics* 1.1 (1980):6

35 المرجع السابق

36 Fulcher, *Practical language testing*, 106

وقد أخذ عليه عدم وضوح كيفية تطبيقه في الاختبارات، وعدم وجود تفاعل بين مكوناته، وأنه عمل نظري ولم يخضع للتجريب.<sup>37</sup>

## 2-1-4 نموذج كانال المعدل 1983م

طرأت بعض التعديلات على هذا النموذج أهمها:

كانت الكفاءة اللغوية الاجتماعية في نموذج 1980م تشمل القواعد الثقافية الاجتماعية وقواعد الخطاب، نُقلت الأخيرة -قواعد الخطاب- لتُصبح قسماً مستقلاً، وبقيت القواعد اللغوية الاجتماعية تتناول إنتاج الكلام وفهمه الكيفية الخطابية "قواعد الخطاب": ويتعلق بإتقان الجمع بين الأشكال النحوية والمعاني لتكوين نصّ موحد، سواء كان منطوقاً أو مكتوباً، وذلك في أنواع مختلفة من النصوص.

الكفاءة الإستراتيجية: تشمل هذه الكفاءة إتقان إستراتيجيات الاتصال اللفظي وغير اللفظي التي قد تُستدعى في أثناء الاتصال.<sup>38</sup>

## 2-1-5 نموذج القدرة اللغوية التواصلية لبكمان 1990م (CLA)

يُعدُّ هذا النموذج وتعديلاته اللاحقة من أهم النماذج المؤثرة فيما تلاه؛ ففرى أثره في نموذج الكفاءة التواصلية للمعايير اللغوية الكندية، وفي نموذج الإطار الأوربي المرجعي المشترك للغات. ويذكر بكمان أنه تأثر بأعمال من سبقوه كـ"هايمز ومونبي وكانال وسوين وسفيجنون"، وأن عمله -نموذج القدرة اللغوية التواصلية- مُحصلة عمل تجريبي.

وصف بكمان القدرة اللغوية التواصلية أنها "تتكوّن من كلّ من المعرفة (أو الكفاءة) والقدرة على إنجاز (أو تنفيذ) هذه الكفاءة بشكل مناسب لسياق استخدام اللغة التواصلية".<sup>39</sup>

وتألّف هذا النموذج من ثلاثة مكونات رئيسة هي:

أ- الكفاءة اللغوية ب- الكفاءة الإستراتيجية ج- الآليات النفس فيسيولوجية

المكوّن الأوّل-الكفاءة اللغوية: وتتألّف من مكوّنين أساسيين:

الكفاءة التنظيمية: تشمل القدرات اللغوية المتحكّمة في إنتاج الجملة النحوية السليمة وإدراكها، وفهم المحتوى، وترتيب عناصره في النصوص أيّاً كان نوعها. وتنقسم هذه القدرات إلى نوعين:

(أ) الكفاءة القواعديّة: تتضمّن الأصوات والهجاء، والمفردات، والصرف، والنحو.

37 Gary Cziko, "Some problems with empirically-based models of communicative competence." *Applied linguistics* 5.1 (1984), 37

38 Michael Canale, "From communicative competence to communicative language pedagogy," In *Language and Communication*, edited by Jack C. Richards, and Richard W. Schmidt. (London: Longman, 1983), 2-27

الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، 47

39 BACHMAN, *Fundamental considerations in language testing*, 84

(ب) الكِفاية النَّصِيبة التي تتضمن: الترابط والتنظيم البلاغي، وهي تُعنى بترابط العبارات وفقرات الكلام سواء كان مكتوباً أو منطوقاً، وفق قواعد الربط اللغوي والبلاغي.

الكِفاية التَّداولية: وتتعلق بالإشارات اللغوية التي تُستخدم في التَّواصل، وكيف تُستخدم للإشارة للأشخاص والأفكار والمشاعر، وتتعلق بالعلاقات بين الرموز والعلامات وما تشير إليه في مجتمع الناطقين بالُّغة. وتشتمل على كِفايتين:

(أ) الكِفاية الطَّلبيَّة. (ب) الكِفاية اللُّغويَّة الاجتماعيَّة

المكوَّن التَّائي-الكِفاية الإستراتيجيَّة: ويندرج تحتها ثلاثة مكوَّنات هي:

أ- عنصر التَّقييم      ب- عنصر التَّخطيط      ج- عنصر التَّنفيذ

المكوَّن الثالث - الآليات النَّفس فيسيولوجية

ويشير هذا المكوَّن إلى العمليات العصبية والنَّفسية والعصليَّة المشاركة في التَّنفيذ التَّواصلِي اللُّغوي، وتقوم هذه الآليات بدورها في تلقِّي اللُّغة ومعالجتها وإنتاجها.

نلاحظ أنَّ هذا النَّموذج مُفصل أكثر من النَّماذج التي سبقته.

كما أنَّه اهتم بإبراز التفاعل بين مكوَّناته.

وتضمن عناصر غير لُّغويَّة - الآليات النَّفس فيسيولوجية- لدورها في عملية التَّواصل اللُّغويِّ.

### نموذج بكمان وبالمر 1996

قام بكمان وبالمر 1996م بإجراء تعديلات على نموذج بكمان 1990م، ويمكنُ إجمال أهمَّ التعديلات في النَّقاط التَّالية:

(أ) أُضيف مكوَّن رئيس جديد وهو (السَّمات الشَّخصية).

(ب) مفهوم (الكِفاية الإستراتيجيَّة) عُدل ليصبح مجموعة من الإستراتيجيَّات وراء المَعرفيَّة، وتوسيع مفهومها عن نموذج 1990م.

(ج) تعديل أسماء بعض المكوَّنات؛ مثل: تغيير اسم (الكِفاية اللُّغويَّة) إلى (المعرفة اللُّغويَّة).

(د) حذف الآليات النَّفس فيسيولوجية من النَّموذج.<sup>40</sup>

### نموذج بكمان وبالمر 2010م

قام فيه الاثنان بإضافة الإستراتيجيَّات المَعرفيَّة إلى إطار استخدام اللُّغة، وبقيت مكوَّنات نموذج 1996م كما هي إلا إضافة كِفاية فرعيَّة (معرفة نوع الكلام) تحت الكِفاية اللُّغويَّة الاجتماعيَّة، ويقصد بها تمييز الإنسان لنوع المادَّة التَّواصلِيَّة كأن تكون دعوة لحفل، بطاقة تهنئة، عزاء، رسالة إنذار، دُعاية... إلخ

إجراء تغيير اسمي؛ حيثُ تغيرت "السَّمات الشَّخصية" إلى "المُميَّزات الشَّخصية".<sup>41</sup>

40 Lyle F BACHMAN, and Adrian S. Palmer, *Language testing in practice: Designing and developing useful language tests* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 61-82

## 2-1-6 نموذج سليس – مورسيا 1995

الهدف من هذا النموذج توفير وصف مُفصَّل للكفاية التَّواصلية من أجل استخدام مُكوّناتها الفرعية أساسًا لتصميم المحتوى اللُّغوي لمنهج اللُّغة الثانية.<sup>42</sup>

### مُكوّنات النموذج:

تكوّن من خمس مُكوّنات؛ هي: الكفاية الخطابية، والكفاية اللُّغوية، والكفاية الفعلية، والكفاية الاجتماعية التَّقافية والكفاية الإستراتيجية، ونعرفها بإيجاز فيما يلي:

### الكفاية الخطابية:

تتعلّق هذه الكفاية بالجوانب ذات العلاقة بصياغة النصوص الموحّدة وفهمها عن طريق انتقاء المُكوّنات اللُّغوية المناسبة وترتيبها في مُتاليات مُرتبطة سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة.<sup>43</sup>

إنّها معنيّة "باختيار الكلمات والتراكيب والجمل والألفاظ وترتيبها وتعاقبها لبناء نصّ موحّد سواء كان منطوقًا أو مكتوبًا."<sup>44</sup>

### الكفاية اللُّغوية:

تتألّف من: الأنظمة الصوتية والإملائية اللازمة لتحقيق التَّواصل الشفهي أو الكتابي، والموارد المعجمية، والصرف، والنحو. وتتشابه هذه الكفاية بالمعرفة القواعديّة والمعرفة المعجمية في نموذج بيمان وبالمر 1996م.

### الكفاية الفعلية Actional competence:

وتعني القدرة على نقل المقصود التَّواصلية وفهمه؛ أي: مطابقة المعنى المقصود مع الشكل اللُّغوي بناءً على معرفة الأبنية اللُّغوية التي تحمّل الكلام.<sup>45</sup>

تتكوّن هذه الكفاية من: معرفة الوظائف اللُّغوية، ومعرفة مجموعات أفعال الكلام.<sup>46</sup>

### الكفاية الاجتماعية والتَّقافية

تعني معرفة المتحدّث بالأسلوب المناسب للسياقات الاجتماعية والتَّقافية العامّة، وتشمل هذه الكفاية أربعة عوامل أساسية: عوامل السياق الاجتماعي، وعوامل الملاءمة الأسلوبية، والعوامل التَّقافية، والعوامل التَّواصلية غير اللفظية.<sup>47</sup>

42 Marianne Celce-Murcia, Zoltan Dörnyei, and Sarah Thurrell, "Communicative competence: A pedagogically motivated model with content specifications," *Issues in Applied linguistics* 6.2 (1995):6

43 الشمري، عجيل، «الكفاية التواصلية من منظور اللسانيات التطبيقية: المفهوم والمكونات والإشكالات» 31

44 الحدقي، الكفاءة اللُّغوية نماذجها وأطرها، 64-65

45 المرجع السابق

46 Celce-Murcia, Dörnyei, and Thurrell, "Communicative competence: A pedagogically motivated model with content specifications,"17

47 Celce-Murcia, Dörnyei, and Thurrell, "Communicative competence: A pedagogically motivated model with content specifications,"23-26

## الكفاية الإستراتيجية

تتكوّن من إستراتيجيات: التجنّب أو التقليل، الإنجاز أو التعويض، المُماطلة أو كسب الوقت، المراقبة الذاتية، والإستراتيجيات التفاعلية: مثل طلب المساعدة أو التثبيت من فهم المستمع للكلام.<sup>48</sup>

تميّز هذا النموذج بكثرة التفاصيل الموجّهة للعملية التعليمية، وسنلاحظ تشابهاً كبيراً بين مُكوّنات هذا النموذج ونموذج بيمان 1990م، وبكمان وبالمر 1996م، وهو أمر ظاهر في مقال سليس-مورسيا وزميلتها<sup>49</sup>

### 2-1-7 نموذج الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات

الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات، وثيقة أعدّها مجلس أوروبا، ويُرمز له عالمياً بـ CEFR، وصدرت طبعته الأولى بالإنجليزية عام 2001م.

ويقول براين نورث -أحد منظري الإطار الأوروبي- إن نموذج الكفاية التواصلية في الإطار الأوروبي يرتبط كثيراً بنموذجي بايمان وبالمر 1996، وسليس-مورسيا وزميلتها 1995م.<sup>50</sup>

وقد تكوّن نموذج إصدار 2001م من نموذجين فرعيين:<sup>51</sup>

1- نموذج استخدام اللغة ومستخدِم اللغة. 2- نموذج الكفايات.<sup>52</sup>

### تعلق عام على النماذج

■ نلاحظ أنّ هذه النماذج انتقلت من البسيط «لادو وكارول» إلى النماذج المركّبة والشاملة «بيمان بالمر، سليس-مورسيا، الإطار الأوروبي».

■ النماذج الأولى كان ينقصها التفاعل.

■ نلاحظ أنّ المُكوّنات مُتشابهة وإن اختلفت في التفاصيل: كفايات لغوية، اجتماعية، ثقافية، إستراتيجية، خطابية.

■ أسماء المُكوّنات قد تتشابه ولكنّ المضمون مختلف، وقد تختلف الأسماء ويتفق المضمون.

■ النماذج أخذت في النمو والتطور وتلبية حاجات المعنيين بمرور الوقت ومدى فهمنا لظاهرة الكفاءة اللغوية.

■ لا يكفي بناء نموذج بل لابد من التأكد من صحته تجريبياً.

■ إنّ مصطلح «نماذج الكفاءة اللغوية» هو المتعارف عليه بين الباحثين عند الحديث عن نماذج الكفاية

48 المرجع السابق، 26-28

49 المرجع السابق، 12

50 Brian North, Trolls, unicorns and the CEFR: Precision and professionalism in criticism of the CEFR. *CEFR Journal Research and Practice*. Volume 2 (June 2020), 10

51 Council of Europe, *Manual for Language Test Development and Examining For use with the CEFR*. (Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2011), 10

52 المرجع السابق، ص 10-11



التّواصلية<sup>53</sup>. كما يستخدم أيضا مصطلح «نظريات الكفاءة اللّغوية».

■ معاني المصطلحات المتعلقة بالكفاءة اللّغوية كالكفاءة والكفاية التواصلية والكفاءة التواصلية والقدرة التواصلية والأداء بينها تتداخل كبير عبر العقود السبعة الماضية.

## 2-2 الأطر المرجعية للكفاءة اللّغوية

### 1-2-2 مفهوم الأطر المرجعية للكفاءة اللّغوية

قدّمنا عند تحديد المصطلحات تعريفاً لمعنى الأطر المرجعية، ونوضّح هنا أنّها نُظّم لتوضيح ما يمكن أن يفعله الفرد باللّغة عبر مراحل إتقانها، وتتألّف من بُعدين أساسيين، البعد الأوّل –الرأسيّ-يمثل المستويات (مبتدئ، متوسط، متقدّم...الخ)، والبعد الثّاني –الأفقيّ-يمثل ما يستطيع الفرد أن يفعله في سياقات العالم الحقيقي في كلّ مهارة أو ما يعرفه في كلّ كفاية.

### 1-1-2-2 الاستعمالات

- التّقييم اللّغويّ: جاءت الأطر المرجعية للكفاءة اللّغوية في الأساس لتكوّن معياراً لتقييم المستوى اللّغويّ للأشخاص في اللّغة الأجنبية في سياق الحياة الطبيعية.
- بناء المناهج والموادّ التّعليمية: نلاحظ في اسم الإطار المرجعيّ الأوربيّ (تعليم-تعلّم – تقييم) فمن أدواره الأساسية "المساعدة في تخطيط المناهج الدّراسية والمقرّرات والاختبارات"<sup>54</sup>.
- التّقييم الذاتيّ: حيثُ يستطيع الدّارس أن يقيّم مستواه اللّغويّ وفق مقاييس الإطار.

### 2-1-2-2 الخصائص

نظراً للتشابه الكبير بين استخدامات هذه الأطر فهناك عدد من الخصائص الرئيسية التي تجمعها ونستطيع رصدها؛ وهي كما يلي:

التّفصيل: فالإطار وسيط بين النموذج النظريّ –أحياناً-وبين الاستخدامات الأخرى للإطار كبناء الاختبار أو المناهج أو الموادّ التّعليمية، وبعض الأطر لا تستند إلى نموذج نظريّ مثل إطار المائدة المستديرة وتوجهات أكتفل، فتتضمّن المقاييس الوصفات التي تشمل مهارات وكفايات معاً دون فصل بينهما، وهو ما يتطلّب أن يكون الإطار مفصّلاً وواضحاً.

53 Chalhoub-Deville, "Theoretical models, assessment frameworks and test construction.", 1-2

Motalebzadeh, and Moghaddam, "Models of language proficiency: A reflection on the construct of language ability," 42-48.

Hulstijn, Jan H. *Language proficiency in native and non-native speakers: Theory and research*, 37-41.

Amirian, Moqaddam, and Moqaddam. "Critical analysis of the models of language proficiency with a focus on communicative models," 400-407.

54 مجلس أوروبا، الإطار المرجعيّ الأوربيّ المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها المجلد المصاحب، 53

التدرُّج: فالأطر تحدّد ما يستطيع الفرد أن يفعله باللُّغة في كلّ مستوى لغوي، ومن ثمّ فهي مُتدرّجة، وبعض الأُطر يبدأ من المستويات الأعلى للأدنى، وبعضها من الأدنى للأعلى.

الدِّقّة: نظراً للاستخدام الرئيسي للأُطر في عملية التقييم اللُّغويّ ومُعادلة الشّهادات فهي دقيقة؛ ولذا أيّ غموض فيها يؤدّي لمشكلات في تفسيرها؛ وهو ما ينعكس على دقّة تقييم الأفراد والذي يؤدّي لتولّيهم مهامّ أعلى من إمكانيّاتهم اللُّغويّة أحياناً. ويُعبأ على الأُطر استخدام الألفاظ غير المحدّدة مثل (سريع، بطيء، طويل، قصير... إلخ) مثل ما رصده تقرير "الدرسون وآخرون" في الإطار المرّجعيّ الأوربيّ 2001م<sup>55</sup>، وعُولج فيما بعد في إصدار الإطار الأوربي 2018م.

التكامل: الأُطر المرّجعيّة من المفترض أن تُحدّد ما يستطيع أن يفعله الشّخص باللُّغة سواء على مستوى الإنتاج أو الاستقبال أو التفاعل، وهذا كلّهُ محصّلة مجموعة من الكيفيات المتنوّعة والمهارات اللُّغويّة المعروفة، ومن ثمّ فواصفات الأُطر المرّجعيّة تُقدّم معاً صورة شبه كاملة للكفاءة اللُّغويّة في السّياق الذي يعمل فيه الإطار.

الاتّساق: هناك محوران أساسيان للأُطر؛ محور المستويات، ومحور المهارات والكيفيات كما ذُكر سابقاً؛ فنجد مقاييس تحدّد ما يستطيع أن يفعله الفرد في كلّ مهارة وفي كلّ كفاية في كلّ مستوى مُحدّد، والاتّساق يتطلّب أن يكون الأداء المتوقّع من الفرد في مهارة/كفاية ما، في مستوى ما مُتسقاً، مع أدائه في مقاييس المستوى كلّهُ مع المهارات والكيفيات الأخرى.

الاستقلاليّة: لا ترتبط الأُطر المرّجعيّة بطرق التدريس أو المناهج التي درسها الفرد أو المؤسسات التي درس فيها، وهذا يظهر بوضوح في مقدّمة جميع إصدارات توجيهات أكتفل<sup>56</sup>.

سهولة الاستعمال: عندما نراجع دوافع الإصدارات الجديدة من الأُطر المرّجعيّة سنجد "التسهيل" على المعبّنين بالإطار أحد الدوافع الرئيسيّة لعملية التطوير، فمن المفترض أن يتعامل معها المُعلّم والطالب ومدير البرامج وأولياء الأمور والجهات الشعبيّة المعنيّة بالتعليم، ومن ثمّ فسهولة التعامل مع هذه الأُطر خصيصة مهمّة وأساسية<sup>57</sup>.

## 2-2-2 أشهر الأُطر المرّجعيّة العالمية للكفاءة اللُّغويّة

منذ خمسينيات القرن العشرين بدأ ظهور الأُطر المرّجعيّة العالمية للكفاءة اللُّغويّة وكان أولها إطار معهد الخدمة الخارجيّة الأمريكيّة FSI، وقد جاء علاجاً لمشكلة الانطباعية وعدم المعيارية في عمليات التقييم اللُّغويّ، حيث كانت التقييمات تُكتب بأسلوب "جيد في لغة كذا"، "طلق في لغة كذا" دون أن نعرف ما مدلول هذه التقديرات "جيد، طلق". بمرور الوقت بدأت المؤسسات الأخرى تستشعر أهمية وجود مرجعيّة لغويّة لها فظهرت اتفاقيّة الناتو للمعايرة ستانج 6001 عام 1976م، ثمّ التقييم الأسترالي للكفاءة اللُّغويّة في

55 Alderson, et al. "The development of specifications for item development and classification within The Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment: Reading and Listening: Final report of The Dutch CEF Construct Project." 7-12

56 "ACTFL PROFICIENCY GUIDELINES 2012."

57 انظر على سبيل المثال مقدّمة المعايير اللُّغويّة الكنديّة:

اللُّغَةَ التَّانِيَّةَ عَامَ 1977مَ ثَمَ تَوَجِيهَاتِ المَجْلِسِ الأَمْرِيكِيِّ لِتَعْلِيمِ اللُّغَاتِ الأَجْنَبِيَّةِ عَامَ 1986مَ، وَجَمِيعِهَا بُنِيَ فِي ضَوْءِ إِطَارِ مَعْهَدِ الخِدْمَةِ الخَارِجِيَّةِ الأَمْرِيكِيَّةِ FSI/ILR، تَلَا ذَلِكَ ظُهُورَ المَعَايِيرِ اللُّغَوِيَّةِ الكَنَدِيَّةِ عَامَ 2000مَ، ثَمَ الإِطَارِ الأَوْرُوبِيِّ المَرْجِعِيِّ المُشْتَرَكِ لِلُّغَاتِ 2001م.<sup>58</sup>

## 2-2-2-1 مقياس المائدة المستديرة

ظَهَرَ هَذَا الإِطَارُ فِي الخَمْسِينِيَّاتِ -كَمَا ذَكَرْنَا- وَاشْتَهَرَ بِاسْمِ (مِقْيَاسِ FSI) اخْتِصَارًا لِمَعْهَدِ الخِدْمَةِ الأَمْرِيكِيَّةِ، ثَمَ فِي عَمَلِيَّاتِ التَّطْوِيرِ اللاحقةِ عُدِّلَ الإِطَارُ المَائِدَةُ المَسْتَدِيرَةُ بَيْنَ الوِكَالَاتِ (ILR) وَهُوَ الحُرُوفِ الأَوَّلَى لِاسْمِ Interagency Language Roundtable وَيَقْصِدُ بِهَا الكِيَانُ الَّذِي يَجْمَعُ الوِكَالَاتِ المَعْنِيَّةَ بِاللُّغَاتِ الأَجْنَبِيَّةِ فِي الإِدَارَةِ الأَمْرِيكِيَّةِ الَّتِي قَامَتْ عَلَى تَطْوِيرِ الإِطَارِ وَاعْتِمَادِهِ مَرْجِعِيَّةً لَهَا.<sup>59</sup> وَقَدْ اسْتُخْدِمَ -حَتَّى الآنَ- فِي وَصْفِ الكَفَاءَةِ اللُّغَوِيَّةِ لِحوَالِي 70 لُغَةً تَهْتَمُ بِهَا أَقْسَامُ الإِدَارَةِ الأَمْرِيكِيَّةِ.<sup>60</sup>

### الأهداف

تستخدم مقاييس ILR في:

■ تطوير اختبارات الكفاءة اللغوية التي يخضع لها المعنيون بالتعامل مع الإدارة الأمريكية.

■ تحديد المستوى اللغوي للمعنيين بالعمل مع الإدارة الأمريكية.<sup>61</sup>

### الإصدارات:

الإصدار الأول لإطار معهد الخدمة الخارجية الأمريكي صدر عام 1956م<sup>62</sup>، وكان بعنوان (الكفاءة اللغوية المطلقة)، وتكوّن سلم التقييم من خمسة مستويات (1-5) تشمل مهارتي القراءة والتحدث فقط<sup>63</sup>، وكان «سقف» التقييم هو «الناطق الأصلي». في إصدار 1968م شملت الواصفات المهارات الأربعة: الاستماع، التحدث، القراءة، الكتابة، وزاد سلم التقييم إلى 6 مستويات متدرجة تبدأ بصفر وتنتهي برقم خمسة، وجاء «سقف» التقييم أعلى من الإصدار السابق وهو «الناطق الأصلي المتعلم».<sup>64</sup>

في عام 1985م صدر الإطار مُحدَّثًا بإضافة المستويات زائد (+) وهي تشير إلى قدرة الفرد على أداء بعض مهام المستوى الأعلى وليس كلها.<sup>65</sup>

58 الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، ص 17-18

59 “Frequently Asked Questions,” Interagency Language Roundtable (ILR), accessed 15 July, 2021, <https://www.govtilr.org/FAQ.htm>

60 Steven J. Ross, “The ILR Rating Scale and Rating Criteria.” In *Interviewing for Language Proficiency*, (Palgrave Macmillan, Cham, 2017), 43

61 “Frequently Asked Questions.”

62 Stansfield, Charles W. “ACTFL Speaking Proficiency Guidelines”.

63 يذكر Stansfield أن أول إصدار لهذا الإطار كان سنة 1956م، ورغم تطويره فإن واصفات التحدث لم تتغير كثيرا في الإصدارات التالية (المرجع السابق)، إلا أن المؤلف لم يصل لنسخة رسمية تحمل هذه التاريخ، بل كانت أقدم نسخة وصلنا إليها تحمل تاريخ 1963م وما فيها من واصفات وسلم مستويات يتوافق مع ما ذكرته المراجع عن أول إصدار.

64 Herzog, “An overview of the history of the ILR Language proficiency skill level descriptions and scale. HOW DID THE LANGUAGE PROFICIENCY SCALE GET STARTED?”

### سُلْمُ التَّقْيِيمِ:

يَتكوَّنُ سُلْمُ التَّقْيِيمِ من مُستويات وواصفات تحدّد ما يستطيع أن يفعلهُ الشَّخصُ باللُّغة في كلِّ مستوى؛ يتوزَّع هذا السُّلْمُ على ستة مستويات أساسية تبدأ بالمستوى صفر وتنتهي بالمستوى خمسة، وهناك مستويات فرعية مثل (+3،+4) وهو ما يعني أن عددَ المستويات الإجمالي (11) مستوى. ويصنّف الشَّخصُ في المستوى+ إن كان يمتلك بعضاً من مهارات المستوى الأعلى إلا أنه لا يمتلك المهارات كلّها.

سَقْفُ سُلْمِ المستويات هو النَّاطِقُ الأصْلِيّ المثقَّفُ أو الحاصل على تعليم عالٍ، وهذا السَّقْفُ جَرٌّ على هذا الإطار نقداً حيث لم يحقق أحدٌ هذا المستوى.<sup>66</sup> كما أن هناك فرقاً بين متعلِّم اللُّغة الثَّانية أو الأجنبيَّة والنَّاطِقُ الأصْلِيّ.

تقسِّم مقاييس الإطار وَفُق المهارات اللُّغويَّة (الاستماع، التحدُّث، القراءة، الكتابة)، كما أن هناك مقاييسَ أخرى للترجمة الفوريَّة والتحريريَّة والتداخل الثقافي.<sup>67</sup>

### 2-2-2-2 توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللُّغات الأجنبية

منذُ ظهور توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللُّغات الأجنبية (أكتفل) في منتصف الثمانينيات -من القرن العشرين- شغلت مساحات واسعة في مجال التَّقْيِيمِ اللُّغويِّ حيث سَدَّت فراغاً في القطاع الأكاديمي نتيجة عدم مُناسبة مقاييس FSI لتقييم الأداء اللُّغويِّ في المؤسسات التَّعليميَّة.

### الأهداف:

تقييم القدرة اللُّغويَّة الوظيفية لاستخدامها في التَّقْيِيمِ الشَّامِلِ في الأوساط الأكاديمية وأماكن العمل.

### إصدارات توجيهات أكتفل:

إصدار 1986م وشمل المهارات كلّها، ثم روجعت توجيهات الكلام 1999م، وتوجيهات الكتابة 2001م، في عام 2012م صدرت نسخة شملت المهارات كلها.

وقد اختلف ترتيب عدد المستويات بين الإصدارين الأوَّل والأخير، وأسلوب ترتيبها حيث رُتِّب الإصدار الأوَّل من المستويات الأدنى للأعلى، أما إصدار 2012م فرُتِّب من الأعلى للأدنى.

وفي ضوء هذه التوجيهات بُنيَت توجيهات أداء لتلاميذ مرحلة ما قبل التَّعليم الجامعي (من رياض الأطفال إلى الصِّفِّ الثَّاني عشر). كما تُستخدم توجيهات أكتفل مع المعايير الوطنية لتعليم اللُّغات الأجنبية التي صدرت في عدة إصدارات بين 1996-2006م.<sup>68</sup>

### سُلْمُ التَّقْيِيمِ لإصدار 2012م:

يَتكوَّنُ سُلْمُ مستويات أكتفل من خمسة مستويات رئيسية؛ هي: (التميز - المتفوق - المتقدم - المتوسط - المبتدئ)، ويتفرَّع كلُّ مستوى من المستويات المبتدئ والمتوسط والمتقدم إلى (أعلى وأوسط وأدنى). وعلى المحوِّر الآخر تُعطي الوصفات مهارات (الكلام، والاستماع والقراءة والكتابة).<sup>69</sup>

66 Ross, "The ILR Rating Scale and Rating Criteria," 45

67 "Frequently Asked Questions."

68 "ACTFL PROFICIENCY GUIDELINES 2012."

وكما هو الحال في إطار المائدة المستديرة اتّخذت توجيهاتُ أكتفل الناطق الأصلي المتعلّم «سَقْفًا» لمستوياتها، وهو أمر يراه باحثون «معياريًا» غير علميٍّ؛ حيث أثبتت الأدلة التجريبية أنّ أهل اللّغة يختلفون عن مُتعلّمي اللّغات الأجنبية وفقًا لتدريبهم وخبراتهم؛ فأَيُّ ناطقٍ أصلي مُتعلّم تقصده توجيهاتُ أكتفل؟<sup>70</sup>

### 2-2-3 الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للّغات

يُعدُّ هذا الإطار المرجع الأساسي لتعليم اللّغات في دول مجلس أوربا؛ حيث يُستند إليه في مناقشات تعليم اللّغات المختلفة من تصميم البرامج إلى بناء الموادّ التعليميّة إلى إعداد الاختبارات المختلفة.

وهو إطار عامّ لا يرتبط بلّغة بعينها، ولا يتقيّد بطريقة تدريس ولا منهج ولا كتاب، بل يصف ما الذي يستطيع الفرد أن يفعله باللّغة في كلّ مستوى.

يختلف هذا الإطار عن توجيهات المجلس الأمريكي وإطار المائدة المستديرة في كثرة تفاصيله؛ حيث نجد صفحاته تتجاوز الـ 250 والترجمة العربية تتجاوز 400 صفحة، والسبب الرئيس لذلك هو تعدّد استخدامات الإطار الأوروبي بين النّعلم والتّعليم والتّقييم.

#### الأهداف

● يحدّد مجلس أوربا أغراض الإطار المرجعي الأوروبي:

1. التّخطيط لبرامج اللّغات.

2. التّخطيط للشهادات اللّغويّة.

3. التّخطيط للدراسة الذاتية.<sup>71</sup>

#### الإصدارات:

ظهر الإصدار الأول من الإطار المرجعي الأوروبي عام 2001م، ثمّ صدر تحديثٌ له عام 2018م بعنوان "المجلد المصاحب مع واصفات جديدة"، ثم صدرت الطبعة الثّانية منه عام 2020م، وقد أثبتت في غلافها أنّ الإطار المفاهيمي للإصدار الأوّل مازال ساريًا.

من التّعدّلات الأساسية التي حدثت في النّسخة الأخيرة عدد من الإضافات أهمّها إضافة قسم للوساطة في الأنشطة التّواصلية واستراتيجياتها، بالإضافة لزيادة مستوى فرعيّ هو (ما قبل المبتدئ1) ليشكّل منتصف المستوى المبتدئ1، وعدد من التّغييرات الأخرى التي يمكن العودة لها بالتفاصيل في إصدار 2020م.<sup>72</sup>

#### سُلّم التّقييم لإصدار 2020م:

● يتكوّن الإطار الأوروبي من ثلاثة مستويات رئيسية؛ هي: (المبتدئ، المتوسط المتقدّم)، ينقسم المستوى المبتدئ إلى (ما قبل المبتدئ-1 المبتدئ-1 المبتدئ-2)، و المستوى المتوسط ينقسم إلى (المتوسط-1 المتوسط-2)، والمستوى المتقدّم ينقسم إلى (المتقدّم 1، المتقدّم 2)

70 David Barnwell, "'Naive' native speakers and judgments of oral proficiency in Spanish," *Language Testing* 6.2 (1989): 161 Chalhoub-Deville, "Theoretical models, assessment frameworks and test construction.", 9

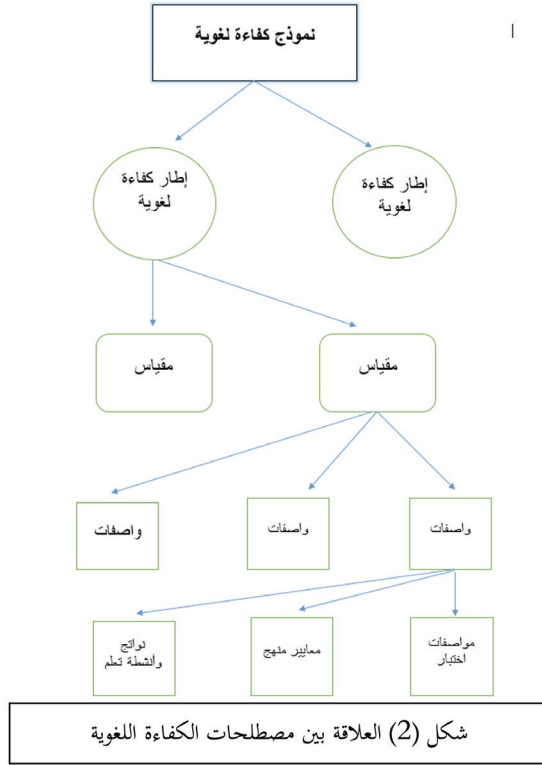
71 مجلس أوربا، *الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها*، 8-9

72 مجلس أوربا، *الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها* المجلد المصاحب ، 46-51

- وهناك مستويات (+) التي تعني أن الشخص لم يُحقّق جميع واصفات المستوى الأعلى وإنما بعضها فقط. لكنّ هذه المستويات ليست ثابتة في هذا الإطار كما هي ثابتة في إطار ILR، بل تظهر مستويات (+) مع بعض المهارات في بعض المستويات ولا تظهر في أخرى.
- هناك مقاييس خاصّة بالمهارات، وأخرى بالكفايات وثالثة بالإستراتيجيات، وهذا الأمر يختلف عن الإطارين السابقين اللذين كانا يقدمان مقاييس بناء على المهارات فقط.

## 2-2-4-2-2-4 تعليق عامّ على الأطر المرجعية للكفاءة اللغوية:

- اقتصرنا في هذا المقال على عرض موجزٍ للأطر المرجعية دون الخوض في تفاصيلها الدقيقة وما وُجّه إليها من نقد؛ حيث إنّ هذا يخرج عن هدف المقال، ويمكن العودة للتفاصيل من خلال المراجع.
- لاحظنا أنّ بعض الأطر تستند لنماذج نظرية للكفاءة اللغوية وبعضها لا يستند، والبعض يرى أنّ غياب النموذج النظري يعدّ نقصاً في صيدق الإطار البنائي، والبعض الآخر يرى أنّ غياب النموذج النظري يجعل الإطار سهل الفهم وأكثر عملية.
- عدم ذكر الأطر المرجعية استنادها لنظرية أو نموذج للكفاءة اللغوية بعينه لا يعني أنّ واصفات الأطر لا تتضمن الكفايات (اللغوية والاجتماعية والتداولية والإستراتيجية.. الخ)، بل إنّها مُضمّنة في الواصفات.<sup>73</sup>
- هناك سياقات وأهداف مختلفة للأطر، ومن الواجب عدم الاعتماد على الإطار خارج سياقه أو استعماله في غير أهدافه.
- تخضع الأطر للتقويم عبر إجراءات دراسات للتأكد من صدقها وثباتها.
- تخضع الأطر للتطوير على مساحات زمنية متباعدة نسبياً، فتوجيهات أكتفل صدرت في 1986م وطوّرت جزئياً في (1999م/ 2001م)، طوّرت كلياً في 2012م، والإطار الأوربي صدر في 2001م وطوّر في 2018 ثم 2020م.



### 3-2 العلاقة بين مصطلحات الكفاءة اللُّغويّة

يوضّح شكل (2) العلاقة بين مصطلحات الكفاءة اللُّغويّة؛ ففي ضوء نموذج الكفاءة اللُّغويّة يمكن بناء أكثر من إطار مرجعيّ للكفاءة اللُّغويّة، وهذه الأطر تتكوّن من مقاييس، ومقياس هنا ليس مقصوداً بها الاختبارات التي نقيس به السّمات المختلفة كمقياس الذكاء أو الاتجاهات أو غيره، ولكن مقياس بمعنى الجدول الذي يتضمّن الواصفات؛ فهذه المقاييس تتكوّن من واصفات وهي الجمل أو الفقرات التي توضح ما يستطيع أن يفعله كلُّ فرد في كلّ مستوى لغوي، ومن خلال هذه الواصفات تُبنى مواصفات الاختبارات التي نقيسها بالأسئلة، ومنها تأتي معايير المناهج والأهداف ونواتج التعلّم التي نصمّم لها الموادّ والأنشطة التعلّميّة.

مع العلم أنه ليست كل الأطر المرجعية مستندة لنموذج كفاءة لغوية.

### 3. التصوّر المقترح

3-1 يسعي هذا التصوّر للإجابة على الأسئلة التالية:

3-1-1 ما نواتج التعلّم المتوقّعة؟

3-1-2 ما موضوعات هذا المقرّر؟

3-1-3 ما المهامّ والواجبات التي تُرسّخ من فهم الطّالِب للموضوع وتزيد من قدرتهم على توظيفه في الواقع؟

3-1-4 ما توزيع المقرّر على الفصل الدّراسي؟

## 3-1-5 ما المراجع المناسبة لهذا المقرر؟

2-3 خُطّة مادّة	
الكفاءة اللُّغويّة في اللُّغة الثّانية/الأجنبيّة	
البرنامج	دبلوم/ ماجستير تعليم اللُّغة العربيّة بوصفها لغة ثانية/أجنبيّة TAFI
عنوان المادّة	الكفاءة اللُّغويّة
المستوى الدّراسي	دراسات عليّا
عدد السّاعات المعتمّدة	3
عدد السّاعات التدريسيّة	3 ساعات أسبوعيا (يمكن أن تُدرّس في محاضرة واحدة أو أكثر حسب نظام المؤسّسة، المطلوب 36 ساعة تدريسيّة للمادّة العلميّة، والسّاعات الثّالية تُخصّص للتّقييم النّصفي وعرض المشروعات والتّقييم النهائي).
متطلبات سابقة	مادّة أساسيات تعليم العربيّة بوصفها لغة ثانية (قد تحمل مفهوم المدخّل أو الأسّس)
طرق التدريس	المحاضرات، والمناقشات الجماعية، والمهامّ، والتّقديم، العصف الذهني، التعلّم الذاتي
طريقة التّقييم	أسلوب التّقييم
	الواجبات ومناقشتها 20
	المشروع/ المراجعات 20
	تقييم منتصف الفصل الدّراسي 20
	تقييم نهاية الفصل الدّراسي 40
	المجموع الكليّ 100%
اسم المحاضر	
ملخصّ المادّة	تعرفّ المادّة بالمصطلحات الشائعة في مجال الكفاءة اللُّغويّة، وتعرفّ الطلبة على عدد من نماذج الكفاءة اللُّغويّة الشهيرة التي أُنزّرت في الأدب التربويّ، وكذلك عددا من أشهر الأطر المرّجعيّة العالميّة للكفاءة اللُّغويّة، وتجارب بناء إطار مرجعيّ عربيّ، وتدريب الطلاب على تحليل تلك النماذج والأطر ونقدها، واقتراح نماذج اختبارات قصيرة في ضوء تلك النماذج والأطر، والربط بينها وبين طرق التدريس الشائعة، وتحليل بعض الكتب الدّراسيّة في تعليم العربيّة في ضوء مفهوم الكفاءة اللُّغويّة، وتقديم تصوّراتهم لمقاييس جديدة.
الهدف الرئيسي	أن يكون الطالب قادرا على تحليل نماذج الكفاءة اللُّغويّة ونماذجها ومقاييسها ووصفاتها ونقدها وتطبيقها على بعض عناصر عملية تعليم اللّغات من محتوى وطرق تدريس وتقييم.
موضوعات المادّة	1-دوافع الاهتمام بموضوع الكفاءة اللُّغويّة. 2-مصطلحات الكفاءة اللُّغويّة. 3-نماذج الكفاءة اللُّغويّة : نماذج المهارات والعناصر، نظرية هايمز، نماذج الكفاية التّواصلية لكانال وسوين 1980م وتحديثات كانال 1983م، نماذج القدرة اللُّغويّة التّواصلية لبكمان 1996م وتحديثاتها معا بالمر 1996م، 2010م، نموذج سليس- مورسيا 1995م، نموذج المعايير اللُّغويّة الكنديّة، نموذج الإطار الأوربيّ المرّجعيّ. 4-الأطر المرّجعيّة للكفاءة اللُّغويّة: مفهوم إطار الكفاءة اللُّغويّة، إطار المائدة المستديرة FSI/ILR، توجهات المجلس الأمريكيّ لتعليم اللّغات الأجنبيّة، الإطار المرّجعيّ الأوربيّ المُشترَك للّغات، المعايير اللُّغويّة الكنديّة، التجارب العربيّة لبناء إطار مرجعيّ عربيّ مُشترَك للّغات.



نواتج التعلّم يتوقع في نهاية البرنامج أن:			
1. يتعرّف الطالب علي تطوّر مفهوم الكفاية الاتّصالية من هابمز وحتى الإطار المرّجعي الأوربيّ المشترك للغات.			
2. يستخدم المصطلحات المتعلّقة بمجال الكفاءة اللّغويّة بشكلٍ علمي سليم.			
3. يحدّد الفروق بين نماذج الكفاءة اللّغويّة المختلفة من حيث المُكوّنات والاستخدامات.			
4. يحلّل نماذج الكفاءة اللّغويّة مظهرًا ما بها من قصور.			
5. يحدّد الخصائص العامة لنماذج الكفاءة اللّغويّة (بشكل عام).			
6. يحلّل الأطر المرّجعيّة العالمية للكفاءة اللّغويّة كاشفاً ما بها من قصور.			
7. يقارن بين الأطر المرّجعيّة العالمية للكفاءة اللّغويّة.			
8. يكشف عن الخصائص العامة للأطر المرّجعيّة العالمية.			
9. يصمّم بالتّعاون مع زملائه مقاييس مصغّرة للكفاءة اللّغويّة.			
10. يقترح بالتّعاون مع زملائه محتوى وأنشطة لتحقيق واصفات مستويات الكفاءة اللّغويّة.			
11. يختار إطارًا للكفاءة اللّغويّة لتطبيقه في مجال تعليم العربيّة لغة ثانية/أجنبية موصّحًا أسباب اختياره.			
12. يعرض نموذجًا للأطر المرّجعيّة للكفاءة اللّغويّة أمام زملائه مُبيّنًا مُكوّناته والنقد الموجّه له.			
13. يناقش مع زملائه فكرة الإطار المرّجعي العربيّ.			
14. يوضّح انعكاس مفاهيم نماذج الكفاءة اللّغويّة المختلفة على طرق التدريس الرئيسية (النحو والترجمة، الطريقة الاتّصالية).			
15. يربط بين محتوى بعض السلاسل التّعليميّة ومُكوّنات الكفاءة اللّغويّة لبعض النماذج.			
16. يربط بين محتوى بعض السلاسل التّعليميّة ومستويات الإطار المرّجعي للكفاءة اللّغويّة الذي اعتمده السلسلة.			
17. يستفيد من المهارات الرّقميّة لإثراء المعرفة والتقدّم الدّراسي ومشاركة الآخرين فيما يعرفه.			
18. يتفاعل مع طلبة آخرين من خلفيّات ثقافيّة مختلفة بمهارات مناسبة يمكنها الحفاظ على العلاقات الشّخصية والجماعيّة.			
محاور محتوى المادّة			
المواضيع	المراجع <sup>74</sup>	المهام (واجبات) (يمكن الاختيار من بين الأفكار)	الأسابيع
مدخل للكفاءة اللّغويّة: 0 تعريف بالمادّة: شرح الخطّة الدّراسيّة. 0 دوافع الاهتمام بموضوع الكفاءة اللّغويّة. 0 مصطلحات الكفاءة اللّغويّة.	ريتشاردز، جاك سي وآخرون (2007) الحدقي (2021م). المدخل 13-26 بسندي (2009) Harsch & Malone (2020)	مراجعة مفهوم الكفاية الاتّصالية ومُكوّناتها في عدد من الدّراسات العربيّة؛ مثل: كتابات رشدي طعيمة والناقّة، كتاب المهارات اللّغويّة، كتاب تعليم اللّغة اتّصاليًا. (واجب فرديّ)	1
1 - نماذج المهارات والعناصر (لادو 1961م، وكارول 1968م / 1961م) نموذج لادو (1961م) نموذج كارول (1961/1968م) 2 - نظرية الكفاية التّواصليّة لهايمز (1972م).	الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث الأول والثّاني الثّمري (2016؛ 2019). Hulstijn (2015). Amirian, Moqaddam & Moqaddam (2017).	عمل نماذج لاختبارات قصيرة تمثّل نماذج المهارات والعناصر. (واجب- عمل جماعيّ) مقارنة بين نظرة لادو للغة ونظرة هابمز. (واجب فرديّ)	2

74 كُتبت أسماء مراجع التّصوّر بنظام جمعية علم النفس الأمريكيّة APA ؛ لأنّ أغلب كليات التربية التي تُعدّ باحثي تعليم العربيّة تتبّع هذا النظام.

<p>■ يقارن الطلاب بين نموذج كانال وسوين 1980م وكانال 1983م (فردى)</p> <p>■ يوضح العلاقة بين طرق التدريس الاتصالية والنحو والترجمة من ناحية وبين ما درسه من نماذج من ناحية أخرى. (فردى)</p> <p>■ يوضّح أوجه الغموض في النماذج من خلال قراءة ورقتي Canale, &amp; Swain (1980) Canale (1983) (جماعي)</p>	<p>الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث الثالث البوشيخي (2012م). الشمري (2016؛ 2019م). Canale, &amp; Swain (1980) Canale (1983)</p>	<p>نماذج الكفائية التّواصلية</p> <p>1- نموذج كانال وسوين 1980م.</p> <p>2- نموذج كانال 1983م.</p>	3
<p>■ يَرصد التطور بين نماذج القدرة اللغوية التّواصلية الثلاثة. (فردى)</p> <p>■ يقارن بين نماذج القدرة اللغوية التّواصلية 1990م-1996م-2010م ونماذج الكفائية التّواصلية لكانال وسوين 1980م وكانال 1983م (جماعي)</p> <p>■ يُقدّم تصوّره لمُخطّط الاختبار القائم على نماذج القدرة اللغوية التّواصلية (جماعي)</p>	<p>الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث الرابع Bachman (1990). Bachman &amp; Palmer (1996). Bachman &amp; Palmer (2010). Motallebzadeh &amp; Baghaei (2011).</p>	<p>نماذج القدرة اللغوية التّواصلية بكمان 1990م. بكمان وبالمر 1996؛ 2010م.</p>	4
<p>يقارن بين نماذج القدرة اللغوية التّواصلية 2010م ونموذج سليس مورسيا من حيث:</p> <p>الأهداف، والمُكوّنات مع إبراز مفاهيمها الدقيقة التي تظهر اختلاف المفهوم مع الاتفاق في الاسم. (مثال: الكفائية اللغوية موجودة في كل النماذج لكن المُكوّنات الدقيقة لها قد تختلف من نموذج لآخر) (جماعي)</p>	<p>الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث الخامس الشمري (2016؛ 2019). Celce-Murcia, Dörnyei &amp; Thurrell (1995)</p>	<p>النموذج التربوي للكفائية التّواصلية لسليس – مورسيا 1995</p>	5
<p>المقارنة بين مُكوّنات النماذج السابقة ونموذج المعايير اللغوية الكندية (جماعي)</p>	<p>الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث السادس (Pawlikowska-Smith (2002) Centre for Canadian Language Benchmarks, 2012, VI)</p>	<p>نموذج الكفاءة التّواصلية للمعايير اللغوية الكندية.</p>	6
<p>تحليل جزء من أي سلسلة لتعليم العربية في ضوء هذا النموذج، يُفضّل السلاسل التي ذكرت اعتمادها على هذا الإطار. (فردى)</p>	<p>الحدقي (2021م). الفصل الأول المبحث السابع مجلس أوروبا. (2001م). مجلس أوروبا. (2020م).</p>	<p>نموذج الإطار الأوروبي المرجعي المشترك للغات 2001/2020م.</p>	7
تقييم منتصف الفصل الدراسي			8

9	1- مفهوم إطار الكفاءة اللُّغويَّة. 2 – دوافع بناء الأطر. 3-إطار معهد الخدمة الخارجية الأمريكي FSI/ILR.	الحدقي (2021م). الفصل الثَّاني المبحث الأول والثَّاني Harsch & Malone (2020) (ILR, n.d.) (Herzog, n.d.)	عرض تقديمي عن: - العلاقة بين مصطلحات الكفاءة اللُّغويَّة مع التمثيل ممَّا درسه. (فردِي) - فوائد النِّماذج والأطر المَرَجعيَّة للكفاءة اللُّغويَّة. (فردِي)
10	توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللُّغات الأجنبيَّة.	الحدقي (2021م). الفصل الثَّاني المبحث الثالث. (ACTFL, 2012) (Chalhoub-Deville, 1997) Harsch & Malone (2020)	أن يختار مستوى ما (المتقدم الأوسط مثلاً) يحدِّد الكفايات المختلفة (لغوية، اجتماعية، خطابية... إلخ) داخل واصفات المهارات الأربعة. (جماعي)
11	الإطار المَرَجعيّ الأوربيّ المُشترَك لِاللُّغات	مجلس أوروبا. (2020م). الحدقي. (2016) الحدقي (2021م). الفصل الثَّاني المبحث الرابع Harsch & Malone (2020)	يحلُّ جزءاً من سلسلة لتعليم العربيَّة في ضوِّء مستويات الإطار المَرَجعيّ الأوربيّ. (جماعي) يختار بعض الوصفات ويقترح محتوى وأسئلة وأنشطة لتحقيقها. (فردِي)
12	المعايير اللُّغويَّة الكندية	الحدقي (2021م). الفصل الثَّاني المبحث الخامس (Pawlikowska-Smith (2002) Centre for Canadian Language Benchmarks, 2012, VI)	يقارن بين المعايير الكندية وتوجيهات أكتفل (فردِي)
13	النَّجارب العربيَّة لبناء إطار مرجعيّ عربيّ ■ الإطار المعياري العربيّ لعلّي مذكور. (2016) ■ تصوُّرٍ مقترح لإعداد إطار مرجعي لتعليم اللُّغة العربيَّة للناطقين بلُّغاتٍ أُخرى. (2020) ■ وثيقة المستويات المعياريَّة لتعليم اللُّغة العربيَّة للناطقين بغيرها. (2018)	الحدقي (2021م). الفصل الثَّاني المبحث الثَّامن مذكور. (2016م) حسنين، ويوسف، والشافعي. (2018م) الحدبيي (2020م).	الاستعداد لعرض المشروعات
14	عرض مشروعات/مراجعات الطلاب		
15	تقييم نهاية الفصل الدَّراسي		

<p>المشروعات المقترحة:</p> <p>الهدف: أن يُبرهن الطالب على استيعابه لمفاهيم الكفاءة اللغوية ونماذجها وأطرها وقدرته على تطبيقها في سياق تعليم اللغات الأجنبية.</p> <p>طريقة العمل: فردي - جماعي</p> <p>إعلان المشروعات: بداية القسم الثاني من الفصل الدراسي</p> <p>طريقة التقييم: عروض تقديمية + مادة مكتوبة.</p> <p>معايير التقييم:</p> <p>وضوح الهدف: 10%، جودة المحتوى: 40%، جودة اللغة والجودة الأكاديمية: 10%، جودة تصميم العرض: 20%، جودة العرض أمام الطلبة: 20%</p> <p>أفكار مقترحة للمشروعات:</p> <p>-مقارنة بين ثلاثة أطر يوضح فيها الطالب: السياق التاريخي لظهور الإطار وأهدافه ونموذج النظري إن وجد، وسياق عمله، ومن يستفيد بنتائجه، وسلم التقييم، وأقسامه، نماذج من واصفاته، والنقد الموجه له. (ليس شرطاً أن تكون من الأطر المقررة في المادة)</p> <p>-إعداد مقاييس لمستوى. (مثلاً: مقاييس للمهارات الأربعة أو الكفايات في المستوى المتوسط الأدنى).</p> <p>- تحليل إطار محلي في بلد الطالب -إن وجد- من حيث السياق التاريخي لظهور الإطار وأهدافه والنموذج النظري الذي يتبعه إن وُجد، وسياق عمله، ومن يستفيد بنتائجه، وسلم التقييم، وأقسامه، والنقد الموجه له.</p> <p>- تحليل لأحد أجزاء سلاسل تعليم العربية في ضوء نموذج كفاءة لغوية ويقترح أن يكون نموذج الإطار الأوربي، ويوضح الطالب فيه مدى تمثّل محتوى السلسلة لمكونات الكفاءة اللغوية في ضوء الإطار الأوربي.</p> <p>- تحليل لأحد أجزاء سلاسل تعليم العربية في ضوء إطار كفاءة لغوية وتوضيح مدى التزام السلسلة بنظام الإطار المرجعي على أن يكون المؤلفون ذكروا أنهم اعتمدوا على هذا الإطار.</p>	<p>مشروعات مقترحة</p>
<p>إن كانت المادة ضمن برنامج ماجستير فأقترح أن يُخبر الطلاب بين المشروع وبين هذه المراجعات.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● نماذج الكفاءة اللغوية (الكفاية التّواصلية) في البحث اللساني العربي المعاصر.</li> <li>● الأطر المرجعية للكفاءة اللغوية في البحث التربوي العربي المعاصر.</li> <li>● الملكة اللغوية في التراث العربي.</li> <li>● نظم تصنيف المستويات في مؤسسات تعليم العربية.</li> </ul>	<p>مراجعات مقترحة</p>
<p>مراجع هذا البحث نفسه</p>	<p>مراجع المادة</p>

### 2-2-3 توضيحات مكملة للخطة

- بدأ البرنامج بتقديم نماذج الكفاءة اللغوية قبل الأطر لأنّ الثانية فرع عن الأولى، إلا أنّ من المتوقع أن تكون دراسة النماذج أصعب قليلاً على الطلبة من الأطر لأنّ النماذج مجردة إلى حدّ كبير.
- يمكن أن يعيد المحاضر ترتيب البرنامج، ويقرن بين تدريس النماذج وأطرها على أسبوعين متعاقبين، ويعدل ترتيب فقرات البرنامج كلّ في ضوء ذلك، مثال:

نموذج المعايير الكندية	
المعايير الكندية	

- هناك عددٌ من المهامّ أو الواجبات المقترحة بينها تفاوتٌ في المستوى وتدرّجٌ من الأسهل للأصعب، يمكنٌ للمحاضر الاختيار بينها حسب مستوى الطلبة.
- يمكنٌ تكليف الطلبة بأعمالٍ أخرى بدلاً من الاختبارات حسب طبيعة البرنامج الجامعي وظروفه.

- المشروعات المذكورة للاسترشاد فقط، ويمكن طرح أفكار أخرى، ويمكن استبدالها بأعمال أخرى تتعلّق بالكفاءة اللغوية ونواتج تعلم المادّة.
- المراجع المذكورة في كلّ موضوع بعضها بالعربية وأخرى بالإنجليزية، وأحياناً تكون منقطعة وأحياناً تكون متكاملة وأحياناً تكون مكرّرة؛ أي أنّ العربية مترجمة عن الإنجليزية، إلاّ إنّها إجمالاً تُساعد الطلبة على تكوين صورة شاملة حول الموضوع.
- ليس المذكور كلّ النماذج وكلّ الأطر، بل هناك نماذج وأطر أخرى لكنّ الوارد هنا هو أشهرها وأكثرها تأثيراً.

### انتهى التّصوّر

هكذا أجاب البحث عن السؤال الرئيس (ما الوصف التّفصيلي لمقرّر مادّة "الكفاءة اللغوية"؟)

والأسئلة الفرعية: -1 ما نواتج التعلّم المتوقّعة؟ -2 ما موضوعات هذا المقرّر؟ 3- ما المهامّ والواجبات التي ترسّخ من فهم الطلاب للموضوع وتزيد من قدرتهم على توظيفه في الواقع؟ -4 ما توزيع المقرّر على الفصل الدّراسي؟ -5 ما المراجع المناسبة لهذا المقرّر؟

### 4-الخلاصة

حاول هذا المقال اقتراح تصوّر لمقرّر مادّة الكفاءة اللغوية لكي تدرس في برامج إعداد باحثي تعليم العربية للناطقين بغيرها وخبرائها سواء على مستوى الذّبلوم أو الماجستير، وجاءت أهمية هذا الموضوع من كونه جديداً نسبياً؛ حيث لم يعنر البحث على موادّ بهذا المحتوى ضمن برامج مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها رغم حالة الاهتمام الكبير بموضوع الكفاءة اللغوية وأطرها بين أهل العربية.

تناول البحث نماذج الكفاءة اللغوية وعرض أهمّها وأكثرها تأثيراً في الأدب التربويّ المعاصر، ثم انتقل لعرض الأطر المرّجعية العالمية للكفاءة اللغوية، وذلك بهدف الوقوف على الأبعاد الأساسية في مجال الكفاءة اللغوية والتي تتلخّص في: المصطلحات، والنماذج النظرية، والأطر المرّجعية.

في ضوء هذه الأبعاد اقتراح تصوّر مقرّر مادّة الكفاءة اللغوية، والتي تكوّنت من الأبعاد الرئيسية الثلاثة للموضوع (المصطلحات والنماذج والأطر) مع ربطها بعملية تعليم اللغات عبر قيام الطلبة بمهام أو واجبات لدراسة أثر انعكاس النماذج والأطر على طرق التدريس وتصميم السلاسل التعليمية والاختبارات.

كما اقترح التّصوّر بعض المشروعات والمراجعات التي يثبت من خلالها الطّلاب فهمهم وقدرتهم على تحليل النماذج والأطر المرّجعية ونقدها، كما اقترح أعمالاً يقوم بها الطلبة لإنتاج مقاييس للمستويات اللغوية، بالإضافة إلى إجراء مراجعات للتعرف على واقع هذه الأطر في البحث اللسانيّ العربيّ.

يُعتدّ مراجعة هذا التّصوّر بعد تجريبه في عدد من البرامج، ويوصى بإجراء تصوّرات أخرى للوقوف على أساليب قياس الكفاءة اللغوية العربية في ضوء تلك الأطر.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## 5-المراجع

- بسندي، خالد، "مصطلح الكفاية وتداخل المفهوم في اللسانيات التطبيقية." *المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها*، م (1)، ع (1)، (2009): 64-35
- البوشخي، عز الدين. *التواصل اللغوي مقارنة لسانية وظيفية*. ط1؛ بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2012
- الحدقي، إسلام يسري. "الإطار المرجعي للكفاءة اللغوية لحُف شمال الأطلسي - عرضٌ وتحليلٌ." *مجلة إسطنبول للدراسات العربية*، 3(2020): 113-134
- الحدقي، إسلام يسري. *الإطار المعياري العربي لتعليم العربية للناطقين بغيرها تعليم - تعلم - تقويم للدكتور علي مذكور عرض ونقد*. مجلة اللسانيات العربية، 4(2018): 193-200
- الحدقي، إسلام يسري. "عرض وتحليل كتاب الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات دراسة، تدريس، تقييم-المجلد المصاحب 2020." *مجلة كلية العلوم الإسلامية في جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية*، ع 2(2020): 561-576
- الحدقي، إسلام يسري. *الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها*. ط1؛ إسطنبول: أكم، 2021
- الحدقي، إسلام يسري. *مراجعة كتاب الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات: دراسة، تدريس، تقييم*. مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، م 7(1) (2016): 197-209
- الحدبي، علي عبدالمحسن. *برنامج إعداد معلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى*. ط1؛ الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2019
- الحدبي، علي عبد المحسن. "تصور مقترح لإعداد إطار مرجعي لتعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى." *في المؤتمر العلمي الرابع: تطوير تعليم اللغة العربية وتعلمها: المتطلبات، والأبعاد، والآفاق*. مجلد 3، ص 1047-1062 الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج العربية، 2020
- حسنين، محمد رفعت والسيد العربي يوسف، إبراهيم أحمد الشافعي. *وثيقة المستويات المعيارية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها*. ط1؛ الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2018
- حليبة، مسعد محمد، وإيهاب السيد علي. "تصور مقترح لبرامج الدراسات العليا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء بعض البرامج العربية والأجنبية." *مجلة كلية التربية في العلوم التربوية*، 45(1) (2021): 189-268
- الشافعي، إبراهيم أحمد. "تصور مقترح للدبلوم المهني في إعداد معلم اللغة العربية للناطقين بغيرها بكلية دار العلوم جامعة القاهرة في ضوء المدخل المنظومي." *مجلة فكر وإبداع، رابطة الأدب الحديث*، مج 121(2018): 79-129.
- الشمري، عقيل. "الكفاية التواصلية: المفهوم، والمكونات، والمقتضيات التعليمية." *في الأعمال الكاملة للمؤتمر الدولي الثاني: اتجاهات حديثة في تعليم العربية لغة ثانية*، 309-349. معهد اللغويات العربية، جامعة الملك سعود، 2016
- الشمري، عقيل. "الكفاية التواصلية من منظور اللسانيات التطبيقية: المفهوم والمكونات والإشكالات." *مجلة موارد (جامعة سوسة، تونس)*، عدد 24(2019): 9-43
- الفرزان، محمد بن إبراهيم وعبد الخالق، مختار. "مستويات معيارية مقترحة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتقويم أداء الطلاب في ضوءها بالمملكة العربية السعودية." *مجلة العربية لغير الناطقين بها (معهد اللغة العربية بجامعة إفريقيا العالمية)* عدد 20(2016): 1-51
- مجلس أوروبا. *الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها* ترجمة عبد الناصر عثمان صبير. ط1؛

مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، 2001  
مجلس أوروبا. الإطار المرجعيّ الأوربيّ المشترك لتعلم اللّغات وتعليمها وتقييمها المجلد المصاحب ترجمة عبد الناصر عثمان صبير، ط1؛ مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، 2020  
مدكور، علي أحمد. الإطار المعياري العربي لتعليم العربيّة للناطقين بغيرها تعليم – تعلم – تقويم. ط1؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 2016

## Kaynakça/References

- Alderson, J. Charles, et al. “The development of specifications for item development and classification within The Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, and Assessment: Reading and Listening: Final report of The Dutch CEF Construct Project.” (2004). Unpublished manuscript.
- American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL). “Actfl Proficiency Guidelines 2012.” accessed 10<sup>th</sup> May, 2021, <https://www.actfl.org/resources/actfl-proficiency-guidelines-2012/arabic>
- American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL). “Ncssfl-Actfl Can Do Statements.” accessed 10<sup>th</sup> June, 2021, <https://www.actfl.org/resources/ncssfl-actfl-can-do-statements>
- Amirian, Seyyed Mohammad Reza, Hamid Hashemi Moqaddam, and Qotboddin Jannesar Moqaddam. “Critical analysis of the models of language proficiency with a focus on communicative models.” *Theory and Practice in Language Studies* 7.5 (2017): 400-407. DOI: <http://dx.doi.org/10.17507/tpls.0705.11>
- Bachman, Lyle F. “Problems in examining the validity of the ACTFL oral proficiency interview.” *Studies in Second Language Acquisition* 10.2 (1988): 149-164.
- Bachman, Lyle F. *Fundamental considerations in language testing*. Oxford :Oxford university press, 1990.
- Bachman, Lyle F., and Adrian S. Palmer. *Language Assessment in practice*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bachman, Lyle F., and Adrian S. Palmer. *Language testing in practice: Designing and developing useful language tests*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Barnwell, David. “‘Naive’ native speakers and judgments of oral proficiency in Spanish.” *Language Testing* 6.2 (1989): 152-163.
- Besnedî, Hâlid. “Mustalahu’l-Kifâye ve Tedâhuli’l-Mefhûm fi’l-Lisâniyyâti’t-Tatbîkiyye.” *El-Mecelletu ’l-Urduniyye fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye ve Âdâbihâ* 5, sy. 1 (2009): 35-64.
- el-Bûşeyhî, ‘İzzuddîn. *Et-Tevâsulu’l-Lugavî Mukârabe Lisâniyye Vazîfiyye*. Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşîrîn, 2012.
- Canale, M. and Merrill Swain. “Theoretical bases of communicative approaches to second language teaching and testing.” *Applied linguistics* 1.1 (1980): 1-47.
- Canale, Michael. “From communicative competence to communicative language pedagogy.” In *Language and Communication*, edited by Jack C. Richards, and Richard W. Schmidt. 2-27. London: Longman, 1983.
- Celce-Murcia, M., Zoltan Dörnyei, and Sarah Thurrell. “Communicative competence: A pedagogically motivated model with content specifications.” *Issues in Applied linguistics* 6.2 (1995): 5-35.
- Chalhoub-Deville, Micheline. “Theoretical models, assessment frameworks and test construction.” *Language Testing* 14.1 (1997): 3-22.

- Citizenship and Immigration Canada, and Centre for Canadian Language Benchmarks. *Canadian Language Benchmarks: English as a Second Language for Adults*. Ottawa: Citizenship and Immigration Canada, 2012 <https://www.canada.ca/content/dam/ircc/migration/ircc/english/pdf/pub/language-benchmarks.pdf>
- Council of Europe. Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment – Companion volume. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2020.
- Council of Europe. *Manual for Language Test Development and Examining For use with the CEFR*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2011.
- Cziko, Gary. "Some problems with empirically-based models of communicative competence." *Applied linguistics* 5, sy. 1 (1984): 23-38.
- Dandonoli, Patricia, and Grant Henning. "An investigation of the construct validity of the ACTFL proficiency guidelines and oral interview procedure." *Foreign language annals* 23, sy. 1 (1990): 11-22.
- Fauziati, Endang. "A Brief Historical Sketch of the Development of the Notion of Communicative Competence." 212-221 In *UNNES International Conference on ELTLT*. 2016.
- el-Fevzân, Muhammed b. İbrâhîm ve 'Abdulhâlik Muhtâr. "Musteveyât Mi'yâriyye Mukteraha li-Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye li-Gayri'n-Nâtikîn bihâ ve Takvîmu Edâ'i't-Tullâb fî Dav'ihâ bi'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye." *Mecelletu 'l-'Arabiyye li-Gayri'n-Nâtikîn bihâ (Ma'hedu'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Câmi'ati İfrîkiyâ el-'Âlemîyye)*, sy. 20 (2016): 1-51.
- Fulcher, G. *Practical language testing*. London: Hodder Education, 2010.
- Fulcher, Glenn, and Fred Davidson. *Language testing and assessment: An advanced resource book*. London: Routledge, 2007
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. "‘Ard ve Tahlîl Kitâbi el-İtârû'l-Merce‘iyyu'l-Ûrubbiyyu'l-Mušterek li-Lugât Dirâseten, Tedrîs, Takyîm." *Mecelletu Kulliyeti 'l-'Ulûmi 'l-İslâmiyye fî Câmi'ati es-Sultân Muhammed el-Fâtih el-Vakfiyye* 2 (2020): 561-576.
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. "el-İtârû'l-Merce‘î li'l-Kefâ'eti'l-Lugaviyye li-Hilfi Şemâli'l-Atlasî-‘Ard ve Tahlîl." *Mecelletu İstanbûl li'd-Dirâsâti 'l-'Arabiyye* 3 (2020): 113-134.
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. "el-İtârû'l-Mi'yâriyyu'l-'Arabî li-Ta'lîmi'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Gayrihâ Ta'lîm-Takvîm li'd-Duktûr 'Alî Medkûr 'Ard ve Nakd." *Mecelletu 'l-Lisâniyyâti 'l-'Arabiyye* 4 (2018): 193-200.
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. "Murâce 'atu Kitabi el-İtârû'l-Merce‘iyyu'l-Ûrubbiyyu'l-Mušterek li-Lugât: Dirâse, Tedrîs, Takyîm." *Mecelletu 'd-Dirâsâti 'l-Lugaviyye ve 'l-Edebiyye* 7, sy. 1 (2016): 197-209.
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. *El-Kefâ'etu 'l-Lugaviyye Nemâzicuhâ ve Etvârühâ*. İstanbul: Akdem, 2021.
- Halîbe, Mes'ad Muhammed ve 'İhâb es-Seyyid 'Alî. "Tasavvur Mukterah li-Berâmici'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ fî Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Gayrihâ fî Dav'i Ba'di'l-Berâmici'l-'Arabiyye ve'l-Ecnebiyye." *Mecelletu Kulliyeti 't-Terbiye fî 'l-'Ulûmi 't-Terbevîyye* 45/1 (2021): 189-268.
- Harsch, Claudia, and Margaret E. Malone. "Language Proficiency Frameworks and Scales." *The Routledge Handbook of Second Language Acquisition and Language Testing*. 33-44. Routledge, 2020.
- Harsch, Claudia. "Proficiency." *ELT Journal* 71, sy. 2 (2017): 250-253 .
- Herzog, Martha. "An overview of the history of the ILR Language proficiency skill level descriptions and scale. How Did The Language Proficiency Scale Get Started?." accessed 15 Jan, 2021, <http://www.govtilr.org/Skills/IRL%20Scale%20History.htm>



- Herzog, Martha. "Impact of the proficiency scale and the oral proficiency interview on the foreign language program at the Defense Language Institute Foreign Language Center." *Foreign Language Annals* 36, sy. 4 (2003): 566-571.
- el-Hudeybî, 'Alî 'Abdulmuhsin. "Tasavvur Mukterah li-Î'dâdi Îtârin Merce'î li-Ta'îmi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Lugât Uhrâ." *El-Mu'îmeru'l-'Îlmi'er-Râbi'*: *Tatvîru Ta'îmi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Ta'allumihâ: el-Muetallibât ve'l-Eb'âd ve'l-Âfâk*, 3. Cilt. Şarika: el-Merkezu't-Terbevî li-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halfîc, 2020.
- el-Hudeybî, 'Alî 'Abdulmuhsin. *Bernâamecu Î'dâdi Mu'allimu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîne bi-Lugât Uhrâ*. Şarika: el-Merkezu't-Terbevî li-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halfîc, 2019.
- Hulstijn, Jan H. *Language proficiency in native and non-native speakers: Theory and research*. Vol. 41. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2015.
- Huseyn, Muhammed Ruf'at, es-Seyyid el-'Arabî Yûsuf ve İbrâhîm Ahmed eş-Şâfi'î. *Vesîkatu'l-Musteveyâtî'l-Mî'yâriyye li-Ta'îmi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Gayrihâ*. Şarika: el-Merkezu't-Terbevî li-Lugati'l-'Arabiyye li-Duveli'l-Halfîc, 2018.
- Hymes, D. H. "On Communicative Competence," In *Sociolinguistics: Selected readings*, edited by JB Pride and J. Holmes, 269-293. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1972.
- Interagency Language Roundtable(ILR). "Frequently Asked Questions." accessed 15 July, 2021, from <https://www.govtilr.org/FAQ.htm>
- Interagency Language Roundtable(ILR). "Self-Assessment Of Speaking Proficiency." accessed 03 September, 2021, <https://www.govtilr.org/Publications/speakingsa.html>
- Kenyon, D. M. "An investigation of the validity of the demands of tasks on performance-based tests of oral proficiency." in *16th annual Language Testing Research Colloquium. Long Beach, CA*. 1995.
- Little, David. "The Common European Framework of Reference for Languages: Content, purpose, origin, reception and impact." *Language Teaching* 39, sy. 3 (2006): 167-190.
- McNamara, T. F. *Measuring second language performance*. London: Longman Publishing Group, 1996.
- Meclisu Ūrubbâ. *El-Îtâru'l-Merce'îyyu'l-Ūrubbiyyu'l-Muşterek li-Ta'allumi'l-Lugât ve Ta'îmuhâ ve Takyîmuhâ*. Çev., 'Abdunnâsir 'Usmân Sabîr. Mekke: Ma'hedu'l-Lugati'l-'Arabiyye Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 2020.
- Meclisu Ūrubbâ. *El-Îtâru'l-Merce'îyyu'l-Ūrubbiyyu'l-Muşterek li-Ta'allumi'l-Lugât ve Ta'îmuhâ ve Takyîmuhâ el-Mucelled el-Musâhib*. Çev., 'Abdunnâsir 'Usmân Sabîr. Mekke: Ma'hedu'l-Lugati'l-'Arabiyye Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 2020.
- Medkûr, 'Alî Ahmed. *El-Îtâru'l-Mî'yâriyyi'l-'Arabî li-Ta'îmi'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Gayrihâ Ta'îm-Ta'allum-Takyîm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2016.
- Motallebzadeh, Khalil, and P. Baghaee Moghaddam. "Models of language proficiency: A reflection on the construct of language ability." *Iranian Journal of Language Testing* 1, sy. 1 (2011): 42-48.
- Nato. *Nato Standard A Train P-5 Language Proficiency Levels*. ed a, v2. Brussels :Nato Standardization Office NSO, 2016. <https://www.natobilc.org/files/ATrainP-5%20EDA%20V2%20E.pdf>
- North, Brian. "Introducing the CEFR Companion Volume." Macmillan Education ELT, Youtube, 10 May 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=yOSCty2fm2Q>
- North, Brian. "Trolls, unicorns and the CEFR: Precision and professionalism in criticism of the CEFR." *CEFR Journal Research and Practice* 2 (June 2020): 8-24.
- Pawlukowska-Smith. *Canadian Language Benchmarks 2000: Theoretical Framework*. Ottawa: Centre for Canadian Language Benchmarks, 2000. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED468319.pdf>

- Piccardo, Enrica, Marie Berchoud, Tiziana Cignatta, Olivier Mentz and Malgorzata Pamula. *Pathways through assessing, learning and teaching in the CEFR*. Strasbourg: Council of Europe, 2011. accessed 15 July, 2021, [https://www.ecml.at/Portals/1/documents/ECML-resources/2011\\_08\\_29\\_ECEP\\_EN\\_web.pdf](https://www.ecml.at/Portals/1/documents/ECML-resources/2011_08_29_ECEP_EN_web.pdf)
- Purpura, James E. "Assessing communicative language ability: Models and their components." In *Encyclopedia of language and education 7*, ed E. Shohamy & N. H. Hornberger, 53-68 (Dordrecht: Kluwer, 2008).
- Ross, Steven J. "The ILR Rating Scale and Rating Criteria." in *Interviewing for Language Proficiency*, 43-75. Palgrave Macmillan, Cham, 2017.
- Stansfield, Charles W. "ACTFL Speaking Proficiency Guidelines. ERIC Digest." (1992). accessed 03 September, <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED347852.pdf>
- eş-Şâfi'î, İbrâhîm Ahmed. "Tasavvur Mukterah li' d-Diblûmi'l-Miheni fi İ'dâdi Mu'allimi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi-Gayrihâ bi-Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm Câmi'atu'l-Kâhire fi Dav'i'l-Medhali'l-Manzûmî." *Mecelletu Fikr ve İbdâ', Râbitatu'l-Edebi'l-Hadîs* 121 (2018): 79-129.
- eş-Şemrî, 'Akîl. "el-Kifâyetu't-Tevâsuliyye min Manzûri'l-Lisâniyyati't-Tatbikiyye: el-Mefhûm ve'l-Mukevvinât ve'l-İşkâlât" *Mecelletu Mevârid (Câmi'atu Sûse, Tunus)*, sy. 24 (2019): 9-43.
- eş-Şemrî, 'Akîl. "el-Kifâyetu't-Tevâsuliyye: el-Mefhûm ve'l-Mukevvinât ve'l-Muktedayâtu't-Ta'lîmiyye." *El-A'mâlu'l-Kâmile li'l-Mu'temeri'd-Devliyyi's-Sânî: İtticâhât Hadîse fi Ta'lîmi'l-'Arabiyye Lugaten Sâniyeten*. Ma'hedu'l-Lugaviyyâti'l-'Arabiyye, Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 2016.
- Wylie, Elaine, and David E. Ingram. *International second language proficiency ratings: general proficiency version for English. Eight Mile Plains: ISLPR Language Services, 2010.*
- Zhang, L. *Metacognitive and cognitive strategy use in reading comprehension*. Singapore: Springer, 2018.

## ملحق (1)

### أسماء المحكمين لتصوّر مقرر مادة الكفاءة اللغوية

جهة العمل	الاسم	الدرجة
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا	عاصم شحادة علي	الأستاذ الدكتور
جامعة حلوان -مصر	شاکر عبد العظيم قناوي	الأستاذ الدكتور
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-السعودية	أسامة زكي السيد علي	الأستاذ المشارك
جامعة السلطان زين العابدين -ماليزيا	نشأت بيومي	الأستاذ المشارك
جامعة قطر	عادل منير أبو الروس	الأستاذ المساعد
جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية-تركيا	إيهاب عطا	الأستاذ المساعد
جامعة أولو داغ بورصة-تركيا	أحمد حسن علي	الأستاذ المساعد
جامعة كاستامونو-تركيا	عمرو مختار	الأستاذ المساعد



## Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru\*

### The Concept of Early Islamic Society in Terms of Determining of Goldziher's Approach to the Hadith

Rahile Kızılkaya Yılmaz\*\*

#### Öz

İslamî ilimlerin farklı dallarına dair yaptığı çalışmalar sebebiyle önemli oryantalistler arasında zikredilen Ignaz Goldziher, Batı'da hadis çalışmalarının kurucusu kabul edilmektedir. Onun oryantalist hadis çalışmaları bakımından önemi, Batı düşünce geleneğinden tevarüs ettiği tarihî tenkid metodunu hadislere uygulama yolunu açmış olmasıdır. Oryantalist gelenek içerisinde haleflerini önemli ölçüde etkileyen Goldziher, hadis değerlendirmelerinde ilgili rivayetin metnini esas almakta ve onların İslâm'ın ilk iki yüzyıldaki dinî, tarihî ve sosyal gelişmelerinin ürünü olduğunu kabul etmektedir.

Bu çalışmada Goldziher'in İslâm'ın tebliğiyle birlikte Cahiliye Arap toplumunda meydana gelen değişimlere dair görüşleri ve hadisleri değerlendirirken ön plana çıkan temel iddiaları, onun temel eseri mahiyetinde kabul edilen *Muhammedanische Studien*'den hareketle analiz edilecektir. İslâm'ın geldiği ortamı ve ilgili dönemi anlamaya dönük çabasını eserinin tamamında ortaya koyan Goldziher, İslamî ilimlerin doğuşunu ve gelişimini bu şartlar çerçevesinde yorumlamaktadır. Goldziher'in hadis değerlendirmelerinin onun İslam dinine ve İslam tarihine dair görüşlerinden büyük ölçüde izler taşıdığını söylemek mümkündür.

#### Anahtar Kelimeler

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, İslam, Arap Toplumu, Hadis, Tarihî tenkid metodu

#### Abstract

Ignaz Goldziher is accepted as the founder of hadith studies in the West. He is attributed as facilitating the method of historical criticism—which he inherited from the Western thought tradition—to hadiths. Goldziher, who significantly influenced his successors in the orientalist tradition, uses narration as the basis for his hadith evaluations and accepts them as the product of the religious, historical, and social developments in the first two centuries of Islam.

In this study, Goldziher's primary assertions—generated while evaluating the views and hadiths about the changes within Arab society following the pronouncement of Islam—are analyzed with reference to his primary work, *Muhammedanische Studien*. Goldziher attempts to understand the environment of Islam. The relevant period during his work, interprets the birth and development of Islamic sciences within the framework of these conditions. It is possible that Goldziher's evaluations of hadith are influenced by his views on Islam and the history of Islam.

#### Keywords

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Islam, Arab Society, Hadith, the Method of Historical Criticism

\* Bu çalışma, Ignaz Goldziher'in ölümünün yüzüncü yılında onu ve hadise yaklaşımını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmeyi mümkün kılmak amacıyla kaleme alınmıştır.

\*\* Sorumlu Yazar: Rahile Kızılkaya Yılmaz (Dr. Öğr. Üyesi), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: rahile.yilmaz@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-2711-7914

Atf: Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 421–456. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.944782>



## Extended Summary

Ignaz Goldziher's (1850–1921) works form the basis of Islamic studies in the West. In order to understand his method of evaluating the hadiths, his ideas about Islamic history and the religion of Islam must first be analyzed. Goldziher's views on hadith cannot be evaluated independently of his views on the history of Islam. *Muhammedanische Studien* has been translated into different languages. In his book, which is accepted as the main source for hadith studies in the West, the author attempts to read hadith based on the history of Islam. Goldziher considers the revival process of the Arab society following the birth of Islam from his own perspective and through the conflicts in the history of Islam. According to him, the creed of the Prophet Muhammad is the product of an original genius that would enable him to become a Prophet in his own society. However, Muhammad's creed is unimportant for cultural history.

Goldziher suggests that the Islamic creed and the ancient Arab tradition are two ideologies irreconcilable in terms of their principles establishing social order. According to him, during the period of the birth of Islam there were tribes that were hostile to each other. Goldziher attempts to determine the dates when the hadiths emerged based on their contents and their texts. In addition, he claims that the majority of hadiths are the product of religious, historical, political, and social developments within the first two centuries of Islam. Goldziher had a significant influence on his successors in the orientalist paradigm, as he applied the method of historical criticism to the hadiths.

Goldziher's method of evaluating hadiths is closely related to his convictions about the religion of Islam and early Islamic society. He accepts hadith texts as the product of the conditions and period in which they emerged and provides the beginning of the dating of the hadiths considered important for hadith studies in the orientalist literature. During his studies, he attempts to reveal the influence of foreign cultures on Islam. Goldziher claims that the prayer in the Islamic creed was quoted by the Prophet Muhammad from Jewish and Christian sharia.

According to Goldziher's approach, the hadith is an oral tradition; Sunnah of Prophet is a tradition lived in religious or legal fields within the old Islamic society. The hadiths are the result of the religious, historical, and social developments of Islam in the first two centuries. However, Sunnah is the transmission of Arabic tradition during the Jahiliyya period as hadiths. By him idea that the Sunnah is the source of revelation settled in time. The legal aspect of the Prophetic Sunnah has increased in importance over time. Goldziher considers the hadiths as a set of teachings formed by "pious Muslims" according to the mentality of the Prophet Muhammad. According to his assessments, hadiths are a source for the birth of Islam and an important material for understanding the development and transformation process of Islam. Goldziher suggests that hadiths should be considered fabrications until proven otherwise. He neglects the most important aspect of the hadith—

which is the *isnad*—and dates the hadith texts based on their contents. Goldziher claims that the *isnads* are fabricated, and establishes a connection between politics and hadith. He argues that the political convictions of religious groups were disguised as hadith. According to his claim, although the Umayyads were anti-religious, they fabricated political hadiths to ensure the obedience of the people. Goldziher claims that religious life in Islamic societies was not based on the *Sunnah* in the early period. He also evaluates the hadiths on their afflictions and the end of the world on a political and social basis.

Goldziher, who envisions an Islamic society in which hadith fabrication activities are intense, reads and interprets the entire history of hadith from this perspective. According to him, hadiths ordering the showing of respect to the Arab race were fabricated. In addition, these fabricated hadiths are important in the development of nations in Islam. According to Goldziher's claim, apart from the sects, theological schools additionally fabricated hadith in order to impose their views and refute the views of their opponents. Opposing religious groups fabricated hadiths with the desire to accuse their opponents and legitimize their own opinions.

Goldziher suggests that religious circles opposing the administration fabricated hadiths in their favor. However, he claims that the Umayyad rulers also fabricated hadith in order to silence this opposition. Goldziher maintains that numerous hadiths have been fabricated on the principle of "equality of Muslims" as non-Arabs became Muslims—as a result of the spread of Islam to different lands. Goldziher claims that Islam was unable to prevent the tribal rivalries existing in the *Jahiliyya* Arab tradition.

## Giriş

Batı’da İslam araştırmalarının temelini oluşturan çalışmalar kaleme alan Ignaz Goldziher (1850-1921), ortaya attığı iddialar ve teoriler sebebiyle özellikle hadis alanında otorite kabul edilmiştir. ‘Oryantalistlerin başvuru eseri’ şeklinde nitelendirilebilecek iki ciltten oluşan *Muhammedanische Studien* isimli çalışma, Doğulu ve Batılı pekçok araştırmacı tarafından övülmüş, onun bir çığır açtığı belirtilmiştir.<sup>1</sup> Goldziher’in oryantalist paradigma içerisinde çalışmalarını yürüten araştırmacılara iddialarını dayandırabilecekleri teorik temeller sağladığı dile getirilmiştir.<sup>2</sup> Onun sistemleştirdiği hadis araştırmaları daha sonraki araştırmacıları da etkilemiş, özellikle Joseph Schacht (1902-1969) gibi oryantalistler, onun şüpheciliğini daha ileriye taşımışlardır.<sup>3</sup>

1 Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 85. Örneğin Muhammed Mustafâ el-A‘zamî (ö. 2017), bu kitap hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Muhammedanische Studien* kitabı, yazıldığı zamandan günümüze kadar, şarkiyat sâhasında, araştırmacılara yol gösteren ‘Mukaddes İncil’ gibi telakki edilmiştir.”

Columbia Üniversitesi hocalarından Hamid Dabashi, *Post-Orientalism* adlı kitabında Goldziher’i “exemplary scholar of unsurpassed brilliance (emsalsiz ihtişama sahip örnek bir bilim adamı)” sözleriyle övmektedir. Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror* (New Brunswick, 2009), 107.

Louis Massignon (ö. 1962), Goldziher için “İslam araştırmalarının rakipsiz efendisi” tabirini kullanmaktadır. İbrahim, Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikri Etkileşimi” *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı) 2/3* (2002), 113.

Schacht’ın temel eseri *Origins*’ın hemen girişinde kendi kitabıyla ilgili “Goldziher’in başlattığı çalışmaların bir devamı olarak kabul görme umudu” Goldziher’in halefi konumundaki araştırmacılar üzerindeki etkisinin inkâr edilemez seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), V-VI. Schacht’ın ifâdeleri tam olarak şöyle: “...Kendisinden sık sık iktibaslarda bulunma fırsatı bulduğum Goldziher’e gelince, bu kitabın onun başlattığı çalışmaların mütevazî bir devamı kabul edilmesinden daha fazla bir şey umamam.”

- 2 Wael B. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New Yor: Columbia University Press, 2018) 172 vd. Hatta Goldziher sonrası oryantalistlerin her türlü çalışma ve eleştirisinin bu paradigma içinde kaldığına dair bk. Hallaq, *Restating Orientalism*, 172 vd.
- 3 Oryantalist gelenek içerisinde Goldziher ve haleflerinin bir ekol oluşturduğuna dair bk. Fatma, Kızıl, “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği” *Hadis Tetkikleri Dergisi 7/2* (2009), 45-62.

Goldziher, sadece halefi konumundaki oryantalistleri etkilememiştir, kendisiyle muasır Hollandalı oryantalist Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) gibi oryantalist araştırmacılar sürekli onunla irtibat halinde kalarak çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bk. Ahmet Tahir, Dayhan, *Memâlik-i Osmâniyye’yi Keşfe Çıkan Oryantalistler* (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 155-157.

Goldziher'in temel eseri kabul edilen *Muhammedanische Studien* İngilizce, Fransızca, Türkçe gibi dillere çevirilmiştir.<sup>4</sup> Müellif, kitabında İslam tarihini esas alarak hadisle ilgili meseleleri bu tarihî serüven özelinde okumaya çalışmıştır. Söz konusu eserin birinci cildinde Hz. Peygamber'i bir reformist olarak telakki eden Goldziher, İslam'ın eski Arap toplumunu nasıl değiştirdiği konusuna yoğunlaşmıştır. İslam'ın doğuşundan sonra Arap toplumunun ihya sürecini kendi perspektifinden ve ihtilaflar üzerinden okuyan Goldziher, İslam'ı farklı unsurları bir arada tutabilen bir güç ve Yahudiliğin özüne dönmesi için bir model olarak görmüştür.<sup>5</sup> Birinci ciltte konular “Mürüvvet ve Din”, “Arap kabileciliği ve İslam”, “Arap ve Acem”, “Şuûbiyye”, “Şuûbiyye ve İlmi Yeri” başlıkları altında ele alınmakta ve bu konular, eserin ikinci cildinde hadisleri değerlendirirken öne sürdüğü iddialarına temel teşkil etmektedir. Hadis ile ilgili konuların ele alındığı ikinci ciltte ise “Hadis ve Sünnet”, “Emevîler ve Abbâsîler”, “İslam'da Fırka Kavgaları ve Hadis”, “Hadis Uydurulmasına Karşı Gösterilen Tepki”, “Tehzib-i ahlak ve Eğlence Vasıtası Olarak Hadis”, “Talebü'l-hadis”, “Hadislerin Yazı ile Tesbiti”, “Hadis Literatürü” başlıklarına yer verilmektedir.

Goldziher'in hadisleri değerlendirme yöntemini tam olarak anlayabilmek için öncelikle onun İslam tarihi ve İslam dini hakkındaki fikirleri analiz edilmelidir. Zira onun hadis hakkındaki görüşleri, onun İslam tarihi ile ilgili kanaatlerinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bu sebeple öncelikle onun temel eseri kabul edilen *Muhammedanische Studien*'de yer alan ana konular çerçevesinde Goldziher'in İslam dini ve tarihi hakkındaki kanaatlerine tasvirî bir şekilde yer verilecek, ardından onun hadisleri değerlendirirken öne sürdüğü iddialar analiz edilecektir. Hadislere yönelik yaklaşımını İslam dinine ve İslam tarihine dair görüşleri üzerine inşa eden Goldziher'in bu yöntemini ön plana çıkarmak, bu çalışmanın asıl amacını teşkil etmektedir.

4 Bu makalede *İslam Kültürü Araştırmaları* adıyla 2019 yılında Türkçe'ye tercüme edilen çalışma esas alınmıştır. Söz konusu çevirinin birinci cildi Cihad Tunç tarafından hazırlanmış, Mehmed Said Hatiboğlu'nun sunuşuyla basılmışken, ikinci cilt ise Mehmed Said Hatiboğlu ve Cihad Tunç tarafından beraber tercüme edilmiştir.

5 *Tagebuch*'un *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher* adıyla neşredilen Arapça tercümesinde yer alan şu ifadeler onun zihnindeki İslam ve Yahudilik adına yaptığı mukayese hakkında fikir vermektedir: “Şu son haftalarımı artık tamamiyle iman ettiğim İslamiyet ruhuyla geçirdim. Tüm benliğim ve duygularım Müslüman oldum ve İslâm'ın tek din olduğuna inandım. Artık tek hedefim Yahudiliği İslâmiyet'in ulaştığı olduğu bu aklı olgunluğa ve mantıkî seviyeye çıkarmak. Yine tecrübelerim bana öğretti ki: İslâm, ırkçılığa, hurafelere ve inançsızlığa karşı çıkan tek din”. Muhammed Avni Abdurraûf, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher* (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-terceme, 2016), 135.



## Arap İslam Toplumunu Doğru Tanımak: Bedeviler ve İslam Akidesi

Arap İslam toplumunu doğru tanımayı sağlayacak bir basamak olarak Bedevilere ve onların İslam akidesi karşısında verdikleri tepkiyi analize yönelen Goldziher, cahiliyye Arap kabilelerinin, kendi örf ve geleneklerine bağlı yaşadıklarını ve bu geleneklerin bir takım dinî unsurlar barındırdığını düşünmektedir. Ona göre Hz. Muhammed’in<sup>6</sup> getirdiği ilkeler, cahiliye Arapları’nın hayat görüşlerine ve atalarının uygulamalarına tamamen zıt idi. Bu nedenle Cahiliye Arapları Onun getirdiklerini tasdik etmekten kaçınmışlardır. Hatta kaçınmalarının asıl sebebi, Hz. Peygamber’in onları putlara tapmaktan men etmesi değil, bilakis ahirete inanmak, namaz kılmak, oruç tutmak gibi yükümlülükleri zorunlu kılan bir dinî düşüncenin kendilerine hâkim olmasını istememeleriydi. Ayrıca daha önce değer verdikleri şeylerin cehalet olarak gösterilmesini de kabul etmeyip, bir insanın önder olarak tanınması fikrine de sıcak bakmıyorlardı. İslam akidesine mesafeli Arap tasavvurundan sonra Goldziher, Hz. Peygamber’in şehirli olması sebebiyle bedeviler tarafından hoş karşılanmadığını da öne sürerek bedevilerin, kendi şeyhlerinde görmeye alışık oldukları üstün meziyetleri Hz. Peygamber’de bulamamalarıyla düşüncesini desteklemektedir.<sup>7</sup>

Goldziher’e göre Hz. Muhammed, şehirlileri dilinin fesahatini kullanarak; bedevileri de gaibten haberler vererek ikna etmiş; ancak yine de vahiylerinde bedevilerin ihtida konusunda çok inatçı olduklarını söylemiş ve bu konuda şikâyet etmiştir.<sup>8</sup> Çünkü kendilerine mükâfat vaat edilerek inandırılan çöl Arapları, İslam’ı kabul ederek bütün ticari işlerinin yoluna gireceğini zannetmişti. Fakat İslam’ı kabul ettikten sonra işlerinin eskisi gibi yürüdüğünü görenler, İslam’dan çıkmıştır. Bu bağlamda Hac Suresi’nin on birinci ayetinde<sup>9</sup> bahsedilen Allah’a göstermelik ibadet edenler, bu tip insanlardır. Bununla birlikte İslam’a girdikten sonra malları

6 Goldziher, eser boyunca bağlamına göre Muhammed ya da sadece Peygamber kelimelerini kullanmıştır. Ancak çalışmamızda onun görüşleri aktarılırken saygı ifadesi olan “Hz.” ifadesi tercih edilmiştir.

7 Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları I* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 41, 42.

8 Goldziher’in işaret ettiği ayetler, Tevbe Suresi’nin 98-99. ayetleridir ve aslında Goldziher, ilgili yerde Kur’an-ı Kerim’in bizzat Hz. Peygamber tarafından yazıldığını iddia etmektedir. Söz konusu ayetlerin mealleri şöyle: 98. Bedevilerden öyleleri vardır ki, hayır yolunda yaptığı harcamayı angarya sayar ve başınıza kötü hallerin gelmesini bekler durur. O kötü haller kendi başlarına gelsin! Allah her şeyi çok iyi iştirir ve bilir. 99. Bedeviler arasında öyleleri de vardır ki, Allah’a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah’a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar. Bilesiniz ki bunlar kendileri için bir yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır. Şüphesiz Allah başışlayıcıdır, esirgeyicidir.

9 İlgili ayetin meali şöyle: “Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah’a şartlı olarak kulluk eder; öyle ki kendisine bir iyilik denk gelirse bundan pek memnun olur, ama başına bir imtihan sıkıntısı gelse hemen yüz çevirir. Böyleleri dünyasını da âhiretini de yitirmiştir ve apaçık hüsrân işte budur.”



ve hayvanları çoğalmış kimseler ise İslam'a karşı memnuniyetlerini ifade etmiştir. Ancak ne zaman işler ters giderse her şeyden İslam'ı sorumlu tutmuşlar ve inanmayı bırakmışlardır. Hz. Peygamber'in ahirette kurtuluşa ereceklerine dair verdiği müjdeler ise çöl Arapları'nı ilgilendirmiyordu, zira Kur'an'da kullanılan dile de yabancıydılar ve ne demek istediğini anlamıyorlardı.<sup>10</sup> Goldziher, iddiasında ileri giderek bedevilerin İslam'ın ortaya çıkışında takındıkları tavır sebebiyle Hz. Peygamber'e isnat edilen ahkâm konularında arka planda tutulduklarını düşünmektedir. Ona göre İslam, yeni kuvvet bulmaya başladığı zamanlarda elde edilen savaş ganimetleri konusunda da şehirli Araplar'a nazaran bedeviler ihmal edilmiştir. Bu ihmal edilme durumu, Emevî halifesi II. Ömer'e kadar da devam etmiştir.<sup>11</sup>

Araplar'ın, atalarının akidelerine başvurmak gibi bir âdetleri bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in de bunu ortadan kaldırıp kendi akidesini kabul ettirmeyi planladığını belirten Goldziher, Araplar'ın geleneksel görüşlerinden vazgeçmeyip atalarının inançlarında bulamadıkları hiçbir yeni akideyi kabule yanaşmadıklarını söylemektedir. Hatta ona göre Araplar ilk etapta Hz. Peygamber'in akidesini genç bir delikanlının heyecanlı ve kendi şahsına münhasır akidesi olarak görmüşler; ancak bu genç, onların ilahlarına hücum edip ölmüş atalarını kâfir olarak nitelendirip lanetlemeye başlayınca bu yeni akideye düşmanca bir tavır takınmışlardır. Goldziher, bu noktada şu hususa dikkat çekmiştir: Hz. Peygamber'in akidesi, kendi kavmi içerisinde onun peygamber olmasını sağlayacak orijinal bir dehanın ürünü görülebilir; ancak kültür tarihi açısından önem verilmemiş olsa da bu fikirler, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta bulunuyordu. Öte yandan Hz. Peygamber'in akidesini orijinal kılan husus ise, bu akidenin Arap dünya görüşüne zıt olarak ilk önce Hz. Peygamber tarafından ortaya konulması ve ısrarla kabul ettirilmeye çalışılmasıdır.<sup>12</sup>

Araplar'ın Hıristiyanlık'a yabancı olmadıkları; ancak bu dine karşı alaka da göstermedikleri, muhalefet de etmedikleri tespitinde bulunan Goldziher, bu durumu Hıristiyanlar'ın kendi fikirlerini kılıç kullanarak Araplar'a kabul ettirmemeleriyle açıklamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed ise Araplar'ın dünya görüşüne zıt görüşlerini onlarla mücadele ederek kabul ettirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in mücadele etmesinin sebebi, onun getirdiği akide ve ahlakî kurallar ile Araplar'ın inanç ve geleneklerinin birbirine aykırı olması ve uzlaşma imkânlarının bulunmamasıydı. Ona göre bu zıtlığa işaret edecek iki kelime vardır ki bunlar din

10 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 45.

11 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 46.

12 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 51.

ve mürüvvettir. Goldziher, ‘din’ ile Hz. Muhammed’in dinini;<sup>13</sup> ‘mürüvvet’ ile de Araplar’ın faziletini kastetmektedir. Ona göre Araplar için mürüvvet, kendi kavminin gelenekleri içerisinde bulunan faziletlerdir. Misafirperverlik, himâye, aile hukuku, kan davası bu faziletlerden bazılarıdır. Eski Araplar’ın toplumsal ilişkileri, adalet ve dürüstlük prensibi üzerine kurulmuştur. Bu açıdan İslam akidesi, Araplar’ın faziletlerine bütünüyle karşı değildir. Bununla birlikte İslam’ın hemen hemen uzlaşmaz bir zıddiyet içerisinde olduğu cahiliye Arapları’nın ahlak prensipleri de çok sayıdadır.

İslam’dan önceki Arap kabilelerinin, düşmanı affetmeyi ve onunla barışmayı rezil bir durum olarak gördüğünü belirten Goldziher, kendi paradigmasında önemli bir kavram olan ve İslam dininde yabancı kültürlerin tesirini aramaya çalışan çabasının bir ürünü olan “borrowing/ödünç alma”<sup>14</sup> yaklaşımını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Şöyle ki o, Arap kabilelerinin görüşlerinin temelinde Mısırlılar’ın ve Yunanlılar’ın izlerine rastlamak mümkündür, diyerek Yunanlılar’da bu duruma karşı genel bir kaidenin<sup>15</sup> dahî varlığını belirtmektedir. Bu minvalde Arap kabileleri de hakaret gördükleri zaman hakarete mukabele etmeyi ayıplıyorlardı. Haksız muameleyi affetmeyi, kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi de hoş görmüyorlardı, hatta bu davranışlar eski Araplar nezdinde alçaklık göstermekle eşdeğerti. Goldziher, İslam akidesinin bu konuda önemli bir reform getirdiğini düşünmektedir. Affetmenin zayıflık değil, bilakis erdemli bir davranış olduğunu, kötülüğe karşı iyilik yapmanın büyük bir fazilet olduğunu ifade etmiştir ki bu ilkeleri Mekke halkı da çöl Arapları da ilk defa Hz. Peygamber’in ağzından duymuşlardır.<sup>16</sup> Bu noktada Kur’an,

13 Hz. Muhammed’i İslam dininin kurucusu kabul eden Goldziher, İslam için “Muhammed’in dini” tabirini kullanmaktadır. Bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 54.

Goldziher’in Almanca kaleme aldığı günlüğü *Tagebuch*’un *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher* adıyla neşredilen Arapça tercümesi incelendiğinde onun İslam’a ve Müslümanlara dair kanaatlerini de görmek mümkündür. Yakın Doğu seyahati ve ilmî kariyeri boyunca yaşadığı tecrübelerinin yer aldığı bu günlüğü, Goldziher’in siyâsî, dînî, ilmî kimliği, insan ilişkileri, zafiyetleri ve duygusal yönü hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bk. Muhammed Avni Abdurraûf, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher* (Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-terceme, 2016).

14 Oryantalist paradigmanın önemli bir kavramı olan “kültürel ödünç alma/borrowing” için bk. Fatma Kızıl, “Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan & Toplum* 3/6 (Aralık 2013), 323-332.

Goldziher’in (kültürel) ödünç almaya örnek olabilecek açıklamaları için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 273.

15 Goldziher’in sözünü ettiği kaide şu: “Dostlara karşı tatlı, düşmanlara karşı acı olmak, birine yumuşak ötekine şiddetli olmak.”

16 Goldziher’in işaret ettiği ayet, Mü’minûn Suresi’nin 96. ayetidir. İlgili ayetin meali şöyle: “Sen kötülüğü en güzel bir tutumla sav. Onların yakıştırdıkları şeyleri biz çok iyi biliyoruz.”

eski Arap dünya görüşüne zıt olarak neyi öğretmişse, daha sonraki devirlerde müttaki Müslümanlar bu görüşü hadis hüviyetine büründürmüştür. Zira İslamî ilimlerin ahlaka dair eserlerine başvurulduğunda hiçbir eserde affetmek başlığının unutulmadığı görülecektir.<sup>17</sup>

Matem sırasında ölen kişinin bir kahraman veya harb sırasında savaşan bir cengaver olması halinde kabilenin kadınlarının yası tutulan kişinin mezarı üzerine saçlarını kesip koymalarını tasvir ettiği yerde parantez içi bir ifade olarak “burada ister istemez insanın aklına Yunanlılara aid gelenek gelmektedir”<sup>18</sup> açıklamasını yaparak esasında her toplumda görülmesi muhtemel yas ve matem ritüelinin kaynağını başka bir medeniyette aramaktadır. Benzer bir yaklaşımla hadis literatürü içerisinde önemli bir yere sahip olan fiten edebiyatı ile Yahudiler’deki yüzyıllık takvimler arasında doğrudan ilişki kurmak<sup>19</sup> suretiyle İslam dininde yabancı kültürlerin tesirini ortaya koymaya çalışmıştır.

### İslam Akidesinin Arap Toplumu Üzerindeki Dönüştürücü Etkisi

İslam akidesi ile sadece Hz. Peygamber’in getirdiği inanç ve ahlak ilkelerini kastetmeyen Goldziher’e göre ‘İslam akidesi’, geniş manada İslam’ın bu akideye dayanan dünya görüşüdür ve bu görüş, Hz. Peygamber’e isnat edilen hadislerde ifadesini bulmaktadır.<sup>20</sup> İslam akidesinin emrettiği ibadetlerin Arap dünya görüşüne ve geleneklerine zıd olduğunu, özellikle namaz kılmanın onlara oldukça zor geldiğini iddia eden Goldziher, İslam akidesindeki namazın, Hz. Peygamber tarafından Yahudi ve Hıristiyan şeriatından iktibas edildiğini ve Müslümanlar’a öğretildiğini öne sürmektedir. Hatta Hz. Peygamber’in namaz ibadetini Arapça bir kelime ile değil de yine Hıristiyanlar’dan iktibas ettiği, onların dinî bir tabiri olan “salât” ile isimlendirmesini dikkate değer bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu isimlendirmenin Hıristiyanlar’dan alınması, Araplar arasında daha önce böyle bir ibadetin olmadığını göstermektedir. Hatta Hz. Peygamber’in ortaya çıkardığı namaz ibadetine karşı Araplar’ın oldukça menfî bir tavır takınıp bu ibadeti kabul etmekte zorlandıklarını belirten Goldziher, işte tam bu noktada miracın bir menkıbe olarak ortaya atıldığını iddia etmektedir.<sup>21</sup>

17 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 57.

18 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 339.

19 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 102.

20 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 97. İslâm aleminin son dönemde içinde bulunduğu rehavete dikkat çekerek hoşnutsuzluğunu dile getiren Goldziher, bu durumun Müslümanların akidelerinden uzaklaşmalarına bağlamaktadır. Abdurraûf, *Yevmiyyât*, 42.

21 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 80.

Toplumsal düzeni tesis eden ilkeler açısından İslam akidesi ile eski Arap geleneğinin uzlaştırılamayacak iki ayrı kutup olduğunu iddia eden Goldziher, Araplar'ın toplumsal düzeninin kabilelerin birbirleriyle ilişkileri üzerine kurulduğunu söylemektedir. Ona göre bir kabileye mensup olmak, insanları birleştiren ve aynı zamanda diğer insanlardan da ayıran bir bağıdır ve bir kabilenin diğer kabilelere üstünlüğü, atalarının şerefine ve üstünlüğüne dayalıydı. Öyle ki eğer bir kabilenin atalarının şan ve şerefelerinden az bahsedilmişse, bu durum zikredilen kabilenin alay edilmesine sebep oluyordu. Ancak atalarına ve onların geleneklerine bağlılığın da Araplar için önemli bir husus olduğunu belirten Goldziher, atalarının şan ve şerefine sövmenin, Araplar için bir savaş sebebi sayıldığını, bu bakımdan karşılıklı sövmeye dayanan şiiirli mücadelenin yani hicivin, iki kabile arasında savaşın başlangıcı kabul edildiğini, hicivlerin son bulmasının da savaşın bitişi anlamına geldiğini belirtmektedir.

İslam akidesinin, kabilecilik anlayışının bir tezahürü olan hiciv geleneğine karşı çıktığını, Müslüman olmaları hasebiyle bir araya gelen bütün insanların birbirine eşit ve kardeş oldukları inancını ortaya attığını tespit eden Goldziher, aslında bu inancın temelinde Hz. Muhammed'in ilk tohumlarını Medine'de attığı etrafındaki az sayıdaki Müslümana bildirdiği akide bulunduğunu düşünmektedir. Bu düşüncesini dile getiren Goldziher, bu sefer söz konusu akidenin niçin ortaya çıktığı sorusuyla ilgilenmeye başlar. Ona göre söz konusu akideyi ortaya çıkaran ilk sâik, Mekkeliler'in hicretlerinden sonra Mekke'de kalan kabiledaşları ile ilişkilerini kesmektir. Çünkü Hz. Muhammed ve yanındaki Mekkeliler, kendi kabiledaşları ile savaşmak zorundaydılar ve bu durum eski Arap geleneğine göre vefasızlık göstergesiydi. Bu nedenle Hz. Peygamber, kabileciliğin değersiz bir bağ olduğunu bildirmek zorunda kalmıştı. Böylece Müslümanlar bir kabileye mensubiyetin değil de İslam'ın birleştirici unsur olduğuna inandılar.<sup>22</sup> Hatta eski Cahiliye zihniyetinin yansıması olarak kabileciliğin neden olduğu düşmanlığı okudukları şiiirlerle tekrar canlandırma ihtimalleri bulunan şairlere mesafeli bakmıştır.<sup>23</sup>

### Arap Kabileciliği ve İslam

Arap kabilelerinin hem kendi içlerinde hem de karşılıklı ilişkilerinin günlük hayatta bazı tezahürleri bulunduğunu belirten Goldziher, bunun önemli üç tezahürü

22 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 97-98.

23 Goldziher'in işaret ettiği ayet, Şuarâ Suresi'nin 224. ayetidir. İlgili ayetin meali şöyle: "Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar."

olarak Müfâhare,<sup>24</sup> Şiar<sup>25</sup> ve Tehâlûf'ü<sup>26</sup> sıralamış; ancak ona göre İslam akidesi bütün Müslümanlar'ın birbirine eşit olduğunu bildiren prensibinin ışığında bunları da yasaklamıştır. Çünkü İslam akidesi, bütün Müslümanları eşit ve kardeş gören inançtan hareketle tehâlûfe karşı çıkmıştır; çünkü tehâlûf, kabileler arasında ayrılmaya teşvik ediyor ve ittifaka dâhil olmayan diğer kabilelere karşı düşmanlığa sevk ediyordu. Yine ona göre genel kardeşliği öngören bir akidenin tehâlûf gibi münferit kabilelerin kardeşliğine ehemmiyet vermesi beklenmeyecek bir durumdur. Bu sebeple Hz. Muhammed'e “İslam'da yemin kardeşliği yoktur”<sup>27</sup> sözü nispet edilmiştir.<sup>28</sup>

Goldziher, Hz. Peygamber'in cahiliye Arapları'nın değer verdiği geleneklerini ya ortadan kaldırdığını ya da tümünden değiştirdiğini ifade ederek söz konusu değişimi konu alan Veda Hacci'nin bu yönüyle Müslümanlar tarafından üstün bir gayretle korunup yayıldığını söylemektedir. Müslümanların Veda Hacci'na attıkları öneme rağmen, onların dahi hangi kısmının sahîh olduğu hususunda karar veremediklerini söyleyen Goldziher, İslam'ın dağ vaazı olarak nitelendirdiği bu konuşmanın Hz. Peygamber'den sonraki nesillerin mahsülü olduğunu savunmuştur. Öte yandan Goldziher'e göre Hz. Muhammed, İslam'ı cihanşümül kılmak arzusundaydı. Bu nedenle ırk ve renk farklılığını İlahi kudretin bir sembolü olarak görüyordu. İşte bu sâikle İslam'ın farklı beldelere yayılmasını sağlayan fetih hareketleri sonucunda Müslüman olan yabancılar –gayri Arap ırklar-, Müslümanlar'ın eşitliğine dair inancına sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve buna dair sayısız hadis uydurmuşlardır. Bu hadisler, Arap toplumu içindeki kabileciliğin ortadan kaldırılmasına yönelik uydurulan hadislerden daha sonraki bir devreye aittir.<sup>29</sup>

24 Goldziher'in açıklaması şöyle: “Müfâhare, şairleri tarafından Arap kabilelerinin övülmesidir. En çok uygulanan şekliyle müfâhare şöyle gerçekleşmekteydi: Savaşın başlamasından önce kabilenin kahramanı öne çıkar ve düşmana karşı kabilenin asaletini yüksek seviyesini ortaya koyarak şu narayı atar: Beni tanıyan bilir, tanımayan da şimdi bilsin. Harb esnasında münakaşa eden muarızına karşı nesebini zikreder.” Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 103.

25 Kabileciliğin tezahürlerinden olan şiar, Araplar'ın eski kahramanlarının isimlerini tehlike anında onlardan yardım istemek için zikretmeleri, bir nevi savaş nidasıdır. Hatta Araplar için yardım çağrısı olarak kullanıldığında gereğini yerine getirmek gurur vesilesidir. İslam'ın kabile çatışmasını hatırlatabilen ve düşmanlığını yeniden canlandırabilecek her şeyi ortadan kaldırması gerekiyordu. Goldziher'e göre bu gereklilik, dinî cihetten değil, şiar gibi kabilecilik tezahürlerinin ayrıncı vasıflarından kaynaklanmaktadır. Çünkü Müslümanlar kendi müşrik kardeşlerine, kendileriyle kan bağı bulunan akrabalarıyla savaşıyordu ve şiar gibi kabileciliği çağrıştıran harp nidalarını kullanamazlardı. Bu bakımdan şiarı kendilerine göre değiştirmişler ve Bedir'de احد (ehad), Uhud'da امت (emut) diye bağırıyorlardı. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 112.

26 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 102.

27 Buhârî, “Edeb”, 67.

28 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 120.

29 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 124-125.

## Toplumların Eşitliğini Öngören Hadisler ve Safkan Araplar ile Mevâfî Çekişmesi

Goldziher'e göre Müslüman Araplar ile Arap olmayan toplumların eşitliğini öngören hadisler, aslında günlük hayatta bu eşitlik ilkesinin uygulanmadığını göstermektedir. Zira Arap ırkçılığının önüne geçmek için bütün Müslümanlar'ın eşit olduğuna dair hadisler uydurularak Hz. Muhammed'e veya diğer otoritelere dayandırılmıştır. Bu hadisleri, İslam toplumuna hâkim olmak isteyen dinî otoriteler ile kendi menfaatlerini koruma çabasıyla Peygamber otoritesine başvuran gayri Araplar uydurmuşlardır ve uydurulan bu türden hadislerle verilebilecek en bariz örnek, Veda Hutbesi'dir.<sup>30</sup>

Müslüman halkları tanımayla ve sınıflandırmaya dair tespitlerine yer veren Goldziher, İslam'ın zuhurundan sonra gerçekleşen fetih hareketleri neticesinde Müslümanların çeşitli sınıflara ayrıldığını söyleyerek Avusturyalı oryantalist Alfred von Kremer'in (ö. 1889)<sup>31</sup> tasniflendirmesini paylaşmıştır: Safkan Araplar, Gayri Araplar, Mevâfî. Ona göre mevâfî tabiri, önceleri bir Arap kabilesinin bünyesine dâhil edilen gayri Arap kimselere delalet etmezken ilerleyen süreçte anlamı değişmiştir. Buna göre mevâfî, ataları ve kendileri ister azatlı köle, ister hür olsun Müslüman olarak Arap toplumuna dâhil olan gayri Arap kimseler demektir.

Mevâfînin yükselişinin sadece idarî alanla sınırlı kalmadığını, onların ilmî sahada özellikle dinî ilimlerde ön safta yer aldıklarını bildiren Goldziher, onların Kur'an kıraati, tefsir, hadis, fıkıh ilimleri ile meşgul olduklarını belirtmektedir. Esasında bu görüş, Goldziher'in muasırlarından Alman oryantalist Paul Anton de Lagarde (ö. 1891) tarafından da dile getirilmiştir. İncil üzerine araştırmalarıyla bilinen Lagarde'ye göre İslami ilimlerle meşgul olan önemli âlimler, Sami kökene sahip değildirler. Lagarde'nin bu genellemeci ifadesi, Alfred von Kremer tarafından kısmen kabul edilerek "Hicrî ilk iki yüzyılda Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh ile ilgili pekçok çalışmanın mevâfî ulema tarafından yapıldığı" iddiasına dönüştürülmüştür. Mevalinin konumu ve etkisine yönelik bu yargı, sonraki oryantalist araştırmacılar tarafından kabul edilerek sürdürülmüş öyle ki mevâfînin İslam ilim geleneğinin

30 Goldziher'in bu minvalde uydurulduğunu iddia ettiği hadis şudur: "*Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarıdır, Adem ise topraktanır. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap'a üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyaha, siyahın da kırmızı tenliye bir üstünlüğü yoktur.*" Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 38, 474.

31 Alman oryantalist Paul Anton de Lagarde (ö. 1891), İslami ilimlerle meşgul olan önemli âlimlerin Sami kökene sahip olmadıklarını belirtmiş; ancak onun bu genellemeci ifadesi, Alfred von Kremer tarafından kısmen kabul edilerek "Hicrî ilk iki yüzyılda Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh ile ilgili pekçok çalışmanın mevâfî ulema tarafından yapıldığı" iddiasına dönüştürülmüştür. Bk. Necmettin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 385.

tesisinde Arap topluluklarla kıyaslandığında daha etkin bir konuma sahip oldukları iddiasına dönüşmüştür.<sup>32</sup> Safkan Arapların Arap dili ve eski şiirlerle ilgilendiklerini, hatta Arap dili sahasında da mevâlînin gerisinde kalma sebeplerini, Araplar'ın mevâlîyi aşağıya göreyerek onların tetkikleri ile ilgilenmemesi şeklinde özetleyen Goldziher, atalarıyla övünen safkan Arapların, mevâlînin bu çabasını, ne olduğu bilinmeyen neseplerinin ayıbını örtme gayreti olarak görmektedir. Ona göre mevâlînin pek çok sahada Araplar'ın önüne geçmesinden sonra Hz. Peygamber'e şu söz, söylettirilmiştir:<sup>33</sup> “*Her millet bir yardım kaynağına sahiptir. Kureyş'in<sup>34</sup> yardım kaynağı da mevâlîdir.*”<sup>35</sup> Öyle ki Buhârî (ö. 256/870), mevâlîye kadılık gibi idari görevlerin verilebileceğine dair “باب استقضاء الموالي واستعمالهم” ifadeleriyle müstakil bir bâb açmış,<sup>36</sup> İslam'ın eski zamanlarından beri mevâlînin Araplar ile eşit tutulduğunu ifade eden haberi, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) mevlâsı Nâfi'den (ö. 117/735) nakletmiştir.<sup>37</sup> Yine ona göre bu türden haberler, mevâlînin siyasî alandaki konumlarını meşru gösterme çabasına hizmet etmektedir.

- 32 Kızılkaya, “Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı”, 385. Oryantalist paradigma içerisinde üreten araştırmacıların mevâlînin dikkat çekilen bu ayrıcalıklı konumunu öne çıkararak söz konusu iddiayı sürdürdüklerine dair bk. Kızılkaya, “Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı”, 385.

Kâdî Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Mekke fukahâsından Amr b. Dînâr, Ebû Hanîfe, Evzâî ve Tâvûs gibi önemli hukukçuların mevaliden olması, Kıraat ilmi için önemli kabul edilen yedi kıraat imamından üçünün mevâlî olması, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân'ın, Cebriyye görüşünü ilk defa savunan Ca'd b. Dirhem ile İbn İshak ve Hammâd er-Râviye'nin mevâlî olması, İslamî ilimlerin teşekkül döneminde ve daha sonraki gelişim aşamasında mevâlînin Arap topluluklarla mukayese edildiğinde aktif bir rol üstlendiklerini ortaya koymaktadır. Ancak bu tespitin genelenemeyeceği konusunda farklı kanaatlerin de bulunduğu ifade edilmelidir. Bk. İsmail Yiğit, “Mevâlî” *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevali> (15.07.2021).

- 33 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 178 vd.
- 34 Goldziher, bu hadiste sadece Kureyş kabilesinin değil; genel olarak Araplar'ın kastedildiğini savunur.
- 35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 40/233 (Hadis no: 24197), 43/148 (Hadis no: 26020).
- 36 Buhârî, “Ahkâm”, 25.
- 37 Buhârî'nin *Sahih*'inde Kitâbu'l-ahkâm'da 25. bâbın tek hadisi olan bu rivayetin metni şu ifadelerle yer almaktadır:

حدثنا عثمان بن صالح حدثنا عبد الله بن وهب أخبرني ابن جريج أن نافعاً أخبره أن ابن عمر رضي الله عنهما أخبره قال كان سالم مولى أبي حذيفة يوم المهاجرين الأولين وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في مسجد قباء فيهم أبو بكر وعمر وأبو سلمة وزيد وعامر بن ربيعة

İlgili hadisin tercümesi aşağıda yer almaktadır:

Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim, Medine'ye ilk hicret etmiş olan Muhâcirler'e ve Peygamber'in (sa) sahâbilerine Kubâ Mescidi'nde imamlık ederd. Bu cemâatin içinde Ebû Bekr es-Sıddîk, Ömer b. Hattâb, [Mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'den önceki eşi] Ebû Seleme b. Abdî'l-Esed el-Mahzûmî, Zeyd b. Harise [veya İlk Muhâcirler'den Zeyd b. Hattâb el-Adevî] ve Âmir b. Rabîa el-Anezî vardı.



Mevâlinin Arap diline oldukça ehemmiyet verdiğini, öyle ki bu dile Araplar'dan daha fazla hizmet ettiklerini belirten Goldziher, söz konusu durumun ırk farkının ortadan kalkmasına yardımcı olduğunu düşünmektedir. Hatta bu durumun, Hz. Peygamber'in ağzıyla ifade ettirildiğini de şu sözleriyle iddia etmektedir: "Tabiatıyla bunu Muhammed'den daha az otoriteli biri ifade edecek değildi. Ona şöyle söyletirler:<sup>38</sup> 'Ey insanlar! Allah bir tek Allah'tır ve bütün insanların asli ceddî, aynı asli ceddîdir. Din aynı dindir. Arap lisanı sizden herhangi birinizin ne babası, ne de anasıdır. O bir lisandan başka bir şey değildir. Kim Arapça konuşursa, o Arap'tır',<sup>39</sup> 'Farslılar'dan İslam olan (aynen bir) Kureyşli'dir.'<sup>40</sup>

Safkan Araplar'ın bu ırkçı telakkilerine karşı mevâlinin de boş durmadığını belirten Goldziher'e göre aslında onların hakir görülmelerinin ana sebebi, yabancı menşeli olmalarıdır. Bu sebebi ortadan kaldırmak için İslam'a girişleri sırasında taşıdıkları yabancı isimleri Arapça isimler ile değiştirmişler, uydurma şecereler ile kendilerini Araplara nispet etmişler; ancak mevâlinin bu faaliyetleri sadece Arap milliyetçilerinin değil dindar çevrelerin de tepkisini çekmiştir. Dinî otoritelerin itiraz etmelerinin sebebi ise Hz. Muhammed'in Kur'an'da nesep sahtekârlığını yasaklaması, kendi babası dışında birine soyunu bağlayan kimseyi kâfir ilan etmesidir.<sup>41</sup> Bununla yetinmeyip kendi yasaklayıcı cümlelerini de Peygamber'e dayandırmışlar ve Hz. Peygamber'e şöyle söyletmişler:<sup>42</sup> "Başka birini kendi babası olarak gösteren veya kendisinininkinden başka birinin kabilesine kaçak bir şekilde intisap eden kimseye iki defa lanet olsun."<sup>43</sup>

Goldziher'e göre ırk ve kabile farkı gözetmeksizin bütün Müslümanlar'ın eşit olduğunu öngören akideyi sadece Hâricî fırka ciddiye almış, bunun neticesinde pek çok mevâlî bu firkanın müntesibi haline gelmiş ve bu kimseler Muaviye zamanında isyan çıkarmışlardır. Bu küçük isyan, İslam tarihçilerinin Şuûbiyye temsilcileri olarak Hâricîler'e işaret etmesinin nedenini açıklamaktadır. Goldziher, Hâricîler ile Şuûbiyye'yi farklı iki fırka olarak değerlendirmektedir. Dinî otoritelerin ve safkan Araplar'ın gayretlerine rağmen, nesep hırsızlığının sürdüğünü belirten Goldziher,

38 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 180.

39 İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995-1421/2000), 21/407, 24/224-225; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*, (Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992), 2/325 (Rivayet no: 926).

40 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîr ve'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 514 (Rivayet no: 8438); Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/383 (Rivayet no: 11021), 12/92 (Rivayet no: 34137).

41 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 201.

42 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 204.

43 Buhârî, "Megâzî", 56; "Ferâiz", 29; Müslim, "İman", 114; "Hac", 467.



kaynaklarda buna pek çok misalin bulunduğunu söylemektedir.<sup>44</sup> Özellikle Abbâsîler devrinde nesep hırsızlığının yaygın olduğunu ve hanedanlık iddiasında bulunabilmek için halifenin saray adamlarının “nesep uydurma ticareti” yaptığını öne sürmektedir. Ona göre Şuûbiyye'nin ortaya çıkmasına ve yayılmasına zemin hazırlayan gelişme özellikle Abbâsîler döneminde devlet yönetimi başta olmak üzere pek çok alanda mevâlînin hâkim konuma yükselmesidir. Hatta bu durum, İslam âlimlerini rahatsız etmiş ve hadis metinlerine de yansımıştır.

Farslılar'ın Arap hâkimiyetine giren ve kendi soylarını Arap soyuyla birleştirmek isteyen diğer milletler gibi uydurma bir şecere ile Arap otoritesine dayanma çabasında olduklarını söyleyen Goldziher, onların bu nedenle Hz. İshak'tan neşet ettiklerine dair uydurma haberler dahi ortaya çıkardıklarını, böylece Araplarla kardeş olduklarını iddia etmektedir. Bu noktada Müslümanlar'ın eşitliği ilkesini savunan âlimlerden destek gören Farslılar, bizzat Hz. Peygamber'in ağzından Fars halkının Peygamber ailesinden olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'e nispet ettikleri ve Hz. İsmail ile Hz. İshak'ın kardeşliğine vurgu yapan rivayetler de uydurmuşlardır.<sup>45</sup>

Buraya kadarki başlıklar altına İslam dini, tarihi, toplumu hakkındaki fikirlerine ve bunların etrafındaki tartışmaların İslamî ilimlere nasıl yansıdığını tasvirî bir şekilde zikrettiğimiz Goldziher'in şimdi de hadis tarihine nasıl baktığına ve hadis değerlendirmelerinde ön plana çıkan düşüncelerine yer vereceğiz.

### Goldziher'in Hadis Değerlendirmelerindeki Yöntemi

İslam dinine ait temel metinlerin hemen tamamının kaynak eleştirisine tabi tutulması gerektiğini düşünen Goldziher'in Alman düşünce akımlarının eleştirel tarihsel yöntemi ile ilgilendiğini söylemek mümkündür. Zira bu yöntem, bir yığın haberi parçalarına ayırıp ardından anlamlı bir şekilde yeniden inşa ederek bir araya getirmek için araç olarak kullanılmıştır. Goldziher de hadis rivayetlerini ve kaynaklarını tarihî veriler olarak değerlendirmiş ve kendi iddiasını desteleyecek şekilde kurgulamıştır. Onun İslam araştırmaları sırasında zihnindeki temel fikir, kendi Yahudi inancı ve Yahudilik inancının kendinden sonraki ilahi dinleri etkilediği ön kabulüdür. Hassaten hocası, reformist Yahudi ilahiyatçı Abraham Geiger'in (ö. 1874)<sup>46</sup> etkisiyle İslam'ı ve ilk dönem rivayetlerini Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinler ile Yunan düşüncesi, Roma hukuku, İran siyasi düşüncesi, Hint ve Yeni

44 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 208.

45 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 214.

46 Geiger, “Dini metinler insan mahsulü olup ortaya çıktıkları toplumların değişik dönemlerdeki bakış açılarını ve değer yargılarını yansıtır” şeklinde düşünür. Geiger'in düşünceleri için bk. Salime Leyla Gürkan, “Geiger, Abraham”, *DİA* <https://islamansiklopedisi.org.tr/geiger-abraham> (14.04.2021).

Eflatuncu mistik düşünceler neticesinde şekillenmiş bir reform hareketi olarak görmüştür. Eserlerinde ağırlıklı olarak tarihî-filolojik yöntemle başvuran Goldziher,<sup>47</sup> Kitâb-ı Mukaddes ve şerhlerine dair elde ettiği sonuçları, İslam'a uygulamış ve bu sonuçların doğru olduğunu ispata girişmiştir.

Goldziher'in, hadisleri tarihlendirirken Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (ö. 1831) bütün insanî etkinlikleri tarihin bir ürünü olarak görmesi ve her toplumun kendine has kültür ve tarih içerisinde değerlendirilmesi gerektiği<sup>48</sup> öğretilerinden etkilendiği söylenebilir. Zira o, bu eleştirel tarihsel yöntemi İslam hukuk tarihi ile hadislere tatbik etmiştir.<sup>49</sup> Hatta Goldziher'in hadisleri tarihlendirme metodunun, Hegel'in tarih felsefesinin hadislere uyarlanmasından izler taşıdığını söylemek mümkündür.<sup>50</sup> Hegel'in tarih felsefesine ait öğretisinin dışında Goldziher'in temel düşüncelerini şekillendiren asıl kişiler, Yahudi teolog Abraham Geiger ve Ortaçağ'da İslamiyet-Yahudilik ilişkisi uzmanı Moritz Steinschneider'dir (ö. 1907).

Goldziher, meşhur eseri *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildini tamamen hadislere ayırmış ve söz konusu kitabını hocası Geiger'in metodunu esas alarak kaleme almıştır.<sup>51</sup> Onun kendisinden önceki araştırmacılardan farkı, hadise yönelik detaylı çalışmalar yapması; hatta onlardan ayrıştığı temel nokta, hadis metinlerini değerlendirmek üzere bir metod geliştirmeye çalışmasıdır. Önceki oryantalistlerin hadislerle ilgili nisbeten daha iyimser açıklamalarına katılmadığını ve hadislerin büyük çoğunluğunun dinî, sosyal ve siyasi gelişmeler bağlamında ortaya çıktığını düşünen Goldziher, İslam âlimlerinin yer vermediği "tarihlendirme" kavramını<sup>52</sup> da ilk defa kullanan kişi olmuştur. O, hadis incelemelerinde kendi görüşlerini destekler görünümdeki rivayetleri kullanarak hadis tarihlendirmeleri yapmıştır.<sup>53</sup>

47 Bu yöntem aslında Yahudi ve Hıristiyanlar'ın kutsal kitaplarının tarihteki yerini tespit etmek amacıyla kullanılmıştır.

48 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara, 2000), 87 vd.

49 İlyas Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 346.

50 Bu iddianın ele alındığı bir çalışma için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi" *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.

51 Ahmet Tahir Dayhan, "İstişrâk İle İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel bir bakış-" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 12. Goldziher'in eserlerinde düştüğü hataları ele alan ayrıntılı bir çalışma için Dayhan'ın söz konusu makalesine bakılabilir.

52 Bu kavramın ayrıntıları için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 23 vd.

53 Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2020) 147-151.

Hadislerin muhtevalarından hareketle ortaya çıktıkları tarihleri belirlemeye çalışan Goldziher, metinler üzerinden yaptığı yorumlarında hadislerin büyük çoğunluğunun İslam'ın ilk iki asrındaki dinî, tarihî, siyasî ve sosyal gelişmelerin bir ürünü olduğunu iddia etmektedir.<sup>54</sup> Çalışmasında oryantalist paradigmanın kurucu ilkeleri<sup>55</sup> arasında sayılan “Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmemek,<sup>56</sup> sahâbenin âdil olduğunu reddetmek, selef âlimlerine itimad etmemek, isnad verilerine güvenmemek, aksi ispat edilene kadar her hadisin uydurma olduğunu kabul etmek” gibi temel ilkelerin varlığı, esasında onun şüphe üzerine kurulu bir sistemin mensubu olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

### Goldziher'in Hadis ve Sünnet Kavramları ile İlgili Görüşleri

Hadisleri doğrudan ‘Peygamber öğretileri’ şeklinde kabul etmeyen Goldziher, hadisleri ‘mütedeyyin Müslümanlar’ın Hz. Peygamber’in zihniyeti doğrultusunda oluşturdukları öğretiler bütünü’ olarak addeder. Ancak yine de onun hadisleri değerlendirme yöntemini anlayabilmek için onun hadis ve sünnet kavramlarına yaklaşımını tespit etmek önem arz etmektedir. O, hadis kavramını tanımlarken Cahiliye dönemi şiirlerinden istiṣhadda bulunmaktadır. Ona göre sözlük anlamı itibariyle haber ve hikâye anlamlarına gelen hadis, dinî olan haberlerle birlikte dinî olmayan tarihî haberleri de kapsamına alan geniş bir kavramdır. Ayrıca müşrik Araplar’ın arasında cereyan eden savaşlarda şiir ve şarkılar nasıl motivasyonu güçlendiriyorsa hadisler de dinleyenler için böyle bir fonksiyon icra etmektedir. Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) Mekke’nin fethini anlatmadan önce “*Ey Ensâr! Sizi hadislerinizden bir hadisle coşturayım mı?*” sözünü aktararak iddiasını örneklendirmiştir. Bununla birlikte efsane ve masalların da hadis ismini aldığı<sup>57</sup> ve hadisleşmek deyimini ile en uzak nesillere nakledilecek misalin kastedildiğini söylemiştir.<sup>58</sup>

54 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 20.

55 Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 37.

56 Goldziher’in günlüğünde bunun aksini düşündürecek şu ifadeler yer almaktadır: “*Artık bütün düşüncem İslâm oldu. Doğrusunu söylemek gerekirse vicdanım da beni ona doğru çekiyor. Tevhid hakkındaki fikrim İslâm ile özdeşleşti. Tevhid bana göre İslâm’dır. Muhammed’in nübüvvetine de inandığımı söylesem yalan söylemiş olmam. Ezberlediğim Kur’an ayetleri de bu gerçeğe ışık tutuyor. İslâm’a olan ihtimamım daha da açık hale geldi.*” Abdurraûf, *Yevmiyyât*, 155. Ancak onun *nübüvvet* ile kasdettiği peygamber algısının Müslümanların benimsediği peygamber tasavvurundan hayli farklı olduğu belirtilmelidir. Bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 104, dn. 448.

57 Goldziher’in kitabında hadise tahsis ettiği ikinci ciltteki “Hadis ve Sünnet” başlıklı bölümün henüz ilk cümlesinde hadis kelimesinin anlamını “rivayet, hikaye” şeklinde vermek suretiyle okuyucuyu yanlış yönlendirdiğine dair bk. Dayhan, “İstiṣrâk İle İstiṣhâd Edilir mi?”, 9 vd. Dayhan, Goldziher’in hadis kelimesinin uzak anlamlarına dikkat çekerek okuyucuda hadis ile ilgili olumsuz bir intiba bıraktığını düşünmektedir.

58 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 17.

Goldziher'e göre erken devirlerde dinî çevreler hadisi, genel anlamını esas alarak rivayet ve haber manasında kullanmış; ancak Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ile birlikte hadis kavramının anlamı daraltılmış<sup>59</sup> ve "Peygamber'in gerek kendi teşebbüsü gerekse kendisine sorulan suallere cevaben olsun, akidevî malumat kabilinden verdiği haberlere hasredilmiştir."<sup>60</sup> Yine ona göre Hz. Peygamber'in zihniyetine uygun bulunan ve eğitici mahiyetteki pek çok söz de vefatından sonra bile ona nispet edilmiştir.

Goldziher'in hadis kavramı ile Hz. Peygamber arasında nasıl bir ilişki kurduğu *Muhammedanische Studien* isimli eserinin birinci cildinde yer alan şu sözlerinden hareketle daha iyi anlaşılabilir: "İslam'ın kendi kurucusunun söz ve fiillerinin toplandığı kaynaklara dayanarak –Peygamber bizatihi kendisinin demek yerine– Müslüman kilisesinin en eski akidesinin bilgilerine ulaşmak zorunda kalmanın, pek kötü bir durum olduğunu tekrar ifade etmemiz gerekmektedir. Bu ihtiyat İslam ilminin görüşüne göre, pek dikkatli bir tenkit sonucu derlendikleri söylenen bazı mecmualar için dahi geçerlidir. Bu eserimizin İslam'ın hadis literatürü ve tarihiyle meşgul olan müteakip cildi, okuyucuya Muhammed'in inanç ve fiillerini eski Müslüman otoritelerinin, onun inanç ve fiilleri diye naklettiklerinden öğrenme teşebbüsünün ne kadar problemlili bir durum olduğunu açıkça gösterecektir. Fakat buna rağmen Müslümanlar tarafından İslam'ın en mühim kaynakları addedilen bu hadisler, İslam akidesinin gelişiminin bilinmesinde büyük kıymete sahiptirler. Onlar bize İslam'ın en eski muallimlerinin kurucusunun zihniyetine uygun şekilde İslam'ı nasıl öğretebileceklerine inandıklarını bilmemizde vesika hizmeti göreceklerdir."<sup>61</sup> Goldziher'in bu ifadelerinden hareketle onun hadisleri doğrudan Peygamber öğretileri olarak tarif etmediği sonucuna ulaşılabilir. Zira ona göre hadisler, mütedeyyin Müslümanlar'ın Hz. Peygamber'in zihniyeti doğrultusunda oluşturdukları öğretilerin bütünüdür. Bu öğretiler, hadis kitaplarından yola çıkılarak ortaya konabilir ve İslam'ın gelişim aşamalarını öğrenmek amacıyla önem taşımaktadır.

Goldziher, rivayetleri İslam'ın ilk iki asrına ait dinî, tarihî ve toplumsal gelişmelerin bir neticesi olarak değerlendirmiş ve şunu eklemiştir: "Rivayetler

59 Goldziher, Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) "En güzel hadis Allah'ın kitabı, en iyi rehberlik ise Hz. Muhammed'in rehberliğidir." sözünü esas almıştır. Çünkü ona göre Kur'an-ı Kerim, vahiy mahsülü değildir. Bilakis Peygamber sözüdür. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un sözünde geçen en güzel hadisin Kur'an olması tabirini Hz. Peygamber'in ağzından çıkan her şey olarak anlamıştır. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, II, 18. Goldziher'in Kur'an ile ilgili düşünceleri ve Kur'an ayetlerini birer kültür malzemesi kabul etmesi hakkında bk. Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II', 343, 344.

60 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 19.

61 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 1, 121-122.

bizce, İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin geçirdiği inkişafın daha ileriki devrelerinde ümmet içinde ortaya çıkmış temayüllerin birer şahidi olacaklardır. Hadisler bize, bu dinin muhalif kuvvetlerden ve inatçı muhalefetlerden kurtulup sistemli bir terkip halinde tanzim olunduğu devirlerdeki İslam'ın gösterdiği inkişaf seyri hakkında takdiri imkânsız kıymette müşahedeler takımı takdim etmektedir.”<sup>62</sup> Onun bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere ona göre hadisler, İslam'ın doğuş dönemi için bir kaynak olmaktan ziyade, gelişim ve dönüşüm sürecini anlayabilmek adına önemli bir malzemedir. Çünkü hadisler, İslam toplumunun birbirleri ile çelişen güçlerden ve zıt kutuplardan sistematik bir bütüne dönüşmesi sürecini en iyi açıklayan delillerdir.

### **Hadis ve Sünnet Kavramlarının Arasını Açmak Suretiyle Haleflerine Örnek Olan Goldziher**

Goldziher, hadis ve sünnet kelimelerini birbirinden ayrı değerlendirmiş, ona göre “Hadis, Peygamber’e isnad edilen şifahî bir beyandır. Sünnet ise dinî veya hukukî bir hususla ilgili, eski Müslüman cemaatinde câri olan adettir.” Yani hadis sözlü bir rivayet iken sünnet, sözlü rivayet dikkate alınmaksızın eski İslam toplumundaki dinî ya da hukukî alanlarda yaşanan gelenektir. Hatta ona göre sünnet, Cahiliye dönemi Arapları'nın geleneklerine bağlılığının İslam'a yansıtılmasından ibarettir. Bu gelenekler daha sonra rivayet haline getirilip hadis olarak nakledilmiştir. Bu bakımdan bir hadis, hukukî norm içeriyorsa bu hadis aynı zamanda bir sünnete/ geleneksel hukuka delalet eder.<sup>63</sup>

Goldziher, hadis ve sünnet kavramlarının farklılığını ortaya koymak için Abdurrahman b. Mehdî'den (ö. 198/813-14) nakledilen şu söze yer vermiştir: “*Süfyân es-Sevrî hadiste imamdır, sünnette değildir; Evzâî sünnette imamdır, hadiste değildir; Mâlik b. Enes ise her ikisinde de imamdır.*”<sup>64</sup> Goldziher, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “*Hadiste imamdır, sünnette değildir*” şeklinde tavsif edilmesini, Hz. Peygamber'in sözleri üzerine pek çok malzeme topladığı; ancak bu malzemenin hangisinin hukuk ve ibadet hayatına kaide olduğunu bilme hususunda otorite kabul edilmediği şeklinde anlamıştır. Evzâî'nin (ö. 157/774), Süfyân'ın aksi olduğunu ve Mâlik'in (ö. 179/795) ise her iki sahada otorite kabul edildiğini söylemiştir.<sup>65</sup>

Hadis ve sünnetin birbirinden ayrı iki kavram olduğu üzerinde ısrarla duran Goldziher, sünnetin Müslümanlar tarafından erken dönemlerden itibaren bilindiği

62 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 20.

63 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 27.

64 İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995-1421/2000), 35/183.

65 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 28.

görüştüğüdür. Zira ona göre sünnet kelimesi, cahiliye Arapları tarafından da kullanılıyordu. Cahiliye Arapları atalarının örf ve adetlerine dair nakillerin tamamına sünnet adını veriyordu. İslamla birlikte sünnet kavramı, Peygamber ve sahâbenin uygulamalarına hasredilmiş, bu bakımdan sünnet, cahiliye Arapları'nın kullanımının reforme edilmiş şeklidir.<sup>66</sup> Nebevî sünnetin, hukukî bir kaynak olarak otoritesinin zaman içerisinde kuvvetlendiğini düşünen Goldziher, İslam hukuku ile Nebevî sünnet kavramının irtibatını koparmıştır.<sup>67</sup> Onun bu görüşü halefi Schacht tarafından “Eski hukuk okullarının yaşayan geleneği, Nebevî sünnetten kronolojik olarak öncedir” ve “Eski hukuk okullarının yaşayan geleneği yerine Nebevî sünnet ikâme edilmiştir” şeklinde formüle edilmiştir.<sup>68</sup>

İslam hukukunun temel kaynaklarının Kur'an ve sünnet olduğu fikrini reddeden Goldziher, fıkıhın aslında hadisten daha önce neşet ettiğini kabul etmektedir. Bu sebeple ona göre İslam hukukunun dayandığı ana esaslar, hadislerden değil re' yden oluşmaktadır. İslam diniyle ilgili neredeyse her konuda yabancı kültürlerin tesirini arayan, hatta bunu vurgulayan Goldziher, re' y kavramının Roma hukukundan alındığını belirtmekte ve İslam hukukunun kaynağını başka köklere dayandırmaktadır. O, bu düşüncesini İslam hukukunun Medine menşeli olmadığı aksine Irak'ta ortaya çıktığı görüşüyle de sürdürmektedir. Goldziher'in İslam hukukunun Medine'de değil de Irak'ta ortaya çıktığını öne sürmesi, onun Müslümanların iddia ettiği gibi Kur'an ve sünnetten neşet etmediği, aksine örflerden, Emevî uygulamalarından; Yahudilik başta olmak üzere diğer dinlerin etkilerinden, hassaten daha önce Roma hukukunun<sup>69</sup> uygulandığı Irak bölgesinde başladığını kabul etmeyi kolaylaştıracaktır. İslam hukukunun esasını Irak'ta arayan Goldziher'in bu kanaati, halefi Schacht tarafından da ısrarla sürdürülmüştür.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'in hadisleri aksi ispat edilene kadar uydurma kabul edilmelidir tezi, Goldziher tarafından ortaya atılmış<sup>71</sup> ve yine kendisinden sonraki pekçok

66 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 39.

67 Goldziher, Hurgronje, Margoliouth ile başlayan ve Schacht ile sistemleşen İslam hukuku ile Nebevî sünnet kavramının irtibatının koparılmasına dair bk. Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 47.

68 Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 103 vd.

69 Roma hukukunun İslam hukukunu büyük ölçüde etkilediği görüşünü benimseyen Goldziher'in bu kanaatini somut delillerle ortaya koyamadığına dair bk. Murteza Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 35.

70 Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, 38.

Goldziher'in genelde İslam'ın, özeldense İslam hukukunun kaynaklarının sıhhati meselesiyle ilgilendiğine dair bk. Bedir, “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”, 14.

71 Hallaq, “Quest for Origins or Doctrince?”, 15.

oryantalist tarafından bir öncül kabul edilerek çalışmalarında yer almıştır.<sup>72</sup> Ayrıca Goldziher, sünnetin kaynağının vahiy olduğu, Kur'an-ı Kerim ile müsavi bir öneme sahip olduğu görüşünün ise hicrî II. yüzyıldan itibaren yerleşmeye başladığını belirtmektedir.<sup>73</sup>

### Hadislerin Yazılması ile Tedvinin Mahiyetine Dair

Her hadisin isnad ve metin olmak üzere iki kısımdan teşekkül ettiğini belirten Goldziher, isnadı “ilk söylenenden son anlatanına kadar, haberi nakletmiş olan şahısların zinciri” diye tanımlamış,<sup>74</sup> isnaddan sonra gelen sözün muhtevasına ise metin denildiğini aktarmıştır. Ancak ona göre metin kelimesi bu anlamda ilk defa İslam'da kullanılmamış, hatta terkedilmiş obalardan kalma izlere, cahiliye şiirlerindeki eski harflere, Hristiyan rahibelerine atfedilen esrarengiz kitabetin eski işaretlerine, Kısra dönemindeki dövme işaretlerine vs. pek çok şeye benzetilerek metin kelimesi kullanılmıştır.<sup>75</sup> Ayrıca Goldziher, metin kelimesinin yazılı ibare manasına geldiğini ve Müslümanlar'ın hadisin senedinden ayırdığı kısmı metin olarak isimlendirmelerinin yanlış olduğunu belirterek onların hadisi ilk devirlerde şifahî nakille sınırlandırdıklarına dikkat çekmiştir. O, rivayetlerin yazı ile muhafaza edilme usulünün eski devirlerden itibaren bilindiğini ve sahâbenin de Hz. Peygamber'in sözlerini yazıya geçirmek istemesinin doğal bir süreç olduğunu düşünmektedir. Hatta ona göre sahâbe, eğitici mahiyette kullanılacak malzemeyi defterlere kaydetmiş ve bu defterlerde yazılı olan sadece hadisin metin kısmıdır, isnad ise daha sonra bu metni birbirine nakledenler yoluyla teşekkül etmiştir.<sup>76</sup>

Yukarıda sözü edilen açıklamalardan hareketle Goldziher'in hadislerin henüz Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirildiğine karşı çıkmadığı söylenebilir. O, hadislerin sistematik tedvininin ilk dönemlerde başlamadığını savunmuş; ancak tedvinin başlangıcı konusunda bir tarihe işaret etmemiştir.<sup>77</sup> Ayrıca hadislerin

72 Kızıllı, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 36.

73 Kızıllı, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet”, 50.

74 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 21.

75 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 22.

76 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 24.

77 Ancak Hüseyin Akgün'ün bu yönde önemli bir tespiti bulunmakta ve şöyle demektedir: “Goldziher, hadislerin daha sahabe zamanında yazıldığını kabul etmiş, hadislerin sistematik tedvininin ilk dönemde varlığına karşı çıkmıştır. Ancak o, bize tedvinin başlangıç tarihi hususunda açık bir bilgi verememektedir. Hadislerin tasnifinin ne zaman başladığı hususunda ise önceki bir çalışmasında, belirsizliği gerekçe göstererek en erken III. yüzyılı gösterirken, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden elde ettiği yeni verilerle bu görüşünden vazgeçtiğini söyleyebiliriz.” Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), “Giriş”, 17.



metinlerini tarihî birer veri olarak görmesine rağmen isnadı ise daha sonra uydurulup ilgili metinlere eklenen parçalar şeklinde kabul etmektedir. Böylece onun hadis değerlendirmelerinde isnadı dikkate almamasının asıl nedeni de açığa çıkmaktadır. İsnadlara en az itimad eden oryantalistlerden olan Goldziher, metinlerinin muhtevassından hareketle hadisleri tarihlendirmeyi tercih etmektedir. İsnadların uydurma olduğunu iddia eden Goldziher, isnadlarla derinlemesine meşgul olmadığı gibi isnad verilerini de göz ardı etmiştir.<sup>78</sup> Çalışmalarında isnadı pek kullanmayan Goldziher,<sup>79</sup> ref<sup>c</sup> meselesi üzerinde de durmuştur. Ona göre sahâbe ve tâbiîn haberlerinin Hz. Peygamber'e ref<sup>c</sup> edilmesi konusunda herhangi bir sorun görülmemiştir. Bu uygulama özellikle hukukî hadislerde kullanılmış, hatta sahâbe ve tâbiîn sözlerinin yanında Eski-Yeni Ahit bilgileri de rahatlıkla Hz. Peygamber'e isnad edilebilmiştir.<sup>80</sup> Schacht gibi haleflerinin isnadı, hadis in keyfî kısmı olarak kabul etmesi<sup>81</sup> de Goldziher'in bu görüşlerinden mülhemdir. Öte yandan Goldziher, sonraki devirlerde rivayetlerin tasnif edilerek kitapların oluşturulduğuna da değinmiştir. Ancak o, bu kitaplara "iyimser bir itimaddan ziyade şüpheyile dolu bir temkin"<sup>82</sup> ile yaklaşmanın doğru olacağı kanaatindeydi. Bu bakımdan Dozy'nin rivayetlerin büyük bir kısmına duyduğu güvenin kendisinde hâsıl olmadığını söylemiştir.<sup>83</sup>

Goldziher'e göre ulema, hukukî ve dinî alana taalluk eden konuların dayanağı mahiyetindeki Hz. Peygamber'in sünnetini İslam devletinin yasaları olarak inşa etmişler ve bu sünneti tespit ederken sahâbe ve tabiîn neslinden aldıkları rivayet malzemesini kullanmışlardır. Eğer bu çabalarına temel teşkil edecek rivayet malzemesini yakın çevrelerinde bulamazlarsa uzaklara seyahat etmişlerdir. Böylece seyahatlerin varış noktası olan Medine, bir hadis fidanlığı haline gelmiş ve dinin

78 Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 147-151.

79 Goldziher'in isnad hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bk. Kızılkaya, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, "Ignaz Goldziher" başlığı, 147-151.

80 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 220. Schacht, hadislerin ref<sup>c</sup> edildiğine dair Goldziher'in yaklaşımını sistemli hale getirerek isnadların geriye doğru büyümesi/yansıtılması teorisini ortaya atmıştır. Buna göre hukuk ekolleri önce hadisleri tâbiûna, sonra sahâbeye ve en nihayetinde Hz. Peygamber'e isnad etmişlerdir. Schacht tarafından sistemleştirilen ve bu şekilde ilk dönemlerden gelen hiçbir merfû hadis olmadığı sonucuna ulaşılan teorinin ayrıntıları için bk. Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 236 vd.; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 127 vd.

81 Schacht, *Origins*, 164.

82 Goldziher'in hadislerle yönelik yaklaşımında "şüpheyi önceleyen" bir metoda sahip olduğu ile ilgili ayrıca bk. Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", 347, 354, 362.

83 Dozy'nin görüşleri için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Aydınlarının Hadis Müktesebatını Târîh-i İslâmiyyet'e Yönelik Kaleme Alınan Reddiyeler Üzerinden Okumak", *Osmanlı'da İlm-i Hadis* içinde, 368-371.



kaynağı buradan İslam coğrafyasına yayılmıştır. Ayrıca bu yolculuklar vesilesi ile Hz. Peygamber'e atfedilen sözler, hem yeni nâşirler bulmuş hem de mütedeyyin Müslümanların makbul gördüğü hususları Hz. Peygamber'e ulaşan bir sened ilavesiyle nakletmeleri neticesinde yeni mahsüller oluşmuştur.<sup>84</sup>

### Goldziher'in Görüşlerinde Siyaset-Hadis İlişkisinin Merkezî Konumu

Goldziher, siyaset-hadis bağlantısı kurarak dindar çevrelerin siyasî kanaatlerinin hadis kılıfına büründüğünü savunmuştur. Onun iddiasına göre, Emevîler aslında din karşıtı olmalarına rağmen halkın itaatini sağlamak amacıyla siyasî hadisler imal etmiştir.<sup>85</sup> Suriye'den Mâverâünnehir'e kadar Müslüman toplumlarda üzerinde ittifak edilmiş bir dinî hayatın olmadığını savunan Goldziher, İslam toplumlarında dinî hayatın, ilk devirlerde sünnete bağlı temeller üzerine kurulu olmadığını iddia etmekte ve ona göre sünnet temelinde dinî hayat, ilk devirlerden itibaren dinî konularla meşgul olunan, hukuk ve amel konularında ileride sünnet olarak telakki edilecek esasların ortaya çıktığı Medine'de kurulmuştur. Hatta ona göre Arap olmayan toplumlarda dinî konularda her açıdan cehalet söz konusuydu ve böyle bir ortamda İslam ile uzaktan yakından ilgisi bulunmayan Emevî hükümdarları ile valileri sünnete uygun dinî ve toplumsal hayatı bina edebilecek ve koruyabilecek konumda değillerdi.<sup>86</sup>

Emevîler döneminde Araplar'ın fetihlerini İslam adına gerçekleştirmelerini ve gittikleri yerlere Allah rızası için mescitler inşa etmelerini, onların dinî hayatlarında ve ibadetlerinde cahil olmalarıyla bağdaşmayan hatta onların bu durumunu örtbas eden bir uygulama şeklinde kabul eden Goldziher, o devirde Suriye'de hiç kimsenin farz olan beş vakit namazı dahi bilmediği, hayatta olan birkaç sahâbiye başvurduklarıyla düşüncesini desteklemektedir. Yine ona göre Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) gibi müttaki Müslümanlar, bu durumdan oldukça rahatsızdılar ve Emevî sülalesinin idaresine kötü gözle bakıyorlar, hatta zalim idarecilere söz söylemekten çekinmiyorlar, onlara karşı pasif bir direniş gösteriyorlardı. Öyle ki bu idarecilere biat etmeyi reddedecek derecede hoşnutsuzluklarını gözler önüne seriyorlardı. Bu sebeple idareciler de onlara yönelik aşağılayıcı ifadeler kullanıyorlardı.<sup>87</sup> Goldziher'e göre hükümdar ve valiler tarafından geri plana atılan mütedeyyin Müslümanlar, gerçek hayatta karşılığı olmayan ideal bir toplumun dinî yasalarını ortaya koymak

84 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 51, 55-56.

85 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 125.

86 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 49, 50.

87 Mesela, Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ile aşağılayıcı şekilde konuşmuş ve onu tehdit etmiştir. Aynı şekilde Yezid b. Muâviye (ö. 64/683), mütedeyyin Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ihtiyar, bunak demek suretiyle hakarete bulunmuştur. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 51, 53-54.

için çaba sarf etmişler ve fikhî konularla meşgul olmuşlardır. Toplumdaki dindar insanlar da mütedeyyin kimseleri kendilerine rehber edinmiştir. Bu durum, Roma hâkimiyeti altında Yahudi din âlimlerinin yaptıkları faaliyetle eşdeğerdir.<sup>88</sup>

Geleceğe yönelik fiten ve melâhim hadislerini de siyasî ve sosyal bir zeminde değerlendiren Goldziher, Hz. Peygamber'in bazı sırlarını anlattığı söylenen Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ile Hz. Ali'nin geleceğe yönelik hadislerin nispet edildiği en uygun kişiler olduğunu kabul eder. Ayrıca ona göre fiten ve melâhim türü hadislerin bir kısmı da şehir ve bölge özelinde ortaya çıkmış ve bu bölgeler özellikle dinî faaliyet merkezlerinden seçilmiştir.<sup>89</sup>

### Hadis Tarihini “Hadis Uydurma Faaliyetleri” Üzerinden Okuma

Hadis va‘zının yoğun yaşandığı bir İslâm toplumu tasavvuruna sahip olan Goldziher, bütün bir hadis tarihini bu perspektiften okumakta ve yorumlamaktadır.<sup>90</sup> Herhangi bir görüşün Müslümanlar nazarında meşrulaştırılması için Peygamber otoritesine başvurulduğunu iddia eden Goldziher, uydurma hadislerin zirveye ulaştığı devirde nesep âlimlerinin, kendi düşüncelerine otorite kazandırmak için hadise dayandıklarını belirtmekte ve tasvir ettiği durumu çeşitli örnekler<sup>91</sup> üzerinden yorumlamaktadır. Ona göre nesep âlimleri arasındaki ihtilaflar neticesinde hadisler uydurulmuş ve bunlardan bazıları, Buhârî başta olmak üzere hadis kaynaklarında yer almaktadır.<sup>92</sup> Ayrıca Goldziher, Arap milliyetçilerinin dil sahasında üstünlük iddiasının temelinde ‘Arapça’nın dünyadaki bütün diller arasında en mükemmel dil

88 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 51, 54-55.

89 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 176-178.

90 Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 17.

Sahâbenin adaletini esas alan alan hadis usulüne rağmen Goldziher, sahâbilerin uydurma faaliyetinden hali kalmayarak bazı haberleri Hz. Peygamber'e isnad ettiklerini iddia etmiştir. Bk. Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet”, 48-50.

91 Goldziher, bu iddiasını desteklemek için şu örneğe yer vermiştir: Kureyş kabileleri arasında Beni Sâme isminde bir kabile vardı. Bu kabileye mensup kişiler ilerleyen süreçte Basra'ya taşınmışlardı. Ancak Basra'da otursalar da kendilerine Kureyşli dedirtirmek istiyorlardı. Diğer Kureyş kabileleri ise ticarî gelire ortak çıkmaması için buna karşı çıkıyorlardı. Tam bu noktada nesep âlimleri, Kureyş kabilesinin eski örf ve adetlerinde de var olan bir hikâye uydurdular. Buna göre kabilenin atası Sâme, Mekke'yi bir anlaşmazlık sebebiyle terk etmek zorunda kalmış, yolda yılan ısırması sonucu ölmüştü. Ölümünden sonra eşi Nâciye başka birisiyle evlenmiş ve Hâris adında bir oğlu dünyaya gelmişti. Hâris büyüyünce Mekke'ye geri dönmüş ve annesi onu Sâme'nin oğlu olarak tanıtmıştır. İşte bu Hâris'ten Beni Sâme kabilesi neşet etmiştir.” Bu hikâyeye göre Kureyşliler, Beni Sâme'nin kendileriyle iritabatını koparmış oluyorlardı. Ancak Beni Sâme'nin Kureyş'e mensubiyetini savunan nesepçiler de mevcuttur. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 1, 267.

92 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 1, 268.

olduğu tezinin yer aldığını belirtmekte ve bu tezi de desteklemek üzere Hz. Ali'den naklen Hz. Peygamber'e dayandırılan bir hadisin uydurulduğunu öne sürmektedir.<sup>93</sup>

Yukarıdaki paragraflarda tasvir edilen duruma karşılık Goldziher'e göre şûbiyye, Arap olmayanların ve bilhassa Rum ve Farslılar'ın dillerinin zenginliği, şiirlerinin güzelliği ve hitabetteki başarıları cihetinden Araplar'ı geçtiklerini ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>94</sup> Şûbiyye, Müslümanlar'ın eşitliğini vurgulayan ayette yer alan 'şuûb' kelimesinden mülhemdir.<sup>95</sup> Zira şuûb ile kastedilen 'farklı milletler'dir ve ayet, hepsinin eşitliğini savunmaktadır. Ayrıca Şûbiyye'nin ortaya koyduğu edebî bir birikim vardır; çünkü onlar avam ve yağmacılardan değil, edib ve âlimlerden oluşan bir firkadır. Goldziher, Şûbiyye'yi şöyle tanımlamıştır: "Kur'an ve onun akidesi üzerine inşa edilmiş sünnet adına İslam'da Araplar ile Arap olmayanların eşitliğini<sup>96</sup> ciddi şekilde talep eden ve edebiyatıyla kendi akidesini teşvik edici ve muhalif fikirlere karşı cephe açan kışkırtmalarda bulunan bir firkadır."<sup>97</sup>

Goldziher'e göre yabancı unsurların hâkim olması, Şûbiyye'nin ortaya çıkmasına ve yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca evvelinde Arap olmayan milletleri Araplar'a kabul ettirmeye çalışan dinî çevreler, Şûbiyye ortaya çıkınca Arap olmayanlara Araplar'ı kabul ettirmek istediler. Bu nedenle Arap ırkına hürmet göstermeyi emreden hadisler uydurmaya başlamışlardır. Ona göre uydurulan bu hadisler, İslam'daki milletlerin gelişim seyrini takip etmek için oldukça önemlidir. Bununla birlikte Goldziher, Hz. Peygamber'in otoritesi kullanılarak acem geleneklerinin taklidini yasaklayan rivayetlerin de uydurulduğunu iddia etmektedir.<sup>98</sup> Şûbiyye'nin en geniş tetkikinin Goldziher tarafından yapıldığını

93 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 296.

94 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 291.

95 Goldziher, Hucurât Suresi, 13. ayete işaret etmektedir. İlgili ayetin meali şöyle: "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."

96 Goldziher, Farslılar'ın üstün olduğu düşüncesinin Abbâsî sülalesinin bir geleneği olduğunu ve Abbâsî devletinin bu temayülünün hadis metinlerine yansıtıldığını iddia etmiştir. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 220. Ona göre Buhârî'de yer alan bir rivayette görüleceği üzere dinî otoriteler, Farslı Ebû Lü'lüe Fîrûz en-Nihâvendî'nin hançeriyle yaralanan halife Ömer'e şunu söylettirmişlerdir: "Beni bir Müslüman eliyle öldürtmeyen Allah'a hamdolsun. Sen ve baban (Abbâs) Medine'de barbarlar çoğalsın istediniz." Nitekim Abbâs, Medine'de en fazla yabancı köleye sahip kişiydi. Bu uydurma haber, Abbâsî devletindeki mevcut temayülün neticesi olarak Abbâsîler'in ilk ceddine (Abbâs'a) yönelik bir tahkirden ibarettir.

97 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 217.

98 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 251.

iddia eden araştırmacıların<sup>99</sup> varlığını göz önünde bulundurursak, onun konuyla ilgili şu değerlendirmesi de önem arz etmektedir: “Her ne olursa olsun şuûbiyye faaliyeti, Araplık uğruna bütün dünyayı batırmaktan hiç fütür getirmeyen çevrelere en azından neşe kaçırarak bir tesirde bulundu.”<sup>100</sup>

Goldziher’e göre Kur’an’ı tetkik eden âlimler, onda mevcut olan İncil hikâyelerini bizatihi İncil’den okumuş, böylece İncil’i yakından tanımışlar, hatta bu durum daha sonra İncil haberleri ile Arap nesebinin birbirine bağlanmasına sebep olmuştur. Yani İncil’de yer alan bir soy şeceresi, yeni uydurmalar için malzeme teşkil etmiştir. Öte yandan uydurma şecerelerin doğruluğuna inandırmak için beyitlerin söylendiğini belirten Goldziher, mütedeyyin Müslümanlar’ın nesep uydurmacılığına karşı çıktığını ve bu muhalif tavırlarını güçlendirmek için de hadis uydurduklarını söylemektedir.<sup>101</sup> Hatta eski otoritelerin çoğunluğunun, İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen ve nesep ilmini bilmenin önemiyle ilgili bir hadisle ihticac ettiklerini söyleyerek esasında nesep uydurmacılığının hayli yaygın olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>102</sup> Arap milliyetçilerinin ırkçı söylemlerine karşı mevâlînin kendini Araplara nispet edecek şecereler uydurduğunu iddia eden Goldziher, mevâlînin bu tavrına karşı aslında iki zıt kutup konumundaki İslam âlimleri ile Arap milliyetçilerinin ortak kanaat belirttiklerini ve farklı sebeplerle de olsa nesep uydurmacılığına karşı çıktıklarını belirtmektedir. Ancak bu duruma rağmen yine de dindar çevrelerin, nesep uydurmacılığını yasaklayan hadisleri tedavüle soktuklarını öne süren Goldziher’in bir diğer iddiasına göre, fırkalar dışında ilahiyat okulları<sup>103</sup> da kendi görüşlerini kabul ettirip diğerlerinin görüşlerini çürütmek amacıyla hadis uydurmuşlardır. Hassaten Iraklı ve Hicazlı ekoller, aralarındaki ihtilafa Hz. Peygamber’i hakem tayin etmişler ve kendi görüşlerini onun ağzından söylemişlerdir. Goldziher’in konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Sayısız kasıtlı rivayet tabakaları arasından bir tanesi, mezhep rivayetleri diyebileceğimiz tabakadır. Bunlar herhangi bir teolojik mekteb cereyanının

99 Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara, 2005), 118, dn. 364.

100 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 252.

101 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 256.

102 Bu hadise göre Hz. Peygamber kendi nesebini Adnan’a kadar saymış ve onun evveli hakkında nesepçilerin yalan söylediklerini ifade etmiştir. Başka bir hadise göre ise Hz. Peygamber, nesebi bilmenin faydasız, bilmemenin de zararsız olduğunu söylemiştir. Nesebi sormayı yasaklayan rivayetler, uzak derecedeki dedelere yönelik, serbest bırakan rivayetler ise yakın derecede kolayca bulunabilen dedelere yöneliktir. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 257.

103 Bu kavram özellikle Goldziher’in iddialarını daha ileriye taşıyan halefi Schacht tarafından “eski hukuk okulları” kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu, onun hadislerle ilgili görüşlerinin temelinde yer alan bir kavramdır. Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 103 vd.

kucağında uydurulmuş hadislerdir ki, muhalif bir cereyan muvacehesinde kendisinin üstünlüğünü isbat etmek kendi akidelerine kuvvet ve otorite sağlamak hedefindedirler. Kasıtlı hadislerin büyük sayıda imal edilmesi sadece akidevî sapıklıklara karşı değildir. Irak uleması ile Hicaz'ınkileri birbirinden ayıran ihtilafa en yüksek hakem olarak bizzat Hz. Peygamber karıştırılmaktadır.”<sup>104</sup>

### **Fırkalar Arası İhtilafın Hadis Uydurma Faaliyetlerine Etkisi**

Goldziher, siyasetin dışında hadis imal etme sebeplerinden biri olarak fırka kavgalarını göstermiştir. Zira ona göre, Emevîler'e pasif mukavemet gösteren ve bu bakımdan Hâricîler'e benzeyen bir grup vardır ki bunlar, Hz. Ali'nin ve haleflerinin hilafetlerini kabul etmiş olmaları yönüyle Hâricîler'den ayrı tutulmuş ve Şîa olarak isimlendirilmiştir. Yine ona göre Hâricîler'in ve Şîa'nın karşısında doğal olarak yer alan ve iktidara itaat etmeyen Mürcie isminde başka bir grup daha vardır. Goldziher'e göre birbirine muhalif olan bu gruplar, karşı tarafı itham edip kendi düşüncelerini kabul ettirme arzusuyla hadis uydurmuşlardır. O, bu konudaki kanaatlerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Emevîler'in siyasî-dinî muhalifleri, şayet bunlar Hâricî değillerse, ekseriye Aliciler fırkasında yer almışlardır ve böylece Mürciilik pek tabii olarak, Şîa'ya karşı durumdadır. Bu muhalefet metinlerde de iz bırakmıştır ve bizim görüşü haklı çıkarmaya bu keyfiyet hizmet edebilmektedir.”<sup>105</sup>

Mürcie ve Şîa dışında söz konusu iki fırkanın ortasında yer alan mutedil bir gruptan daha bahseden Goldziher, bu mutedil dindar zümrenin, yöneticiler din karşıtı ve liyakat yoksunu olsalar bile onlara itaat etmek gerektiğini öne sürdüklerini iddia etmiştir. İlgili grubun kendi görüşlerini destelemek amacıyla diğer fırkalar gibi Peygamber otoritesine başvurarak hadisler uydurduklarını belirten Goldziher, şu hadislerin uydurulduğunu ifade etmiştir: “Emirinde uygunsuz bir şeyi gören buna sabretsin, zira bir karış dahi itaatten ayrılan, müşrik olarak ölür”, “Bir müddet devam edecek bir zalimin idaresi, bir anlık fitneden hayırlıdır.”, “(Bir karış dahi olsa) cemaatten sıyrılan kimse, İslam'ın (inkiyad alameti olan) boyun yularını çözmüş demektir.”<sup>106</sup>

### **Hadis Uydurma Faaliyetleri Karşısında Emevî-Abbâsî İdarecileri**

Goldziher, idareye muhalefet eden dinî çevrelerin kendileri lehine hadis imal etmelerine karşılık Emevî hükümdarlarının da bu muhalefeti susturmak amacıyla hadis uydurduklarını iddia etmiştir. Hatta ona göre Emevî idarecilerinin kendi

104 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 207.

105 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 126-127, 129.

106 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 132-133.

görüşlerine destek bulmak için hadis otoritesini kullanmaları, bir zorunluluk halini almıştı.<sup>107</sup> Bu nedenle Goldziher, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dışında Emevî hükümdarlarının tamamını dinî meselelerle ilgisi olmayan hatta din karşıtı kimseler olarak nitelendirmiştir.<sup>108</sup>

Emevî hükümdarlarının hadis imali işini erken dönemlerden itibaren yürüttüklerini savunan Goldziher, I. Muâviye'nin (ö. 60/680), valisi Muğire'ye (ö. 50/670) Hz. Ali (ö. 40/661) ve arkadaşlarını kötileyen, Hz. Osman (ö. 35/656) ve sülalesini öven hadisler imal edip yaymasını emrettiğini iddia etmektedir. Yine Emevî hükümdarlarından Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705), Mekke'de hüküm süren Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) Suriye'den giden hacı kabilelerini kendi yanına çekmesinden endişe duyarak halkın Mekke'ye hacca gitmesini yasakladığını belirten Goldziher, onun İbn Şihab ez-Zührî'den (ö. 124/742) haccın makbul olduğu üç mescidin bulunduğu<sup>109</sup> dair Hz. Peygamber'e nispet ederek bir hadis icat etmesini istediğini de öne sürmektedir.<sup>110</sup>

Temel hadis kitaplarında yer alan bilgilerden farklı olarak Goldziher, üç mescid rivayetinin ilk versiyonunun “Kudüs'ün Beytu'l-Makdis'indeki bir namaz, diğer mabedlerde kılınan bin namazdan evlâdır” sözlerine sahip olduğunu, ilerleyen dönemlerde bu rivayetin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından “Kudüs'te yapılan hac ibadeti, Mekke'de yapılan hac gibidir” sözlerine evrilerek nakledildiğini iddia etmektedir.<sup>111</sup> Şîf eğilime sahip bir müellif olan tarihçi Ebü'l-Abbâs Ahmed

107 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 57.

108 Goldziher'in bu genellemeci tavrının diğer oryantalistler tarafından kabul görmediği söylenebilir. Zira samimi arkadaşlarından Alman oryantalist Theodor Nöldeke (ö. 1930), Emevî halifelerini din karşıtı olarak itham etmesini doğru bulmamış, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) dindarlık bakımından Abbâsî halifelerine denk sayılacağını söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 216. Ayrıca Nöldeke'yi aşırı şüphecilğine sevkeden kişinin Goldziher olduğu da belirtilmelidir. Bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 162-163. Hatta Nöldeke Goldziher'e yazdığı mektupta onun kendisini şüphecilğe yönlendirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir: “Hadisin menşei hakkındaki bütün şüphelerle benim de kuşulanmama sebep oldun. Sonunda senden daha şüpheci hâle geleceğim. Basit ruhumu tamamen alt üst ettin.” Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 58'den naklen.

109 Söz konusu hadisin çağdaş hadis tartışmalarındaki yerini tespiti yönelik bir çalışma için bk. Hafize Yazıcı, “Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri” *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 3* (2016), 9-18. İlgili rivayet, Goldziher dışında başka oryantalistlerin de dikkatini çekmiştir. Bk. Meir Jacob Kister, “Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız” Erken Tarihli Bir Rivayet Üzerine Çalışma = You Shall Only Set Out for Three Mosques a Study of an Early Tradition *HADITH 2* (2019), 186-204.

110 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 58-59. Goldziher'in bu iddiasının, tarihî gerçeklerle uyuşmadığına dair bk. Mehmet Said Hatiboğlu, “Goldziher”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/104.

111 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, 59-60.

b. Ebî Ya‘kûb el-Ya‘kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) açıklamalarına istinaden üç mescid rivayetinin uydurulduğunu iddia eden Goldziher,<sup>112</sup> söz konusu hadisin siyasî amaçlarla öne sürüldüğünü düşünmektedir.<sup>113</sup> Goldziher'in söz konusu iddiasına cevap mahiyetinde Müslüman araştırmacıların<sup>114</sup> çeşitli açıklamaları bulunsa da yine ona yapılan ilk itirazların Josef Horovitz (ö. 1931) ve Johann W. Fück (ö. 1974) gibi başka oryantalistlerden<sup>115</sup> geldiği de ifade edilmelidir.

Şeddü'r-rihâl hadisi diye meşhur olan ve temel hadis kaynaklarının<sup>116</sup> yanı sıra erken döneme ait pekçok eserde<sup>117</sup> yer alan bu rivayeti, hac ibadeti yerine Kudüs'ü ziyaret etmeyi amaçlayan ve siyasî çıkarlar doğrultusunda uydurulan bir rivayet şeklinde sunan Goldziher, Suriye ve Medine'nin karşılıklı olarak faziletlerinin konu edildiği hadislerin de uydurulduğunu öne sürmektedir. Ona göre özellikle Suriye'nin methedildiği hadislerin tamamı, Emevî tesiri neticesinde tedavüle girmiştir.<sup>118</sup>

Abbâsîler döneminde siyasî idarenin, millî Arap vasfından sıyrılarak yabancı unsurları ön plana çıkardığını öne süren Goldziher, İran menşeli mevâfîlerin kendi geleneksel dinlerinden örf ve adetlerini beraberlerinde getirerek İslam'a yeni bir form kazandırdıklarını öne sürmektedir. Bu sebeple ona göre Emevîler'in dinî konularla ilgilenmeyen bu hüviyeti, Abbâsîler devrinde dinî bir kisveye bürünmüş, böylece Abbâsîler dinî vasfa sahip bir devlet kurmuşlardır. Nitekim Emevîler, hâkimiyet göstergesi olarak hükümdar vasfını kullanmalarına karşılık Abbâsîler halife unvanını kullanarak dinî lider kabul edilmek istemişlerdir.<sup>119</sup>

Abbâsîler döneminde âlimlerin sünneti uygulamaya koymaları için Emevîler'e nazaran daha uygun bir ortam oluştuğunu iddia eden Goldziher, İslam toplumunda

112 Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 263.

113 Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2013), 45.

114 Müslüman araştırmacıların itirazlarını birarada görmek için bk. Yazıcı, "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri, 16-17.

115 Horovitz ve Fück'ün itirazlarının ayrıntıları için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 168.

116 Buhârî, "Mescidü Mekke", 1, 6; "Savm", 67; "Sayd", 26; Müslim, "Hac", 415, 511, 512. İlgili rivayet hakkında kısa bir açıklamamızın yer aldığı bir çalışma için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Siyer Kitaplarında Mirâc Mucizesinin Ele Alınması" *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/1 (2016), 33-51, özellikle 41-43.

117 Yazıcı'nın tespitine göre ilgili hadis, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'la (ö. 307/919), İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi pekçok hadis âlimi tarafından tahrir edilmiştir. Bk. Yazıcı, "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri, 13.

118 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 60-61.

119 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 81, 82.



sünnetin bilfiil tanzim edilmesinin hayli geç bir döneme tekabül ettiğini savunmuştur.<sup>120</sup> Goldziher'in bir diğer iddiasına göre Abbâsî halifeleri, hem yükselme hem çöküş dönemlerinde siyasî gayelerle kendilerine yakın din âlimlerinden hadis imal etmelerini istemişlerdir. Diğer taraftan Goldziher, din âlimlerinin de toplum hayatına tatbik edilecek sünneti belirleme konusunda hassas davranmalarına karşın halifelerin özel hayatları hususunda oldukça müsamahakâr davrandıklarını öne sürerek<sup>121</sup> halife Mehdi'nin (ö. 169/785) güvercin yarışı tutkusunu örnek vermektedir. Ona göre ehl-i sünnet âlimlerine göre kesinlikle haram kabul edilen güvercin yarışının tutkunu olan halife Mehdi'nin bu tutkusunu bilen kâtiplerinden biri, güvercin yarışının caiz olduğuna dair bir hadis imal etmiştir.<sup>122</sup> Bu durumdan hareketle Goldziher, sarayda her türlü hadisi uydurmaya hazır bir zümrenin var olduğu genellemesine gitmiştir.<sup>123</sup> Goldziher, hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde hadis uydurma faaliyetlerinin yanında aleyhteki hadislerin sansürlendiğini de savunmuştur. Yine ona göre bu dönemlerde farklı gruplar, bazı hadisleri sıfırdan imal etmek yerine daha kolay olduğunu düşünerek tedavüldeki hadislerle ekleme ve çıkarmalar da yapmışlardır.<sup>124</sup>

### Kabilecilikle İlişkili Uydurulan Rivayetler

Arap kabileciliği ile İslam akidesi arasında bir zıtlık bulunduğu konusundaki kanaatlerine daha önce yer verdiğimiz Goldziher,<sup>125</sup> İslamî devirde eski kabilecilik anlayışının canlı kaldığını düşünmektedir. Ona göre İslam'ın tebliğ edildiği dönemde

120 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 104.

Abbâsîler'in sağladığı bu ortam sayesinde Irak'ta Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), sünnete resmî bir otorite kazandırmıştır. Merv ve Horasan'da sünneti ilk defa yayan kişi, Nadr b. Şümeyl'dir (ö. 204/820). Dârimî (ö. 255/869) de kendi memleketinde sünneti ortaya çıkarmış ve topluma yaymıştır.

121 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 100.

122 “Yarıklar, yalnız pençeli, turnaklı veya kanatlı hayvanlarla yapılır.” Hakikatte bu hadis, sonundaki **او جناح** ibaresi olmaksızın *Sünen-i Erbaa'* da ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'* inde yer almıştır. Ancak Gıyâs b. İbrahim isminde biri, hadisin sonuna **او جناح** (veya kanatlı) ibaresini ilave etmek suretiyle güvercin gibi kanatlı hayvanların müsabakalar için beslenebileceğine Hz. Peygamber'in ağzından müsaade vermiş, aynı zamanda halifenin endişesini gidermiştir. Goldziher, bu hadise üzerine söz konusu görüşünü ileri sürmüştü ve Gıyâs b. İbrahim'i sarayda bir mevki elde etmeye çalışan bir âlim şeklinde tanıtmıştır. Aslında Gıyâs, hadis münekkidleri arasında yalancılığı ile bilinen biridir ve rivayetlerine hiçbir surette güvenilmez. Talat Koçyiğit, “I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 54-55.

123 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 102. Ayrıca Abbâsî halifelerinin dışarıdan dindar kisvesine bürünmelerine rağmen saraylarında içki ve eğlenceye düşkün olduklarını iddia etmiştir. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 86.

Goldziher'in genellemeci yaklaşımının ele alındığı ve bu tutumun nasıl sonuçlandığını görmek için bk. Canikli, “Ignaz Goldziher'in ‘İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II’ Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, 342-346, 362.

124 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 170-172.

125 Bk. çalışmamızda “Arap İslam Toplumunu Doğru Tanımak: Bedeviler ve İslam Akidesi” başlığı.



dahi birbirine düşman kabileler vardı ve bu durumu ortaya koyan şairlerin birbirlerini tahkir ettiği şiirler, eski kaynaklarda oldukça fazla sayıda bulunmaktadır. Buna karşılık dinî otoriteler, kabileleri övmeyi ya da tahkir etmeyi yasaklayan rivayetler ortaya atsalar da İslam'dan sonra dahi Arap kabileleri arasında çekişme ve rekabet devam etmiştir.<sup>126</sup> Goldziher, söz konusu kabilelerin kendilerini üst bir otoriteye dayandırmak için kendileri lehine, karşı tarafın aleyhine hadis uydurmaktan çekinmediklerini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Taraf tutan nebevî hadisler, İslam'daki diğer bütün fırka çıkarlarında olduğu gibi irkî rekabet için de hizmete sokulmuştur. Her iki fırkanın âlimleri kendi emellerini Muhammed'in sözlerinin kudsî otoritesine bürümek için kalemlerini harekete geçirdiler.”<sup>127</sup>

Belli bir ırkı destekleyen hadislerin çoğunluğunun Güneyli Arapları ön plana çıkardığını iddia eden Goldziher, irkî manada taraf tutan bu hadislerin büyük bir kısmının Güneyli Arap yandaşları tarafından uydurulduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı şekilde Ensar'ın medhine tahsis edilen rivayetleri de bu cümleden kabul eden Goldziher, Kureyş kabilesinin faziletine vurgu yapan hadisler<sup>128</sup> dışında Kuzey Arapları'nın tarafını tutan hadislerin sayısının ise az olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte hem Güney hem Kuzey Arapları'na ait hadislerin birbirine benzer nitelikte olduğunu düşünen Goldziher, aynı hadisin bir tarafta Kureyşliler'i methederken diğer taraftan Ensar'ı methetmek için kullanıldığını öne sürmektedir.<sup>129</sup> İslam'ın farklı beldelere yayılması sonucunda Arap olmayanların Müslüman olmasıyla Müslümanlar'ın eşitliği prensibine dair sayısız hadis uydurulduğunu iddia eden Goldziher'e göre İslamî devirde de Arap kabilecilik anlayışı varlığını sürdürmüştür. Bu konuya örnek olarak Ensar ile Kureyş arasındaki rekabeti gösteren Goldziher,

126 Bunun bariz örneklerinden biri, Kuzey ve Güney Arapları arasında yaşananlardır. Goldziher, Kuzey ve Güney Arapları arasındaki bu çekişmenin kaynağını, Kureyşliler ile Ensar arasındaki rekabet olarak gösterir. Yani Kuzey ve Güney Arapları arasındaki rekabet, İslam'dan önceki döneme ait değildir. Bu rekabetin İslam'dan önce vaki olduğu düşüncesine yönelten neden, şiirlerdir. Ancak bu şiirlerin sıhhat değeri tartışmalıdır. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 152.

127 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 139.

128 Kureyş'in siyasi hakimiyetini vurgulayan kasıtlı rivayetleri hadis edebiyatı açısından ele alan bir çalışma için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara, 2005) 89-116.

129 Goldziher buna örnek olarak, İncil'den iktibas edildiğine şüphe bulunmayan bir hadis verilebilir demekte ve buna göre yemekler nasıl tuzla lezzetli oluyorsa, insanlar arasında da sadece Ensar tuz gibi faydalı olur şeklinde bir rivayet zikretmektedir. Bu rivayetin benzeri Kureyşliler'in methiyesinde de bulunmaktadır iddiasını öne sürmektedir. Goldziher'in böyle bir iddiada bulunduktan sonra hem İncil'deki pasajdan örnek vermesi hem de hadisin metnini vermesi beklenirdi. Ancak hadis manen verilse de hangi İncil'in hangi pasajı olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 141.

Söz konusu pasaj, Matta İncili'nde şu ifadelerle yer almaktadır: “Yeryüzünün tuzu sizsiniz. Ama tuz tadını yitirirse, bir daha ona nasıl tuz tadı verilebilir? Artık dışarı atılıp ayakaltında çöğnenmekten başka işe yaramaz”. Matta, 5: 13.

Ensar ile Kureyş kabilesi arasında bir rekabet bulunduğunu ve bu rekabetin de İslam'dan sonra ortaya çıktığını iddia etmektedir.

Goldziher, Cahiliye Arap geleneğinde var olan kabile rekabetlerini İslam'ın engelleyemediğini iddia etmiştir. Hatta ona göre İslam, bu rekabete yeni malzemeler kazandırmıştır ki bu defa kabileler İslam davasında yaptıkları hizmetler ve İslam'ı yaymak için gösterdikleri gayretler açısından yarışır hale gelmişlerdi. İddiasında daha da ileriye giden Goldziher, bu minvalde Ensar'ın, Kureyşliler'e hatta Muhacirler'e karşı üstün olduklarını göstermek için hadislerin yanında Kur'an ayetleri de uydurduklarını söylemiştir.<sup>130</sup> Bu bağlamda uydurma eğiliminin tefsirlere daha çok yansıdığını düşünen Goldziher, ilgili ayette “الْمُظْهَرِينَ” kelimesinin Ensar olarak tefsir edilmesini örnek vermektedir. Ona göre bu uydurma faaliyetlerine nesep âlimleri de katılmış ve Ensar'ın menşeyini bütün Güney Arabistan'a teşmil etme gayreti içerisinde olmuşlar, böylece Ensar'ın soy kütüğünü Güney Arapları'nın soy kütüğü gibi telakki ederek onlara üstünlük sağlamak istemişlerdir.

Bütün bu -zorlama- iddialarının sonunda Goldziher, Kuzey ve Güney Arapları arasında görülen rekabetin başlangıç tarihi olarak hicrî birinci asrın ikinci yarısına işaret etmektedir<sup>131</sup> ki bu durumda yukarıda belirtildiği gibi bu rekabet, onun iddiasına göre İslam'dan sonra ortaya çıkmıştır. Ayrıca Goldziher'e göre bu iki kabilenin rekabetinden dindar çevreler rahatsızdı; zira bu rekabet, İslam akidesinin ortaya koyduğu eşitlik prensibini hükümsüz kılmaktaydı. Bu nedenle ona göre dinî otoriteler, nesep âlimlerinin de körüklediği bu ırkçılık ateşini söndürmek için Peygamber otoritesine başvurmuşlardır. Böylece Hz. Peygamber adına uydurulan sözlerde hem Kuzey hem de Güney Arapları'nın soyu Hz. İsmail'e dayandırılmış ve böylece iki düşman grup bir atada birleştirilmiştir.

## Sonuç

Oryantalistlerin görüşlerine hadis ilmi özelinde bakıldığında oryantalizmin bir paradigma olarak kabul edilmesini sağlayacak “süreklilik” faktörü, dikkat çekmektedir. Paradigmanın mensubu olan her bir araştırmacının kendisinden önce yapılanların devamı mahiyetinde ve yine aynı şekilde kendisinden sonra gelenlerin de çalışmalarında kullanıp ileriye taşıyabilecekleri teoriler geliştirmesi, oryantalizmin bu süreklilik özelliğini göstermektedir. Zira oryantalist araştırmacıların kendilerinden

130 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 155. Goldziher'in uydurulduğunu iddia ettiği ayet, Tevbe Suresi'nin 108. ayetidir. İlgili ayetin meali şöyle: “Orada asla namaza durma! Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever.”

131 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 157.

önceki çalışmaların bilgisine vâkıf halde onları kullanmaları ve bunlara yeni görüş ve tezler ilave etmeleri, söz konusu paradigmanın sürekliliğini sağlamaktadır. Oryantalist tasavvurun altı çizilen bu özelliklerini Batı'da hadis çalışmalarının kurucusu kabul edilen Ignaz Goldziher'de ve onun görüşlerinin halefleri üzerindeki etkisinde görmek mümkündür.

Goldziher'in hadislere yönelik yaklaşımının ve hadisleri değerlendirme yönteminin onun İslam dini ve ilk İslam toplumu, fırkalar hakkındaki kanaatlerinden bağımsız değerlendirilemeyeceği çalışmamızda ortaya koyulmuştur. İslam dininde ve bu dinin ana metinlerinde yabancı kültürlerin tesirini ısrarla arayan ve bu arayışını bir ön kabul haline getiren Goldziher, İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlık menşeli olmakla birlikte çevre kültürden hayli etkilenen bir yapı arz ettiğini düşünmektedir. İslam'ın geldiği topluma yönelik analizleri arasında İslam'dan önce Araplar'ın üstün bir ırk olduğu düşüncesinin bulunmadığını söyleyen Goldziher, bu görüşünü eski tarihî vesikalarda Araplar'ın diğer milletlere üstün kılındığını anlatan şiirlerin yer almamasıyla desteklemektedir.

Hz. Muhammed'in kendi görüşlerini topluma benimsetmek için eski Arap geleneklerine karşı çıkmak zorunda kaldığını ve bunun neticesinde Araplar'ın şeref addettiği ne varsa hepsine karşı çıktığını öne süren Goldziher, aslında İslam'ın öngördüğü toplum düzeni ile eski Arap geleneğinin toplum yapısının birbirine zıt olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslam akidesi, Arapların kabilecilik anlayışına karşı çıkmış ve bu anlayışa götüren tehâlûf, şiar, mufâhere gibi her geleneği yasaklamıştır.

Hz. Muhammed'in kabileciliğe bir değersizlik atfetmek suretiyle ancak Mekkelilerle savaşılabildiğini iddia eden Goldziher, İslam'ın kardeşlik vurgusunun da Müslümanlar arasında birleştirici bir etki yarattığını vurgulamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed'in Müslümanlar'ın ırk, dil, renk farklılığı gözetmeksizin kardeş olduklarını öne sürme sebeplerinden biri, İslam'ı dünyaya yayma arzusudur. Böylece İslam, farklı beldelere hızla yayılabilmiştir. Ancak ne var ki safkan Araplar'ın kendilerini mevâlîden üstün görmesini, İslam'dan sonra ortaya çıkan bir olgu olarak nitelendiren Goldziher, Müslüman Araplar ile gayri Arap Müslümanlar'ın eşitliğini ifade eden hadisleri, günlük hayatta bu eşitlik ilkesinin uygulanmadığına dair bir delil olarak kabul etmektedir. Yine ona göre Arap ırkçılığına karşı bütün Müslümanlar'ın eşit ve kardeş olduğunu ifade eden hadisler, dinî otoriteler ile mevâlî tarafından uydurulmuş ve Hz. Muhammed'e dayandırılmıştır. Mevâlînin Müslüman olmak suretiyle Araplaşmasını, İslam'ın önemli reformlarından birisi kabul eden Goldziher, siyasî, edebî, dinî alanlarda öne çıkmış Arap olmayan Müslümanların kendilerini Arap nisbesiyle tanıttıkları için yabancı olduklarının neredeyse unutulduğunu da öne sürmüştür.

Batı’da hadisle ilgili yerleşik görüşün yıkılmasını sağlayan Goldziher, hadis ve sünnet kavramlarını birbirinden farklı değerlendirmektedir. Ona göre hadis, sözlü bir rivayet iken sünnet; sözlü rivayet dikkate alınmaksızın eski İslam toplumundaki dinî ya da hukukî alanlarda yaşanan gelenektir. Ayrıca hadisler, İslâm’ın ilk iki yüzyıldaki dinî, tarihî ve sosyal gelişmelerinin bir neticesi iken sünnet, cahiliye dönemi Arapları’nın geleneklerinin daha sonra rivayet haline getirilip hadis olarak nakledilmesidir. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu fikrinin tadrîcî bir şekilde yerleştiğini iddia eden Goldziher’e göre Nebevî sünnetin hukukî yönü de zaman içerisinde önem kazanmıştır.

Hadis metinlerini ortaya çıktıkları koşulların ve dönemin ürünü şeklinde değerlendiren Goldziher, esasında Batı’daki hadis çalışmaları için önemli kabul edilen tarihlendirme faaliyetinin başlangıcını sağlamıştır. Onu seleflerinden ayıran en önemli husus, Batı düşünce geleneğinde tevarüs eden tarih tenkit metodunu hadislere uygulamasıdır. Oryantalist çalışmalarda hadise yönelik şüpheli yaklaşımın hâkim ve yerleşik tavır haline gelmesini sağlayan Goldziher, hadislerin henüz Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirildiğine karşı çıkmamış; ancak hadislerin sistematik tedvininin ilk dönemlerde başlamadığını savunmuştur. Tedvinin başlangıcı konusunda ise herhangi bir tarih vемemiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Abdurraûf, Muhammed Avni. *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher*. nşr. Alexander Scheiber. Leiden: 1977. trc. ve thk. Muhammed Avni Abdurraûf ve Abdülhamid Merzûk. Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-terceme, 2016.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Dimeşk: 1421/2001.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Akın, Nimetullah. “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47-70.
- A’zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Bedir, Murteza. “Oryantalizm ve İslâm Hukuku”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], 11-42.

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u s-sahih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Canikli, İlyas. "İgnaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.
- Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick, 2009.
- Dayhan, Ahmet Tahir. "İstişrâk İle İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel bir bakış-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 7-45.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Memâlik-i Osmâniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler*. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzua ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*. 14 Cilt, Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları 1*. çev. Cihad Tunç. sunuş: Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları 2*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu, Cihad Tunç. Ankara, 2019.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Gürkan, Salime Leyla. "Geiger, Abraham". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/geiger-abraham> (14.04.2021)
- Hallaq, Wael B. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New Yor: Columbia University Press, 2018.
- Hallaq, Wael B. "Quest for Origins of Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse". *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2/1. 2002-2003, 1-31.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm: Goldziher, Jeffery, Guillaume, Hourani, Coulson, Watt, Hick, Monteil, Hoebink*. ed. Ahmet Yücel. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında İgnaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikri Etkileşimi". *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)* 2/3 (2002), 107-121.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Goldziher". *DİA*. 14/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd el-'Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995-1421/2000.
- Kızıl, Fatma. "Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı". *İnsan & Toplum* 3/6 (Aralık 2013), 323-332.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 373-397.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “Hegel’in Tarih Felsefesinin Goldziher’in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “Siyer Kitaplarında Mirâc Mucizesinin Ele Alınması”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/1 (2016), 33-51.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Aydınlarının Hadis Müktesebatını Târîh-i İslâmiyyet’e Yönelik Kaleme Alınan Reddiyeler Üzerinden Okumak”. *Osmanlı’da İlm-i Hadis* içinde, 367-383.
- Kister, Meir Jacob. “Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız” Erken Tarihli Bir Rivayet Üzerine Çalışma = You Shall Only Set Out for Three Mosques a Study of an Early Tradition. çev. Hafize Yazıcı, *HADITH* 2 (2019), 186-204.
- Koçyiğit, Talat “I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1991.
- Müttakî el-Hindî, ‘Alâüddîn ‘Ali el-Müttakî Hüsâmüddîn el-Hindî. *Kenzü’l-‘ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*. 18 Cilt, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî. *el-Câmi’u s-sağîr fi ehâdisi’l-beşîr ve’n-nezîr*. 2. Basım. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yazıcı, Hafize. “Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* 3 (12-15 Mayıs 2016), 9-18.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevali> (15.07.2021).
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2013.



## Türk Pozitif Hukukuyla Mukayeseli Olarak Modernleşme Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima: Hakaret Suçu Örneği

### Comparative Analysis of the Aggregation of Offences under Ottoman Criminal Law during the Modernization Period and Current Turkish Positive Law: A Case Study of Insult

Muhammed Emin Kızılay<sup>\*</sup>

#### Öz

Yargı alanında Hanefî fıkhnın uygulama alanı bulduğu Osmanlı Devleti, Batı etkisiyle birlikte bu alandaki birikimini kanunlaştırmaya başlamıştır. Böylece yeni birtakım kavramlar ve teknik konular da Osmanlı hukuk diline girmiştir. Bunlardan bir tanesi içtimadır. Birden fazla suçun tek bir kişide toplanmasını ifade eden bu terim, Hanefî fıkhnındaki tedâhül kavramına yakın bir anlam ifade etmektedir. Fakat her iki hukuk sisteminin konuyu ele alışında farklılıklar vardır. Tanzimat Dönemi'nde yaşanan kanunlaştırma faaliyetlerinde genel olarak Hanefî fıkhnına bağlı kalınmaya çalışılmışsa da içtima gibi bazı teknik konularda fıkhi birikim göz ardı edilmiştir. Bu durum dönemin yargı uygulamasında da görülmektedir. Döneme ait dava kayıtlarına ulaşmada ise 1286/1869 yılında toplumu bilgilendirerek örneklik teşkil etmesi için yayımlanan *Vakâyi-i Zabtiyye* gazetesi önemli bir kaynaktır. Çalışmada gazetenin yayımlandığı dönemde yürürlükte olan 1274/1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi, dava kayıtları ve günümüz Türk pozitif hukuku üzerinden içtima sistemi karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Konunun sınırlandırılması için de içtima sistemi sadece hakaret suçlarıyla ilgili dava kayıtları üzerinden incelenecektir.

#### Anahtar Kelimeler

Hakaret Suçu, İçtima, Tedâhül, Ceza, Osmanlı Hukuku

#### Abstract

Under western influence, the Ottoman Empire began the practice of accumulation of legislation in its judicial system. Thus, certain new concepts and technical issues, such as the aggregation of offences (*ijtima*), were coined in Ottoman legal jargon. This concept, which attributes more than one crime to an individual, has similar meaning to *tadahul* in Hanafi *fiqh*. However, there is a major difference between the two legal systems. Although the Ottoman judicial system generally tried to abide by Hanafi *fiqh* in its legislative activities during the Tanzimat period, it deviated from the *fiqh* system on some technical issues. To clearly consider this situation in practice, it is necessary to look at the court records of the period. *Vakâyi-i Zabtiyye* newspaper, which was in publication from 1286 to 1869, is an important source, as it contains court records of the period. In this study, the aggregation system in the Ottoman Criminal Code, dated 1274–1858, which was in force at the time the newspaper was published, will be analysed. It will be compared with the case records under current Turkish positive law. The scope of the study is limited to the aggregation of offences through case records related to insult crime.

#### Keywords

Insult, Aggregation of Offences (*ijtima*), Tedahul, Punishment, Ottoman Law

\* Sorumlu Yazar: Muhammed Emin Kızılay (Arş. Gör. Dr.), Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bayburt, Türkiye. E-posta: eminkizilayzade@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2082-0597

Atfî: Muhammed Emin Kızılay, "Türk Pozitif Hukukuyla Mukayeseli Olarak Modernleşme Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima: Hakaret Suçu Örneği." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 457–481. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.994214>





## Extended Summary

The modernization of the Ottoman Empire resulted in several innovations in the fields of jurisdiction and law. During the Tanzimat period, one of the innovations included the accumulation of legislation, which was similar to the Hanafi *fiqh* system, for which casuistry was abided by in the Classical period. Even though it was similar to the Hanafi *fiqh*, there were certain points of digression. For instance, insult, which represents crimes against a person's honour and dignity in Turkish positive law today, was also part of the first Penal Code (1256–1840 Criminal Code), which was enacted during the Tanzimat period. It moved from the fact that *shariah* aims to protect a person's dignity and honour and it imposes various penal sanctions on those who commit these offences. In the *Kânûn-i Cedîd* dated 1267-1851, the content about the offence of insult was similar to the previous law; however, this law is a text where *fiqh* terms were used more frequently, and it was relatively similar to the Hanafi *fiqh* system. In the Penal Code dated 1274/1858, offences of insult were tailored according to the French Penal Code, and the role of *fiqh* in preparing this law was to inspect whether the articles in the law were in accordance with *shariah* or not. Therefore, *fiqh* played a less decisive role in the legislative activities in which it was previously very influential. Moreover, the law texts, which are prepared using western ideals, do not offend against *shariah*. Thus, in relation to certain technical matters, some western practices were directly adopted as part of the system. For this reason, *fiqh* did not play a decisive role on these technical matters. An example is the term "aggregation (*ijtima*)" in Turkish positive law, which means the connecting and gathering of two or more crimes and punishments. Aggregation (*ijtima*) was adopted in the Turkish judicial system during the Tanzimat period, and although it was not a recognized term in legal texts, the system was used in court judgments. Within this framework, certain regulations were made in the 1879 Code of Criminal Procedures regarding the method to be followed in case of the aggregation of more than one offence against an individual. The Ottoman jurisprudence of the period discussed the matter at length by citing the practices all over the world. However, there were discussions regarding whether this system was a part of *fiqh* and whether it was in accordance with *shariah* or not. Such discussions only became apparent after one and a half century in contemporary Islamic Law studies. As a matter of fact, in these studies, theoretical comparisons of today's law and *fiqh* in the Tanzimat period were made, during which the transition process from *shariah* to secular law was ignored. *Tedahul* was the term used to describe the provisions to be applied in cases where a person commits more than one offence. Despite their common traits, the viewpoints and fundamental philosophies of *tedahul* and the aggregation system are distinct. In relation to *fiqh*, the person whose dignity has been hurt is of central importance. Thus, when personal rights (*huquq al-ibad*) are harmed through more than one offence, the punishment to be given is a single one. This is because personal rights are considered weaker than public rights (*huquq Allah*) and are therefore in need of more protection. In the aggregation system of the Tanzimat period, when offences of same or different



types were committed against a single person or multiple people, the light punishment stipulated in the law was considered an aggravating circumstance for the severe penalty. With the Code of Criminal Procedures of 1879, it was acknowledged that the most severe of the stipulated punishments would be meted out and the light one would already be included in the severe one. Nevertheless, in today's Turkish positive law, unlike the Ottoman positive law, the offences are aggregated. In this system, rather than aggregating different penalties stipulated for each crime, the violation of multiple norms caused by one or more acts is considered a single crime. In this system, similar to *fiqh*, legal dignity affected by the offence is ignored, and many types of violations of norms are aggregated as much as possible. In this way, it can be understood that the suffering of the victim is ignored in favour of the criminal.

## Giriş

Hakaret suçu, günümüz Türk pozitif hukukunda şerefe karşı işlenen ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu suç, Osmanlı pozitif hukukunda *şetm*, klasik Hanefî fıkında ise *şetm*, *sebb* gibi tabirlerle ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Gerek Hanefî fıkında gerek Tanzimat sonrası Osmanlı pozitif hukukunda ve gerekse günümüz Türk pozitif hukukunda kişinin manevi varlığına zarar veren fiiller suç sayılmış ve çeşitli cezai yaptırımlar düzenlenmiştir. Her üç hukuk sisteminde hakaret suçunun cezalandırılmasıyla korunan hukukî değer kişinin manevi varlığı, namus ve şerefidir.<sup>2</sup> Tarihî olarak bu üç sistemin bağlantı noktası ise Tanzimat Dönemi'dir. Zira bu dönem, Hanefî fıkından seküler hukuka geçişin yaşandığı ve bu değişimin gözlemlenebileceği bir dönemdir. Çalışmada bu değişim, Batı hukuk sistematığının benimsenmeye başlamasıyla hukuk dilimize giren içtima sistemi ve bu sistemin uygulandığı hakaret suçları üzerinden görülmeye çalışılacaktır. Bunun için hem dönemin kanunları hem de bu kanunların uygulama alanı bulduğu yargulamalara ait dava kayıtları incelenecektir. Dönemin dava kayıtlarına ulaşmada yaşanan zorluğu aşmak için 1286/1869 yılında yayımlanmaya başlayan ve mahkeme tutanaklarına da yer veren *Vakâyi-i Zabtiyye Gazetesi*'nden yararlanılacaktır.<sup>3</sup> Gazetede hakaret (*şetm*) suçu ve bu suça verilen bazı cezalarda, bugün Türk pozitif hukukunda suçun özel görünüş şekillerinden biri kabul edilen içtima sisteminin izlerini görmek mümkündür. Bu sebeple Türk pozitif hukuku ve Hanefî fıkı açısından içtima sistemi ele alınıp gazetede bu sistem ile ilgili örnekler mukayeseli bir şekilde tahlil edilecektir.

Fıkîhî açıdan tedâhül/içtima ile ilgili günümüzde yapılan çalışmalarda mezheplerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilmekte ve konu günümüz Türk pozitif hukukuyla

- 1 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 24:36; Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Feth'ul-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 5:353; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm* (Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 2:76; Zeynüddin İbn Nuceym, *Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik (Tekmilatü Tûri ve Minhatü'l-hâlik ile Birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 5:47; Mehmet Boynukalın, "Sövme", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 398; *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu* (İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), 100.
- 2 Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6:391; İbnü'l-Hümâm, *Feth'ul-kadîr*, 5:347; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2:76; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 1:609-610; Diran Yerganyan, *Kanun-ı Ceza Dersleri*, 2. bs (Dersaadet: Becidyân Matbaası, 1326), 1:238; Artin Boşgezenyan, *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327), 214; Mahmut Koca ve İlhan Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2013), 425.
- 3 Gazeteye ait ilk elli sayı, Milli Kütüphane'nin internet sayfasında mevcut olup elektronik olarak erişim mümkündür. Bkz.: <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/details/821>

mukayeseli olarak ele alınmaktadır.<sup>4</sup> Bazılarında ise konu Tanzimat Dönemi ceza hukuku alanında yaşanan değişiklikler üzerinden incelenmektedir.<sup>5</sup> Bu çalışmalardan hareketle fıkıhta bugünkü içtima sistemine benzer bir sistemin var olduğu lakin Tanzimat ile birlikte fikhî birikimin göz ardı edilmesi sebebiyle bu birikimin görmezden gelindiği söylenebilir. Dönemin Osmanlı hukukçuları da konuyu klasik fıkıhtan ziyade Batı hukuk sistemlerinden hareketle ele almışlardır. Bu süreç zamanla fikhin tamamen terk edilmesi ve seküler hukuka geçişle sonuçlanmıştır. Çalışmada mezkûr geçiş süreci içtima konusu üzerinden ele alınacaktır. Fakat konu sadece nazari olarak değil, uygulama üzerinden takip edilecektir. Bu vesileyle uygulama ve nazariye arasındaki bağ tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca günümüz Türk ceza hukuku da sürecin son halkası olduğundan ve günümüzde kullanılan kavramlar Tanzimat Dönemi Osmanlı pozitif hukukuna dayandığından konu, günümüz ceza hukuku ile mukayeseli olarak ele alınacaktır.

### Türk Hukuk Tarihinde Hakaret Suçu

Hanefî fikhında kutsal değerlere sövme ve iffetli kişiye zina isnadında bulunma gibi bazı suçlar haricindeki sövgü ifadeleri ta‘zir cezası gerektiren suçlar kapsamında ele alınmıştır.<sup>6</sup> Örneğin bir başkasına “fasık”, “zındık”, “köpek” “zalim”, “yalan şahidi” gibi ifadeler kullanılması suç sayılmış ve bu suç için ta‘zir cezası öngörülmüştür.<sup>7</sup> Klasik dönem Osmanlı’da bu tür suçlar için ta‘zir kapsamında dayak ve hapis cezaları verilmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca bu suçların sadece şifafen

- 4 Örnek iki çalışma için bkz.: Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003); Mustafa Avcı, “İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima”, *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 1, sy 1 (2021): 1-30.
- 5 Kübra Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı’da Ta‘zir’in Kalkması” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).
- 6 Serahsî, *el-Mebsût*, 24:36; Aynî, *el-Binâye*, 6:395; İbnü’l-Hümâm, *Feth ‘ul-kadir*, 3:353; Lisânüddin İbnü’ş-Şihne, *Lisânü’l-hükkâm fi ma ‘rifeti’l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973), 258; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2:76; İbn Nuceym, *Bahru’r-râik*, 5:147; Damad Efendi, *Mecmau’l-enhur*, 1:697; Alâüddin Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu tenviri’l-ebşâr ve Câmii’l-bihâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 319; Tuncay Başoğlu, “Ta‘zir”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 199.
- 7 Aynî, *el-Binâye*, 6:391; İbnü’l-Hümâm, *Feth ‘ul-kadir*, 5:347; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2:76; Damad Efendi, *Mecmau’l-enhur*, 1:609-610; Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, ed. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), 245-50; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziye*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 114-15; H. Necati Demirtaş, *Fetvaları ile Şeyhülislam Ebüssu‘ud Efendi* (İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2016), 571-72.
- 8 Mehmet Koç, “Osmanlı Hukukunda Ta‘zir Suç ve Cezaları” (Doktora Tezi, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 215.

değil, çeşitli beden hareketleriyle, yazı ve neşir yoluyla da gerçekleşebileceği kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Tanzimat ile birlikte Osmanlı Devleti'nde yaşanan değişikliklere paralel olarak hukukun çeşitli alanlarında kanunlaştırma faaliyetleri başlamıştır. Hakaret suçu ile ilgili düzenlemeler de 1256/1840 yılında yapılan dönemin ilk ceza kanununda yer almıştır.<sup>10</sup> Daha sonra 1267/1851 tarihli Kanun-ı Cedîd yürürlüğe girmiş, bu kanunda hakaret suçu ile ilgili öncekine nazaran fazla bir değişiklik yapılmamıştır.<sup>11</sup> Son olarak 1274/1858 tarihinde yeni bir ceza kanunu yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun, öncülü iki kanundan farkı ise muhteva olarak milli kabul edilmekle birlikte Batı kanun sistematığı takip edilerek yapılmış olmasıdır.<sup>12</sup> Kanun 1911 yılında büyük bir değişikliğe uğramış, özellikle hakaret suçları ile ilgili madde daha teknik ve detaylı bir şekilde kaleme alınarak maddeye gerekçe de eklenmiştir.<sup>13</sup> Gazetenin yayımlandığı dönemde yürürlükte olan kanun, 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nin değişikliğe uğramamış hâli olduğundan çalışmada Kanun'un bu hâli esas alınacaktır. Bununla birlikte hakaret suçu ile ilgili maddenin ve bu maddede kullanılan terimlerin anlaşılması için ilgili maddenin 1911 yılında değişikliğe uğramış hâlinde de istifade edilecektir. 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nde "Eşhâs Hakkında Vuku Bulan Cinayet ve Cünhalarla Mücazât-ı Müterettibeleri" isimli ikinci bölümün "İftira ve Şetm ve İfşa-yı Sır Beyanındadır" isimli altıncı faslındaki 214. maddesinde hakaret suçları düzenlemiştir:

Bir mâdde-i mahsûsa isnadı olmayıp fakat me'âyibden bir şey tahsisıyla ya diğer suretle bir kimse diğer kimse hakkında muhill-i namus söz söyler veyahut şetm eyler ise yirmi dört saatten bir aya kadar hapis olunur. Veyahut buna bedel yarım mecidiye altınından üç mecidiye altına kadar ceza-yı nakdî alınır.<sup>14</sup>

9 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 3:321.

10 Ahmet Akgündüz, *Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 812.

11 Ahmet Lütfi, *Kanun-ı Cedîd (Mirât-ı Adalet İçerisinde)* (İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304), 159-60.

12 Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 229, 233.

13 Tevfik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza* (Dersaadet: Şems Matbaası, 1329), 159; Mehmet Âkif Aydın, "Batılılaşma", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 482; Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama* (İstanbul: Yayılcık Matbaası, 2004), 109; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 242.

14 *Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu*, 100.

Maddede hakaret suçları “şetm” ve “muhiill-i namus söz söyleme” şeklinde ifade edilmiştir. *Şetm* kelimesi sövmek, küfretmek anlamlarına gelmektedir.<sup>15</sup> “Muhiill-i namus söz söyleme” ifadesi ise namusu ihlal edici söz anlamında olup dönemin hukukçuları tarafından bir kimsede olmayan özellikleri o kişiye isnat etmek şeklinde açıklanmıştır.<sup>16</sup> Her ne kadar kanun maddesinde açıklanmasa da bu suçun sözlü gerçekleşebileceği gibi yazılı olarak da gerçekleşebileceği kabul edilmiştir.<sup>17</sup> Gazetenin 19 Recep 1286 (25 Ekim 1869) tarihli kırk üçüncü sayısında yer alan bir dava kaydında üç şahsın, muhiill-i namus bir mektup kaleme alarak mektubu bir başka kişiye göndermeleri sebebiyle 214. madde gereğince on beşer gün hapis cezası aldıkları ifade edilmektedir.<sup>18</sup> İlgili kanun maddesinde suçun yazılı olarak da gerçekleşebileceğine dair bir ifade bulunmamasıyla birlikte mahkeme, suçun yazılı olarak gerçekleşmesi hâlinde de korunan hukuki değerinin zedelendiği kanaatine varmıştır. Yine gazetede suçun şifahen gerçekleşmesinin yanında birtakım hareketlerle de gerçekleştiğine dair dava kayıtlarına rastlamak mümkündür. Örneğin 26 Safer 1286 (7 Haziran 1869) tarihli dördüncü sayıda, bir başkasının “namusuna dokunur harekette” bulunan şahsa, “214. maddeye kıyasen” yirmi dört saat hapis cezası verildiğine dair bir dava kaydı yer almaktadır.<sup>19</sup> Dikkat edilirse mahkeme vermiş olduğu cezayı 214. maddeye kıyas ederek vermiştir. 1911 tarihinde ilgili kanun maddesinde yapılan değişiklikte suçun yazılı olarak ve çeşitli beden hareketleriyle gerçekleşebileceği de kanun metnine eklenmiştir.<sup>20</sup>

Maddede geçen maddede-i mahsûsa tabirinden ne kastedildiği tam olarak açıklanmamakla birlikte, Kanunnâme'nin 1911 yılında geçirdiği değişiklik üzerine yapılan şerh çalışmalarında bu tabir detaylıca ele alınmıştır. Buna göre maddede-i mahsûsa isnadı, bir isnadın zaman, mekân tayiniyle ve üçüncü bir kişi ile irtibatlandırılarak yapılmasıdır. Örneğin birine yönelik hırsızlık isnadı, hırsızlığın ne zaman, nereden ve kimden yapıldığı gibi detayları içeriyorsa bu, maddede-i mahsûsa

15 *TDK Sözlükleri*, “Şetim” (Erişim 10 Ağustos 2021); *Kubbealtı Lügati*, “Şetm” (Erişim 10 Ağustos 2021).

16 Mehmed Reşad, *Mi'yâr-ı Ceza: Kanun-ı Ceza Şerhi* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1303), 414.

17 Sami Bey, *Mirât-ı Kanun-ı Ceza: Kanun-ı Ceza Şerhi*, 2. bs (Dersaadet: Matbaa-i Kütübhaneye-i Cihan, 1324), 340.

18 Vakâyi-i Zabtiye, 43/3, M.T. Dersaadet.

19 Vakâyi-i Zabtiye, 4/3, M.T. Beyoğlu; Hareket yoluyla gerçekleşen suçlarla alakalı benzer dava kayıtları için bkz.: Vakâyi-i Zabtiye, 7/3, M.T. Beyoğlu; 7/4 M.T. Üsküdar; 24/4 M.T. Beyoğlu; 47/4 M.T. Üsküdar.

20 Tefvik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza*, 159-61.

isnat etmektedir.<sup>21</sup> Bu tabir, 765 sayılı mülga TCK’de de aynen kullanılmıştır. (md. 480) 1274/1858 tarihli Kanunnâme’de “bir madde-i mahsûsa isnadı olmayıp” ifadesi yer aldığından, bu tür isnatların hakaret suçu kapsamında değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Lakin Kanunnâme’de yapılan değişiklikle bu tür suçlar da hakaret suçu kapsamına alınmış ve zem suçu olarak tanımlanmıştır.<sup>22</sup>

Hakaret suçları günümüz Türk pozitif hukukunda seçimlik hareketli bir suç olarak kabul edilmektedir. Bu hareketlerden biri somut bir fiil veya olgu isnadı, diğeri ise sövme fiilidir. (TCK md.125/1) Fiilin veya olgunun somut olmasından maksat, isnadın kişi, zaman ve belirli bir şahıs ile bağlantılı olarak gerçekleşmesidir.<sup>23</sup> Bu sebeple somut bir fiil/olgu isnadının, Osmanlı pozitif hukukundaki maddede-i mahsûsa tabiriyle büyük oranda aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir. Hakaret suçunun bu seçimlik hareketi, 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi’nin geçirdiği değişiklikle birlikte Türk hukuk tarihinde hakaret suçu kapsamına girmiştir. Çalışmada ele alınan gazete, Kanunnâme’de yapılan değişikliktan önce yayımlanmaya başladığından gazetede yer alan dava kayıtlarındaki hakaret suçları, somut fiil/olgu isnadını kapsamamaktadır. Türk pozitif hukukunda suçun diğer seçimlik hareketi sövme ise “kişinin onuruna, şerefine ve saygınlığına yönelik olumsuz değer yargılarında bulunmayı ifade etmektedir.” Bu tür hakaret suçlarında soyut bir fiil/olgu isnadı söz konusu olmaktadır.<sup>24</sup> Değişikliğe uğramamış hâliyle 1274/2858 Ceza Kanunnâmesi’nde *şetm* suçu olarak düzenlenen suçun, Türk pozitif hukukunda hakaret suçunun seçimlik hareketlerinden sövmeye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Türk pozitif hukukunda da hakaret suçunun sesli ve yazılı olarak gerçekleştirilebileceği kabul edilmektedir. (TCK md.125/2)

Suçun nitelikli hâllerinden biri olarak ifade edilen, hakaretin kamu görevlisine yönelik icra ettiği görev sebebiyle işlenmesi (TCK md.125/3-a) 1274/1858 Ceza

21 Yerganyan, *Kanun-ı Ceza Dersleri*, 1:239; Boşgezenyan, *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 214.

22 Tefik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza*, 159.

23 Koca ve Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 432-34; Recep Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, sy 17 (2021): 201-3; Devrim Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19, sy 2 (2013): 889; Bülent Tatar, “Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 42; Enes Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, sy 6 (2016): 291-92.

24 Koca ve Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 434; Doğan, “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”, 203; Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, 889; Tatar, “Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)”, 42; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 292.

Kânunnâmesi'nde *şetm* suçunu düzenleyen 214. maddeden ayrı olarak 113. maddede ele alınmıştır.<sup>25</sup> Her iki maddede öngörülen cezalar kıyaslandığında suçun memura karşı işlenmiş olmasının ceza artırımı sebebi sayılmadığı anlaşılmaktadır. Gazetede memura yönelik hakaret suçlarıyla ilgili örnek dava kayıtları mevcuttur. Bunlardan biri, 18 Rebülevvel 1286 (28 Haziran 1869) tarihli onuncu sayıda yer almaktadır. Dava kaydında aktarıldığına göre bir zaptiye mülazımına laf atarak namusuna dokunan şahsa Ceza Kanunnâmesi'nin 113. maddesi gereğince bir adet yüzlük nakit para cezası verilmiştir.<sup>26</sup>

Günümüz Türk pozitif hukukunda bazı durumlarda hakaret suçu için öngörülen cezanın tamamen veya kısmen düşürülebileceği kabul edilmektedir. Bunlardan biri karşılıklı hakarettir. Hakaretin suçunun karşılıklı işlenmesi durumunda mahkeme, somut olaya göre taraflardan biri veya her ikisine verilecek cezayı tamamen veya üçte bire kadar düşürebilmektedir. (TCK md.129/3) 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nin ilk hâlinde bu tür ceza indiriminden bahsedilmemekle birlikte gazetede karşılıklı hakaret suçunun işlendiği davalara rastlanmaktadır. Örneğin 11 Cemâziyelevvel 1286 (19 Ağustos 1869) tarihli yirmi beşinci sayıda yer alan dava kaydında, iki şahsın birbirine yönelik *muhill-i namus* söz söylemeleri sebebiyle yargılandığı, dava sonucu taraflara “derece-i kabahatlerine göre” bir ve yarım mecdiye altın para cezası verildiği belirtilmektedir.<sup>27</sup> Gazetede yer alan davalardaki *şetm* suçlarına verilen cezalar ile mukayese edildiğinde suçun karşılıklı gerçekleşmesi sebebiyle herhangi bir ceza indiriminin uygulandığı söylenemez. Dava kayıtlarında da ceza indirimi yapıldığına dair bir ibare yer almamaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere gazetenin yayımlandığı dönemde *şetm* suçunun bir başka *şetme* karşılık işlenmesi haksız tahrik kapsamında değerlendirilmemektedir. Lakin 1911 yılında yapılan değişiklikte *şetm* suçları üç ayrı suç türü olarak ele alınmış, bunlardan tahkir türü suçların karşılıklı işlenmesi hâlinde mahkemenin taraflardan biri veya her ikisinin cezasını üçte birden üçte ikiye kadar veya tamamen ıskat edebileceği kanunlaştırılmıştır.<sup>28</sup>

25 “Asâkir-i nizamiyenin ve hükümet tarafından ‘ale’l-ıtlâk zabıtaya ve idareye memur bulunanların memuriyetlerini icrada veyahut icra ettikleri hükmei memuriyetten dolayı kadr-ü namuslarına nakisa verecek suretle haklarında muamele-i hakarete ve itâle-i lisana ve ihâfeye cüret edenler olur ise bir mecdiye altınından üç mecdiye altınına kadar ceza-yı nakdî ahz olunur ve bu misilli hakaretler Asâkir-i Nizamiye zabıtanı ve zaptiye ser-gerdeleri haklarında vuku bulur ise bir haftadan bir aya kadar hapis olunur. Ve eğer bu misilli hakaret ve ihafenin icrasında teşhir-i silah eden olur ise her hâlde altı aydan iki seneye kadar haps olunur.” *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 45.

26 Vakâyi-i Zabtiye, 10/3, M.T. Beyoğlu.

27 Vakâyi-i Zabtiye, 25/3, M.T. Üsküdar.

28 Tevfik Tarık, *Yeni Kanun-ı Ceza*, 162; Yerganyan, *Kanun-ı Ceza Dersleri*, 1:237; Boşgezenyan, *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddelesini Hakkında Teşrih ve Tenkit*, 221-22.



## Hakaret Suçu Açısından İçtima

İçtima sistemi, modern hukukta suçun özel görünüş şekillerinden biridir.<sup>29</sup> Türk pozitif hukukunda çeşitli ceza kanunu metinlerinde yer alan bu sistemin temeli, Tanzimat sonrası Osmanlı uygulamasına kadar dayanmaktadır. Osmanlı’da ise içtima, Batı hukuk sistemlerinden alınmıştır. Osmanlı’da resmî mezhep olarak kabul edilen ve uygulanan Hanefî fikhında, Batı hukuk sistemlerinden alındığı şekliyle bir içtima sistemi olmadığı gibi içtima, müstakil bir konu olarak da tartışılıp ele alınmamaktadır. Bu, klasik fıkhıta bugün içtima kapsamında tartışılan nazari konularla ilgili örneklerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine içtima mantığına klasik fikhın birçok konusunda rastlamak mümkündür.<sup>30</sup> Klasik kaynaklarda içtima anlayışını ifade etmek için birçok terim kullanılmakla birlikte bunlar içerisinde özellikle *tedâhül* kavramı öne çıkmaktadır.<sup>31</sup> Bu kavram “iki veya daha fazla şeyin iç içe geçmesi”<sup>32</sup>, “ayrı ayrı hükmü bulunan hukuki hadiselerin bir araya gelmesi”<sup>33</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh, kazuistik metotla tedvin edildiğinden bu kavram nazariyede müstakil bir konu olarak işlenmemiş, çeşitli fikhî konuların ilgili bölümlerinde yeri geldikçe ele alınmıştır.<sup>34</sup> Konu ile alakalı yakın dönemde ve mücerret metotla telif edilen müstakil çalışmalarda veya çeşitli çalışmalar içerisindeki müstakil başlıklarda fikhî açıdan içtima konusu ele alınmaktadır. Bu çalışmalar, fıkıh nazariyesinde bugünkü içtima fikrinin çok geniş bir çerçevede ele alındığını, bu sebeple tüm suç türlerini kapsayacak genel bir içtima anlayışından ziyade her suçun kendine özgü içtima durumu olduğunu

29 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 29; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 3. bs (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 186; Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı’da Ta’zîrin Kalkması”, 173.

30 Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1404), 11:83-84; Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 69.

31 Taha Hamid Hasan ve Ahmed Geylan, “İslam Ceza Hukukunda ve Pozitif Hukukta Aynı Amaca Yönelik Suçların Gerçek İçtimai”, içinde *İslam Ceza Hukuku*, ed. Abdurrahman Eren ve Refik Korkusuz, çev. Osman Güman (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017), 827; Literatürde tedâhül ile aynı anlamda kullanılan terimler için bkz.: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyyeti'l-Kuveytiyye*, 11:81-82.

32 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. bs (Ensar Neşriyat, 2013), 55.

33 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 28.

34 Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari'l-Tahâvî* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2:424; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, 2. bs (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2006), 10:5252; Serahsî, *el-Mevsûat*, 9:139; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896), 3:207, 237; Aynî, *el-Binâye*, 4:55; İbnü'l-Hümâm, *Feth'ul-kadîr*, 5:344; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 4:109.



ortaya koymaktadır.<sup>35</sup> Hiç şüphesiz bu, fıkıhın kazuistik metot takip edilerek tedvin edilmesi ile alakalıdır. İçtima terimi ceza hukukunda genel bir kavram olup teoride suçların ve cezaların içtimalı şeklinde iki farklı şekilde ele alınmaktadır.

### a- Suçların İçtimalı

Modern ceza hukukunda aslolan kural “kaç tane fiil varsa o kadar suç, kaç tane suç varsa o kadar ceza olduğudur”.<sup>36</sup> Türk pozitif hukukunda da genel kural her bir suçun ayrı ayrı cezalandırılması ve her cezanın bağımsızlığını korumasıdır.<sup>37</sup> Lakin bazı durumlarda istisna olarak, suçlunun ağır yaptırımlara maruz kalmasını önlemek adına işlenen suçların içtimalı kabul edilmiştir. Teoride suçların içtimalı, bir veya birden fazla fiil ile meydana gelen birden çok norm ihlalinin tek bir suç olarak kabul edilmesini ifade etmektedir. Türk pozitif hukukunda ise suçların içtimalı, zincirleme suç ve fikrî içtima şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Fikrî içtima da kendi içinde aynı neviden ve farklı neviden olmak üzere iki farklı şekilde gerçekleşebilmektedir. Ayrıca günümüz Türk pozitif hukukunda hakaret suçlarında da içtima hükümlerinin uygulanabileceği kabul edilmektedir.<sup>38</sup>

**Zincirleme Suç:** Bir suç işleme kararının icrası neticesinde, aynı suçun aynı kişiye karşı birden fazla işlenmesi durumudur. Burada aynı norm ihlali, tamamında tipiklik ve hukuka aykırılık unsurunun bulunduğu birden çok müstakil fiil ile müteaddit defa ve farklı zamanlarda gerçekleşmektedir.<sup>39</sup> Yine zincirleme suç için işlenen suçların mağdurunun aynı kişi olması gerekmektedir.<sup>40</sup> Söz gelimi değişik zamanlarda ve aynı kişiye karşı birden fazla cinsel taciz suçu işlendiğinde zincirleme suç meydana gelmektedir.<sup>41</sup> Lakin aynı kişiye bir gün cinsel tacizde bulunulup başka bir zaman hakaret edildiğinde, farklı iki norm ihlali söz konusu olmakta ve zincirleme suç meydana gelmemektedir. Bu durumda fail, işlediği suç

35 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 86-87.

36 Neslihan Göktürk, “Türk Hukuku’nda Suçların İçtimalı”, *Ceza Hukuku ve Kriminoloji Dergisi* 2, sy 1-2 (2014): 34.

37 Mahmut Koca ve İlhan Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 6. bs (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 471.

38 Tatar, “Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)”, 265; Aydın, “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”, 94; Köken, “Şerefe Karşı Suçlar”, 300.

39 İzzet Özgenç, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 11. bs (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 563.

40 Koca ve Üzülmüş, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 482-83; Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 564; Göktürk, “Türk Hukuku’nda Suçların İçtimalı”, 42; Türkan Yalçın Sancar, “Yeni Türk Ceza Kanunu’nda ‘Zincirleme Suç’”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy 70 (2007): 249-53.

41 Erdal Baytemir, *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlak Karşı Suçlar* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2007), 745-46.

sayısınca ceza almaktadır.<sup>42</sup> Zincirleme suç gerçekleştiğinde ise faile işlemiş olduğu suçların her biri için ayrı ayrı ceza verilmemekte, bu suçlar birleştirilerek hepsi için kanunda belirtilen oranda (TCK md.43/1) arttırılmış tek bir ceza verilmektedir.<sup>43</sup> Yürürlükten kaldırılan eski TCK’de (md. 80) ise birden çok kişiye müteaddit defa aynı suçun işlenmesi de zincirleme suç kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>44</sup>

**Fikrî İçtima:** Zincirleme suçtan ayrı olarak fikrî içtimada tek bir fiil bulunmaktadır. Lakin bu tek fiil ile birden çok norm ihlali meydana gelmekte, tek bir fiil ile birden çok suçun kanuni tanımı objektif olarak gerçekleşmektedir.<sup>45</sup> Tek fiil ile aynı suçun birden fazla kişiye işlenmesi hâlinde **aynı neviden fikrî içtima** söz konusu olmaktadır.<sup>46</sup> Örneğin tek bir söz ile birden fazla kişiye hakaret edilmesi durumunda aynı neviden fikrî içtima gerçekleşmektedir. Suçun tek bir fiil ile farklı kişilere karşı işlenmesi durumunda, mağdurların birden fazla olması sebebiyle taaddüt eden suçlar birleştirilmektedir. Birleştirilen suçta mukabil ise kanunda belirlenen oranda (TCK md.43/2) ceza artırımına gidilmektedir.

Tek bir fiil ile birden fazla farklı suç işlendiğinde ise **farklı neviden fikrî içtima** söz konusu olmaktadır. Burada suçun aynı kişiye karşı işlenmiş olması gibi bir şart aranmamaktadır. Farklı neviden fikrî içtima söz konusu olduğunda her bir suç ayrı ayrı cezalandırılmamakta, suçların tek bir fiil ile gerçekleştirilmiş olmasının içtimaa imkân verdiği kabul edilmektedir.<sup>47</sup> Böylece suçlar birleştirilmekte ve faile bu suçlar içerisinde sadece en ağır cezayı gerektiren suçun cezası infaz edilmektedir. (TCK md.44)

### b- Cezaların içtimai

Birden fazla fiil ile birden fazla hukuk normunun ihlal edilmesi durumunda fail her bir ihlale karşılık birbirinden bağımsız birden fazla cezaya mahkûm edilir. Bu durumda failin her bir fiili ayrı ve bağımsız bir suç teşkil etmektedir. Böylece suçların kaynaşması mümkün olmamakta, belki cezaların içtimai söz konusu olabilmektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla cezaların içtima edebilmesi için suçların içtima etmemiş olması, ayrıca

42 Koca ve Üzülmmez, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 486-87.

43 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 571; Koca ve Üzülmmez, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 491; Göktürk, “Türk Hukuku’nda Suçların İçtimai”, 43.

44 Koca ve Üzülmmez, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 481.

45 Koca ve Üzülmmez, 494-95; Göktürk, “Türk Hukuku’nda Suçların İçtimai”, 44.

46 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 585; Koca ve Üzülmmez, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 499.

47 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 591; Koca ve Üzülmmez, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 498.

48 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 53; Fatma Karakaş Doğan, “Türk Ceza Hukukunda Cezaların İçtimai Kurumunun Düzenlenmesi Gerektiği Üzerine”, *Ankara Barosu Dergisi*, sy 3 (2011): 87.

cezaların af, zaman aşımı ve infaz gibi sebeplerle düşmemiş olması gerekmektedir.<sup>49</sup> Cezaların içtimalı, önceden Türk pozitif hukukunda (Mülga TCK md.68-80) kabul edilmiş iken son ceza kanununda cezaların içtimaı sistemine yer verilmemiştir. Nazariyede ise cezaların nasıl içtima edileceği ile ilgili üç sistemden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki, erime sistemine göre fail, işlemiş olduğu suçlardan en ağır olanı için cezalandırılır. Failin işlediği daha hafif suçlar için öngörülen ceza veya cezaların, en ağır suça mukabil verilen cezanın içinde eridiği kabul edilir. Bu sistem, bazı suçların cezasız kalması, suçluların yeni birtakım suçlar işlemesine olanak vermesi açısından eleştirilmekle birlikte peş peşe ceza infazının getirdiği ağır sonuçları ortadan kaldırması bakımından da kabule şayan görülmüştür.<sup>50</sup> İkinci sistem ise cezaların arttırılması, hukuki içtima veya ağırlaştırma sistemi olarak isimlendirilen sistemdir. Bu sisteme göre işlenen suçlardan birine verilen ceza temel alınmakta, diğer suçlar için verilen cezaların ise bir kısmı buna eklenerek temel alınan ceza ağırlaştırılmaktadır. Böylece daha hafif suçların cezasız kalması engellenmeye çalışılmaktadır. Bu sistemi uygulayan pozitif hukuk sistemlerinde arttırılmış cezalar için de önceden bir üst sınır belirlenmekte, ceza miktarı bu sınırı geçmemektedir.<sup>51</sup>

Cezaların içtimaı konusunda takip edilen üçüncü sistem ise maddi içtima veya diğer adıyla cezaların toplanması sistemidir. Sistem, failin işlediği her bir suç için ayrı ayrı ceza alması ilkesine dayanmaktadır. Bu sistemde içtima, toplanan cezalar için bir üst sınırın belirlenmiş olmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>52</sup> Mülga TCK’de cezaların mümkün merteye toplanması, toplama sisteminin daha ağır sonuçlara yol açacağı durumlarda ise ceza nev’inin değiştirilmesi ve toplanan cezaların türüne göre kanunda belirlenen üst sınırın aşılması kanunlaştırılmıştır. Türk ceza hukukunda 1953 yılında cezaların toplanması sistemine geçilmiştir. 2005 yılında yürürlüğe giren son ceza kanununda ise cezaların içtimaı sistemine yer verilmemiştir.<sup>53</sup> Buna karşın hürriyeti bağlayıcı birden çok ceza alan fail için koşullu salıverme sistemi getirilmiştir. Buna göre maddi içtima neticesinde failin aldığı cezaların toplamı belirli bir sınıra ulaştığında ve gerekli şartlar yerine geldiğinde failin koşullu salıverileceği kanunlaştırılmıştır. (İnfaz Kanunu, m. 107/2)<sup>54</sup>

49 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 54; Karakaş Doğan, “Türk Ceza Hukukunda Cezaların İçtimaı”, 88.

50 Karakaş Doğan, “Türk Ceza Hukukunda Cezaların İçtimaı”, 89-90.

51 Karakaş Doğan, 90.

52 Karakaş Doğan, 91.

53 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 58; Metin Feyzioğlu ve Devrim Güngör, “Cezaların Toplanması ve Koşullu Salıverilme İlişkisi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy 69 (2007): 52; Karakaş Doğan, “Türk Ceza Hukukunda Cezaların İçtimaı”, 88.

54 Feyzioğlu ve Güngör, “Cezaların Toplanması ve Koşullu Salıverilme İlişkisi”, 52.

### c- Fıkhî Açından *tedâhül*/İçtima ve Türk Pozitif Hukukuyla Mukayesesi

Fıkhî açıdan *tedâhülde* esas alınan nokta hak kavramıdır. Bu doğrultuda herhangi bir kişinin inhisarında olmayan, tüm insanlığın ortak faydasıyla alakalı haklar ve bunlara bağlı hükümlerde (haku'l-lah) *tedâhülün* geçerli olduğu kabul edilmiştir. Bu tarifin dışında kalan, kulların haklarına (haku'l-i'bâd) ve bunlara dair hükümlerde ise *tedâhülün* geçerli olmadığı kabul edilmektedir.<sup>55</sup> Bu sebeple bir ceza davasında her iki hakkın söz konusu olması durumunda kul hakkını ihlal eden suç öncelenmektedir. Zira şahısların, kamuya nazaran korunmaya daha muhtaç ve daha güçsüz oldukları kabul edilmektedir.<sup>56</sup> Bu durum klasik literatürde, bir konuda hem kamu hakkı hem de şahıs hakkı söz konusu olduğunda şahsa ait hakların önceleneceği şeklinde ifade edilmektedir.<sup>57</sup>

Kamu hukukunu ihlal eden zina, hırsızlık, içki içme, kazf ve hirâbe suçlarında *tedâhül*, infaz öncesi ve söz konusu suçun aynı türden olması hâlinde gerçekleşmektedir.<sup>58</sup> Örneğin bir şahıs hırsızlık suçunu birden fazla irtikap ettiğinde sadece tek bir ceza almaktadır. Bu durum günümüz Türk pozitif hukukundaki suçların içtimaiden ziyade, cezaların içtimai kapsamına girmektedir. Zira hırsızlık suçunu oluşturan fiil, zincirleme suçta olduğu gibi tek şahsa yönelik işlenmemekte veya fikrî içtimada olduğu gibi tek fiil ile değil, birden çok fiil ile işlenmektedir. Buna karşın özellikle Hanefî nazariyesinde birden fazla hırsızlık suçunu irtikap edene tek bir ceza verilmesi, cezaların *tedâhül* edildiğini göstermektedir. Lakin aynı suçun birden fazla kişiye karşı işlenmesini zincirleme suç olarak kabul eden eski TCK'ye göre birden fazla hırsızlık suçunu irtikap eden şahsa tek suçtan ceza verilmesi de zincirleme suç kapsamında girmektedir. Birden fazla kişiye aynı anda ve tek fiil ile zina iftirasında bulunan şahıs için de tek bir cezanın uygulanacağı

55 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 80-81; Hasan ve Geylan, "İslam Ceza Hukukunda ve Pozitif Hukukta Aynı Amaca Yönelik Suçların Gerçek İçtimai", 830; Literatürde kamuya ait maslahat ve menfaatler "hakkullah" terimi ile ifade edilmektedir. Burada hak teriminin Allah'a izafe edilmesinin mecazi olduğu ve hak teriminin kapsadığı alan içinde menfaatin tüm insanlığa ait olduğu ifade edilmektedir. Hak kavramı ile ilgili detaylı bir analiz için bkz.: Hasan Hacak, "İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 97, 106; Ali Bardakoğlu, "Hak", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 142.

56 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7:62-63.

57 "لأن حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد" Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevi* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 4:311.

58 Cessâs, *Şerhu muhtasari'l-Tahâvî*, 2:425; Serahsî, *el-Mebsût*, 9:102; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7:55-56; Aynî, *el-Binâye*, 5:564; Hasan ve Geylan, "İslam Ceza Hukukunda ve Pozitif Hukukta Aynı Amaca Yönelik Suçların Gerçek İçtimai", 830; Avcı, "İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima", 4.

ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Bu örnekte tek fiil ile birden fazla kişiye yönelik aynı suç işlendiğinden aynı neviden fikrî içtimain söz konusu olduğu söylenebilir.

Kamu hukukunu ihlal eden ve had cezası gerektiren birden fazla farklı suçun *tedâhülü* ise kabul edilmemektedir. Zira işlenen her bir suçun farklı hukuki değerleri ihlal ettiği, bu suçlara karşılık vazedilen cezaların da değişik amaçları gerçekleştirmeyi hedeflediği ve her bir ceza ile farklı hukuki değerlerin koruma altına alındığı ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Bu sebeple suçların *tedâhülü* durumunda nasların amaçladığı hedeflerin ihmal edileceği söylenebilir. Örneğin bir kimse zina eder, içki içer ve zina iftirasında bulunursa her bir suç için ayrıca cezalandırılır.<sup>61</sup> Lakin bir şahıs kamu hakkını ihlal eden bir suçla beraber kul hakkını ihlal eden başka bir suç daha işlediğinde, kul hakkının öncelenmesi prensibi gereğince ilk olarak kul hakkını ihlal eden suçun cezası infaz edilmektedir.<sup>62</sup> Örneğin bir kimse kazf ile birlikte recm veya kısas gereği idam gerektiren herhangi bir suç işlediğinde recm veya kısas ile her hâlükârda öldürülecek olması gerekçesiyle kazf suçunun cezası düşürülmemektedir. Bunun gerekçesi olarak kazf suçunda kul hakkının da ihlal edilmiş olması gösterilmektedir.<sup>63</sup> Bu durumda doğrudan ölümle sonuçlanacak bir cezanın uygulanması hâlinde kul hakkının zayi olacağı düşünülmektedir. Aynı şekilde ta'zir cezası gerektiren ve kul hakkını ihlal edici suçların birden fazla işlenmesi durumunda da *tedâhül* söz konusu değildir.<sup>64</sup> Söz gelimi bir kişiye birden çok sözcükle hakaret edildiğinde bunlardan her biri için

59 İbnü'l-Hümâm, *Feth 'ul-kadîr*, 5:327; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2:72.

60 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 136.

61 İbn-i Abdilberr en-Nemerî, *Kâfi fi fihki ehli 'l-Medîneti 'l-Mâlikî*, 2. bs (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadise, 1980), 2:1075; Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi* ', 7:55-56; İbn Rüşd, *Bidâyetü 'l-müctehid ve nihâyetü 'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2:68; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *et-Tehzib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 7:404; Zeylaî, *Tebyînu 'l-Hakaik*, 3:207; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu 'l-Hidâye (el-Hidâye ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 5:340; Aynî, *el-Binâye*, 6:388; İbnü'l-Hümâm, *Feth 'ul-kadîr*, 5:340; İbn Nuceym, *Bahru 'r-râik*, 5:42; Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehru 'l-fâik şerhu kenzi 'd-dekâik*, 1. bs (Beyrut: Dâru Kitâbî'l-İlmiyye, 2002), 3:163; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni 'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî el-fâzi 'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5:496.

62 Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima*, 142, 145; Avcı, "İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima", 12.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, 9:138; Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi* ', 7:63; İbnü'l-Hümâm, *Feth 'ul-kadîr*, 5:341-342.

64 "ولا تتداخل في حقوق العباد" Zeylaî, *Tebyînu 'l-Hakaik*, 3:207; "لأن حقوق العباد لا تتداخل فيها" Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr ale 'd-dürri 'l-muhtâr*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4:74.

ayrı bir ta‘zir cezası öngörülmektedir.<sup>65</sup> Nazariyedeki bu hükümler Türk pozitif hukuku ile Hanefî fıkhnın tedâhüle/içtimaa bakışındaki anlayış farkını ortaya koymaktadır. Türk pozitif hukukunda suçların içtima edilebilmesi için birden fazla norm ihlalinin tek bir suç olarak birleştirilebilmesinin imkânı aranmaktadır. Hanefî fıkhında ise meydana gelen ihlallerin hangi hak türünü ihlal ettiği önemlidir. Örneğin, Türk pozitif hukuku açısından birçok farklı ifade ile aynı kişiye farklı zamanlarda hakaret edildiğinde zincirleme suç meydana gelecek ve bu suçlar içtima edilerek tek bir suça karşılık kanunda belirtilen oranda artırımıyla birlikte tek bir ceza verilecektir.<sup>66</sup> Suçun birden fazla irtikap edilmiş olmasına rağmen her defasında aynı norm ihlalinin aynı kişiye karşı işlenmiş olmasının, suçların içtimasını mümkün kıldığı kabul edilmektedir. Hanefî fıkhı açısından ise bu örnekte kulum hakkı ihlal edildiğinden suçlar *tedâhül* edilmemekte, her bir hakaret için ayrı ceza infaz edilmektedir. Hatta bu hakaretlerin farklı zamanda gerçekleşmiş olması şartı dahi aranmamış, aynı anda edilen her bir hakaret ayrı bir norm ihlali olarak değerlendirilmiştir.

#### d- Tanzimat Sonrası Osmanlı Pozitif Hukukunda İçtima

Osmanlı Devleti’nde içtima ile ilgili düzenlemeler yapan ilk kanun metni 1879 tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu’dur. Kanunda içtima veya tedâhül tabirleri kullanılmamakla birlikte 299. maddede “birkaç cinâyet veya cünha birleşmiş olduğu halde yalnız en ağır cezayı istilzam eden cürme terettüp eden mücâzât tayin olunur” ifadesi yer almaktadır.<sup>67</sup> Buradan anlaşıldığı üzere bir kişi kabahatler haricinde birden fazla suç işlediğinde, bunlardan sadece en ağır ceza gerektiren suça mukabil cezalandırılacaktır. Konu ile ilgili dönemin Mekteb-i Hukuk-ı Şahane hocalarından Mehmet Aziz, Avrupa ülkelerindeki içtima sistemleri hakkında bilgi vermekte, bazı ülkelerde suçların içtimasının kabul edilmediğini ve her suça mukabil cezanın ayrı ayrı infaz edildiğini, bazılarında ise genel kuralın bir istisnası olarak belirli suçlarda içtima sisteminin uygulandığını aktarmaktadır. Buna karşın o dönem içtima konusunda genel kabulün, birden çok suçların içtima edilerek en ağır cezayı gerektiren suç için öngörülen cezanın infaz edilmesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup>

65 İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 4:74.

66 Koca ve Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 482; Göktürk, “Türk Hukuku’nda Suçların İçtima”, 42; Yalçın Sancar, “Yeni Türk Ceza Kanunu’nda ‘Zincirleme Suç’”, 249-53.

67 *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu* (İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1296), 104.

68 Mehmet Aziz, *Mufasssal Nazariyat-ı Ceza* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316), 105-8; Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı’da Ta’zir’in Kalkması”, 174.

Her ne kadar burada suçların içtimaindan söz edilse de aslında cezaların içtima edildiği anlaşılmaktadır. Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu'nda yer alan metinden ve Mehmet Aziz'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere cezaların içtimainda da erime sisteminin uygulandığı görülmektedir. Zira birden çok ceza olmasına rağmen bunlardan en ağırının infaz edilmesi ile diğer cezalar, infaz edilen cezanın içinde erimektedir. İkinci bir husus, bugün Türk pozitif hukukunda kabul gören “kaç tane fiil varsa o kadar suç, kaç tane suç varsa o kadar ceza olduğu” anlayışının 19. yüzyılda da mevcut olduğu, lakin genel kabul görmediğidir. Tanzimat sonrası Osmanlı ceza hukuku üzerine yapılan bazı çalışmalarda ise 1879 tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu öncesi içtima sisteminin bazı istisnai durumlar haricinde uygulanmadığı<sup>69</sup> ifade edilmekteyse de gazetede ki hakaret suçu ile ilgili örneklerde içtima dair örnekler bulmak mümkündür. Gazetenin 1869 tarihinde yayımlandığı bilindiğine göre, içtima sisteminin kanunlarda yer almadan en az on yıl önce mahkemelerde uygulandığı söylenebilir.

Bu dönemde içtimain söz konusu olabilmesi için aranan temel şart, suçu oluşturan fiil veya fiillerin aynı kişi tarafından işlenmesi ve bu suçlar hakkında henüz bir hüküm verilmemiş olmasıdır.<sup>70</sup> Bazıları ise suçlar hakkında hüküm verilmemiş olmasını değil, infazın gerçekleşmemiş olmasını baz almaktadır.<sup>71</sup> Şartları taşınması hâlinde aynı veya farklı neviden olan suçları işleyen kişinin sadece en ağır suça mukabil cezalandırılacağı kabul edilmektedir.<sup>72</sup> Cezanın çeşitli derecelere sahip olması durumunda ise hâkimin somut olayın koşullarına göre kanunda belirtilen sınır arasında bir tercih mi yapacağı, yoksa her hâlükârda cezanın en üst sınırının mı infaz edileceği tartışmalı bir konudur. İlgili kanun metninde de hangi yolun takip edileceği ile alakalı bir ifade bulunmamaktadır.<sup>73</sup> Dönemin Osmanlı hukukçuları ise somut olayın koşullarına göre hâkimin kanunda belirtilen sınırlar içerisinde bir tercih yapacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>74</sup> İçtima ile ilgili dönemin hukuk eserlerine ve kanun metinlerine bakıldığında henüz suçların ve cezaların içtimainın birbirinden

69 Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması”, 175.

70 Nazeret Haçariyan., *Mebâdi-i Hukuk-ı Ceza* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1306), 103; Aziz, *Mufassal Nazariyat-ı Ceza*, 103; Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması”, 176.

71 Fahreddin, *Memnu' Fiillerin ve Cezalarının İctimâi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1926), 3.

72 İçtima uygulanırken hangi cezanın daha ağır, hangisinin daha hafif olduğu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması”, 177.

73 *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu*, 104, md. 299.

74 Aziz, *Mufassal Nazariyat-ı Ceza*, 114; Nugay, “XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması”, 179-80.



ayrılmadığı görülmektedir. Bu eserlerden birinin müellifi olan Nazeret Haçariyan, suçların ve cezaların içtimainı birbirinden ayırmakla birlikte yaygın ve aslolanın cezaların içtimai olduğunu söylemekte ve bunun üzerinde durmaktadır.<sup>75</sup> Buradan da anladığımız kadarıyla o dönemde içtimadan anlaşılan cezaların içtimaidır.

Gazetede hakaret suçlarında doğrudan içtimain uygulandığı beş adet dava kaydı bulunmakta ve bunların tamamında cezalar içtima ettirilmiştir. Bunlardan ilki, 5 Rebîülâhir 1286 (15 Haziran 1869) tarihli on beşinci sayıda yer almaktadır. Burada yer alan dava kaydına göre Baş Kurşunlu Medresesi<sup>76</sup> talebelerinden biri, tartıştığı bir şahsı topuz ile darp etmiş ve sözlü olarak şahsın namusunu ihlal etmiştir. Muhakeme sonucu namusa hakaret suçu “sebeb-i şiddet” addedilerek darp suçuna mukabil Ceza Kanunnâmesi’nin 179. maddesince zanlının bir ay hapsine hükmedilmiştir.<sup>77</sup> İkincisi ise 9 Rebîülâhir 1286 (19 Haziran 1869) tarihli on altıncı sayıda zikredilen bir dava kaydıdır. Buna göre, bir kadının namusuna hanel getirici söz söyleyen ve öfke ile kadını darp eden kişiye, namusa hakaret suçu “sebeb-i şiddet tutularak” sadece darp suçuna mukabil Ceza Kanunnâmesi’nin 179. maddesi hükmünce on beş gün hapis cezası verilmiştir. Hakaret suçu kapsamında içtimain uygulandığı üçüncü kayıt ise gazetenin 29 Recep 1286 (4 Kasım 1869) tarihli kırk beşinci sayısında yer almaktadır. Dava kaydında yer alan bilgilere göre, Şükrü isimli şahıs, Aziz isimli bir şahsı darp etmiştir. Aziz ise buna karşılık vererek Şükrü’yü sekiz günde iyileşecek derecede yaralamış ve Sadık isimli şahsın namusuna dokunacak söz söylemiştir. Bu sebeple Aziz’e, hakaret suçu “sebeb-i şiddet tutularak” yaralama suçundan dolayı Ceza Kanunnâmesi’nin 179. maddesi gereğince on iki gün hapis cezası verilmiştir.<sup>78</sup> Bu dava kaydını ilk iki örnek dava kaydından ayıran özellik, farklı suçların yöneldiği kişilerin de farklı olmasıdır. Dördüncü dava kaydı, gazetenin 4 Şaban 1286 (4 Kasım 1869) tarihli kırk altıncı sayısında yer almaktadır. Kayıтта ifade edildiğine göre, bir şahıs üvey babasının namusunu ihlal edip annesini de sekiz günde iyileşecek şekilde yaralamıştır. Bu sebeple zanlıya, namusa hakaret etmesi “sebeb-i şiddet tutularak” yaralama suçundan dolayı Ceza Kanunnâmesi 179. maddesi hükmünce iki ay hapis cezası verilmiştir.<sup>79</sup> Bu kayıтта da suçlar tek bir kişiye değil, farklı kişilere yönelik işlenmiştir. Son olarak, 21 Şaban 1286 (26 Kasım 1869) tarihli kırk dokuzuncu sayısında yer verilen kayda göre, bir kadının namusunu hanel edici söz söyleyip kadını taş atmak suretiyle yaralayan şahsa,

75 Nazeret Haçariyan., *Mebâdi-i Hukuk-ı Ceza*, 103.

76 Medrese hakkında detaylı bilgi için bkz.: Fahri Unan, “Sahn-ı Semân”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 532.

77 Vakâyi-i Zabtiye, 15/3, M.T. Dersaâdet.

78 Vakâyi-i Zabtiye, 45/2, M.T. Üsküdar.

79 Vakâyi-i Zabtiye, 46/3, M.T. Dersaâdet.



namusa hakaret etmesi “sebeb-i şiddet tutularak” yaralama suçuna karşılık Ceza Kanunnâmesi 179. maddesince on gün hapis cezası verilmiştir.<sup>80</sup>

Görüldüğü üzere örnek dava kayıtlarında aynı kişiler birden fazla farklı suç işlemişlerdir. Bunların iki tanesinde hakaret suçu darp suçu ile birlikte, diğer üçünde ise yaralama suçu ile birlikte işlenmiştir. Kırk beş ve kırk altıncı sayılarda yer alan dava kayıtlarında ise diğerlerinden farklı olarak suçlar birden fazla kişiye karşı işlenmiştir. Faillerin hem işledikleri hakaret suçu için hem de bu suçla birlikte işledikleri darp veya yaralama suçları için ceza kanununda düzenlemeler mevcuttur. Namusu ihlal şeklinde tanımlanan *şetm* suçuna mukabil 214. maddede, darp ve yaralama suçuna karşılık ise 179. maddede gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Lakin yapılan muhakemelerde faillere, işledikleri *şetm* suçuna mukabil bir ceza verilmemiş, bu suç yaralama veya darp suçunun cezası için artırım sebebi sayılmıştır. *Şetm* suçunun cezası yukarıda da ifade edildiği üzere yirmi dört saatten bir aya kadar hapis cezasıdır.<sup>81</sup> Yaralama veya darp suçunu düzenleyen Ceza Kanunnâmesi’nin 179. maddesi ise yirmi günden az sürede işten geri kalmaya sebep olacak derecede yaralama ve darp suçları ile ilgili hükümleri içermektedir. Bu şekilde bir yaralama veya darp fiilinde faile bir hafta ile bir sene arasında hapis cezası verileceği, suçun önceden tasarlanarak işlenmesi hâlinde ise bu miktarın bir ay ile iki seneye kadar uzatılacağı ifade edilmektedir.<sup>82</sup> Örnek dava kayıtlarından anlaşıldığı üzere darp veya yaralama fiilleri, hiçbir örnek olayda önceden planlanarak gerçekleşmemiştir. Bu sebeple kanun gereği faillerin bir hafta ile bir sene arasında hapis cezası alması gerekmektedir.

Mahkemelerin içtima sisteminin uygularken nasıl bir yol izlendiğini anlamak için her iki cezanın mahiyetine bakmak gerekmektedir. Cezaları düzenleyen 1858 Ceza Kanunnâmesi’nin ilk maddelerinde cezalar genel olarak taksim edilmekte ve *cinâyât*, *cünha* ve *kabâhat* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Üçüncü maddede tanımlanan cinâyetler, *mücâzât-ı terhîbiyye*yi gerektiren suçlardır. *Mücâzât-ı terhîbiye* ise teşhir ile birlikte idam, müebbet veya muvakkat kürek, kalebentlik ve benzeri cezalardır. *Cünha*, dördüncü maddede ele alınmakta ve bu suçların *mücâzât-ı tedibîyye*yi gerektirdiği belirtilmektedir. *Mücâzât-ı tedibîyye* ise nakdî para cezası ve bir haftadan fazla hapis gibi cezalardır.<sup>83</sup> *Kabâhat* ise beşinci maddede ele alınmakta ve *muâmele-i tekdirîyye*yi müstelzim cezalar olarak ifade edilmektedir. *Muâmele-i tekdirîyye* de yüz kuruşa kadar olan para cezası ve yirmi dört saatten bir haftaya kadar hapis cezası olarak tanımlanmaktadır.<sup>84</sup>

80 Vakâyi-i Zabtiye, 49/3, M.T. Dersaâdet.

81 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 100.

82 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 81.

83 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 3.

84 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 3-4.

Yapılan bu taksimattan hareketle, darp/yaralama suçuna mukabil kanunda öngörülen hapis cezasının alt sınırı bir haftadan başladığından darp/yaralama suçunun bir cünha olduğu ifade edilebilir. Lakin *şetm* suçu için kanunda yirmi dört saat ile bir ay arası hapis cezası öngörüldüğünden, bu suçun bir kabahat mı yoksa cünha mı olduğu anlaşılmamaktadır.<sup>85</sup> Şayet hakaret suçunu da bir cünha olarak kabul edecek olursak, ceza miktarının tayininde mahkemelerin, miktarı çok olan cezayı esas aldıklarını söyleyebiliriz. Bunu bir kabahat olarak kabul ettiğimizde ise mahkemelerin, cezası ağır olanı esas aldıkları söylenebilmektedir. Son ihtimalde, davaların görüldüğü tarihten on yıl kadar sonra yürürlüğe konulan 1879 tarihli kanunda belirtildiğinin aksine, içtimanın kabahatleri de kapsayacak şekilde uygulanması söz konusu olacaktır.

1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nde katl (*min gayr-i teammüd*) suçunun başka cinayet ve cünhalarla birlikte işlenmesi hâlinde kürek cezasının idama çevrileceği ifade edilerek içtima sistemi uygulanmıştır.<sup>86</sup> Lakin her ne kadar 1858 Ceza Kanunnâmesi'nde içtima sadece katl ile ilgili düzenlenmişse de uygulamada hakaret suçlarında da içtima sisteminin uygulandığı görülmektedir. Bununla beraber mahkeme kayıtlarında doğrudan içtima veya tedâhül terimleri kullanılmamaktadır. Ceza kanununda içtima ile ilgili düzenlemelere yer verilmemesi, 1879 tarihli usul kanununda yer verilen içtima sisteminin bu tarihe kadar uygulanmadığı şeklinde yanlış bir kanaate yol açabilmektedir.<sup>87</sup> Fakat gazetede ki dava kayıtlarından hareketle kanunlaştırma sonrası dönemde, her ne kadar kanun metinlerinde yer verilmese de uygulamada içtima sisteminin uygulandığı görülmektedir.

Gazetede doğrudan içtima sisteminin uygulanmadığı lakin içtima mantığının işletildiği bazı dava kayıtlarına da rastlanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hakaret suçu ile ilgili fikrî içtimanın söz konusu olabileceği yirmi adet dava kaydı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi namusu hâlel edici fiilde bulunma şeklinde gerçekleşmiştir. Gazetenin 7 Rebiülevvel 1286 (17 Haziran 1869) tarihli yedinci sayısında yer alan bir dava kaydına göre, ihtiyar bir imam ile kunduracı bir şahıs, karı koca iki kişinin namusunu hâlel edici birtakım hareketlerde bulunmuşlardır. Bu sebeple faillerden ihtiyar olanın yaşı göz önünde bulundurularak iki adet

85 Konu üzerine detaylıca yapılan bir çalışmada, bu sorunun mezkûr ceza kanunnamesinin mehazı Fransız Ceza Kanunu'ndan (Code Pénal 1810) kaynaklandığı ve aynı sorunu Fransız Ceza Kanunu'nu uygulayan başka ülkelerin de yaşadığı ifade edilmektedir. Nugay, "XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması", 124.

86 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 79.

87 Nugay, "XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması", 183.

Yüzlük altın para cezası ödemesine, diğerinin ise bir ay hapsine hükmedilmiştir.<sup>88</sup> Kayıttan anlaşıldığı kadarıyla hakaret suçu birden fazla kişiye karşı işlenmiştir. Bu durum günümüz Türk pozitif hukuku açısından aynı neviden fikrî içtima kapsamında değerlendirilebilir. Kayıttaki suça mukabil verilen cezalara bakıldığında ise hapis cezasının kanunda belirtilen miktarın en üst sınırından verildiği, para cezasının ise en üst sınıra yakın olduğu görülmektedir. Burada hâkimin somut olayın şartlarına göre takdir yetkisini kullandığı, tarafların birden fazla olması sebebiyle cezaları üst sınırdan verdiği söylenebilir. Böylece her ne kadar örnek dava kaydında lafzen içtima sistemini ifade edecek terimler kullanılmamış ve teorik bir içtima sistemi uygulanmamış olsa da verilen hükümde içtima mantığının izlerini görebilmek mümkündür. Diğer on dokuz kaydın dokuz tanesinde failere, namusa hakaret suçundan dolayı hapis cezası, on tanesinde ise para cezası verilmiştir.<sup>89</sup> Bu kayıtların tamamında hakaret suçu, bir suçun icrası kapsamında birden fazla kişiye veya bir gruba yönelik işlenmiştir. Dolayısıyla bu örnek dava kayıtları da bugünkü Türk pozitif hukukunda uygulanan aynı neviden içtima kapsamında değerlendirilebilir. Verilen ceza miktarlarına bakıldığında ise mahkemelerin, somut olayın şartlarına göre kanunda belirlenen sınırlar içerisinde takdir yetkilerini kullandıkları görülmektedir. Lakin her dava kaydında mağdurların birden fazla olması sebebiyle ceza artırımına gidildiği ve içtima mantığının uygulandığını söylemek mümkün değildir.

Gazetede hakaret suçu ile ilgili farklı neviden fikrî içtima örnek olabilecek kayıtlara ve zincirleme suç örneklerine rastlayamadık. Bir şahsın tek bir fiil ile birden fazla işlemiş olduğu suçlar veya aynı suçu birden fazla işlemesi ayrı ayrı muhakeme edilmiş ve bunlar da farklı tutanaklarda yer almış olabilir. Gazetenin, İstanbul mahkemelerinde görülen davalar içerisinde seçilerek yayımlandığı da göz önünde bulundurulduğunda, zincirleme suça veya farklı neviden fikrî içtima örnek olabilecek suçların gazetede yer almama sebebi anlaşılmaktadır. Bununla beraber gazetenin yayımlandığı dönemde bu türden içtima anlayışlarının olmaması sebebiyle, birden fazla suça aynı dava tutanağında yer verilmemiş olması da imkân dahilindedir.

## Sonuç

Tanzimat Dönemi'nde nizamiye mahkemelerinin kurulmasıyla birlikte bu yeni mahkemelerin, yargılamaları yine bu dönemde hazırlanan kanunlara göre yapması istenmiştir. Fakat bu dönemde, yeni bir hukuk sistemine geçiş ve kanun

88 Vakâyi-i Zabtiye, 7/3, M.T. Beyoğlu.

89 Bu kayıtlar gazetenin 3, 11, 12, 13, 22, 32, 33, 35, 43, 45, 46 ve 49. sayılarında çeşitli mahkemelere ait başlıklarda yer almaktadır.

yapımındaki tecrübesizlik ve eksiklikler sebebiyle birtakım hukuki boşluklar söz konusu olmuştur. Bu hukuki boşluklar ise mahkemelerin ilgili kanun maddelerini yorumlaması marifetiyle doldurulmuş gözükmetedir. Örneğin kanunda yer almasa dahi *şetm* suçunun yazılı olarak oluşabileceği yönündeki mahkeme kararı, bu suçun cezalandırılması ile korunan hukuki değer (namusun) dikkate alınarak ilgili kanun maddesinin yorumlandığını göstermektedir. Yine kanun metninde yer almayan lakin namusu ihlal eden çeşitli hareketlerin *şetm* suçu kapsamında değerlendirilmesi de bunun bir göstergesidir. Tüm bunlar dikkate alınarak uygulamada tecrübe edinilen hususlar zamanla kanuna eklenmiştir.

Hakaret/*şetm* suçu özelinde içtima sistemi ele alındığında ise bu dönemde daha soyut bir sistem olan suçların içtimanın henüz gelişmemiş olduğu görülmektedir. Birden çok suçun meydana gelmesi durumunda ise suçların içtimandan çok cezaların nasıl toplanabileceği üzerinde durulmuştur. Gazetede yer alan dava kayıtlarından hareketle bu dönemde cezaların içtimaı sisteminde hukuki içtima, cezaların arttırılması veya ağırlaştırma olarak adlandırılan sistemin uygulandığı söylenebilir. Zira dava kayıtlarının tamamında aynı veya farklı kişilere karşı işlenen suçlardan sadece birine ceza verilmiş, diğer suç ise cezasız bırakılmayarak esas alınan cezanın arttırılmasına sebep sayılmıştır. Bunun, 1879 tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu 299. maddesinde belirtilen içtima sisteminden farklı olduğu görülmektedir. Böylece Tanzimat sonrası dönemde her ne kadar kanun metinlerinde yer almasa da ilk olarak hukuki içtima sisteminin uygulandığını, lakin 1879 tarihinde Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu'nda yer alan düzenleme ile erime sistemine geçildiği söylenebilir.

Genel olarak gazetede içtima sisteminin uygulandığı davalara bakıldığında ise konu ile alakalı fikhî nosyonun dikkate alınmadığı söylenebilir. Zira özellikle Hanefî fikhında birden fazla suçun mevcut olduğu durumlarda suçun yöneldiği hak/hukuk türü dikkate alınmaktadır. Gerek gazetede hakaret suçları ile ilgili davalarda uygulanan hukuki içtima sisteminde gerekse usul kanununda kabul edilen erime sisteminde fikhî tecrübenin değil, Batı hukukunun esas alındığı anlaşılmaktadır. Dönemin hukuk bilginlerinin eserlerinde içtima konusunu ele alış şekilleri de bunu destekler niteliktedir. Bu eserlerde klasik fıkıh kitapları veya nevâzil, vâkiât ve fetâvâ türü eserlerden ziyade Batı hukuk bilginlerinin eserleri dikkate alınmış, fikhın konuya nasıl yaklaştığı göz ardı edilmiştir. Örneğin gazetede yer alan bazı dava kayıtlarında, hem bir şahsa yönelik namusa hakaret suçunu hem de darp suçunu işleyen kişilere yönelik cezalar, hukuki içtima sistemi uygulanarak verilmiştir. Hâlbuki bu durumda Hanefî mezhebine uygun olan, cezaların maddi içtimaıdır. Zira her iki suç türü de kul hakkına yönelik işlenmektedir. Hanefî fikhı, zedelenen hak açısından konuya bakıp kişilere ait hakların mümkün merteye zail

olmamasını amaçlanmaktayken modern hukukun, suçlunun ağır yaptırımlara maruz kalmaması açısından konuya yaklaştığı görülmektedir. Dolayısıyla gazetenin yayımlandığı dönemde fikhin değil, Batı hukukuna ait bakış açısının benimsendiği söylenebilir. Tüm bunlar Tanzimat sonrası dönemde hukuk anlayışında yaşanan değişimi göstermektedir. Bu dönemde fikhî; ilk olarak içtima gibi teknik konularda dikkate alınmamış, devam eden süreçte ise fikhin tamamen göz ardı edildiği bir sisteme geçilmiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Ahmet Lütfî. *Kanun-ı Cedîd (Mirât-ı Adalet İçerisinde)*. İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304.
- Akgündüz, Ahmet. *Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı İçerisinde)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Ali Efendi, Şeyhülislam Çatalcalı. *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*. Editör H. Necati Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Avcı, Mustafa. “İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima”. *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 1, sy 1 (2021): 1-30.
- . *Osmanlı Ceza Hukuku Özel Hükümler*. 3. bs. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Aydın, Devrim. “Türk Ceza Kanunu’nda Hakaret Suçu”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19, sy 2 (2013): 879-918.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Batılılaşma”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5:162-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aynî, Bedruddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aziz, Mehmet. *Mufasssal Nazariyat-ı Ceza*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye ile birlikte)*. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15:139-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta‘zir”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40:198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Baytemir, Erdal. *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlakla Karşı Suçlar*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2007.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyüssünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *et-Tehzib*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 c. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Boşgezenyan, Artin. *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327.
- Boynukalın, Mehmet. “Sövm”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37:397-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 c. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*. İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur*. 2 c. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Demirtaş, H. Necati. *Fetvaları ile Şeyhülislam Ebüssu'ud Efendi*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2016.
- Doğan, Recep. “Hakaret Suçu ve AİHM Kararlarında İfade Özgürlüğünün Sınırları”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, sy 17 (2021): 191-239.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 4. bs. Ensar Neşriyat, 2013.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukukunda İctima*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Fahreddin. *Memnu' Fiillerin ve Cezalarının İctimâi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1926.
- Fezyioğlu, Metin, ve Devrim Güngör. “Cezaların Toplanması ve Koşullu Salıverilme İlişkisi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy 69 (2007): 51-54.
- Feyzullah Efendi, Şeyhülislam. *Fetava-yı Feyziye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Göktürk, Neslihan. “Türk Hukuku'nda Suçların İctimai”. *Ceza Hukuku ve Kriminoloji Dergisi* 2, sy 1-2 (2014): 31-59.
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Hasan, Taha Hamid, ve Ahmed Geylan. “İslam Ceza Hukukunda ve Pozitif Hukukta Aynı Amaca Yönelik Suçların Gerçek İctimai”. İçinde *İslam Ceza Hukuku*, editör Abdurrahman Eren ve Refik Korkusuz, çeviren Osman Güman, 826-45. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr ve Câmi'l-bihâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddî'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 2. bs. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehru'l-fâik şerhu kenzi'd-dekâik*. 1. bs. 7 c. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik (Tekmiletü Tûri ve Minhatü'l-hâlik ile Birlikte)*. 8 c. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 c. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin. *Feth'ul-kadir*. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.

- İbnü's-Şihne, Lisânüddin. *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973.
- Karakaş Doğan, Fatma. "Türk Ceza Hukukunda Cezaların İçtimai Kurumunun Düzenlenmesi Gerektiği Üzerine". *Ankara Barosu Dergisi*, sy 3 (2011): 86-104.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi*. 2. bs. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koca, Mahmut, ve İlhan Üzülmöz. *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 6. bs. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- . *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2013.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Köken, Enes. "Şerefe Karşı Suçlar". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, sy 6 (2016): 281-309.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. 2. bs. 12 c. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 c. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404.
- Mehmed Reşâd. *Mi'yâr-ı Ceza: Kanun-ı Ceza Şerhi*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1303.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm*. 2 c. Dâr-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.
- Nazeret Haçariyan. *Mebâdi-i Hukuk-ı Ceza*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1306.
- en-Nemerî, İbn-i Abdilberr -. *Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. 2. bs. 2 c. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadise, 1980.
- Nugay, Kübra. "XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zirin Kalkması". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Özgenç, İzzet. *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 11. bs. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Sami Bey. *Mirât-ı Kanun-ı Ceza: Kanun-ı Ceza Şerhi*. 2. bs. Dersaadet: Matbaa-i Kütübhane-i Cihan, 1324.
- es-Serâhsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed-. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004.
- eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tatar, Bülent. "Türk Ceza Hukukunda Hakaret Suçları (Şerefe Karşı Suçlar)". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Tevfik Tarık. *Yeni Kanun-ı Ceza*. Dersaadet: Şems Matbaası, 1329.
- Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35:532-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Usûl-i Muhâkemât-ı Cezaiyye Kanunu*. İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1296.
- Yalçın Sancar, Türkan. "Yeni Türk Ceza Kanunu'nda 'Zincirleme Suç'". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy 70 (2007): 244-59.
- Yerganyan, Diran. *Kanun-ı Ceza Dersleri*. 2. bs. 2 c. Dersaadet: Becidyan Matbaası, 1326.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*. 6 c. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896.







# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 22.02.2021  
Revizyon Talebi: 22.05.2021  
Son Revizyon: 28.05.2021  
Kabul: 28.05.2021  
Online Yayın: 18.10.2021

## هل الإيمان بالقدر من مسائل الإيمان عند الإمام البخاري؟ دراسة من خلال حديث جبريل

### Buhârî'ye Göre "Kader" İmanın Şartlarından mıdır? "Cibril Hadisi" Bağlamında Bir İnceleme

#### According to Bukhari Is "Destiny" Condition of faith? An Analysis in the Context of "Jibril's Hadith

Nour Alhila

#### المُلخَص:

يعدُّ الإيمان بالقدر من أركان أو شروط الإيمان في كتب العقائد عند أهل السنة، وحديث جبريل من أهم الأحاديث التي استندوا عليها، في جواب النبي صلى الله عليه وسلم أن الإيمان بالقدر من الإيمان، وهذه اللفظة واردة في جمع كبير من المصادر التي خرجتها، إلا أن الإمام البخاري في صحيحه لم يخرج أي حديث يشتمل على لفظ الإيمان بالقدر. وإلى جانب ذلك فقد كان من الضروري تناول إخراج البخاري للفظة "الإيمان بالقدر" في مصنفه "خلق أفعال العباد"، والذي أفرده لمسألة القدر التي برزت في عصره، في محاولةٍ للوقوف على رأيه في هذه المسألة. فيهدف هذا البحث إلى محاولة الكشف عن علة الإمام البخاري في عدم تخريج الأحاديث المشتملة على لفظ الإيمان بالقدر، إلى جانب بيان عقيدته في الإيمان بالقدر في ظل حديث جبريل.

#### الكلمات المفتاحية

الإيمان بالقدر، حديث جبريل، البخاري، كتاب القدر، القدرية.

#### Öz

Kadere iman Ehl-i sünnetin akaid kitaplarında imanın şartları arasında sayılır. Bu inancın dayanağı ise Cibril hadisi olarak bilinen iman ve İslam'ın şartlarının sayıldığı hadisteki "kadere inanmandır" ibaresidir. Hemen hemen bütün hadis kaynaklarında tahrir edilen bu hadisin Buhari versiyonunda söz konusu ibare bulunmamaktadır. Buhari'nin kader konusunu müstakil olarak ele aldığı 'Halku Efali'l-İbad' adlı eserinde de bu anlama gelebilecek bir ifadenin geçmemesi onun kader konusundaki görüşünü incelemeyi gerekli kılmıştır. Bu araştırma hem Cibril hadisi'ni "kadere iman" ifadesi açısından incelemeyi hem de Buhari'nin kader anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir.

#### Anahtar Kelimeler

Kadere iman, Cibril hadisi, Buhari, Kitâbu'l-Kader, Kaderiyye

#### Abstract

Belief in destiny is counted among the conditions of belief in the creed books of Ahl Al-Sunnah. The basis of this belief is the phrase "believing in destiny" in the hadith, known as Jibril's hadith in reply to the prophet Muhammad PBUH, stating that Iman/belief in destiny is out of Iman. Yet imam Bukhari did not relate to any hadith stating the phrase "belief in destiny" in his Sahih. In addition, the Bukhari related to the phrase "belief in destiny" in one of his works named "Halku Efali'l-Ibad", in which he dealt with the subject of destiny separately, made it necessary to examine his opinion on destiny. This research aims to examine the reasons that led Imam bukharî not to relate to the hadiths that stated "belief in destiny" phrases, beside highlighting his own belief in believing in destiny under the mentioned Jibril's Hadith.

#### Keywords

Believing in Fate, Jibril's Hadith, Al Bukhari, The Book of Fate, Fatalism

\* Sorumlu Yazar: Nour Alhila (Ph.D. Candidate) İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bölümü, İstanbul, Türkiye.  
E-posta: hoor-nour@hotmail.com ORCID: 0000-0001-5056-358X

Atf: Nour Alhila, "An Analysis in the Context of "Jibril's Hadith." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 483–502.  
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.884908>



## Extended Summary

Jibril's Hadith is a well-known hadith in teaching Islam, with faith at its head. However, Bukhari did not derive the hadith from the way in which the word of belief in predestination appeared in both places that he discussed in his *Sahih*. Rather, he derived from the hadith of Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, from the ways in which the phrase "belief in predestination" was not proven. He stated that the reason for Ibn Omar's famous narration of the hadith was to respond to those who denied predestination in his time. His narration became the most famous interpretation and was widely adopted in commentaries.

Predestination is an important theological point on which various classifications were established. Discussions revolved around the concept, while differences involving different sects were eventually woven around it. Muslim scholars responded to and affirmed these discussions, and belief in predestination became one of the pillars of faith in all sects of Islam, according to later scholars.

None of the scholars, however, explained why Bukhari did not include this narration in his *Sahih* by explaining the reasons calling for that, especially since the Qadariyah sect had a strong voice in favor of a doctrine of free will in the time of Imam Bukhari. Finally, Bukhari wrote a book in response to the free-will advocating Qadariyah sect and its beliefs, although some contemporaries considered Bukhari not to have disproved it. The scholars challenged his method as an ineffective way of questioning Jibril's Hadith. Some scholars responded to this criticism by weakening the position of Bukhari's work, describing it as an incomplete narration.

This analysis leads us to certain questions that require answers, as follows:

Why did Bukhari prefer in his *Sahih* to extract the narration of Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, over the narration of Ibn Omar, which includes the word "faith in predestination" and mentions a supporting reason for this inclusion, thereby distancing the delusion from its narrator. Why did Bukhari prefer the methods of Abu Hurairah's hadith that are free of the word "faith" as the basis on which it was to be proven? Was the word "faith in predestination" proven in the hadith of Abu Hurayrah? Is the narration adopted by Bukhari in his *Sahih* incomplete and weak as Bakr Tatali notes in his study?

Is faith in predestination mentioned in the other *Sahih* collections, such as the *Book of Predestination*, which Bukhari created for examining this issue, or the *Book of Unity*? Also, did Bukhari reveal in his independent work *Creating the Actions of the People* that the word "faith in predestination" was the underlying reason for his composition? Was this the reason the issue of predestination erupted in the era of Bukhari? Further, did Bukhari see fate as an independent issue of belief or as a pillar of faith in the event that faith was one of the chapters of belief? Note that the hadith of Omar states in it: "You

believe in predestination.” Was Bukhari not seeing it as an issue of faith? This difference is especially pertinent because the issue of fate during the period of the emergence of the Qadariyah sect occupied such a large area of theological discussion. That is, it did so until Bukhari wrote his works responding to it.

This research aims to reveal Imam Bukhari’s reason for not extracting the hadiths that contain the word “faith in predestination,” as well as explaining his belief in predestination in the light of Jibril’s Hadith, by answering the questions above.

The author’s research for this paper demonstrated that what is established from the narration of Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, is that Bukhari did not actually use the term belief in predestination. The chains of transmission of the narrations that Bukhari did not derive previously, such as the hadith of Omar as indicated by Ibn Hajar, were themselves not free from defects, problems, and criticism that distanced them from the condition of Bukhari in his *Sahih*. Bukhari’s action in not following the paths of the narration of Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, in which the phrase “belief in predestination” was not proven, is an indication that this wording is likely not to be proven from the hadith of Abu Hurairah, may Allah be pleased with him.

This study also showed that Bukhari maintained the established wording of the companion even when he narrated from his path and did not include any extraneous words, even if it was selected from the narrations of the other companions in the hadith.

This author concludes that Bukhari believed that predestination is an independent issue of belief because of his contention that belief in predestination is an issue of faith that cannot be confirmed. Bukhari did not refer in his *Sahih* to the word “belief in predestination” in the chapters or the suspensions, or even in the follow-ups, which is preferred when a word is proven by a path that is not ordinarily on its condition, and in the case of the presence of the hadith and its chain of transmission. He did cite the narration that includes the word “faith in predestination” from the narrations of Abu Hurairah and Abu Dhar outside of the *Sahih*, in his book *Creating the Actions of the People*, which is based on this issue, and as al-Lalka’i called it, is viewed as “the response to Qadariyah sect.” However, Bukhari’s consideration of this particular narration was in the context of proving the naming of Islam and faith as actions. The wording of Ibn Omar’s narration from Omar were not sufficiently derived to allow one to stand on them. Bukhari also created a complete book in his collection that he called the “Book of Predestination.” Although he did not narrate Jibril’s Hadith in this book, he nonetheless narrates other hadiths that do affirm predestination, not just a belief in predestination.

## المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على المبعوث هادياً ومبشراً ونذيراً، وعلى آله وصحبه الطيبين، أما بعد:

يعتبر حديث جبريل من الأحاديث المشهورة في تعليم الدين، والتي كان الإيمان على رأسها، إلا أن البخاري لم يخرج الحديث من الطريق الذي جاء فيه لفظ الإيمان بالقدر، في كلا الموضعين الذين أخرجهما في صحيحه؛ بل أخرج من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، من الطرق التي لم تثبت فيها لفظ الإيمان بالقدر، في حين كان سبب رواية ابن عمر رضي الله عنهما المشهورة للحديث هو الرد على من أنكر القدر في زمانه، وروايته هي الأشهر، خاصة في كتب الشروح.

والقدر مسألة مهمة من مسائل الدين التي أقيمت عليها التصانيف، ودارت حولها المناقشات، ونسجت حولها الاختلافات من الفرق المختلفة، وتصدى علماء المسلمين للرد والإثبات، والإيمان بالقدر ركن من أركان الإيمان – على حد تعبير المتأخرين-.

ولم يتناول أحد من العلماء تحليل عدم إخراج البخاري لهذه الرواية في صحيحه، ببيان الأسباب الداعية إلى ذلك، لا سيما وأن فرقة القدرية كان لها صوتها في زمن الإمام البخاري حتى ألف كتاباً في الرد عليها، وما تعتقده، في حين اعتبر بعض المعاصرين عدم تخريج البخاري لها طريقاً للتشكيك في حديث جبريل الآتي تخريجه والكلام عليه، وقام بعضهم – كما سيأتي- بالرد عليهم بتضعيف رواية البخاري، ووصفها بالرواية الناقصة.

وهذا يقودنا إلى أسئلةٍ تطرح نفسها متطلباً الإجابة عليها، وهي:

لماذا رجَّح البخاري في جامعه الصحيح تخريج رواية أبي هريرة رضي الله عنه على رواية ابن عمر، عن عمر رضي الله عنهما التي تشتمل على لفظ الإيمان بالقدر، وتحتوي على سبب إيراد، والذي يبعد الوهم عن راويها، ولماذا رجح طرق حديث أبي هريرة الخالية من لفظ الإيمان بالقدر على الطرق التي أثبتت فيها؟ وهل ثبت لفظ الإيمان بالقدر في حديث أبي هريرة؟ وهل الرواية التي اعتمدها البخاري في صحيحه ناقصة وضعيفة كما قال بكر ططلي في دراسته؟

ومن جهةٍ أخرى هل أتى ذكر الإيمان بالقدر في كتب الجامع الصحيح الأخرى، مثل كتاب القدر الذي أقامه البخاري من أجل هذا الأمر أو كتاب التوحيد؟ وهل أخرج البخاري لفظة «الإيمان بالقدر» في مصنفه المستقل «خلق أفعال العباد»، حيث كان سبب تأليفه مسألة القدر التي نشبت في عصر البخاري؟ وعليه فهل كان البخاري يرى القدر مسألة مستقلة من مسائل العقيدة أم مسألة أو ركناً من أركان الإيمان في حال كان الإيمان أحد أبواب العقائد؛ لأن حديث عمر فيه: «تؤمن بالقدر»، فهل كان لا يراه مسألة من مسائل الإيمان؟ خاصة وأن مسألة القدر بظهور فرقة القدرية، احتلت مساحةً واسعةً من النقاش في عصر البخاري حتى ألفت من أجلها المؤلفات.

هذا ما حاولنا الإجابة عنه في البحث، موازين ومقارنين بين ما وقفنا عليه من الأدلة، وذلك في ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول: تعريف القدر**

**المطلب الثاني: تخريج الحديث**

**المطلب الثالث: دراسة روايات الحديث**

**المطلب الرابع: عقيدة البخاري في القدر.**

## المطلب الأول: تعريف القدر

**أولاً: لغة:** القاف والدال والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على مَبَّغ الشيء وكُنْهه ونهايته. فالقدر مبلغٌ كلِّ شيء. يقال: قَدَرَهُ كذا، أي مبلغه. وكذلك القَدْر. وقَدَرْتُ الشيءَ أَقْدِرُهُ وَأَقْدُرُهُ من التقدير، ويأتي القدر بمعنى التعظيم، كما في قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)، أي ما عظموا الله حق تعظيمه، ويأتي بمعنى الحكم والقضاء<sup>(1)</sup>.

ثانياً: اصطلاحاً: هو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابتها سبحانه لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها وخلقها لها<sup>(2)</sup>.

## المطلب الثاني: تخريج الحديث

لما كانت الدراسة قائمة على محاولة تفسير عدم تخريج البخاري للرواية التي تشتمل على الإيمان بالقدر، كانت العمدة في التخريج الرواية التي اعتمدها البخاري في صحيحه، وهي رواية أبي هريرة رضي الله عنه التي أخرجها في موضعين دون لفظ الإيمان بالقدر، ولفظها في الموضع الأول: كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ، فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ...».

ولفظها في الموضع الثاني: قَالَ: «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَبِلِقَائِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ».

وسيتيم مقارنة الطرق عنه بها، إلى جانب ما جاء عن الصحابة الآخرين. وجاء تقسيم التخريج إلى قسمين أساسيين كما يلي:

## أولاً: الطرق التي جاء فيها لفظ القدر:

### 1. من حديث أبي هريرة

أخرجه مسلم عن زهير بن حرب<sup>(3)</sup>، والفريابي عن عثمان بن أبي شيبة<sup>(4)</sup>، وإسحاق بن إبراهيم في

1 الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م، (350/3)، وابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ، 1979م، (62/5)، وابن منظور، محمد بن كرم بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (3548/5).

2 انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الحنبلي، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ص: 29، والمحمود، عبد الرحمن بن صالح، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، دار الوطن، الرياض، 2، 1418هـ، 1997م، ص: 39، 40.

3 مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1374هـ - 1991م، (1) كتاب الإيمان، (1) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإتبات قدر الله سبحانه وتعالى، (10/7).

4 الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن كتاب القدر، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1418هـ - 1997م، حديث رقم (213).

مسنده<sup>(5)</sup>، وابن منده<sup>(6)</sup>، والبيهقي<sup>(7)</sup> من طريق إسحاق، ثلاثتهم عن جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع، وأخرجه البيهقي من طريق عثمان بن أبي شيبة، عن جرير بن عبد الحميد<sup>(8)</sup>، عن أبي حيان، كلاهما - عمارة وأبو حيان - عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير البجلي.

وأخرجه الفريابي من طريق شهر بن حوشب<sup>(9)</sup>.

كلاهما -أبو زرعة وشهر- عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(10)</sup>.

## 2. من حديث أبي هريرة مقروناً

أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده<sup>(11)</sup>، والبخاري في خلق أفعال العباد عن محمد بن سلام<sup>(12)</sup>، والنسائي عن محمد بن قدامة<sup>(13)</sup>، والبزار عن يوسف بن موسى<sup>(14)</sup>، أربعتهم عن جرير بن عبد الحميد، عن أبي فروة، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة وأبي ذر.

وأخرجه ابن بطة<sup>(15)</sup>، والعقيلي<sup>(16)</sup> من طريق سعيد المقبري، عن أبي هريرة، ومن طريق عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قارئاً في المتن بين أبي هريرة وابن عمر.

## 3. من غير حديث أبي هريرة

أخرجه مسلم من طريق كهس عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر، عن عبد الله ابن عمر، عن أبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنهما<sup>(17)</sup>.

5 ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، المسند، تحقيق عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ط1، 1412 - 1991، (166/211/1).

6 ابن منده، محمد بن إسحاق بن يحيى العبدى، الإيمان، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ، (16/152/1).

7 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، القضاء والقدر، تحقيق صلاح الدين بن عباس شكر، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ - 2005م، (415/2).

8 البيهقي، القضاء والقدر، (406/1).

9 الفريابي، القدر، رقم (209).

10 ابن بطة، عبيد الله بن محمد العكري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق رضا بن نعيان معطي، الرياض، دار الراجعية، ط2، 1415هـ - 1994م، (832/645/1).

11 إسحاق بن راهويه، المسند، (167/212/1).

12 البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، تحقيق فهد بن سليمان الفهيد، الرياض، دار أطلس الخضراء، ط1، 1425هـ - 2005م، (198/103/2).

13 النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، (47) كتاب الإيمان وشرايعه، (6) صفة الإيمان والإسلام، (4991).

14 البزار، أحمد بن عمرو البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق عادل بن سعد، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1427هـ - 2006م، (4025/419/9).

15 العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، كما في المخطوط (ق247)، الظاهرية رقم: 1153، حديث 362. ولكن في المطبوع من تحقيق حمدي السلفي، الرياض، دار الصميعي، ط1، 1420هـ - 2000م، (789/3)، ومن تحقيق عبد المعطي أمين قلجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ - 1984م، (30/3)، ومن تحقيق السرساوي، القاهرة، منية سمود، دار مجد الإسلام، مكتبة دار ابن عباس، ط1، 1429هـ - 2008م، (490/3)، وجاء عندهم عبد الله بن عمرو وليس عمر، ومن المعلوم أن عبد الله بن دينار يروي عنه عبد الملك بن قدامة هو مولى ابن عمر ورواه.

16 العقيلي، الضعفاء الكبير، (490/3).

17 مسلم، الصحيح (1) كتاب الإيمان، (1) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، (8/1).

وقد عزا الطيبي ثبوت هذه اللفظة إلى البخاري من هذا الطريق، فقال: «و عن البخاري ومسلم، عن عمر وأبي هريرة: «أن تؤمن بالقدر خيره وشره»، الحديث المستفيض»<sup>(18)</sup>. وهذه اللفظة ليست عند البخاري.

وأخرجه البزار من طريق الضحاك بن نبراس، عن ثابت، عن أنس<sup>(19)</sup>.

وأخرجه أبو عوانة في صحيحه عن خالد بن يزيد، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن جرير البجلي<sup>(20)</sup>.

وأخرجه أحمد من طريق شهر بن حوشب عن ابن عباس رضي الله عنهما<sup>(21)</sup>، وأبي عامر الأشعري<sup>(22)</sup>.

## ثانياً: الطرق التي لم يثبت فيها لفظ القدر:

### 1. من حديث أبي هريرة

أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده<sup>(23)</sup>، والبخاري من طريقه<sup>(24)</sup> عن جرير، وأخرجه عن مسدد<sup>(25)</sup>، ومسلم عن زهير بن حرب<sup>(26)</sup>، وأبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه<sup>(27)</sup>، وعنه مسلم<sup>(28)</sup>، وابن ماجه<sup>(29)</sup>، ثلاثتهم عن إسماعيل بن إبراهيم، وأخرجه مسلم من طريق محمد بن بشر<sup>(30)</sup>، وأخرجه أبو عوانة من طريق حماد بن أسامة<sup>(31)</sup>، وأبو نعيم الأصفهاني من طريق عمر بن عمران<sup>(32)</sup>، خمستهم عن أبي حيان التميمي، وأخرجه

18 الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، دبي، تحقيق بإشراف محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1، 1434هـ - 2013م، (589/13).

19 البزار، المسند، (6951/334/13).

20 أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، مسند أبي عوانة، تحقيق أيمن عارف الدمشقي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1419هـ - 1998م، (11/41/1).

21 أحمد بن حنبل، المسند، (2924/94/5).

22 أحمد بن حنبل، المسند، (17502 /45/29).

23 إسحاق بن راهويه، المسند، (167/212/1).

24 البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، باعتماد النسخة السلطانية، ترقيم وتبويب وفقاً للمعجم المفهرس وتحفة الأشراف محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، (65) كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، (1) بَابُ قَوْلِهِ (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ)، (4777).

25 البخاري، الصحيح، (2) كِتَابُ الْإِيمَانِ، (38/37) بَابُ سُؤْلِ جَبْرِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَتَبَيَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهُ، (50).

26 مسلم، الصحيح، (1) كتاب الإيمان، (1) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، (9/5).

27 ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد العبيسي (ت235هـ)، المصنف، تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، جدة، سوريا، ط1، 1427هـ، 2006م، (30945/573/15).

28 مسلم، الصحيح، (1) كتاب الإيمان، (1) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، (9/5).

29 ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، المقدمة، (9) باب في الإيمان، (64).

30 مسلم، الصحيح، (1) كتاب الإيمان، (1) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، (9/6).

31 أبو عوانة، المسند، (7/37/1).

32 أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ - 1996م، (85/103/1).

أبو نعيم الأصفهاني من طريق يحيى بن أيوب البجلي<sup>(33)</sup>، كلاهما - أبو حيان ويحيى بن أيوب- عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير البجلي، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

## 2. من غير حديث أبي هريرة

أخرجه أحمد مرسلًا من طريق أبي قلابة عن عمرو بن عبسة<sup>(34)</sup>.

وأخرجه الحارث بن أسامة في مسنده من طريق سفيان الثوري<sup>(35)</sup>، والبيهقي من طريق سفيان أيضًا، ومن طريق حماد بن زيد، كلاهما - سفيان وحماد- عن أيوب السخيتاني، عن أبي قلابة، عن رجل من أهل الشام من أهل الإسلام، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(36)</sup>.

وأخرجه المروزي من طريق الربيع بن أنس، عن أنس<sup>(37)</sup>.

### المطلب الثالث: دراسة روايات الحديث:

مما يُلاحظ على رواية أبي هريرة أن مدارها على أبي زرعة بن عمرو بن جرير البجلي، إلا ما جاء من رواية الفريابي من طريق شهر بن حوشب عن أبي هريرة، وهو كثير الإرسال والأوهام<sup>(38)</sup>، ومن رواية ابن بطة من طريق سعيد المقبري عن أبي هريرة، وقد روى ابن بطة لفظه عن أبي هريرة وابن عمر، وقال ابن بطة معلقًا عليه: «وأما حديث عبد الله بن دينار، عن ابن عمرو المقبري، عن أبي هريرة وافق فيه سليمان بن بريدة، ولم يذكر فيه عمر رحمه الله»<sup>(39)</sup>، مما يدل على خلل في الإسناد من جهة المؤلف أو من جهة النسخ حيث رواية عبد الله بن دينار عن ابن عمر، ولا يوجد في الإسناد من اسمه ابن عمرو المقبري، ومن جهة الرواية، حيث جعل رواية ابن عمر وأبي هريرة بنفس اللفظ على خلاف الروايات المتقدمة. وما كان أيضًا من رواية يحيى بن أيوب البجلي عن أبي زرعة.

وأعلّ الدارقطني الروايات عن أبي هريرة غير رواية أبي زرعة التي صححها<sup>(40)</sup>، وقال ابن حجر: ولم أر هذا الحديث من رواية أبي هريرة إلا عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير هذا عنه، ولم يخرج البخاري إلا من طريق أبي حيان عنه<sup>(41)</sup>.

- 33 أبو نعيم، المسند المستخرج، (85/103 /1).
- 34 أحمد بن حنبل، المسند، (17027/251/28).
- 35 الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق حسين أحمد صالح الباكري، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط1، 1413 هـ - 1992 م، (13/158/1).
- 36 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410 هـ، (22/55/1).
- 37 المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريواني، المدينة المنورة، مكتبة دار، ط1، 1406 هـ، (391/1).
- 38 ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، الجرح والتعديل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1372 هـ - 1952 م، (383 /4)، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تقييب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، حلب، دار الرشيد، ط3، 1411 هـ - 1991 م، رقم (2830).
- 39 ابن بطة، الإبانة، (832/645/1).
- 40 الدارقطني، علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، الرياض، دار طيبة، 1985 هـ - 1405 هـ، (278/8).
- 41 ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عادل مرشد، وأحمد برهوم، بإشراف الشيخ شعيب الأنزوط دمشق، الحجاز، الرسالة العالمية، ط1، 1434 هـ - 2013 م، (246/1)، والنكت على صحيح البخاري، تحقيق هشام بن علي السعديني، ونادر مصطفى محمود، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط1، 1426 هـ - 2005 م، (503/1).



وعلق البيهقي في القضاء والقدر بعد روايته الحديث من طريق عثمان بن أبي شيبة عن جرير، عن أبي حيان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، بقوله: رواه البخاري في الصحيح عن إسحاق بن إبراهيم، عن جرير، إلا أنه لم يحفظ إسحاق لفظ الإيمان بالقدر فيه، وحفظه عثمان بن أبي شيبة وهو حجة. ورواه أيضاً جرير بن عبد الحميد، عن عمارة بن القعقاع، عن أبي زرعة، ومن ذلك الوجه حفظه إسحاق عنه (42).

أما ما حكم فيه البيهقي على إسحاق بن راهويه أنه لم يحفظه عن جرير، فإن جرير لم يتفرد بهذا الوجه عن أبي حيان التيمي، فقد رواه محمد بن بشر الكوفي وهو ثقة حافظ، وكان أحفظ من كان في الكوفة (43)، ورواه إسماعيل بن علية، وكان إليه المنتهى في التثبت في البصرة (44)، وكذا رواه حماد بن أسامة (45)، وعليه فإن الحكم على إسحاق أنه لم يحفظ لفظ الإيمان بالقدر للقول بثبوته من رواية جرير ليس في محله، وإن إسحاق بن راهويه حجة (46) كما عثمان بن أبي شيبة.

وإن مقارنته بما رواه إسحاق بن راهويه عن جرير عن عمارة بن القعقاع فيها نظر، فإن الخل لا يبدو من إسحاق بن إبراهيم «ابن راهويه» كما هو مفهوم من كلام البيهقي؛ لأن جرير يرويه عن شيخين مختلفين، وهما أبو حيان التيمي، وعمارة بن القعقاع، وهما المداران الفرعيان للحديث، وهذا واضح من كلام إسحاق بن راهويه نفسه حين روى كلا الطرفين متعاقبين في مسنده، حيث قال بعد رواية طريق جرير عن عمارة بن القعقاع: «فذكر مثله وزاد: «ويؤمن بالبعث وبالقدر كله»...» (47)، فإن ابن راهويه يثبت سماعه من جرير الحديث بدون ذكر «الإيمان بالقدر»، كما سمعه بثبوتها.

وما قاله ابن رجب من أن مسلماً خرج به سياق أتم من هذا، وفيه في خصال الإيمان: «وَتُؤْمَنُ بِالْقَدْرِ كُلِّهِ» (48)، فهو طريق عمارة بن القعقاع، وهو غير الطريق الذي أخرجه البخاري وأخرجه مسلم نفسه أيضاً في صحيحه بدون لفظ الإيمان بالقدر.

وطريق عمارة بن القعقاع مداره على جرير بن عبد الحميد، ولم يتابعه أحد على إثبات الإيمان بالقدر من رواية أبي هريرة، فليس الاختلاف الحاصل من إسحاق بن إبراهيم، إنما الأمر على جرير في هذا الطريق، فليس الأمر على إسحاق أو على عثمان بن أبي شيبة، وجرير بن عبد الحميد ممن وصف بالاختلاط الذي هو سوء الحفظ في آخر عمره، ووصفه بعضهم بذلك دون تقييده بما وقع في آخر عمره، ومنهم البيهقي نفسه، حين رجح حديث غيره عليه في مقارنة في موضع من سننه (49).

42 البيهقي، القضاء والقدر، (406/1).

43 يحيى بن معين، التاريخ رواية العباس بن محمد الدوري، تحقيق الدكتور أحمد محمد سيف، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1399هـ، (3/268)، المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي (ت742هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ - 1983م، (24/522).

44 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (2/154).

45 ابن سعد، محمد الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421هـ - 2001م، (8/517)، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (3/132).

46 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (2/209)، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ - 2001م، (6/348، 349).

47 إسحاق بن راهويه، المسند، (1/212).

48 ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، بيروت مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ - 2001م، (1/97).

49 أحمد بن حنبل، ابن محمد الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط2، 1422هـ - 2001م، (1/543)، البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبير، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجيزة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، 1432هـ - 2011م، (12/19)، ابن حجر، تقريب التهذيب، رقم (916).

وجرير أيضًا هو مدار الرواية التي جمعت بين أبي هريرة وأبي ذر في الحديث، والتي فيها لفظ الإيمان بالقدر، ومما يلحظ في تخريج هذه الرواية أن البزار أخرج الحديث في مسند أبي ذر، رواية أبي زرعة بن عمر عنه، وقال عقبه: «وهذا الكلام لا نعلمه يروى عن أبي ذر إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد إلا إسناد ضعيف رواه السري بن إسماعيل فخلط في إسناده، وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أبي فروة بهذا الإسناد إلا جرير»<sup>(50)</sup>. وأبو فروة عروة بن الحارث الهمداني<sup>(51)</sup> لم يحتج به البخاري؛ بل روى له مقروناً بغيره في الصحيح.

وعليه فإن الرواية اختلفت عن جرير، فتارة يرويه من حديث أبي هريرة وهو المشهور، ولكنه رواه من طريقين وهما طريق أبي حيان التيمي عن أبي زرعة، وطريق عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة، وتقرّد بالثاني، وتارة يجمع بين أبي هريرة وأبي ذر، مما يُلحح إلى إشكالٍ فيما تفرّد به.

وأشار ابن حجر إلى وقوع زيادة لفظة الإيمان بالقدر في حديث أبي هريرة، حيث قال: «فائدة؛ زاد الإسماعيلي في مستخرجه هنا: «وتؤمن بالقدر» وهي في رواية أبي فروة أيضًا»<sup>(52)</sup>. وروى البيهقي الحديث من طريق الإسماعيلي وقد تقدم، وفيه عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن أبي حيان، ورواية البخاري عن إسحاق بن راهويه عن جرير، ولم يتابع أحد عثمان بن أبي شيبة على لفظة الإيمان بالقدر من هذا الطريق، وأخرجه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة، عن جرير، به، وأحاله على الرواية التي قبله، بقوله: «وذكر نحو هذا الخبر»<sup>(53)</sup>، وتلك الرواية لا تشمل إلا على الإسلام، فليس فيها ذكر الإيمان، حتى تتم المقارنة.

ومن اللافت للانتباه أن طرق أبي زرعة الخالية عن الإيمان بالقدر، رُويت قَبْلَ البخاري، كما عند أبي بكر بن أبي شيبة في المصنف، وعند إسحاق بن راهويه في المسند، وكذا في المسند عند أحمد بن حنبل، والبخاري رواه عن الأَوْلَيْنِ في الصحيح، فالبخاري رواه على الوجه الذي تلقاه.

وأما رواية عمر رضي الله عنه، فلم يخرجها البخاري لاختلاف فيه على بعض رواته؛ كما علل ذلك ابن حجر، فمشهوره رواية كهمس بن الحسن، عن عبد الله بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، عن عبد الله بن عمر، عن أبيه عمر بن الخطاب، رواه عن كهمس جماعة من الحفاظ، وتابعه مطر الوراق عن عبد الله بن بريدة، وتابعه سليمان التيمي عن يحيى بن يعمر، وكذا رواه عثمان بن غياث عن عبد الله بن بريدة؛ لكنه قال: عن يحيى بن يعمر، وحמיד بن عبد الرحمن معاً عن ابن عمر عن عمر زاد فيه حميداً، وحמיד له في الرواية المشهورة ذكر لا رواية<sup>(54)</sup>.

وأما رواية أنس بن مالك رضي الله عنه، ففيها الضحاك بن نبراس، وهو لين الحديث<sup>(55)</sup>.

50 البزار، المسند، (4025/420/9).

51 وهو ثقة. انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (398/6)، وابن حجر، تقريب التهذيب، رقم (4559).

52 ابن حجر، فتح الباري، (252/1).

53 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، (35) كتاب السنة، (17) باب في القدر، (4698).

54 ابن حجر، فتح الباري، (246/1)، (247).

55 يحيى بن معين، سؤالات ابن الجنيد إبراهيم بن عبد الله الختلي، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكتبة دار، المدينة المنورة، ط1، 1408 هـ - 1988 م، ص: 392، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (460/4)، والدارقطني، علي بن عمر، سؤالات السلمي محمد بن الحسين السلمي (412 هـ) للدارقطني، تحقيق فريق من الباحثين، بإشراف وعناية سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، 1427 هـ، ص: 198.

وأما رواية جبريل البجلي رضي الله عنه ففي إسناده خالد بن يزيد، وهو العمري، ولا يصلح للصحيح<sup>(56)</sup>، حيث كذبه يحيى بن معين أبو حاتم<sup>(57)</sup>، وقال البخاري: ذاهب الحديث<sup>(58)</sup>، وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الأثبات<sup>(59)</sup>.

وأما رواية ابن عباس، وأبي عامر الأشعري رضي الله عنهما فرواها عنهما شهر بن حوشب، وهو كثير الإرسال والأوهام كما تقدم، وليس من رجال البخاري، فهو ليس على شرطه، وحسن ابن حجر إسنادهما<sup>(60)</sup>.

والروايات الأخرى التي لم يثبت فيها لفظ الإيمان بالقدر من غير حديث أبي هريرة، رواية أبي قلابة عن عمرو بن عنبسة مرسلته، والثانية عن أبي قلابة، عن رجل، عن أبيه، فيها راو مجهول، وأما رواية أنس بن مالك، فرواها عنه الربيع بن أنس، وهو صدوق له أوهام<sup>(61)</sup>، وهو كما قال ابن حبان: «كل ما في أخباره من المناكير إنما هي من جهة أبي جعفر الرازي»<sup>(62)</sup>، وهو الراوي عنه في هذا الطريق، والربيع ليس من رجال البخاري.

وهكذا فإن الروايات التي لم يخرجها البخاري لم تسلم أسانيدُها من خللٍ ونقدٍ يبعدها عن شرط البخاري في صحيحه، وكذا حديث عمر كما بين ذلك ابن حجر فيما تقدم، وصنيع البخاري في عدم تخريج طرق رواية أبي هريرة رضي الله عنه التي لم يثبت فيها لفظ الإيمان بالقدر إشارة منه إلى ترجيح عدم ثبوت هذا اللفظ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو الظاهر من دراسة الأسانيد كما سبق.

#### المطلب الرابع: عقيدة البخاري في القدر:

من خلال التخرّج السابق لحديث جبريل بناءً على رواية البخاري، كان لا بد من تناول عقيدة الإمام البخاري في القدر؛ إذ إن اكتفاءه بتخريج الرواية غير المشتملة على لفظ الإيمان بالقدر أمرٌ يستدعي الوقوف عند عقيدته في القدر، هل يراه مسألةً من مسائل الإيمان، أم هل يعده مسألةً من مسائل العقيدة؟! أم لا يرى كليهما؟!.

الاحتمال الثالث يردّه كتاب القدر من صحيح البخاري، والأحاديث التي رواها فيه، وكذا تصنيفه المستقل لكتاب خلق أفعال العباد واشتماله على إثبات القدر.

أما الاحتمالان الأولان فإيجابية عليهما لا بد من استعراض كيفية تعامل البخاري مع موضوع القدر، والأحاديث التي جاء فيها من خلال الجامع الصحيح أولاً، ثم من خلال تصانيفه الأخرى.

لم يخرج حديث جبريل المشهور إلا من طريق أبي هريرة من الطرق الخالية عن لفظ الإيمان بالقدر، ولم يخرج رواية عمر بن الخطاب وهي الأشهر، وقد اعتمد عليها الكثير من الشراح في شروحه، وفيها زيادة من

56 ابن حجر، فتح الباري، (247/1).

57 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (360/3).

58 البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق هاشم الندوي وآخرون، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، (184/3).

59 ابن حبان، المجروحين من المحدثين، محمد البستي، تحقيق محمد بن إنسان فرحات، دار اللؤلؤة، بيروت، 2016م، (285، 284 /1).

60 ابن حجر، فتح الباري، (247/1).

61 ابن حجر، تقريب التهذيب، رقم (1882).

62 ابن حبان، محمد البستي، مشاهير علماء الأمصار، مكتبة ابن الجوزي، الدمام، ص: 203.

حيث سبب الإيراد الذي يتعلق بإثبات القدر، والرد على معبد الجهني الذي كان يتكلم في القدر في ذلك الوقت، وجاء فيه قول ابن عمر قبل أن يروي الحديث عن أبيه: «والذي يحلف به عبد الله بن عمر؛ لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»، وهو أول حديث أسنده مسلمٌ في الصحيح بعد المقدمة.

والبخاري اجتنبه في صحيحه لأسباب نقدية في إسناده، كما تقدم من إجابة ابن حجر، وهو الظاهر، فإنه يرجح أصحَّ الصحيح في جامعه كما هو معلوم، وإن الناظر في صنيع البخاري في جامعه ليجد هذا الجواب غير كافٍ في نفسه؛ لأمر:

أولاً: في الصحيح مثل هذا الاختلاف على الرواة الحادث في رواية ابن عمر، عن عمر رضي الله عنهما، وللبخاري منهجه في التعامل مع مثل هذه الأسانيد في صحيحه، إلى جانب أن الحديث مسندٌ عنده كما رواه في «خلق أفعال العباد».

ثانياً: لم يُسر البخاري في صحيحه إلى لفظ الإيمان بالقدر في الأبواب أو في المعلمات، أو في المتابعات، كما يفعل عند ترجيحه ثبوت لفظٍ من طريقٍ ليس على شرطه<sup>(63)</sup>، وفي حال وجود الحديث عنده بإسناده كما تقدم.

ثالثاً: أخرج البخاري العديد من الأحاديث التي لها علاقة بالإيمان، وبوب عليها ببيان أنها من الإيمان، مثل: باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وباب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان، وباب من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقي في النار من الإيمان، وباب الحياء من الإيمان، وباب الجهاد من الإيمان، ولم يفعل ذلك بالنسبة للقدر.

رابعاً: احتج البخاري بالرواية المشتملة على لفظ الإيمان بالقدر من رواية أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهما، في موضع آخر خارج الصحيح، في كتابه خلق أفعال العباد، الذي هو قائم على هذه المسألة، حيث سمَّاه اللالكائي «الرد على القدرية»<sup>(64)</sup>، إلا أن إخراج البخاري لهذه الرواية كان في إطار إثبات تسمية الإسلام والإيمان أفعالاً، ولم يخرج لفظ رواية ابن عمر، عن عمر رضي الله عنهما كاملاً حتى نقف عليه، فأخرجه من طريق مطر الوراق عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر، وبدون سبب الإيراد، وهو ثابت في رواية مطر الوراق كما في الرواية عند مسلم، وفيه بعض الاختلاف، كما هو ظاهر من القدر الذي أخرجه البخاري، وهذا قد ذكره مسلم، حين عطفه على رواية كهمس، فقال: «وساقوا الحديث بمعنى حديث كهمس وإسناده، وفيه بعض زيادة ونقصان أحرف». وحديث مطر أخرجه الطيالسي<sup>(65)</sup> والبخاري<sup>(66)</sup> في مسنديهما، وثبت عندهما لفظ الإيمان بالقدر.

ومن اللافت للنظر أن البخاري أخرج في خلق أفعال العباد عن موسى بن إسماعيل، عن الضحاك بن نبراس، عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم الحديث بدون لفظ الإيمان بالقدر<sup>(67)</sup>، وذلك في ظل وجود الرواية المشتملة على الإيمان بالقدر في حديث أنس، فقد أخرجه المروزي من طريق البخاري عن حرمي بن حفص، عن الضحاك بن نبراس، به<sup>(68)</sup>، بإثبات لفظ الإيمان بالقدر.

63 كما توصلت إليه في رسالتي الدكتوراه الموسومة بـ «جهود المحدثين في ضبط ألفاظ الحديث، صحيح البخاري أنموذجاً»، والتي متوقع مناقشتها في حزيران 2021م.

64 اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، تحقيق أحمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة، ط2، 1411هـ، (539/3).

65 الطيالسي، المسند، (21/24/1).

66 البخاري، المسند، (5990/254/2).

67 البخاري، خلق أفعال العباد، (200/105/2).

68 الفريابي، تعظيم قدر الصلاة، (381/389/1).

وأخرج البخاري حديث أبي ذر وأبي هريرة، في «خلق أفعال العباد»، والذي يشمل إثبات لفظ الإيمان بالقدر<sup>(69)</sup>. والبخاري في كتابه الرد على القدرية كان يسوق الروايات التي تشتمل على القدر للرد على من أنكروه - كما هو مفهوم من عنوان الكتاب في الرد على الجهمية التي تنكروه، ومما سماه به اللالكائي كما تقدم - وليس لإثبات الإيمان بالقدر، وهذا يفضي إلى الميل إلى ترجيح كفة إثباته القدر كمسألة من مسائل العقيدة.

كما وجعل البخاري كتابًا كاملاً في جامعه سماه كتاب القدر، وإن لم يرو فيه حديث جبريل، فساق فيه أحاديث تدل على ثبوت القدر، وليس على الإيمان بالقدر، مثل والحديث الذي رواه عن أبي هريرة قال: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسْأَلِ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا لِتَسْتَفْرِغَ صَحْفَتَهَا، وَلْتَنْكُحَ فَإِنَّ لَهَا مَا قُدِّرَ لَهَا»<sup>(70)</sup>، والحديث الذي رواه عن أبي هريرة عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا يَأْتِ أَيْنَ أَدَمَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ قَدْ قُدِّرَتْهُ، وَلَكِنْ يُفْقِيهِ الْقَدْرُ، وَقَدْ قُدِّرَتْهُ لَهُ أَسْتَخْرُجُ بِهِ مِنَ الْبَجِيلِ»<sup>(71)</sup>. والحديث الذي رواه أبو هريرة عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: احْتَجَّ أَدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا أَدَمُ أَنْتَ أَبُوْنَا خَيْبَتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ. قَالَ لَهُ أَدَمُ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلَامِهِ وَحَطَّ لَكَ بِيَدِهِ أَلْتُؤْمِنِي عَلَى أَمْرِ قَدْرَةِ اللَّهِ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَحَجَّ أَدَمُ مُوسَى فَحَجَّ أَدَمُ مُوسَى ثَلَاثًا<sup>(72)</sup>. وقد جاء فيها وفي غيرها من كتاب القدر لفظ القدر صراحةً.

مما يؤيد أنه يرى القدر أمراً من أمور العقيدة، وليس من أمور الإيمان. ومن جهة أخرى فهذا دليل على وجود الروايات التي تشتمل على لفظ الإيمان بالقدر عنده مسندة، ولكن لما كان الجامع الصحيح يشمل على أعلى درجات الصحة، ولما كانت الروايات الأخرى للحديث المشتملة على لفظ الإيمان بالقدر، تنزل عن هذه الدرجات، وقد تقدم الكلام في أسانيدها، عزم عن إخراجها في الصحيح، وهناك سبب آخر يلوح من خلال صنيعه هذا، فلعل البخاري لم يرد توسيع دائرة الخلاف بين أهل الحديث والقدرية في صحيحه خاصة مع ذبوع هذه المسألة في عصره.

وإن الثابت من رواية أبي هريرة عدم إثبات الإيمان بالقدر في الحديث، وهي الرواية الأقوى من جهة الإسناد، السبب الذي أدى إلى ترجيحها في الصحيح، على الأرجح من خلال ما هو معروف من صنيع البخاري.

وليس من الصواب تضعيف الرواية عن صحابي آخر لعدم ثبوت لفظة في حديثه وثبوتها في حديث الصحابي الآخر، فلم تكن لفظة الإيمان بالقدر مقحمة في الحديث من قبل الرواة كما قال سليمان أثن<sup>(73)</sup>، وعمر أيدن<sup>(74)</sup>.

والأمر ليس كما قال بكر طظلي - بعد جهدٍ كبيرٍ بذله في تخريج الروايات- من أن الرواية التي لم يرد فيها لفظة الإيمان بالقدر قد رُويت ناقصة وأنها في عداد الروايات الضعيفة، ووصفها في بعض المواضع بالشاذة بحجة مخالفة المحفوظ<sup>(75)</sup>.

69 الفريابي، خلق أفعال العباد، (198/103/2).

70 البخاري، الصحيح، رقم (6600، 6601).

71 البخاري، الصحيح، رقم (6609).

72 البخاري، الصحيح، رقم (6614).

73 كتب ذلك في زاويتين في صحيفة الوطن تحت إطار الشبهات في حديث جبريل، بتاريخ 1 تشرين الثاني، 2010م.

74 Aydın, Ömer, KUR'AN IŞIĞINDA KADER VE ÖZGÜRLÜK, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.

75 HADİS TEKNİĞİ AÇISINDAN CİBRİL HADİSİ ve İSLÂM DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI, s.79, 83, 96, 257.

وإن هذا القول فيه إشارة إلى عدم محافظة البخاري على لفظ الحديث الأصلي وروايته للرواية الناقصة والتي تفتقر إلى لفظة مهمة تقوم عليها مسألة مهمة من مسائل العقيدة، وبكر طظلي وإن نحى منحى جيداً في الرد على من يقول إن لفظة الإيمان بالقدر مقحمة في الحديث، من جهة جمع الطرق ودراسة الأسانيد، إلا أن عمله افتقر إلى مقارنة الروايات في حال تعارضها عن الصحابي الواحد أو غيره، في رواية أبي هريرة رضي الله عنه، وكذا النظر في حال الأسانيد، والترجيح بين الطرق عند الاختلاف، ومعرفة منهج المصنف في إخراج الأحاديث وانتخابها في كتابه، رغم وجودها عنده مسندة.

وإن ظهور أكثر من سبب للترجيح في هذه المسألة عند البخاري، مرجعه إلى أن تعليل النفي أصعب من تعليل الإثبات، فهذه اجتهادات في ترجيح الحكم على صنيع البخاري في الصحيح، وخارجه في كتبه التي لا يتعامل معها بناء على شرط الصحيح، وإن عدم تناول العلماء والشراح السابقين – فيما وقفت عليه – لعدم رواية البخاري ذلك، لإشارة إلى عدم وقوع إشكال في ذلك.

### النتائج

1. إن الثابت من رواية أبي هريرة رضي الله عنه عدم روايته للفظ الإيمان بالقدر.
2. عدم إخراج البخاري للروايات التي ثبت فيها لفظ الإيمان بالقدر، سواء من رواية أبي هريرة، أو من رواية الصحابة الآخرين راجعاً إلى إشكال في أسانيدها، وعدم وصولها إلى أعلى شرط الصحيح.
3. محافظة البخاري على اللفظ الثابت عن الصحابي إذا روى من طريقه، وعدم إقحامه أي لفظ وإن كان ثابتاً من روايات الصحابة الآخرين في الحديث.
4. اعتقاد البخاري أن القدر مسألة مستقلة من مسائل العقيدة، أما اعتقاده أن الإيمان بالقدر أحد مسائل الإيمان فغير مجزوم بتعليقه.



## المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، **الجرح والتعديل**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1372 هـ - 1952 م.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد العيسوي (ت235هـ)، **المصنف**، تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، جدة، سوريا، ط1، 1427 هـ، 2006 م.
- ابن بطة، عبيد الله بن محمد العكبري، **الإبادة عن شريعة الفرقة الناجية، ومجانبة الفرق المذمومة**، تحقيق رضا بن نعلان معطي، الرياض، دار الراجية، ط2، 1415 هـ - 1994 هـ.
- ابن حبان، **المجروحين من المحدثين**، محمد البستي، تحقيق محمد بن إنسان فرحات، دار اللؤلؤة، بيروت، 2016 م.
- ابن حبان، محمد البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، مكتبة ابن الجوزي، الدمام.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على صحيح البخاري**، تحقيق هشام بن علي السعيدني، ونادر مصطفى محمود، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة، حلب، دار الرشيد، ط3، 1411 هـ - 1991 م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عادل مرشد، وأحمد بروهوم، بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، دمشق، الحجاز، الرسالة العالمية، ط1، 1434 هـ - 2013 م.
- ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، **مسند إسحاق بن راهويه**، تحقيق عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ط1، 1412 - 1991 م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الحنبلي، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، بيروت مؤسسة الرسالة، ط7، 1422 هـ - 2001 م.
- ابن سعد، محمد الزهري، **الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421 هـ - 2001 م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ، 1979 م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الحنبلي، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1.
- ابن منده، محمد بن إسحاق بن يحيى العبدي، **الإيمان**، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406 هـ.
- ابن منظور، محمد بن كرم بن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1.
- أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، **مسند أبي عوانة** تحقيق أيمن عارف المشقي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1419 هـ - 1998 م.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ - 1996 م.
- أحمد بن حنبل، ابن محمد الشيباني، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط2، 1422 هـ - 2001 م.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، **التاريخ الكبير**، تحقيق هاشم الندوي وآخرون، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، باعتماد النسخة السلطانية، ترقيم وتبويب وفقاً للمعجم المفهرس وتحفة الأشراف محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، تحقيق فهد بن سليمان الفهيد، الرياض، دار أطلس الخضراء، ط1، 1425 هـ - 2005 م.
- البيزار، أحمد بن عمرو **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق عادل بن سعد، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1427 هـ - 2006 م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **القضاء والقدر**، تحقيق صلاح الدين بن عباس شكر، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **شعب الإيمان**، تحقيق محمد السعيد يسويوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410 هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبير**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجيزة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، 1432 هـ - 2011 م.



الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري **الصحيح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **تاريخ مدينة السلام**، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ - 2001م. الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، الرياض، دار طيبة، 1985هـ - 1405هـ.

الدارقطني، علي بن عمر، **سؤالات السلمي محمد بن الحسين السلمي (412هـ) للدارقطني**، تحقيق فريق من الباحثين، بإشراف وعناية سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، الرياض، ط1، 1427هـ.

الطبيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**، دبي، تحقيق بإشراف محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1، 1434هـ - 2013م.

العقيلي، محمد بن عمرو، **الضعفاء الكبير**، تحقيق حمدي السلفي، الرياض، دار الصميعي، ط1، 1420هـ - 2000م. وتحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ - 1984م. وتحقيق مازن السرساوي، القاهرة، منية سموند، دار مجد الإسلام، مكتبة دار ابن عباس، ط1، 1429هـ - 2008م، والمخطوط (ق247)، الظاهرية رقم: 1153، حديث 362.

الفرّايي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن **كتاب القدر**، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1418هـ - 1997م.

اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، تحقيق أحمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة، ط2، 1411هـ.

المحمود، عبد الرحمن بن صالح، **القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه**، دار الوطن، الرياض، ط2، 1418هـ، 1997م.

المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، **تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريواني، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ط1، 1406هـ.

المزي أبو الحجاج يوسف بن الزكي (ت742هـ)، **تهذيب الكمال**، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ - 1983م، (24/522).

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1374هـ - 1991م.

النسائي، أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**، حكم على أحاديثه وأثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، مكتبة المعارف، ط1.

الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، تحقيق حسين أحمد صالح الباكري، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط1، 1413هـ - 1992م.

يحيى بن معين، **التاريخ** رواية العباس بن محمد الدوري، تحقيق، الدكتور أحمد محمد سيف، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1399هـ.

يحيى بن معين، **سؤالات ابن الجنيد إبراهيم بن عبد الله الخليلي، يحيى بن معين**، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1408هـ - 1988م.

Aydın, Ömer, **KUR'AN IŞIĞINDA KADER VE ÖZGÜRLÜK**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.

Tatlı, Bekir, **Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları** (Doktora .45 Tezi), Dnş. Doç. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üni. SBE., Ankara 2005.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel: **el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl**, Thk. Vasiyullah Abbâs, 2. Baskı, Riyad, Dârü'l-Hanî, 1422/2001.
- Aydın, Ömer, KUR'AN İŞİĞİNDA KADER VE ÖZGÜRLÜK, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.**
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn: **el-Kadâ ve'l-kader**, thk. Selahaddin b. Abbâs Şükr. 1. Baskı, Riyad: Mektebetü'R-Rüşd.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn: **es-Sünenü'l-Kebir**, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, Kahire, Merkezu Hecl li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1432/2011.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn: **Şu'abü'l-Îmân**, Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, 1. Baskı, Bombay, ed-Dârü's-Selefiyye, 1423/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr: **el-Bahru'z-Zehâr (Müsnedü'l-Bezzâr)**, Thk. Âdil b. Sa'd, 1. Baskı, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1427/2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil: **et-Târîhu'l-Evsat**, Thk. Muhammed b. İbrâhîm el-Lahidân, 1. Baskı, Riyad, Dârü's-Sumay'î, 1418/1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil: **Halku Ef'âli'l-İbâd ve'r-Red 'ale'l-Vehmiyye ve Ashâbi't-Ta'fil**, Thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd, 1. Baskı, Riyad, Dımaşk, Dârü Atlasi'l-Hadrâ, 1425/2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil: **Sahîhu'l-Buhârî**, terkim ve tevbib Muhammed Nizâr Tamîm, Heysem Nizâr Tamîm, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, t.y.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd: **es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye**, 4. Baskı, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer: **el-İlelü'l-Vârîde fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye**, Thk. Mahfûzurrahman Zeynüddîn es-Selefi, 1. Baskı, Riyad, Daru Taybe, 1405/1985.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer: **Suâlâtu's- Sülemî li'd-Dârekutnî**, Thk. Komisyon, byy 1427.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî: **Müsnedü Ebî Avâne**, Thk. Eymen Arif ed-Dımaşkî, 1. Baskı, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî: **Sünenü Ebî Dâvûd**, Thk. Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Riyad, t.y.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah: **el-Müsnedü'l-Müstahrec 'alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim**, Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî, 1. Baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- el-Mahmud, Abdurrahman b. Salih: **el-Kadâ ve'l-kader fi çav'ilkıtap ve esSünne**, 2. Baskı, Riyad, Darü'l-Vatan, 1418/1997.
- Firyâbî, Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen, **Kıtabül Kader**, Thk. Abdullah b. Hamed el-Mansûr, 1. Baskı, Riyad, Edvâu's-Selef, 1418/1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali: **Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikrû Kuttânihâ'l-Ulemâ min Gayri Ehlihâ ve Vâridihâ (Târîhu Bağdâd)**, Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr: **Buğyetü'l-Bâhis 'an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris**, Thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Medine, Merkezü hidmeti's-sünneti ve's-sîreti bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İbn Batta, Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî: **el-İbane an şeriatil-fırakatil-naciye ve mücanebetil-fırakil-mezmume**, y.y., t.y.

- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed: **el-Cerh ve't-ta'dil**, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Beyrut, Mektebetü Dâri İhyâi't-Türâs, y.y., t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-'Absî: **el-Musannef**, Thk. Muhammed Avvâme, 1. Baskı, Cüdde, Suriye, Dârü'l-Kible & Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1427/2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ: **Mu'cemu Mekayisi'l-Luga**, Thk. abdusselam Muhammed İbn Harun, Beyrut, Dârü'l-Fikir, 1979/1399.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî: **en-Nüket 'alâ Sahîhi'l-Buhârî (et-Tecrid 'ale't-Tenkîh ile birlikte)**, Thk. Ebu'l-Velîd Hişâm b. Ali es-Sa'dîni, Ebû Temîm Nâdir Mustafa Mahmûd, 1. Baskı, Kahire, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî: **Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Thk. Âdil Mürşid, Ahmed Berhûm, 1. Baskı, Dimaşk, Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1434/2013.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî: **Takrîbü't-Tehzîb**, Thk. Muhammed Avvâme, 3. Baskı, Halap, Dârü'r-Reşid, 1411/1991.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî: **el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn**, Thk. Muhammed b. İnsân Ferhât, Beyrut, Dârü'l-Lü'lüe, 2016.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî: **Meşâhîru 'Ulemâi'l-Emsâr**, Dammam, Mektebetü'l-Cevzî, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr: **Şifâü'l-alil fi mesaili'l-kaza ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl**. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, -Riyad, Mektebetü'r-Riyad-el-Hadise.
- İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ: **Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetu't-Devrî)**, Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, 1. Baskı, Mekke, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslami, 1399/1979.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî: **Sünenü İbn Mâce**, Thk. Nâsirüddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Riyad, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Kerem: **Lisânü'l-'Arab**, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, t.y.
- İbn Mende, Muhammed b. İshâk: **Kitâbü'l-İmân**, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fukayhî, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406.
- İbn Râhûye, Ebû Yakub İshak b. Râhûye: **el-Müsned**, thk. Abdulhak el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî: **Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem**, Thk. Şuayb Arnaût & İbrahim Hâbis, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 7. Baskı, 2001/ 1422.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî: **et-Tabakâtü'l-Kebîr**, Thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cüneyd, İbrâhîm b. Abdullah el-Hateli: **Suâlâtu Yahyâ b. Ma'în**, Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, 1. Baskı, Medine, Mektebetü'd-dâr, 1408/1988.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr: **Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a**, Thk. Neş'et Kemâl el-Misrî, sanaa, İskenderiyye, Dârü'l-Basîra & Dârü'l-Âsâr, 2001.
- Mervezî, **Tâzîmu Kadri's-Salât**, Thk. Abdurrahman Abdulcebbâr el-Feriyvâî. Medine: Dârü'l-Medinetu'lMunevvera, 1406/1986.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman: **Tehzîbü'l-Kemâl**, Thk. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf, 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Müslim İbnü'l-Haccâc: **Sahîhu Müslim**, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 1. Baskı, y.y., 1374/1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb: **Sünen-i Nesâî**, tahric Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, İ'tenâ bihi Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1. Baskı, y.y., t.y.

Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi* ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları (Doktora Tezi), Dnş. Doç. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üni. SBE., Ankara 2005.

Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah: **Futûhu'l- Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb**, Thk. Komisyon, 1. Baskı, Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013/1434.

Ukaylî, Muhammed b. Amr: **ed-Du'afâu'l-Kebîr**, Thk. Hamdî es-Selefi, 1. Baskı, Riyad, Dârus-Sami'i, 1420/2000.

Ukaylî, Muhammed b. Amr: **ed-Du'afâu'l-Kebîr**, Thk. Mazin b. Muhammed es-Sersavi, 1. Baskı, Kahire, Mektebetu Dâru İbn Abbâs, 2008/1429.



# darulfunun ilahiyat

Başvuru: 24.09.2021  
Revizyon Talebi: 19.11.2021  
Son Revizyon: 22.11.2021  
Kabul: 23.11.2021  
Online Yayın: 27.12.2021

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Epistemik Öznenin Ontik Ben İdraki: Eğitime Metafizik Bir Anlam Kazandırmak

### Ontic Apperception of an Epistemic Subject: Giving Education a Metaphysical Meaning

Ahmet Erhan Şekerci<sup>\*</sup>

#### Öz

Bu çalışmamızda, varlık olarak insanın, ontik ve epistemik yönden, eğitim eylemindeki yerini ele almaya ve metafizik bağlamda değerlendirmeye çalışacağız. Düşünce tarihinde çokça sorulan ve bir o kadarda farklı ve derinlikli boyutları olan ‘insan nedir?’ sorusunu merkeze alıp, insanın öğrenebilen bir varlık olması açısından konuya yaklaşacağız. Eğitim ve insan ilişkisinin rasyonel ve teknik boyutlarının yanında, insan olma eyleminin içeriğini ifade eden metafizik bakış açısıyla, söz konusu ilişkinin boyutunu ontik ve epistemik yönden sorgulayacağız. Aristo’nun ‘var olmak bakımından varlığın bilimi’ olarak nitelendirdiği metafiziği, varlığın en önemli temsilcisi olan insanı merkeze alarak, insan ve eğitim ilişkisinin anlamına yeniden dikkat çekmeye çalışacağız. Hem öğrenen, hem de öğreten bir varlık olarak insanın, ilk öğrenci ve öğretici rolünü ve mümkün varlık olarak metafizikle kurduğu ilişkiyi eğitim bağlamında tartışacağız. Konuyu daha çok, din eğitimi özelinde ele alıp, insanın eğitimle olan ilişkisini dini ve metafizik bir öz üzerinden, niteliğe dayalı bir yapı içinde izah etmeye çalışacağız.

#### Anahtar Kelimeler

Eğitim, Öğrenme, İnsan, Metafizik, Ontik, Epistemik

#### Abstract

This study aims to conduct a metaphysical examination of the significance of humans in education within the ontic and epistemic contexts. It focuses on the question of *What is human being?*, which has been discussed extensively from various dimensions. Furthermore, the study analyzes the subject in terms of the concept of *mathesis*. In addition to the rational and technical dimensions of education and interpersonal relations, this study introduces the ontic and epistemic dimensions of the subjects and, thus, bring forward a metaphysical view. The main objective is to draw attention to the meaning of the relationship between *humans* and *education* by focusing on the Aristotelian metaphysics of *being qua being* and taking the human being as the center and the most important representative of existence. This study begins by discussing Aristotle’s idea that man is an object and a subject of education before discussing his idea of man’s relationship with metaphysics *vis-à-vis* education. Lastly, this study considers the aspect of religious education and explains the attachment of man to religion.

#### Keywords

Education, Learning, Human, Metaphysic, Ontic, Epistemic

\* Sorumlu Yazar: Ahmet Erhan Şekerci (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ahmetsekerci@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-5130-8564

Atf: Şekerci, Ahmet Erhan. “Epistemik Öznenin Ontik Ben İdraki: Eğitime Metafizik Bir Anlam Kazandırmak.” *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 503–530. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1000400>



## Extended Summary

This study examines the human condition from the perspective of education and provides a metaphysical justification for humanity's character regarding education by investigating the ontic and epistemic conditions of human being, as a being receptive of education. Humans are the only beings that follow a conscious process of education through which they advance and become aware of their ontological state. Given their rationality, humans differ from other animals, which are guided by instincts. Thus, learning and teaching are essential to humanity due to its rational and spiritual dimensions.

The world is continuously changing, and humans require constant self-improvement, which renders education indispensable. To find its proper place in the unchanging world, man needs a metaphysical outlook. Hence, the metaphysical foundation of educational activities is justified. This foundation is closely connected to the duality that characterizes humanity, that is, the duality of soul and body, which indicates that man is connected to the metaphysical and material essences. Thus, an educational program that properly addresses this duality will be enduring and efficient. Throughout history, one may find religious and philosophical teachings that identify the dual aspect of man and place emphasis on the metaphysical essence. For example, Christians state that man reflects the image of God, whereas Muslims believe that the soul is Allah's vicegerent on earth.

Man has the capability to learn, will, believe, think, and reason. Therefore, he is an agent and object of education. Certainly, Adam is a good example in this regard. By receiving divine wisdom, Adam was the first student as well as the first teacher of humanity. Humans, as progenies of Adam, became the only creature that can establish a metaphysical connection with its creator and improve itself through education. Adam is also the first product of man's metaphysical dimension in that he underwent a self-conscious educational activity. In this regard, the concept of *being an Adam* expresses the symbolic dimension inherent in the process of man's self-realization.

Education is a life-long process, which aims to guide man by improving its experience, manners, and abilities. Metaphysics involves an inquiry into *being qua being*. Therefore, education helps humans to conduct this inquiry properly. Education is also an important element of the metaphysical truth. Being human is to be a being that can learn. The ontic and epistemic heights of man are, therefore, possible only if humans acquire metaphysical consciousness and personal mental independence.

The most important aspect of educational activity is to provide the individual with mental freedom, that is, enabling humans to become aware of themselves as moral agents. For education to be maintained and yield results that conform to human values, educational institutions should uphold moral values. In the contemporary world, education is not simply the transmission of information from one generation to another. Instead, it may be

considered a means for helping people develop their personal identity in connection with metaphysical ideals. However, this manner of understanding education is problematic, especially in religious education and education in the humanities. The reason behind this notion is that the conformist and ideological perspectives lead to the loss of the ontological dimension of education, which transforms education into an instrumentalization at best and a dangerous weapon at worst. For this reason, the metaphysical foundation of education in relation to the realization of humanity should be carefully considered.

Educational activities play an important role in humanity's construction of civilizations. Throughout history, humans continue to bend nature to their will through education. The practical and technical dimensions of educational activities are considered sufficient for highlighting the metaphysical dimension of education. This study argues that this perspective of education is crucial to understanding the many problems of humanity in the past, present, and future. Every ideological or political movement has certain ideals concerning human beings. Therefore, any thought or activity devoid of meaning that complies with these ideals poses a significant danger to humanity. Ideological and political movements adopt this strategy to guarantee their subsistence. Thus, educational policies reflect certain ideological paradigms that underlie the milestones of human civilization.

However, interestingly and ironically, satisfactory results were never achieved throughout history despite efforts and policies regarding humanity and education to satisfy human expectations. The reasons for this failure are hidden in human existential conditions. Other suggestions and applications eliminated and rendered useless the responses to these problems and strategies developed under certain spatiotemporal conditions. The ideological and political limits of such responses and strategies, their emphasis on quantities, and the achievement of fast results in theory and practice led to various forms of mental destruction in the generations that were subject to them. This scenario may then be identified as the major cause of mental and physical disasters as a result of wars. Given these facts, one should accept that activities that do not acknowledge the moral values of humanity and, as such, deviate from the metaphysical dimension of humanity, are considered destructive.

The educational perspectives developed during the Enlightenment centralized humanity and assigned a dominant role to it in the relationship between human beings and nature. Such a dominant role was never assigned to humanity in history. However, during the 19th and 20th centuries, humanity did not only enjoy the good opportunities provided by the age of knowledge but also witnessed global disasters. In our time, humanity has totally lost its world of meaning with which it makes sense of its existence or has attempted to find meaning in certain deceptions. Thus, humanity has lost its metaphysical perspective. These notions are seemingly a result of the polarization between ideological

engagements that oscillate between the absolute and nothingness and quantity-centered educational policies, both of which seem unlikely to be overcome.

Thus, this study points out that human beings are rational and have free will. Human beings can learn, teach, govern, and be governed, due to their rational and spiritual capabilities. However, quantity-centered educational techniques, given their reductive and marginalizing ideological strategies, will only lead humanity to cut ties with the existential world of meaning and transform humans into mere objects of education without orientation. The solution to this problem is addressing the causes in an appropriate manner. In other words, educational activities should be established with an awareness of the meaning of human existence and in relation to the metaphysical dimension of human existence with consideration of the relevant ontic and epistemic conditions. Thus, this study investigates how human beings should be educated, such that the metaphysical dimension of human existence is also appropriately emphasized.



## Giriş

İnsanoğlunun doğada var olma sürecine baktığımızda, hızlı, kontrolü zor, kazandırdıklarıyla kaybettikleri çok olan, ama daima sorgulanmaya muhtaç bir ilerlemenin içinde olduğunu görürüz. Çağdaş dünyanın, teknik ve yenilikçi yüzüyle her gün bizlere sunduğu imkânlar, başta öğrenme faaliyetlerimiz olmak üzere hayatımızın her alanını geri dönülmez bir şekilde değiştirmektedir. Değişimin mutlak olduğu bu alemde, hayatımızı yönlendirecek sabitelere ulaşmak için, insanın kendini sorgulaması ve eğitim faaliyetlerini bu bağlamda inşa etmesi gerekmektedir. Değişimi anlamak ve onu yöneten değişmeze ulaşmak için, insanın kendini anlamlandırma serüveninin metafizik boyutunun önemi yadsınamaz. Bu çalışmamızın en temel argümanı insanın öğrenebilen bir varlık olmasıdır. Bu dünyada doğa ile ilişki kurup onu şekillendiren, yöneten ve inşa eden insanoğlunun varlık mücadelesinin temelinde, onun öğrenme eyleminin sağladığı avantaj vardır. Buna bağlı olarak, ‘insan nedir?’ ve ‘insan olmanın bir anlamı var mıdır?’ soruları düşünce tarihinde cevabı en çok aranan sorulardan olmuştur. Teolojilerin ve felsefelerin bu ve buna benzer sorulara verdikleri cevaplarda birbirini tamamlayan bazı benzer ve destekleyici unsurlar bulunmaktadır. Düşünce tarihinde ve teolojilerde insan varlığı genellikle beden ve ruh birlikteliğinden müteşekkil bir dualite ile açıklanmıştır.<sup>1</sup> Yine insan bu dünyadaki eylemlerini yöneten ve onu diğer varlıklardan ayrı kılan akıl yetisiyle donatılmış bir canlı olarak da nitelendirilmiştir. Ayrıca semavi teolojiler içinde insanın varlıklar içindeki yeri, yaratıcı güç ile doğrudan ilişki kuran ya da bizatihi onun yansıması olan metafizik bağlamda izah edilmeye çalışılmıştır. Hıristiyanlıkta insan, Tanrı’nın bu dünyadaki yansıması, Müslümanlar içinse, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Ontik olarak insan, mümkün varlıklar içinde en üstünü aynı zamanda Tanrısal öze ve ilişkiye sahip tek varlık olarak ifade edilmiştir.

İnsan öğrenebilen bir varlık olduğu gibi aynı zamanda doğal olarak inanabilen bir varlıktır. İnanma eyleminin teistik, deistik ya da başka türlü olma imkânı her zaman için vardır. Ancak tabiat olarak insanın nasıl bir varlık olduğunun bilinmesi onun eğitim faaliyeti içerisindeki yerinin anlamlandırılması bakımından oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmamız iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda öğrenme eylemi ve insan başlığı altında insanın öğrenebilen bir varlık olma durumunu tartışmaktayız. Bu tartışmamızın ana eksenini ise ‘insan nedir?’ sorusu şekillendirmektedir. Akıllı ve iradi bir varlık olarak insanın diğer varlıklar içindeki yerini, varlık olarak bizatihi kendi yapısını, birinci bölümde ele alacağız.

1 Platon, *Phaidon (Ruh Üstüne)*, çev. Nazife Kalaycı (İstanbul: Kambalçı Yayınevi, 2012), 119-120 (79b-d); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 99 (414a14-27); René Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 6.

İkinci kısımda ise epistemik yönünün anlam kazanmasını sağlayan ontik yönü üzerinden insana dair bir bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız.

İnsan kavramı beşer anlamına gelen Arapça ‘ins’ kelimesinden türemiştir.<sup>2</sup> Unutma anlamına gelen ve insanın yaratıcısıyla olan sözleşmesine de atıfta bulunan bu kök aynı zamanda üns masdarı ile alışmak ve uyum sağlamak bağlamında insan ve eğitim ilişkisine de vurgu yapmaktadır. İnsan fani olmak anlamında beşer ve bilmeklik ve yaratılma anlamında Âdem kavramlarıyla da kullanılmaktadır. Ayrıca sözlükte dik duran, iki eli ve ayağı olan memeli bir canlı olarak nitelenmiştir. Vasıf olarak çok gelişmiş, konuşabilen, sözle anlaşabilen, akıllı ve düşünme yeteneği olan en gelişmiş canlı, beşer olarak da ifade edilen tür olarak homo sapien olan canlıdır.<sup>3</sup> Tüm bu anlamlar aslında çalışmamızda konu edindiğimiz insanın ontik ve epistemik yönünün teolojik ve kadim kullanımlarında da var olduğunu göstermektedir.

Teolojik ve çoğu felsefi görüşe göre, yaratılmış/mümkün bir varlık olan insan, ruhî özelliklerinden dolayı, küllî bir yok olmaya uğramayacak olan bir varlıktır. Kur’an-ı Kerim’de ilk insanî özellikleri üzerinde taşıyan Hz. Âdem, tüm bu hususlara dair ortaya konulabilecek ilk ve en iyi örnektir. Âdem, Allah’ın yaratıp halifesi yaptığı ve kendi ruhundan üflediği, hikmeti bahşettiği ve meleklerin kendisine secde edilmesini istediği mümkün bir varlıktır. İnsani bağlamda maddenin ruh ile bulunduğu ilk örnektir. Beşer olarak Âdem artık, canlı, mümkün, öğrenebilen, irade edebilen ve konuşabilen ilk varlık yani ilk öğrenci konumundadır.<sup>4</sup>

Allah’ın insana beyanı öğretmesi, O’nun ilk öğretmen, insanın da ilk öğrenci olduğunu göstermektedir. Aslında ontik ve epistemik boyutun metafizik bağlamda vücuda geldiği yer tam burasıdır. Zamanla insanın doğaya karşı kazanımları, bu anlamın zayıflamasına ve beşeri/geçici/ölümlü yönünü unutmasına neden olmuştur. Eğitim ve insan ilişkisi, statik ve adeta determinist bir yapıya büründürülerek, yığınları kontrol eden bir güç, çoğunlukla da bir problem haline dönüştürülmüştür. İnsanoğlunun huy ve eğilimleri eğitim ve iyi alışkanlıklar sayesinde değişime uğramaktadır. Gerek antik dünyada gerekse İslam düşüncesinde bu vurgu her zaman canlı tutulmuştur. Ancak günümüzün modern dünyasında, sahip olunan imkânlarla bağlı olarak ortaya çıkan eğitimin çıktıları, insan olma bakımından ve en önemlisi anlamın temelini ifade eden metafizik bağlamdan uzaklaştırılarak temellendirilmeye

2 İlhan Kutluer, “İnsan”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 320.

3 Yaşar Çağbayır, *Önükten Türkçe Sözlük*, c. 2, 5 c. (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007); Çağbayır, 2:2187. Çağdaş dünyada homo sapien kullanımı, daha çok biyolojik evrim kuramı bağlamında ele alınmaktadır. bk. Edward O. Wilson, *İnsanın Varlığının Anlamı*, çev. Zeynep Sezer (İstanbul: Olvido Yayınları, 2017), 16.

4 er-Rahman 55/4. el-Araf 7/11; el-Hicr 15/26, 28-29; er-Rahman 55/4.

çalışılmaktadır. Görülmüştür ki, anlamdan uzak, amaçsız nesillerin yetişmesi, geleceği inşa etme niyetiyle yürürlüğe konulan eğitim politikalarının nihayetinde bir fiyaskoyla sonuçlanmasına neden olmuştur. Unutulmamalıdır ki, eğitim insanın doğumundan ölümüne kadar devam eden bir vetiredir.<sup>5</sup> Bu vetireyi kontrol eden gelenek ve zihniyetin metafizikle olan ilişkisini işlevsellik yerine, niceliksel ve popüler amaçlara göre inşa etmek, amaçlanan bilgi, beceri, tutum ve değerlerin çözüm olmaktan öte bizatihi problemin kaynağı olma ihtimalini yükseltmektedir. Bu nedenle yeniden ontik anlama dönüp insan olduğumuzu hatırlayıp, eğitim yoluyla yeniden bunu işleyip, yeni nesillere anlatmamız gerekmektedir. Tıpkı, Platon'un (ö. M.Ö. 348) işaret ettiği gibi 'Sadece İnsan Olduğunu Bil'ebilmek<sup>6</sup> için, yeniden epistemik bir çabaya ihtiyacımız vardır. Eğitimle inşa edeceğimiz geleceğin, insan üzerinden metafizik anlamla buluşabilmesi için, Sokrates'in (ö. M.Ö. 399) deyimiyle, kendimizi bilmeye, aslında pek bir şey bilmediğimizin farkına varmaya ve hayatımızı sorgulamaya başlamalıyız.<sup>7</sup>

## 1. Öğrenme Eylemi ve İnsanın Varlığı Üzerine

### 1.1. Varlık Olarak İnsan: İnsan Nedir?

Akıl sahibi varlık olarak insan, iradî ve bilinçli/şuurlu öğrenme eyleminde bulunabilen bir canlıdır. O tarihin her devrinde kendini geliştirmek ve mükemmelleşmek adına eğitilen/eğitilebilen bir varlıktır.<sup>8</sup> Kur'anî bir söylemle ifade edersek eğer, bir Âdem olan insan, aslında bu alemdeki ilk bilinçli varlık ve öğrencidir. Âdem aynı zamanda Tanrı'nın ona verdiği hikmet gereği, isimleri bilen, öğrenebilen, öğretebilen ve eğitimle bu dünyada yaşam kurabilen ilk varlıktır.<sup>9</sup> O iradî bir varlık olarak, içgüdüsel olan diğer tüm varlıklardan ayrılmaktadır. İslam'a göre, Allah'ın bu alemdeki halifesidir.<sup>10</sup> Dini literatürde böylesine önemli bir konuma sahip olan insanın özellikleri hususunda düşünce tarihine baktığımızda, hem filozofların hem de teologların, benzer fikirler ortaya koyduklarını görmekteyiz.

5 Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2011), 13.

6 Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 25.

7 Platon, "Kharmides", içinde *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 312 (165b); Platon ve Teoman Aktürel, "Sokrates'in Savunması", içinde *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 15, 17, 34 (21d, 23c, 38a).

8 Mustafa Ergün, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Pegem AkÂdemi, 2015), 2.

9 el-Bakara 2/33. Bu ayette Allah'ın Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi ve bilgi ile onu yüceltmesi anlatılmaktadır. İnsanın yüceliğinin Tanrı'dan geldiğini ve bizatihi Tanrısal bilginin insana bahsedilen kısmının bile, meleklerin secde etmesinin anlamı, bilgi ve eğitim ilişkisi bakımından irdelenmesi gereken bir husustur.

10 el-Bakara 2/30.

İnsanı diğer varlıklardan ayırıştıran unsurların daha çok, akıl ve ruh kavramlarıyla ifade edildiğini görmekteyiz. Yine bu insan, irade sahibi, içgüdüsel olarak hareket etmeyen, kendini geliştirebilen, eğitimin hem öznesi hem de nesnesi olan bir varlıktır.

İnsan bilinçli şekilde öğrenme eylemini gerçekleştirebilen ve sürdürebilen bir varlıktır. Bu öğrenme eylemi onu hem fiziki hem de metafizik anlamda diğer varlıklardan ayıran bir imkân ve anlamın doğmasını sağlamıştır. Bu anlamın en önemli boyutları kuşkusuz özgürlük, ahlaki varlık olma ve sorumluluktur. İnsan akleden, değer üreten, medeniyet kuran, seçebilen bir varlıktır. Bilinçli bir eğitim öznesi olan insan, amaçlanan eğitim çıktılarına göre kendini şekillendirebilen ama diğer canlılar gibi kesin sınırlamalara sokulamayan bir canlıdır.

Antikçağ, Ortaçağ, İslam ve Batı dünyasında ‘insan nedir?’ sorusunun cevabı, çoğu filozofta karşımıza çıkan, ‘insan akıl ve ruh sahibi bir canlıdır’ açıklamasına indirgenecek kadar öz bir cevaptır. Ancak Rönesans, Aydınlanma ve evrim anlayışının etkilediği bakış açıları ve yakın zamanda insanı antropolojik olarak ele alan düşünürler, bu klasik bakış açısına daha derinlemesine ve kategorik bir sınıflamayla bakmaya başladılar. Teistik dinlerin insana yüklediği metafizik anlam, özellikle Nietzsche (ö. 1900) gibi düşünürlerin etkisiyle, ciddi eleştirilerin muhatabı haline geldi. Öyle ki, insanın diğer varlıklar gibi bilimin ve akli soruşturmanın konusu yapılması, çağlar boyunca insan dair oluşan epistemolojinin ve anlam dünyasının ciddi bir şekilde sarsılmasını ve belli oranda da yıkılmasını sağladı. Akılın klasik kullanımında yaşanan bu değişim, onun bilimsel araçsal akla yönelmesine sebep olmuştur.<sup>11</sup> Özellikle insanî evrim sürecinin son temsilcisi kabul edilen ve homo sapien olarak vafedilen insanın ne olduğuna dair evrimci bir bakış olmadan, bazı kesimlerce diğer tüm açıklamalar tamamen ya yadsındı ya da anlamsızlaştırıldı.<sup>12</sup> Özellikle Max Scheler (ö. 1928) ile başlayan antropolojik yaklaşımlar, ülkemizde Takiyyettin Mengüşoğlu (ö. 1984), İonna Kuçuradi ve Muttalip Özcan gibi düşünürlerce, klasik düalist bakış açısının şekillendirdiğinden farklı olarak oldukça kategorik bir sınıflamaya tabi tutuldu. Benzer bakış açısının Batı’daki başlıca temsilcisi Nietzsche’dir. Düşünürün üçlü insan sınıflandırması bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Kant’ın (ö. 1804) akıl üzerinden insana dair yaklaşımı, ahlak metafiziği açısından ortaya koyduğu bakış açısı, klasik insan anlayışını kısmen hatırlatsa da Kant, Schopenhauer (ö. 1860), Hegel (ö. 1831), Marx (ö. 1883) ve Nietzsche ile kabul gören yeni bakış açıları ciddi birikim ve sonuçlarıyla düşünce dünyamızda yerini almıştır.

11 Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 330.

12 Wilson, *İnsanın Varlığının Anlamı*, 18-19.

Düşünce tarihinin en anlamlı sorularından olan ‘insan nedir?’ sorusunun ilk ciddi cevabını antik dünyada bulmak mümkündür. İnsan akıl ve ruh sahibi bir canlıdır. Bu iki özelliği irade ile birleştğinde özgürleşebilen, bilinçli bir şekilde öğrenebilen bir varlıktır. Bu durum bizzatı insan olma durumuyla ilişkilidir. Sokrates’in insanın kendini bilmekle ruhunu bilmeyi özdeş kabul etmesi bu bakış açısını yansıtmaktadır.<sup>13</sup> Zira düşünürce göre insan olmanın en önemli yönü akıl sahibi olmaktır. İnsan kendine sorulan akli sorulara yine akli olarak cevap verebilen bir varlıktır.<sup>14</sup> Bunlardan dolayı o sorumlu, yani ahlaksal bir özne konumundadır.<sup>15</sup> Sokrates’de karşımıza çıkan insan görüşü, külli/bütüncül bir bakışın ifadesidir. Bu nedenle kategorik insan bakışlarının tüm unsurlarını da, aslında bu bütüncül bakışın içinde bulmak mümkündür. Bu açıdan M. Özcan’ın ifade ettiği kavramsal, kişi ve birey olarak insan sınıflandırmasının unsurlarını Sokrates’te bulmak mümkün olduğu gibi<sup>16</sup> tarihsel süreçte pek çok düşünür için aynı sınıflandırmaların benzerlerini yapmak da mümkündür. Ancak biz çoğu kategorik bakış açısının içine düştüğü indirgemecilik tehlikesine binaen bütüncül bakış açısının korunması ve insana dair düşünce dünyasının yine bu noktadan ihya edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Düşünce dünyasının ilk sistem filozofları olan Platon ve Aristo’nun (ö. M.Ö. 322) insana bakışı ruh ve akıl temellidir. Ruh doğal cismin ilk yetkinliğidir. Canlıyı cansız olmaktan ayıran şeydir. Akıl ise bu canlılık halinin bilinç ve irade şeklinde eğitime konu olan tarafımızın ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Ama varlık olarak insanda akıl ve ruhun birbiriyle uyumu söz konusudur.<sup>17</sup> Bu özellikler sıradan insan olma imkânının asgari şartlarını sağladığı gibi, yine aynı özelliklerin işlenmesiyle iradi ve ahlaki bir varlık olmak ve kendini gerçekleştirmek imkânına bağlı olarak erdemli ve bilge bir insan olma imkânı da her zaman vardır.<sup>18</sup> Platon için zaten bunun en müşahhas örneği hocası Sokrates’tir. Antik dünyada Platon ve Aristo insanı, toplumun ve medeniyetin en önemli unsuru olarak, siyaset ve ahlak bağlamında ele almışlardır. Ruha sahip bir varlık olarak, aklın erdemle olan ilişkisi, bizi erdemle birleşen bilge insan formuna götürmektedir. Aynı durum siyaset düşüncesine

13 Kadir Canatan, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 12.

14 Ernest Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 17.

15 Kranz, *Antik Felsefe*, 25.

16 Özcan, *İnsan Felsefesi*, 9.

17 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 11 (1098a5-20).

18 Platon, “Gorgias”, içinde *Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 65-66 (463e, 464a-b); Platon, “Menon”, içinde *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 175 (89a); Platon, *Phaidon (Ruh Üstüne)*, 61-63 (65b-d); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 35,87,89,103 (403a3, 412a6, 412a11, 412a20, 414b19).

de yansımıştır.<sup>19</sup> Hem Platon hem de Aristo için, ruhunun akla ve erdeme göre eylemde bulunması onu üstün kılacaktır. Ancak yine aynı insanın, sahip olduğu akıllı ve iradeyi yanlış kullanıp bunun tam tersi bir eylemde de bulunma ihtimali her zaman vardır. Tarih aslında etik bağlamda uygun olmayan örneklerin çokluğuyla doludur. Bu nedenledir ki, çağdaş yaklaşımlarda tür olarak insanın sahip olduğu akıl ve ruhun, insani eylemler bakımından bireysel tasarrufları sınıflandırmada yeterli olmadığı görülmüştür.<sup>20</sup> Bu nedenle kendini gerçekleştirebilen insanlar üstün, özgür, yaratıcı,<sup>21</sup> trajik ve üstinsan<sup>22</sup> tanımlamalarıyla ifade edilmiştir. Ancak unutulmaması gereken şey bütüncül şekilde meseleye yaklaştığımızda tür olarak insanın potansiyel bağlamda diğer tüm sınıflamaları da gerçekleştirebilme imkânına sahip olduğudur. Klasik dünyada karşımıza çıkan ve özellikle Platon ve Aristo'nun fikirlerini inşa ettiği Atina toplumunun söz konusu özellikleri kullanma bakımından farklı olduğunu bilmek gerekiyor. Zira 'insan nedir?' sorusuna verilen cevabın muhatabı olan Atina toplumunda muhataplığın sadece özgür erkekler üzerinden kurulduğunu bilmek gerekmektedir.

İslam düşüncesinde başta Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İhvan-ı Safâ ve diğer çoğu İslam filozofunda klasik akıl ve ruh ayrımı varlığını genişleyerek korumuştur. Bu anlayış Ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş, günümüzde de, biraz sonra bahsedeceğimiz felsefi antropoloji bağlamında ya da bilimsel ve ideolojik bazı bakış açıları haricinde, eski etkinliği olmasa bile teistik din mensuplarında varlığını sürdürmektedir. İslam düşüncesinde nefis anlayışı bağlamında insanın hem maddi hem de ruhi yapısı, bir bütünlük içinde ele alınmıştır. Fârâbî'de ay altı alemde oluş ve bozuluşa tabi varlıklardan biri olarak kabul edilen insan, dil ve düşünce sahibi nâtik bir canlı/hayvan olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca insanın ruh sahibi olması onun bilgi edinmesinin en önemli aracıdır. Nitekim ruh sahibi olan insan mütehayyile gücü ile önceden algıladığı şeylerin izlerini ruhunda hissedebilmektedir.<sup>23</sup> İbn Sînâ'ya göre düşünen olabilmek için, öncelikle nefis

19 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 122-123 (433a-d).

20 Özcan, *İnsan Felsefesi*, 14.

21 İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (İstanbul: Yankı Yayınları, 1967), 12-14.

22 Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 6-7.

23 Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: "el Medinetü'l Fâzıla"*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 53,73,75; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 27.

sahibi olmak gerekmektedir.<sup>24</sup> Nitekim Aristo'cu geleneğe vurgu yapan,<sup>25</sup> 'insan düşünen bir canlıdır' tanımlamasındaki kasıt, idrak eden bir nefis sahibi olan canlıdır anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Aynı geleneğin eklektik bir devamı olan İhvan-ı Safâ'da insan, beden ve ruhtan mürekkep bir varlıktır. Mutlak manada ilk eğitimci olarak kabul edilen yüce yaratıcı büyük alemi temsil ederken, bu alemde yaratılmış olan insan küçük alemi temsil etmektedir.<sup>27</sup>

'İnsan nedir?' sorusuna klasik yaklaşımın dışında özellikle felsefi antropoloji, ya da bütüncül bakış açısından farklı olarak kategorik bir şekilde sınıflandırma çabası yirminci yüzyılda bizatihi insanın felsefenin ana konusu olmasıyla hızlanmıştır. Ülkemizde ilk defa Mengüşoğlu ve Kuçuradi'nin insan üzerine ortaya koydukları görüş ve sınıflandırmalar, ayrıca M. Özcan'ın insanın neliğine dair kategorik yaklaşımı bu alandaki önemli çalışmalardır. Bütün bu çalışmalar M. Scheler'in insanın anlamına dair yaptığı çalışmayla başlamıştı. Ancak daha öncesinde Aydınlanma ve sonrası genişleyen, akıl ve insan üzerine çalışmalar, özellikle Kant, Hegel, Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerce farklı yönlerden ele alınmıştı. Bu kategorik/farklı yaklaşımlar içinde kuşkusuz klasik bütüncül yaklaşımın temel unsurları olmakla beraber, özellikle son yapılan çalışmalarda, artık insanın metafizikle ilgisinin kurulduğu ruh kavramının çok az kullanıldığı ya da önemsizleştiğini görmekteyiz. İnsan ve insanlık kavramlarının külli ve cüzi/tikel/tekil anlamlarda kullanımı üzerine ortaya koyulan ayrıştırıcı bazen de indirgeyici söylemler, tek tek örnekler üzerinden çözüm üretmekle birlikte, bütüncül anlamda 'insan nedir?' sorusuna tatmin edici bir cevap vermeyi de zorlaştırmaktadır. Mengüşoğlu'nun tanımı yine bu kategorik yaklaşımlar içinde bütüncü yaklaşımı en çok andıran tanımdır. Nitekim onun tanımı da Scheler'in bakış açısının bir devamı ve kısmi olarak da gelişmiş/genişlemiş bir hali olarak görülebilir. Mengüşoğlu, insanı bilen, yapip eden, değer sahibi, önceden görüp belirleyebilen, özgür olan, tarihsel, kendini ideleştirebilen, seven, çalışan eğiten ve eğitilen, medeniyet ve sanatın yaratıcısı olan, konuşan biyo-psişik bir varlık olarak sınıflandırmaktadır.<sup>28</sup> Tüm sayılan bu özellikler ve buna benzer olan diğer özellikleri onun biyolojik/maddi yaşam ve psişik/ruhi bir varlık olduğunu göstermektedir. Benzer bir yaklaşımı Scheler'de

24 Ali Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesi'nde İnsan", içinde *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman, 1. bs, c. 5 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 974-75.

25 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 9.

26 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 197, 209.

27 Ahmet Koç, "İhvan-ı Safâ ve Eğitim", içinde *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. İsmail Çalışkan, 1. bs, c. 6 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 297, 302.

28 Takiyyüddin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017), 19-20.



de görmekteyiz. O da insanın biyo-psişik bir varlık olduğunu ancak sahip olduğu geist/ruh sayesinde ben bilincine ulaşabileceğini, ama bununla beraber diğer canlılarla belli ortak özelliklere sahip olduğunu da kabul etmektedir. Descartes bağlamında klasik akıl ve ruh, ruh ve madde ayırımına dayanan düalist bakış açısını da eleştirmektedir. Ancak Scheler'in içgüdü, bellek ve zekâ bağlamında insan, hayvanlar ve bitkiler arasındaki ilişkinin zaman zaman klasik İslam düşüncesindeki nefis anlayışını anımsattığı da görülmektedir. O bu ilişkiyi basit bir ilişki olarak nitelendirirken biyo-psişik özelliğin hem hayvan hem de insanda olduğunu ama insanı farklılaştıran şeyin bizatihi geist/ruh/tin olduğunu söylemektedir. Nitekim insandaki bu geist ona has bir özgürlük, seçme ve zekâ imkânı vermiştir. İnsan, 'insan olmaklığı' nı bu şekilde sağlamıştır.<sup>29</sup> İ. Kuçuradi insana gnoseolojik bakmanın belli çıkmazları olduğunu ifade eder. Yani varolanı obje, insanı da sadece bir süje olarak kabul edip, onun varlık bağlantılarını gerçeklik düzeyinden kopardığımızda 'insan nedir?' sorusuna tam bir cevap verme imkânımız da yoktur.<sup>30</sup> Bu nedenle Kuçuradi meseleye kategorik bir yaklaşım sergilemektedir. Kuçuradi, tarihte insanlık kavramıyla özdeşleşen yaratıcı insana vurgu yapan ve bu insanı 'benim' diyen olarak tanımlayan<sup>31</sup> Nietzsche'nin insan anlayışı bağlamında düşünürün üçlü sınıflamasına özel vurgu yapmaktadır. Bu sınıflamaya göre Nietzsche insanı sürü, hür ve trajik olarak üç sınıfa ayırmaktadır. Sürü insanın, sıradan insan türünü ifade için kullanıldığını söyleyen düşünür, hür insanın kısmi olarak bu sıradanlıktan kurtulduğunu ancak trajik insanın özgürlük aşamasını geçmiş iradi olarak hayır demesini bilen, ama her türlü olumsuzluklara rağmen yaşamı da seven insan olarak nitelemektedir. O gerçekliği olduğu gibi görüp kabul eden bir insandır.<sup>32</sup> İnsanın ayrıştırıcı özelliği, onun fenomenlerin bilgisine sahip olmasıdır. O ahlaklı, bilgili ve bilinç sahibi bir varlıktır.<sup>33</sup> Konuya tür olarak 'insan nedir?' sorusu üzerinden yaklaşan Kuçuradi, insanın doğal yapısına dair kavramsal bilgimizi oluşturmaya çalışır. Ona göre bu bilgimizi oluşturan unsurlar insanî etkinliklerdir. Bunlar bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma ve yaratma gibi, insanî imkânları ortaya koyan şeylerdir. İnsanî olma vasfını da bu etkinlikler bize sağlamaktadır.<sup>34</sup> Zira insan söz konusu değerleri belli bir amaca yönelik, kendisi bir medeniyet olarak inşa etmektedir. Bilimi, sanatı, hukuku, etiği bu yapının içinde, insanî vasıf ve ayırıcı özellik olarak diğer varlıklardan onu farklı kılan hususlar olarak kabul etmektedir.

29 Max Scheler, *İnsanın Kozmos'taki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Yaprak Yayınları, 1988), 12, 15-16, 39-40.

30 İonna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 21.

31 Kuçuradi, 22.

32 Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 45, 81, 102.

33 İonna Kuçuradi, *Etik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2006), 53-54.

34 Kuçuradi, 170-71.



Düşünür gnosiolojik açıdan bakmanın bir çıkmaz olduğunu, insana bakışın çağa ve ortaya çıkan koşullara göre değişkenlik gösterdiğini ifade eder. Çağa yön veren yaratıcı kişiler insan realitesini bu koşullar altında değerlendirmektedirler. Düşünür bu değişkenlik durumunun kısır bir çember olmadığını ifade eder.<sup>35</sup> Ancak etik açıdan insanın değerleri bağlamında somut bir öneri getirmeksizin değişkenlik durumunu ifade ederek bırakmıştır. İnsana kategorik yaklaşıma dair en dikkat çekici yaklaşım, Özcan'ın *İnsanın Neliği Üzerini Bir Soruşturma* adlı eserinde ortaya konmuştur. Düşünür, Scheler'le başlayıp ülkemizde Mengüşoğlu ve Kuçuradi ile devam eden antropolojik yaklaşıma, kategorik üçlü bir sınıflamayla çözüm üretmeye çalışmıştır. Düşünce tarihinde 'insan nedir?' sorusuna verilen cevapları bir araya topladığımızda bu üçlü ayrımı kısmi ya da külli olarak her filozofta görmek mümkündür. Bu ayrıma göre insan, a) birey, sürü (tekil) veya sıradan insan; b) model insan anlamında yaratıcı ve üstün insan; c) genel anlamda tür veya kavram olarak insan olarak sınıflandırılmıştır.<sup>36</sup> Düşünüre göre, özellik ve içerik olarak zaman zaman birbiri içine geçmekle birlikte, bizim de kabul ettiğimiz, yani akıl, irade ve ruh sahibi, özgür ve yapabilen bir varlık olarak insan tanımı, yeterli değil ve bazı sorunlar barındırmaktadır. Özcan, söz konusu bu özelliklerin hepsinin bir anda gerçekleşme imkânı olmadığını, özgür, akli ya da ahlaki bireyin, tek tek her bir birey için mümkün olmadığını<sup>37</sup> ifade ederek böyle bir sınıflandırmayı yaptığını söyler. Düşünce tarihi boyunca insan ve eylemlerini ele aldığımızda sınıflandırma bakımından konuya kategorik bağlamda yaklaşmanın, ortaya konulan düşünceleri ve ürünleri sınıflandırmak bakımından yararlı olabileceğini düşünüyoruz. Ancak böyle bir kategorizasyonun bütüncül bakış açısının bize sağladığı ve insan olmaklık durumuna dair metafizik bir bakışın ortaya çıkmasını sağlayacak olan unsurları da anlamsızlaştıracığını düşünüyoruz. Yine aynı durumun düşünürler bağlamında ele alındığında indirgemeci bir tavra evrilmeyi doğuracaktır. Bu durum, artık tarihsel ve düşünsel bir değer olarak, Platon ve Aristo başta olmak üzere, pek çok önemli şahsiyetin bizatihi kendilerini konumlandırmadıkları bir kategorizasyon içinde olmaları anlamına gelmektedir. Kuşkusuz evrim anlayışı ve buna bağlı yeni bilimsel tavır, klasik kabulleri ciddi sarsmış hatta bazılarına göre tamamen yok etmiştir; ancak bunun tam böyle olmadığını insan olmaklık durumunun anlam dünyasının inşa edilmesinin yine canlılığın en önemli esası olan akıl ve ruh üzerinden inşa edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Öğrenme eyleminin bu kriter üzerinden inşa edilmediğinde, Aydınlanma sonrası yaşadığımız insan ve eğitim ilişkisindeki kırılmanın ortaya çıkardığı durumu tam olarak anlamamız mümkün değildir.

35 Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 98-99, 102, 106.

36 Özcan, *İnsan Felsefesi*, 27.

37 Özcan, *İnsan Felsefesi*, 14.

## 1.2. Öğrenme eylemi ve İnsan

‘İnsan nedir?’ sorusuna verilen farklı cevaplara rağmen, bütüncül yaklaşımın bize imlediği, onun akıl ve ruh sahibi, madde ve formdan oluşan, iradî, ahlakî ve medeni bir varlık olduğudur. Kavram olarak insanın içerdiği tüm özellikler, bilmüve olarak tek tek tüm insanları kapsamaktadır. Yani her bir insan teki potansiyel olarak bu özellikleri gerçekleştirebilme ve ‘insan olmaklık’ durumunu başarabilme şansına sahiptir. Bu imkân yaratılıştan ya da zekânın ona sağladığı imkânlardan kaynaklanacağı gibi, eğitim ve öğretimin burada olmazsa olmaz bir önemi vardır. Bizatihi insan olmak demek, aslında öğrenebilen bir varlık olmak demekle aynı şeydir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Âdem olma durumu, aslında insan olmanın tüm imkânlarını da bize sunan bir örnek olması bakımından çok önemlidir.<sup>38</sup> İnsana verilen aklın ve iradenin, Tanrısal öze ve görevle birleştiğinde, neleri gerçekleştirip gerçekleştiremediğinin cevabı insanlık tarihinde yatmaktadır. Ortaya konulan medeniyet, toplumları şekillendiren üstün/bilge/hikmet sahibi insanların şahitliği bunu bize göstermektedir. Ancak ‘insan olmaklık’ ya da öğrenebilen bir varlık olarak insanın bilinç düzeyinin nelere kadir olduğunun bilinmesi ve her bir insan tekinin aslında bu imkâna sahip olması anlamında, var olan problemlere ya da gelecekteki problemlere çözüm odaklı yaklaşmamızda yadsınamaz bir katkısı olacaktır.

Tabiatta en zayıf varlıklardan biri olarak doğan insan, bilgi ile zamanla ona hakim olmayı ve diğer varlıklara da hükmetmeyi öğrenmiştir. Aslında insanın bu dünyada kazanmış olduğu olumlu/olumsuz her şeyin temelinde öğrenebilme imkânının ona verdiği epistemik kazanımlar vardır. Bundan dolaydır ki, felsefenin en önemli alanlarından birisi epistemolojidir. Ancak epistemolojinin pratik alanda hayatın içindeki yüzü, insanı her an şekillendiren eğitim olgusu ve faaliyetidir. Zira insan eğitimle kendini tanımakta, zayıflıklarının ya da farklılıklarının bilincine vararak tercih yapabilmektedir; bir anlamda eğitimle kendini daha da özgür kılmaktadır.<sup>39</sup> Özgür ve sorumlu bir varlık olarak, hayatının her anında bununla yüzleşen ve ona göre hayati kurgulayan bir canlıdır insan.

Eğitim/Öğrenme faaliyetinin en önemli yanı, bireyin kendi varlık bilincine varması ve yapabileceklerini keşfetmesidir. Sokrates’in bir öğretici ve rol model olarak gençler üzerindeki etkisini, öğrenme ve öğretme eyleminin gücünü göstermesi bakımından başlı başına ontik ve epistemik bir örnek olarak alabiliriz. Onun, gençlere neyi, nasıl, niçin gibi soruları sorarak diyaloglar şeklinde ortaya koyduğu eğitim faaliyetinin düşünce tarihindeki adı doğurtmadır. Bir tür tümevarım gibi tikelden

38 el-Hicr, 15/26, 15/28-29; er-Rahman, 55/4; el-Araf, 7/11.

39 Mark Twain, *İnsan Nedir?*, çev. Esra Şimşek (İstanbul: Turkuaz Kitap, 2020), 10.

tümele, özelden genele ulaşarak, bireyin kendinden genel hakikate ulaşmasını bu türden sorgulamalarla yapmaya çalışıyordu.<sup>40</sup> Adeta kendisi bir ebe, muhatabı olan insanlar ise her an doğurmaya hazır gebeler gibiydi. Muhatablar bilgi bakımından neye gebe ise, o bu doğurtma sanatıyla ortaya çıkmasını sağlıyordu.<sup>41</sup> Böylece bireyin kendini bulması, potansiyelini keşfetmesi ve var olan hakikatle yüzleşmesini sağlıyordu. O eleştirdiği Sofistler gibi öğrencilere hazır kalıplar vermek yerine onları gerçeği bulmaya teşvik ediyordu.<sup>42</sup> Nitekim talebesi olan Platon da bilgiyi idealar teorisi bağlamında bir hatırlama olarak tanımlamıştır. Ancak Platon ortaya koyduğu etik ve devlet görüşleriyle insani gelişimi etik bağlamda bir tür eğitim faaliyetine sokmuş, devleti de tüm unsurlarıyla iyi eğitilmiş vatandaşlarla ayakta tutmaya çalışmıştır. Devleti, toplumu ve insanı aynı ontik ve metafizik açıyla yorumlayarak ortaya konulan faaliyetleri bu şekilde anlamlandırmıştır. İdealist bakış açısının kurucu filozofu Platon, *Devlet* eserinde toplumu oluşturan unsurları sınıflandırıp onların görev bilincini inşa edecek ve geleceği teminat altına alacak şeyin eğitimden geçtiğini göstermiştir. Özellikle asker ve yönetici olacak çocukların sıkı bir düşünsel ve bedensel eğitimden geçmesini zorunlu kılmıştır. Yönetici olacakların toplumu ayakta tutacak zihinsel kapasiteye ve metafizik öngörüye de hakim olması ayrıca önemlidir. Eğitimi bir yetiştirme faaliyeti olarak tanımlayan Platon, beden için idmanın, ruh için de müziğin yetişmenin ilk safhası olduğunu ifade eder.<sup>43</sup> Ayrıca matematik ve astronominin eğitim açısından önemli olduğuna vurgu yapan düşünür çocukların, askerlerin/bekçilerin ve idarecilerin eğitiminin önemli olduğuna vurgu yapar.<sup>44</sup> Ancak bilginin neliği hususunda özellikle Platon'un mağara alegorisi bilgiye ve buna bağlı eğitime bakış açısını da aslında yansıtmaktadır. Mağara, insanın eğitimle aydınlanmamış halini temsil etmektedir.<sup>45</sup> İdealar teorisinin bir sonucu olarak, bir hatırlama süreci olan bilgiyi eğitimle insanın bu dünyadaki gelişmesine de imkân sağlayacak en önemli unsur olarak görmektedir. Burada ruh iyi ideasıyla yüzleşebilen metafizik bir unsurdur. Eğitim aslında kör gözlerle görme gücü vermek gibi, bilgiden yoksun olan ruha da bilgiyi vermektir. Her ruh için öğrenme imkânı vardır. Eğitim, ruhun gücünü iyi ideasına çevirmesi, sahip

40 Mehmet Zeki Aydın, "Sokrates'in Doğurtma (Buldurma) Yöntemi", içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer ve Hakan Olgun, 1. bs, c. 2 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 143.

41 Platon, "Theaitetos", içinde *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 504 (184b).

42 Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi Antik Doğu'dan Modern Batı'ya* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 106-7.

43 Platon, *Devlet*, 67 (376d-e).

44 Platon, 207, 211 (523a, 526d).

45 Platon, 199 (514a).

olduğu gücü keşfetmesidir.<sup>46</sup> Platon'da bilme eylemi bizatihi insan olmanın ontik bir sonucudur.

Antik çağın diğer büyük düşünürü Aristo ise eğitim ve insan ilişkisine daha rasyonel bir yönden yaklaşmıştır. Eğitimi özellikle alışkanlık kavramı üzerinden izah eden düşünür, istendik davranışların kalıcılığını, eğitimin sayesinde tekrarlar mümkün olduğunu vurgular. Alışkanlık insanın iyi erdemlerini devamlı kılması için kullandığı bir unsurdur. Bazen formel ve sözlü eğitimin yeterli olmadığı durumlarda, alışkanlıklar eğitime pratik bir katkı vermektedir. Aristo'nun eğitim ve alışkanlıkla kazanılanın korunması ve toplumda kalıcı değişiklikleri yaratabilmesi için, söz konusu kazanımların yasaların güvencesi altında olması gerektiğine vurgu yapar.<sup>47</sup> Bireyin iyi bir yaşama ulaşması, eğitim, erdem ve yeteneğine bağlıdır.<sup>48</sup> O da hocası Platon gibi konuya bütüncül/küllî bir bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Antik dönemde karşımıza çıkan, eğitilebilir bir varlık olan ve eğitim faaliyetinin hem öznesi hem de nesnesi bağlamında ele aldığımız insanın merkezi konumu, dini bakış açısıyla Ortaçağ Hıristiyan ve İslam dünyasında devam etmiştir. Ancak teolojik bakış açısının imlediği kutsalla ilişki kuran insan, ruhi bağlamda da artık daha özel ve ontik anlamda daha kuvvetli bir noktaya gelmiştir. Hıristiyanlık ve İslam'la beraber insan bizatihi Tanrı tarafından bilgiyle kuşatılmış ve bu dünyaya hükümran olması için gönderilmiş bir insandır. Ancak bu durum tabiatçı/naturalist bakış açısının gelişmeye başladığı Rönesans ve sonrasında önemli kırılmalara uğramıştır. Özellikle, ilerlemeci, egzistansiyalist, pragmatist ve empirist bakış açılarının ortaya koyduğu birikim klasik bakış açısının zayıflamasına ve insanın ontik önemi üzerinden inşa edilen metafizik anlamın zayıflamasına neden olmuştur. Tüm bu anlayış da eğitim faaliyetlerinin şeklini ve yapısını derinden etkilemiştir.

Eğitimin insanın doğumundan ölümüne değin süren, istenen bilgi ve beceri, tutum ve değerleri kazanması gereken bir süreç olduğu genel bir kabuldür. Ancak bu kabulün merkezinde olan insanın yapısına dair, ontik, epistemik ve metafizik bakış yapılan faaliyetin anlamını da doğrudan etkilemektedir. Düşünce tarihi boyunca, Aydınlanma sonrası ve özellikle antropolojik yaklaşımlar haricinde, insanın yapısına dair düalist bakış açısının imlediği ontik ve metafizik bakış açıları öğrenme eyleminin anlam dünyasını da şekillendirmiştir. Nitekim antikçağda hakim olan akıl ve ruh sahibi varlık olan insanın durumu, ortaçağ boyunca sudürcü anlayışı savunan

46 Platon, 203-204 (518b-e); Muharrem Hafız, "Platon ve Siyâset Felsefesi", içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer ve Hakan Olgun, 1. bs, c. 2 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 174.

47 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 217-220 (1179a5-35, 1180a1-15).

48 Aristoteles, *Politika*, 92.

Müslüman ve Hıristiyan düşünürlerce korunmuştur. Eğitim ve insan ilişkisinde ona metafizik anlam kazandıran en önemli şey, sudûrun ikinci ve üçüncü hipostazları olan zekâ/akıl ve ruhtur. Mümkünler aleminde insanın diğer varlıklardan farklı olarak hem akla hem de ruha sahip olmasıdır. Nefs teorisiyle izah edilen üçlü ruh taksiminde insan bitkisel ve hayvani özellikleriyle diğer yaratılmışlarla ortak olan bir yapıya sahipken, insani olan nefisle, bilinçli bir eğitimin hem öznesi olmakta, hem de metafizik bir öze bağlantı kurabilecek bir hakikatle yüzleşmektedir.

İslam düşüncesine baktığımızda, insan ve eğitim arasındaki ilişki antik dönemin daha gelişmiş bir versiyonudur. İnsanın anlamına dair metafizik öze katkı sağlayan dini/teolojik bakış açısı, özellikle dini eğitimde insana ben bilinci vermek üzerinden inşa edilmiştir. İnsanın bir beşer olarak yaratıcı ile kurduğu bağ onun eğitim faaliyetinin de ana karakteristiğini yansıtmaktadır. Dualist ve sudûrcu bakış açısının hakim olduğu İslam düşüncesinde insana yüklenen anlam eğitim sayesinde kendine yaşam alanı bulmaktadır. Antik dünyadaki Lise ve Akademi'nin bir anlamda benzeri olan Nizamiye medreseleri ve Bağdat okulu<sup>49</sup> ve Beytül Hikme gibi merkezlerdeki çalışmalar, eğitim ve düşüncenin bir toplumu şekillendirme açısından ne denli önemli olduğunun göstergesidir. Mesala Fârâbî'ye göre insan, akıl ve ruh sahibi olarak fazıl bir şehirde kendini gerçekleştirebilir. Fazıl/ideal şehrin yönetimini üstlenen filozofun sahip olması gereken en önemli şartların başında bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmesi ve bunun zahmetlerine de katlanmayı bilmesidir.<sup>50</sup> Fârâbî'nin şehrinde eğitim ilerlemenin en etkin yoludur. Öğretim ve eğitimle nazari erdemleri insanlara ve toplumlara/shehirle öğretebiliriz.<sup>51</sup> Eğitim bireylere yeniden insan olmayı ve mutluluğa ulaşmayı sağlayacaktır. Düşünür, insanın bireysel gelişiminde başkalarıyla olan tartışmalarında kendini hazır hissedebilmesi için, kendini eğitmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre eğitim bir tür sanat gibidir.<sup>52</sup>

Fârâbî öğretim faaliyetinin iki şeyden meydana geldiğini ifade eder. Bunlardan birincisi okunan şeyi anlatma ve ona dair düşüncenin nefsimize yerleşmesi; ikincisi kavranan/öğrenilen ve manası nefsimize yerleşmiş olanın kabul ve tasdik edilmesidir. Öğrenim faaliyetinde aklın önemine vurgu yapan düşünür bir şeyi kavratmak/öğretmek için ya mahiyetinin akılcı kavranmasına çalışılması gerektiğini ya da ona

49 Ahmet Kayacık, "Bağdat Okulu", içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman, 1. bs, c. 5 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 272.

50 Fârâbî, *İdeal Devlet*, 105.

51 Ebu Nasr el-Fârâbî, *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 38.

52 Fârâbî, *Farabî'nin Üç Eseri*, 110-112.

uygun örnekle desteklenmesi gerektiğini söyler.<sup>53</sup> Eğitimin mutluluğa ulaşmada ve insana istenilen bilginin aktarılmasında bir araç olduğundan bahsederek, bunun nasıl olacağı hususunda insanları ikna etmeye çalışır. Benzer düşünceler, özellikle de eğitimin insanın ruhî ve bedenî olarak gelişmesi, erdemli olması, ben idrakine varması için bir vasıta olduğu hususu hemen hemen çoğu İslam filozofunda karşımıza çıkmaktadır. İnsanı yaratıp, halife kılan Tanrı, alegorik olarak kendini ilk öğretmen kılarken, ilk öğrenci olan insanoğlunun tabiattaki gelişiminin ana ögesi ise kesinlikle eğitimidir.<sup>54</sup> Fıtrat üzere doğan insan huy ve eğilimlerini ancak eğitim ve iyi alışkanlık sayesinde düzeltmekte ve ilerleyebilmektedir.<sup>55</sup> İbn Sînâ insanın toplumsal bir canlı olduğuna vurgu yaparak, kendi kendine yetememesinden dolayı insanlarla beraber yaşaması ve toplum kurallarına uymayı öğrenmesi gerektiğine vurgu yapar. Mutluluğun toplumun tüm bireylerinin üzerine düşeni yapmasıyla mümkün olduğunu düşünen İbn Sînâ, ailede annenin çocuk eğitim ve terbiyesinde çok önemli olduğuna işaret eder.<sup>56</sup> İslam dünyasında özellikle yaygın eğitim ve içeriği hakkında, dinî eğitim politikalarında Gazzâlî'nin (ö. 1111) *İhyâ ve Mizân 'ül Amel*'deki yaklaşımı oldukça önemlidir.<sup>57</sup> Gazzâlî'nin bakış açısı yaygın dini eğitim anlayışını uzun süre etkilemiştir. İslam dünyasındaki metafizik anlamın yoğun olduğu bakış açısı uygulama imkânı artık mümkün olmamakla birlikte tarih boyunca zayıfta olsa günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle benzer örnekleri de çoğaltmak mümkündür.

## 2. Eğitim ve Metafizik Anlam

Aristo *Metafizik* adlı eserinde metafiziği var olmak bakımından var olmanın ilimi/bilimi olarak tarif eder.<sup>58</sup> Ona göre insan doğal olarak bilmek ister.<sup>59</sup> Çünkü eğitim faaliyeti insanoğlunun ilk bilinçli faaliyetidir. Bu bilincin içinde, özgürlük, iradî bir ben idraki ve ahlaki sonuçları olan sorumluluk bilinci vardır. Eğitilebilir bir varlık olarak insanın, öğrenme ve öğretme eyleminin anlamı, onu inşa ettiği metafizik zemin/zihin çok önemlidir. Mümkün varlıklar içinde, Âdem olmaklık

53 Fârâbî, *Farabî'nin Üç Eseri*, 53.

54 Koç, "İhvân-ı Safâ ve Eğitim", 297.

55 Murat Demirkol, "13. Yüzyılın Bilge ve Kelamcı Filozofu Nasireddin Tüsi", içinde *İslam Felsefesi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 297.

56 Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesi'nde İnsan", 978.

57 Avner Giladi, "Islamic Educational Theories in the Middle Ages: Some Methodological Notes with Special Reference to al-Ghazali", *British Society of Middle Eastern Studies* 14, sy 1 (1987): 6.

58 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 196 (1004b4-16).

59 Aristoteles, 75 (980a20).

bakımından öğrenme eyleminin ilk muhatabı, akli olması sayesinde öğrenebilen, kendini geliştirebilen, içgüdüsel olmayan, iradî olan, ruhsal yapısı ile metafiziksel bir öze sahip ve onunla ilişki kurabilen bir varlık olan insandır. Nitekim pratik aklıyla bu alemi, teorik aklıyla metafizik gerçekliği algılayabilen insanın, bu hakikati zamanla unuttuğunu ve anlamdan uzaklaştığını görmekteyiz. Yaşanan sürecin daha iyi anlaşılması için antik dünyadan Rönesans'a kadar gelen dönemde hem Yunan, hem de Hıristiyan ve İslam düşüncesinde kendine yer bulan üçlü ruh/nefs teorisinin tekrar hatırlanmasında fayda vardır. Zira eğitim faaliyetinin öznesi ve nesnesi olan insanın eğitim ve metafizik bağlamda tespiti, bütüncül bir bakış açısının ve tarihsel sürecin iyi bilinmesine bağlıdır. Dini düşüncenin hakim olduğu ortaçağ düşüncesinde, bu anlam yoğun teolojik ve teleolojik bakışla beraber inşa edilmiştir. Ancak yeniçağın getirdiği, özellikle rasyonel ve bilimci bakış açısı hem teleolojik hem de metafizik bakışın ve anlamın ciddi bir zarar görmesine neden olmuştur. Ortaya çıkan ciddi kazanımlara rağmen, insanın anlamına dair bakış açısının ciddi bir değişime uğradığını ve çağdaş dünya bağlamında önemli bir bozulmanın/değişmenin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu bozulma ve değişimin pek çok dinamiği olduğu gibi bizim için asıl önemli olan insanın en önemli gelişme unsuru olan eğitimin metafizikle olan ilişkisi bağlamındaki gerilemeye dair olan süreçtir. İnsanın yeniden bir anlam dünyasını bağımsız, ilkeli ve ahlaki bakımdan inşa edebilmesi, klasik bağlamda varlığı sürdüren metafizik zihniyetin yeniden ele alınması ve eğitim faaliyetlerinde, özne olan zihinlere onunla tanışma imkânı verilmesine bağlıdır.

Metafiziğin kuşkusuz en önemli yanı varlığı anlamamızı sağlayan yönüdür. Varlık olarak insan tarih boyunca bilgi ile olan yücelmesinde zaman zaman Tanrısal güce tam bir teslimiyet zaman zaman da kendisinin Tanrısalallaştığı bir ontik düzlemde kendine yer edinmiştir. Özellikle Aydınlanma sonrası hızla değişen dünyamızda, insanın daha rasyonel ve bilimsel bakış açısı, doğa ile mücadelesindeki kazanımları, kadim dünyanın teolojik ve klasik metafizik bakış açılarının ciddi bir şekilde zayıflamasına neden olmuştur. Bu nedendir ki, günümüz dünyasında insan, eğitimi bilgiye sahip olmak için bir araç kılarak, klasik bağlamdaki eudomonist/mutlulukçu anlayış yerine daha narsist ve egoist amaçlar ortaya koymuştur. İdeolojik ve indirgemeci teolojik ve felsefi bakışlar da bu gidişi hızlandırmıştır. Bu nedenle insan olmaklık eylem ve erdemini göstermeyen, eğitilmiş ama ahlaklı ve özgeci olmayan, kendiyile ve ontik varlığıyla kavga eden çağdaş bir dünya/birey ve eğitim camiası ortaya çıkmıştır. Bu nedenle eğitim ve metafizik anlam ilişkisi ve köprüsü yeniden kurulmalı ya da hatırlanmalıdır. Nihayetinde kadim düşüncede var olan, ancak sonradan unutulmaya yüz tutan metafizik bakış açısı yeniden anlam kazanacaktır. Böylelikle, insana dair anlam arayışı, antik çağın insanı merkeze alan



“Nosce te İpsum” (kendini bil) mottosu,<sup>60</sup> Aydınlanmayı karakterize eden “sapere aude” (aklını kullanma cesaretini göster)<sup>61</sup> mottosu ile kullanıldığında, yeniden düşünce dünyamızda metafiziksel bir bakış canlanacaktır.

İnsan, bilinçli bir eğitim faaliyetinin hem öznesi hem de nesnesi olan tek varlıktır. O düşünce tarihi boyunca çoğunlukla akıl-ruh ve ruh-beden dualiteleri içerisinde açıklanmaya çalışılmıştır. Dini literatürümüzde Hz. Âdem, insan olmaklık bakımından eğitilebilir varlığa verilebilecek en iyi örnektir. O ilk insan ve ilk öğrencidir. Yaraticının bizatihi ruhundan üflediği<sup>62</sup>, ilk yaşayan varlıktır.<sup>63</sup> İnsana öğretilen eşyanın isimleri, bilginin ilk örneği, Tanrısal gücün ilk inkişafı, metafiziğin mümkün bedendeki ilk tezahürüdür. Yapılan secde temsili olarak Âdeme, metafiziksel olarak ise verilen hikmete ve bizatihi yaratıcının kendisindedir. Âdem örneği ontik ve epistemik açıdan dini/klasik literatürümüzde insan olmaklık durumunun ne anlama geldiğinin en iyi örneğidir.

Eğitim faaliyetinin en önemli yanı, nesnesi olan bireye zihinsel özgürlük imkanı tanınması, ahlaki varlık olarak kendi varlığının bilincine ve sorumluluğunun farkına varmasını sağlamasıdır. Günümüzde artık devasa bir sektör olan eğitimin sürdürülebilir ve insani değerlerle barışık bir çıktı oluşturabilmesi için, söz konusu değer sisteminin tüm eğitim kurumlarınca ve siyasi erk tarafından ortak kararlarca belirlenmesi gerekmektedir. Ancak ideolojik ve teolojik angajmanlar, günümüz dünyasında eğitim artık sadece bilgi aktarımı olarak değil, kendi düşünce sisteminin geleceği olan bireyleri yetiştirmek için bir araç olarak görülmekte ve çoğunlukla bilinçsiz ve metafizikten uzak bir faaliyet olarak yürütülmektedir. Bu bakış açısı özellikle din ve sosyal alanlardaki eğitimlerde ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Konformist ve ideolojik bakış açıları, eğitimin ontik boyutunun yok olmasına, araçsallaştırılmasına ve hatta bizatihi insanlığı tehdit eden bir silah haline gelmesine neden olmaktadır. Bu nedenle insan olmanın gerçek anlamı olan metafizik bağlamın eğitimle olan ilişkisi yeniden tesis edilmelidir.

Klasik üçlü ruh/nefs ayrımında olduğu gibi insanın yapı olarak hayvan ve bitkiler gibi diğer varlıklarla ortaklaştığı özellikleri bulunmaktadır. Diğer taraftan insanî olarak nitelenen kısmı ise daha çok, akıl, irade ve sorumluluk kavramlarıyla donatılmış ve ahlaki bir özne kılınmıştır. İnsanın bu yanı aynı zamanda ruhun ölümsüz tarafını da temsil eder. Ruhun bu kısmı, İnsanın metafizikle ilişki kurmasını

60 Bu motto Apollon adına kurulan Delphi tapınağının kapısına nakşedilmiş bir deyiştir.

61 Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sy 11 (Temmuz 2000): 17.

62 El-Hicr, 15/29.

63 *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış.1:2.



ya da bizatihi onu keşfetmesini ve bu dünyadaki ontik ve epistemik faaliyetleri anlamlı bir şekilde yapabilmesi sağlayan kısmıdır. İnsan nedir? sorusuna verilen cevapların sonuçlarında onun akıllı, ahlaki bir varlık olması, Platon ve Aristo'da ifade edildiği gibi ruhun akla ve erdeme uygun davranması durumu,<sup>64</sup> metafizik boyutun canlı olduğunun göstergesidir. Önemli olan, Platoncu bir bakışla ifade edilirse, var olanın yeniden keşfedilmesi ve onun kıymetinin bilinmesidir. İnsan akıl sahibidir, özgürdür, özgürlüğünü kullandığı ölçüde sorumludur. İradesi gereği doğru ve yanlış yapabilme, sanat ve tekniğin yaratıcısı olabilme imkânına sahiptir. Bu özelliklerin insan olmaklık eylemiyle birleştiğinde bizi ulaştıracağı nokta, insanın ruhi/metafizik bir özün, mümkünler alemindeki bir temsilcisi olmasıdır. Onun yaradılışına uygun görevini bilmesi ve bunu keşfetmesi gerekir. Nitekim insan olmaklık durumu/işi sadece insana bahşedilmiştir.<sup>65</sup> İnsan eğitimle bu hakikati işleyerek daha ileri götürebilecek, ruhun gücünü iyiden yana çevirmeyi eğitim faaliyetiyle sağlayacaktır. İnsanın bedensel güçleri çalışmayla gelişebilir ancak, düşünme gücü eğitimle ileri gider, hiçbir zaman yok olmaz zira onda Tanrısal bir yan vardır.<sup>66</sup>

Öğrenme eyleminin epistemik süreci insan hayatını doğrudan etkilemektedir. İstendik sonuçlara ulaşmak ve bunu bilinçli bir anlam dünyasına dönüştürmek ancak insan için mümkün olan bir şeydir. Önemli bir öğrenme eylemi olan felsefenin de yapmaya çalıştığı şey aslında insanı sadece bilen değil, bilinçli olan, düşünen, bilgiler arasında bağlantı kurabilen<sup>67</sup> ve hayatını buna göre düzenleyebilen biri yapmaya çabalamasıdır. Ortaya çıkan birikim ve bunun sonuçları bilgi birikiminin ve buna bağlı oluşan zihin dünyasının doğal bir sonucu olacaktır.

İnsanın metafizikle olan ilişkisi daha çok ahlaki düzlemde tartışılmıştır. İyi kavramının hem felsefi hem de fitri açıdan bireyin ben idrakinin zirvesi olması ve aynı zamanda üst bir varlıkla kurulan ilişkide bir bağlantı noktası olması, kavramın her zaman düşünce dünyasında önemli olmasını sağlamıştır. Aristo'nun mutlulukla eş saydığı iyi kavramı, başka bir şeye araç olmamak ve kendi kendine yeter olmak özelliklerinin yanında, gerçekleşmesinin logos'a uygun bir etkinlikte olması şeklinde izah edilen yönü, sonraki düşünürlerde kavramı oldukça ayrıcalıklı kılmıştır.<sup>68</sup> Nitekim Kant sisteminin merkezine iyi kavramını yerleştirmiş, klasik metafizik yerine ahlak metafiziğini inşa ederken bu kavramı kullanmıştır. Aynı

64 Özcan, *İnsan Felsefesi*, 18. Özcan, *İnsan Felsefesi*, 18.

65 Platon, *Devlet*, 46 (353b).

66 Platon, 202-204 (518a-e).

67 Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1996), 20.

68 Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 84.

kavram eğitim ve metafizik bağlantısının en önemli noktasını teşkil etmektedir. Başlı başına bir gelişme ve insan oğluna yapılabilecek en büyük iyiliklerden biri olan eğitim faaliyetinin, duyu ve akıl dünyasının üzerine inşa edildiği metafizik bağlantının zemini de aynı şekilde, bizi zihni olarak doygunluğa götürecek olan iyi kavramına göre bir eğitim faaliyeti yapabilme imkânımızdır.

Platon *Devlet* 'te her insanın kendi yaradılışına/tabiatına uygun olanı keşfetmesi gerektiğine vurgu yapar. Aslında kişinin kendini tanıması bir anlamda ruhunu tanımasıdır. Eğitimde aslında ruhun sahip olduğu güçleri iyiden yana kullanmasıdır ve bunun için gerekli olan yolu bulma sanatıdır.<sup>69</sup> Ruh insanın metafiziğe açılan kapısıdır. Eğitim ise ruhun metafizikle buluşmasında ona önderlik eden bir tür sanattır. İşte insan olmaklık durumunun en önemli başarısı, bilinçli bir eğitimle bireyin zihin dünyasını şekillendiren metafizik bir bakış ve zihniyetin oluşmasıdır. Bu bakış hayatın tüm alanlarında bireyleri bilinçli ve diğerkâm yapacaktır. Aristo'ya göre eğitim faaliyetinin en önemli yanı alışkanlıklar kazanmaktır. İyi ve erdemli olmanın yollarını izah ederken bunların alışkanlıktan başka bir deyişle eğitimden geçtiğini ifade etmektedir. İnsan bir takım niteliklerle doğabilir ancak insan sonradan eğitim ve alışkanlıklarla bunları daha iyi ya da kötü yönde ilerletebilir. Tüm bunları ona bahşedilen aklını kullanmasına bağlı olarak olumlu ve olumsuz şekilde devam ettirecektir. Erdemli tercihlerin meydana gelmesi aklını doğru ve doğaya uygun bir şekilde kullanmasına bağlıdır.<sup>70</sup> Eğitim de doğru kullanım imkânını bize sağlayan araçların başında gelmektedir. Bu nedenle eğitim faaliyetini yürüten eğitici ile öğrenci arasında var olan nedensel ilişki, doğru ve istendik sonuçların meydana gelmesinde yadsınamaz bir etkisi vardır. Eğitici öğrencinin psişik yapısına etki etmekte, onu adeta hamur gibi yoğurmakta, varlığında olan özü keşfederek, Sokrates'teki gibi içindeki özün doğmasına, kendine has bir form almasına, metafizik öze tanışmasına ve kendini gerçekleştirmesine de yardımcı olmaktadır.<sup>71</sup> Öğretmen burada büyük bir sanatçı, yetiştirdiği öğrencilerde onun en büyük sanat eserleridirler.

Eğitim belli amaçlar muvacehesinde insani yetiştirme ve güdüleme faaliyetidir. Varlığa dair en önemli düşünme/felsefi faaliyet olan metafizik ise başta insanın kendisi olmak üzere külli olarak varlık üzerine düşünme kendi hakikatiyle yüzleşmesi anlamına gelmektedir. Eğitimin metafizik bir boylamla olan ilişkisi ise bu yüzleşmenin, tamamıyla bağımsız, yetkin ve iyi eğitilmiş bir birey yetiştirme imkânını bize sağlayacaktır. Nihayetinde eğitim de metafizik de asıl olarak insan

69 Platon, *Devlet*, 202-203 (518a-d).

70 Aristoteles, *Politika*, 219-20.

71 Ahmet Cevzici, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 254.

varlığına dair bir eylemde bir araya gelmektedirler. Varlığın anlamını keşfetmek insanın kendisini keşfetmektir. Tıpkı Heidegger'deki gibi eğitim ve öğrenme aslında bireyin dasein'i/varlığı keşfetmesi için iki önemli teknik unsurdur. O eğitimi düşünmenin bir sonucu olarak görmektedir. Düşünebilen ve akıllı bir varlık olan insanın ilerlemesi/tekamülü düşünmeyle açılır ve ondaki varlığa dair uğraş nihayetinde bizi dasein'e götürür. Eğitimin metafizikle olan ilişkisinde insanın bilinçli düşünen bir canlı olması durumu anlaşılardan onun ontik ve epistemik boyutuna dair söylenen her şey gündelik ve dönemlik anlamları dışında kuşatıcı bir bilgi vermektense uzaktır.<sup>72</sup> Metafizik anlamda mevcudiyetimizin bizi kuşattığı her anda, bilme eyleminin bize sağladığı imkân ve eğitimle açılan her kapı, aslında insanın kendi olması yolunda ona sağlanan bir imkândır. Bu imkân günümüze değin, bazen idealist çoğunlukla da realist bir yorumla ortaya konmuştur. Ancak son dönemler hariç metafizik söylem, her iki yorumda da kendine oldukça önemli bir yer edinmiştir. Yeniçağla birlikte metafiziksel anlam ve söylemin yerini daha çok pratik bir epistemoloji almıştır. Rousseau ve Dewey'de gördüğümüz gibi klasik metafizik söylem eleştirilerek, pratik çözümler öncelenmiştir.<sup>73</sup>

Klasik metafizik söylemi imkân bakımından eleştirip, ahlak bağlamında metafiziğe yeni bir kapı açan Kant'ın eğitim bağlamında ortaya koyduğu görüşler oldukça dikkate değerdir. Eğitim ve metafizik ilişkisi Kant'ta daha çok pratik ve teorik bağlamda ahlak üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Ona göre birey kendini iyiye götürecektir her türlü istidatı geliştirmelidir. İnsanın ödevi kendini geliştirmektir. Kendini yoldan çıkmış bulduğunda ahlaki yasanın boyunduruğuna girerek yoluna devam etmelidir. İnsan eğitime ihtiyaç duyan tek varlık olarak ilk önce ahlaki terbiye ile eğitilmelidir.<sup>74</sup> Bu da eğitimin metafiziksel boyutuyla ilgili pratik ve ahlaki bir yönü ifade eder. Talim ve terbiye sayesinde insan kendi tabiatına uygun eylemde bulunabilir. Eğitimin en önemli yanı öğretimdir. Kişi talim ve terbiye sayesinde kanunları bilir sınırlamaları öğrenir. Kendine uygun özgürlük alanlarına dair bilgi onu insani eylemlerde ahlaki sınırlar içinde kalmasını sağlar.<sup>75</sup> Eğitim ahlak metafiziği ile birleştiğinde sorumlu, bilinçli ve yetkin özgür birey ortaya çıkar. Kant'a göre insan ancak eğitimle insan olabilir. Hayat boyu süren bir süreç olan eğitim, tıpkı ahlakta olduğu gibi devamlı gelişmeye ve ilkeli olmaya ihtiyaç duyar. İnsan eğitim sayesinde ilerleyerek kendi bireysel mükemmelliğini

72 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 25.

73 Gerarld L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale (Ankara: Ütopya Yayınları, 2019), 76-77, 103.

74 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine: Ruhun Eğitimi-Ahlak Eğitim- Pratik Eğitim*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 31.

75 Kant, 32-33.Kant,

elde eder.<sup>76</sup> Bu amaca ulaşmada zihin dünyasını şekillendiren metafiziksel anlam her zaman onun için bir amaçtır. Bu amacın gerçekleşmesi demek, bireylerin ahlaki eğitimlerinin en önemli çıktıklarına kavuşmaları demektir. Eğer ahlaki eğitim ihmal edilirse, insanlardaki kusurlar kökleşir, gelecekte karşılaşacağı problemlere karşı güçsüz kalır.<sup>77</sup>

Kant ruhun eğitimi ile ahlaki eğitimi birbirinden ayırmaktadır. Ruha dair eğitim insanın tabiatındaki gelişmeleri, ahlaki eğitim ise özgürlüğünü gaye edinir. İnsanın kendine gerçekleştirebilmesi için hem bir iyi ruha ve bedene, hem de ahlaki olarak iyi olmaya ihtiyacı vardır. Maksimler üzerine kurulu olan ahlak düşüncesi aynı zamanda bireyi geliştiren bir şahsiyet meselesidir. Bu şahsiyet aslında bireyin eğitimle kazandığı gelişimin ahlak metafiziği bağlamında ulaştığı en önemli çıktıdır. Aslında eğitimin en önemli amacı kişiliğimizin teşekkülüdür.<sup>78</sup>

Eğitimin yadsınamaz önemine vurgu yapmaya çalışan Lessing, eğitimin insan tekine verilen bir vahiy gibi olduğunu söyler. Külli olarak eğitim faaliyetinin etkisini, vahyin geldiği toplumdaki etki ile kıyaslayarak, insan için eğitim neyse bütün insanlık için de vahiy odur, diye konunun önemine vurgu yapar.<sup>79</sup> Locke açısından eğitimin en önemli yanı bireye erdemli olmayı öğretmektir. Bu açıdan eğitimcilerin iyi ve erdemli olması onların yetiştirdiği nesillerin de erdem ve bilgelik prensiplerine sahip olmasını sağlayacaktır.<sup>80</sup> Eğitim asıl amacı olan insan olmayı öğretme ancak bilge ve erdemli birey olma ülküsüyle ortaya koyulabilir bir şeydir. Bu ise eğitim faaliyetinin yüce amaçlar üzerine inşa edildiği metafizik anlam ve eylem ülküsüyle mümkündür.

## Sonuç

Eğitim, insanın deneyim, görgü ve becerilerini geliştirmeyi ve istedik sonuçlara ulaşmayı amaçlayan, ömür boyunca süren bir süreçtir. Metafizik, var olmak bakımından varlığa dair bir sorgulamadır. Eğitim bu sorgulamanın planlı bir şekilde yapılmasını sağlar. Bilinçli bir varlık olan insan eğitimin hem öznesi ve nesnesi, hem de metafizik hakikatin önemli bir unsurudur. İnsan olma demek aslında öğrenebilen bir varlık olmak demektir. Bilinçli bir eğitimin tek muhatabı olan insanın, ontik ve epistemik varoluşunun zirvesi, onun metafizik bir bilince

76 Kant, 35.

77 Kant, 55.

78 Kant, 114-16.

79 Gotthold Ephraim Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi Aydınlanma, Din ve Eğitim*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 91.

80 John Locke, *Eğitim Üzerine*, çev. Aylin Uğur (Ankara: Yeryüzü Kitabevi, 2004), 62-63.

ve kendi zihinsel bağımsızlığına kavuşmasıyla mümkündür. Zira insan eğitimin öznesi ve nesnesi olarak tarih boyunca düşünce dünyasında kendine yer bulmuş, medeniyetler inşa etmiştir. Başardığı ve yok ettiği her şeyde aldığı eğitimin, kendi kimliğine yüklediği metafiziksel anlamın rolü çok büyüktür. Dünyadaki tüm faaliyetlerde, savaşlarda, sanat ve ilim eserlerinde insanın eğitimle olan değişimi ve dünyada kendine yarattığı ontik metafizik anlamın da yeri büyüktür. Bazen bir kul, bazen de dünyevi bir Tanrı gibi eylemde bulunan insan, bilgi ile mücadelesinde daima ilerlemekte ve hem kendini hem de bu alemi değiştirmektedir.

Her ne kadar yeniçağla birlikte ciddi bir değişime uğrasa da, insana dair en yaygın görüş onun akıl ve ruh sahibi, düşünebilen, teorik ve pratik erdemleriyle bilge olabilen, irade sahibi bir varlık olduğudur. Akıl ve ruh dualitesi insanın metafizikle olan ilişkisini sağlayan bağ gibidir. İnsanın psişik yönüne olan vurgunun zayıfladığı dönemlerde, akıl ve ahlak üzerinden inşa edilen bir metafizik söylemle, insanın kendini tanımladığı dönemler olmuştur. Kant'ın bu anlamdaki yaklaşımının etkinliği hala devam etmektedir. Eğitimin ve bilme eyleminin metafizikle olan bağı, insanı gerçek anlamda özgür kılacaktır. Kur'an'da 'Âdem olmaklık' durumuyla ifade edilen, özgür/yüce/ontik varlık durumu, insanın sahip olduğu özelliklerin metafizik anlam dünyasıyla taçlandırıldığında ortaya çıkacaktır. Eğitimin, eğitimci ve eğitilen bireyin anlam dünyasında yer bulabilmesi, tabiiyyât ve ilahiyât ilimlerinin oluşturduğu ontik ve epistemik alanda kendini gerçekleştirmesiyle mümkündür. Bunun aksi olan eğitim anlayışının yetiştirdiği bireyler, iradenin anlamsızlaştığı, gayrı-nâtık canlılar gibi içgüdüsel ya da şartlanmış şekilde hareket edecek ve insanî özelliklerini gerçekleştiremeyecektir.

Bağımsız ve kişilikli bir neslin/insanın yetişmesi ancak metafizik bir anlam üzerinden yürütülen eğitimle mümkündür. Böyle bir eğitimin başarılması, ortaya konulan eğitim faaliyetinin yapısı kadar, eğitici rolünü üstlenen öğretmenin/hocanın insani yetkinliğiyle de doğrudan ilgilidir. Sadece nicel verilere, ideolojik kaygılara ve pragmatist amaçlara yönelik yapılan eğitim ve buna yönelik inşa edilen geçici anlam dünyasının beslediği eğitim anlayışının yetiştirdiği insan, zamanla kendini yokeden, narsist, bencil, etik ve insani değer sistemiyle sınırlanmamış bir birey olacaktır. Buna karşı ortaya konulan yeni bir eğitim politikasının da, anlamdan yoksun bir şekilde yine aynı amaçla, nicel ve hızlı sonuç almak üzerine kurulu olduğu durumda, eğitime bağlı problemler içinden çıkılmaz hal alacak, nesiller arasındaki anlam karmaşası ve mücadelesi biteviye sürecektir. Bundan dolayıdır ki, her siyasi yönetimin muhakkak eğitime dair bir öngörüsü ve politikası vardır. Olması da doğaldır. Ancak bu düşüncelerin insan olmaklık durumuyla ilişkilendirilmediği ve bunda ısrarcı olunmadığında, bizatihi yetişen yeni nesil kendi yöneticilerini eleştirecek ve o toplumun bizatihi felaketi olacaktır. Bu nedenle insanın sınırları

olan bir Âdem olduğunu hiçbir zaman unutmamak gerekmektedir. Çağdaş dünyanın ve bilimin imlediği sınırları olmayan bakışın, ideolojik kaygılarla birleştiği alanda insan, imar edici olmaktan çok yok edici bir varlık olmaya da mahkumdur. Bu nedenle indirgemeci, ötekileştirici tüm bakış açılarına karşı insana bizatihi öğrenme imkânını vermek ve onun insani değerlerini gerçekleştirebilmesini ummaktan başka bir çaremiz yoktur. Biyo-psişik bir varlık olarak bilinç ve ahlaklılık bizi aslında insan yapan en önemli özelliklerdir. Bunların metafizik anlam ile her an canlı tutulması gerekmektedir. Aksi takdirde bilincin olmadığı güdülenmiş bir eğitimin öznesi olan insanlar, çözüm üretmek bir yana bizatihi problemin de müsebbipleri olacaktır. Sorumluluk bilinciyle kuvvetlendirilmiş insanî özgürlük, ontik/metafizik bir anlamla birleştiğinde insan, işte o zaman gerçek anlamda bilge/hikmetli bir insan, irfanî anlamda gerçek özgür birey olacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- . *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- . *Politika*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- . *Ruh Üzerine*. Çeviren Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Sokrates'in Doğurtma (Buldurma) Yöntemi". İçinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör Celal Türer ve Hakan Olgun, 1. bs, 2:141-54. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Canatan, Kadir. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernest. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. C. 2. 5 c. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Felsefe Tarihi Antik Doğu'dan Modern Batı'ya*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Demirkol, Murat. "13. Yüzyılın Bilge ve Kelamcı Filozofu Nasireddin Tüsi". İçinde *İslam Felsefesi El Kitabı*, editör Bayram Ali Çetinkaya, 283-302. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Descartes, René. *Ruhun İhtirasları*. Çeviren Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ Felsefesi’nde İnsan”. İçinde *Doğu’dan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör Abdullah Kahraman, 1. bs, 5:971-80. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimlerine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2011.
- Ergün, Mustafa. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Farabî’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü’s-Sa’ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- . *İdeal Devlet: “el Medinetü’l Fâzıla”*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Giladi, Avner. “Islamic Educational Theories in the Middle Ages: Some Methodological Notes with Special Reference to al-Ghazali”. *British Society of Middle Eastern Studies* 14, sy 1 (1987).
- Gutek, Gerard L. *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. Çeviren Nesrin Kale. Ankara: Ütopya Yayınları, 2019.
- Hafız, Muharrem. “Platon ve Siyâset Felsefesi”. İçinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör Celal Türer ve Hakan Olgun, 1. bs, 2:167-90. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbu Ş-Şifa (Metafizik)*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kant, Immanuel. “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”. Çeviren Nejat Bozkurt. *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sy 11 (Temmuz 2000).
- . *Eğitim Üzerine: Ruhun Eğitimi-Ahlak Eğitimi- Pratik Eğitim*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Kayacık, Ahmet. “Bağdad Okulu”. İçinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, editör Abdullah Kahraman, 1. bs, 5:265-76. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Koç, Ahmet. “İhvân-ı Safâ ve Eğitim”. editör İsmail Çalışkan, 1. bs. C. 6. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. Çeviren Suat Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Kuçuradi, İonna. *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2006.
- . *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- . *Nietzsche ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.
- Kutluer, İlhan. “İnsan”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:320-23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Küken, Gülnihal. *Felsefe Açısından Eğitim*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *İnsan Soyunun Eğitimi Aydınlanma, Din ve Eğitim*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Locke, John. *Eğitim Üzerine*. Çeviren Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Kitabevi, 2004.
- Mengüşoğlu, Takiyyüddin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüş*. Çeviren Mustafa Tüzel. Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- . “Gorgias”. İçinde *Diyaloglar*, çeviren Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- . “Kharmides”. İçinde *Diyaloglar*, çeviren Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- . “Menon”. İçinde *Diyaloglar*, çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- . *Phaidon (Ruh Üstüne)*. Çeviren Nazife Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- . “Theaitetos”. İçinde *Diyaloglar*, çeviren Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon, ve Teoman Aktürel. “Sokrates’in Savunması”. İçinde *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Scheler, Max. *İnsanın Kozmos'taki Yeri*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yaprak Yayınları, 1988.
- Twain, Mark. *İnsan Nedir?* Çeviren Esra Şimşek. İstanbul: Turkuaz Kitap, 2020.
- Wilson, Edward O. *İnsanın Varlığının Anlamı*. Çeviren Zeynep Sezer. İstanbul: Olvido Yayınları, 2017.





## İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar

### Some Considerations regarding the Issue of the Tafsîr of the Qur'ân through the Qur'ân on the Axis of Ibn Taymiyya

Sevim Gelgeç<sup>\*</sup>

#### Öz

Ehl-i hadis paradigmasını benimseyen ve günümüz selefi ve islah kökenli birçok hareket ve akımın temel referans noktası olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) kendi döneminde var olan Hurûflilik, Bâtınlılık gibi akımlar ve sapkın-bid'at ehli kabul ettiği fırkalar karşısında aslın muhafaza edilmesi ve selef olarak nitelendirdiği ilk üç neslin yolunun izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. O, Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân'la, sonrasında sırasıyla sünnet, sahabe ve tâbiîn sözüyle tefsir edilmesini gerektiğini aksi halde reyle tefsirin haram olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye kendi asrında var olan tefessühün, ilk dönemin temiz/saf din anlayışına ve temel/aslı kaynaklarına müracaat etmekle mümkün olacağına inanmıştır. Bu makalede, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem incelenerek konunun tarihsel arka planı üzerinde durulacak ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sistemleşmesine sebep olan saikler irdelenecektir. Daha sonra ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çağdaş dönemdeki etki ve yansımaları ele alınacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Seleflilik, İbn Teymiyye, Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri, çağdaş dönem, Kur'âncılık

#### Abstract

Ibn Taymiyya (1263–1328), who adopted the Ahl al-Hadith paradigm, is the main reference point of many movements originating from salafi and islâhî, argued that the original (Qur'ân and sunnah) should be preserved against the movements of Hurufism, Bâtinism, and the sects that he regarded as ahl al-bid'ah-the deviant. He also argued that salaf—his expressed path for the first three generations—should be followed. He proposed that “the Qur'ân must be exegeted firstly with the Qur'ân, then with the sunnah, words of the şahâba, and the tâbiûn, respectively.” He stated that it is haram (unlawful) to exegete the Qur'ân with any additional judgment and believed that the decompose that existed during the late 13th and early 14th century would be achieved by adhering to the clean/pure understanding of religion and sticking to the fundamental/original sources of the first period (Hijrî first three century). The paper analyzes the period in which Ibn Taymiyya lived and examines the historical background of the aforementioned issue. Subsequently, it also discusses the motives that cause the Qur'ân's tafsîr with the systematized Qur'ân as well as a discussion on the effects and reflections of the tafsîr of the Qur'ân through the Qur'ân.

#### Keywords

Salafism, Ibn Taymiyya, Tafsîr of the Qur'ân through the Qur'ân, Contemporary Period, Qur'anism

\* Sorumlu Yazar: Sevim Gelgeç (Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.  
E-posta: sevimgelgecc34@gmail.com ORCID: 0000-0003-3761-7816

Atf: Sevim Gelgeç, “İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar.” *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 531–562. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.877616>



## Extended Summary

Ibn Taymiyya (1263–1328), who adopted the Ahl al-Hadith paradigm, is the main reference point of many movements originating from salafī and islāhī, argued that the original (Qurʾān and sunnah) should be preserved against the currents of Hurufism, Bāṭinism, and the sects that he regarded as ahl al-bidāh—the deviant. He also argued that salaf—his expressed path for the first three generations—should be followed. He proposed that “the Qurʾān must be exegeted firstly with the Qurʾān, then with the sunnah, words of the ṣahāba, and the tābiūn, respectively.” He stated that it is haram (unlawful) to exegete the Qurʾān with any additional judgment and believed that the decomposition that existed during the late 13<sup>th</sup> and early 14<sup>th</sup> century would be achieved by adhering to the clean/pure understanding of religion and sticking to the fundamental/original sources of the first period (Hijrī first three century). He then tried to challenge the period’s blind and imitative mentality by emphasizing the words (lafẓ) of the Qurʾān. During that period, Bāṭinis traditionally made very unappropriate taʾwils (interpretations) to the verses of the Qurʾān and described them as al-bāṭin. Because of this situation, Ibn Taymiyya was concerned about the bringing the subjective ideas into religion, attributing excessive metaphorical meanings far from those apparent to naṣṣ, and the increasing esoteric (bāṭin) interpretations that he believed to contradict the verses of the Qurʾān. He believed that boundaries should be set and the path of the salaf al-ṣāliḥīn should be followed to prevent such interpretations. He then attempted to produce answers and protect the word of the divine kalām. Thereby Ibn Taymiyya seems to systematize the method of tafsir of the Qurʾān through the Qurʾān, based on the principle of loyalty to the Qurʾān, Sunnah, and salaf creed to minimize the personal disposition and intervention of the interpreter. For him, tafsir reveals the meaning that was previously understood. However, if the tafsir of the Qurʾān through the Qurʾān is not undertaken within the framework of a method, it is open to subjectivity. In this case, the scholar’s own scientific knowledge, presupposition based on madhhab, and ideology were influential, thus, not guaranteeing the objectivity of the meaning that he established between the verses. It is possible to say that Ibn Taymiyya’s belief about that the decompose that existed during his century would be possible by adhering to the clean/pure understanding of religion and sticking to the fundamental/original sources of the first period, and calling for a return to the Qurʾān and Sunnah by proposing to understand the Qurʾān through the the Qurʾān -although this stance appears to be innocent and appropriate- has led to the absolutization of the earliest interpretations of Islam as fixed entities. Given its lack of methodology, Ibn Taymiyya’s method of interpretation—with the aim of avoiding superstitious influences—has caused extreme interpretations, both in the past (Ismāīlī, Bāṭinī taʾwils) and the present (taʾwils of the Qurʾāniyyūn school). The verses were interpreted with madhhabī presupposition while mounting an argument against the opponents. The another aim of Ibn Taymiyya is protecting the main structure of Islam against external impacts. Both internal disturbances (division of political power, weakening of military strength, deterioration of unity and

solidarity) and external attacks (Crusaders and Mongols) compelled him to unite Muslims around the same creed and target, uplifting jihad to prominence against enemy attacks and developing a theology of resistance. This paper analyzes Ibn Taymiyya's period and emphasizes the historical background of the subject as well as his motives that led to the aforementioned systematization. Finally, it discusses the effects and reflections of the tafsîr of the Qur'ân through the Qur'ân.

## Giriş

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili en kapsamlı ifadeleri kaydeden Takıyyüddîn İbn Teymiyye *Mukaddimetu't-Tefsîr* adlı risalesinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin bir yöntem teklifinde bulunmaktadır. Bu teklife göre Kur'ân'ı anlamanın en iyi ve en makbul yolu (Ahsenü turuki't-tefsir) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir.<sup>1</sup> Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kendisini tefsir ediş biçimi de şu şekildedir: Bir yerde mücmel (kapalı) olan bir husus bir başka yerde müfesser (açık) hale gelmekte, bir yerde özet olarak anlatılan bir husus başka yerde tafsilatlı bir biçimde işlenmektedir. İbn Teymiyye'ye göre şayet ayetin tefsiri Kur'ân'ın kendisinden anlaşılmaz ise o takdirde sünnete müracaat edilir. Bu iki kaynaktan hareketle tefsir etmek mümkün olmazsa sahâbe sözlerine başvurulur. Çünkü ayetlerin nüzûlüne tanıklık etmeleri ve sair meziyetleri sebebiyle Kur'ân'ın manasını en iyi sahâbe bilir. Fakat sahâbe sözleri nassa muhalif olmamalı ve muhalif başka bir sahâbi görüşü bulunmamalıdır. Bu üç kaynaktan da yeterli açıklama bulunamazsa tâbî'n tefsirlerine müracaat edilir.<sup>2</sup> Bu ifadeler, İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini mukarrar bir usûl kaidesi olarak takdim ettiğini göstermektedir. Fakat o, bu tanımlı yapmasına rağmen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair herhangi bir usûl belirlememiştir. Nitekim kendisinden önceki dönemlerde de sıkça başvurulmuş mezkûr yöntem, isim olarak hep var olsa da müsemması tespit edilmemiştir. Bir başka ifadeyle bahis konusu ilkenin adı fazlaca öne çıkmış, ama efrât ve ağıyâr bağlamında mukarrar bir karşılığı olmamıştır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ifadesi, çağdaş dönemde istikrar bulmuş bir ilke gibi gözükse de, geriye doğru baktığımızda sağlıklı bir tanım ve usul ortaya konulmadığı için kadim bir mesele<sup>3</sup> olarak tefsir alanı içinde yerini almaktadır. Her dönemde de –süreç olarak düşünüldüğünde- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri farklı gerekçelerle öne çıkarılmış ve yine farklı şekillerde yapılmıştır. Diğer taraftan Kur'ân'ı anlamaya çalışan kişilerin yöntemi 'Kur'ân'ı Kur'ân'dan anlama' şeklinde aynı olsa da literal okuma ve parçacı yaklaşım sonucu ayetlerden farklı farklı yorumlar üretilebilmiştir.

Konumuza birinci dereceden yakınlığı olabilecek çalışma Halis Albayrak'ın *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* isimli eseridir.<sup>4</sup> Söz konusu eser etraflıca tetkik edildiğinde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel arka planına değinilmediği ve mezkûr yöntemin problemlili alanlarının tümü üzerinde

1 Taklidi Teymullah, *Mecmu*, c. 5, t.y., 363.

2 Teymullah, 5:363-75.

3 Sevim Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler* (İstanbul: İlahiyât Yayınları, 2021).

4 Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015).

durulmadığı tespit edilmiştir. Yine konuya ikinci dereceden yakınlığı olan çalışmalar, Ali Karataş'ın “Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri”, Nurettin Çiftçi'nin “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri”, Niyazali Aripov'un “Tefsîr-i Kebîr'de Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri”, Nurettin Çiftçi'nin “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri” isimli doktora tezleri ile Atik Aydın'ın “İbn Kesîr'in Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri”, Mehmet Yaşar'ın “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Muhammed Emin eş-Şinkîti Tefsiri Örneği” isimli yüksek lisans tezleridir. Bu çalışmalarda, Râzî, İbn Kesîr ve Şinkîti'nin ‘Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir’ örnekleri verilerek betimleme yapılmış, fakat mezkûr yöntemin imkân ve sorunları herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bir diğer çalışma Ali Karataş'ın *İmam Mâturîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl* isimli eseridir. Bu eserde yazar, Mâturîdî'nin kelime, isim, edat, terkip, amaç, konu ve üslup benzerliğinden yola çıkarak ayetleri Kur'ân bütünlüğü içinde incelediğini belirtmekte; ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair temel tartışmalara girmemektedir. Konu hakkında değinilebilecek bir başka çalışma da Ceyda Gürman'a ait olan “Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)” isimli makaledir. Yazar bu makalede, Abdurrahmân b. Zeyd'i Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin erken dönem temsilcisi kabul ederek, ilgili yöntem ne oranda başvurduğunu ve nasıl uyguladığını örneklerle izah etmektedir.<sup>6</sup>

Yine konuyla alakalı bir başka çalışma, Mustafa Öztürk'ün “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”<sup>7</sup> isimli makalesidir. Öztürk makalesinde, kısmen yöntemin tarihsel arka planına ve modern dönemdeki sonuçlarına değinerek meselenin ideolojik boyutuna dikkat çekmektedir.

İbn Teymiyye hakkında da pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat bizim temel konumuz “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri” olması sebebiyle İbn Teymiyye'ye dair yapılan diğer çalışmalardan sarf-ı nazar etmekteyiz. Bu minvalde başka ülkelerde de “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri” başlığı taşıyan veya başlığı farklı olsa da içerisinde

5 Ali Karataş, *İmam Mâturîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014).

6 Ceyda Gürman, “Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 20, sy 4/1 (t.y.): 24-25.

7 Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2008).

mezkûr konudan bahseden bazı makalelerin mevcut olduğunu görmekteyiz.<sup>8</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, lafız, konu ya da hüküm benzerliğinden hareketle yapılabileceği öne sürülmüş, ilgili yöntemin tarihsel süreci izlenmediği gibi, bir mesele olarak ele alınmamış ve çağdaş dönemdeki yansımaları üzerinde durulmamıştır. Özellikle Şii araştırmacılar konuyla bir hayli ilgilenmişler ve çeşitli makaleler kaleme almışlardır.<sup>9</sup> Bu makalelerde öne çıkan ortak hususlar özetle şu şekilde ifade edebilir: Şii/Ahbârîler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sadece masumlara has kılmakta, bunun dışında Kur'ân'ın ne Kur'ân'la, ne de herhangi bir müfessir tarafından re'ye başvurulmak suretiyle tefsir edilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Buna mukabil Şii/Usûlîler ise, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilebileceğini ve muhtevasında buna dair birçok delilin bulunduğunu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesinin masumların tefsirine mani olmayacağını savunmaktadırlar. Bütün bu çalışmaların -konuya yaklaşım biçimleri açısından- bizim makalemizle herhangi bir benzerliğinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Öncelikle İbn Teymiyye'yi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini teklif etmeye ve sistemleştirmeye yönelten sebepleri anlayabilmek için konunun tarihsel arka planını incelemek gerekmektedir. Şüphesiz dini bilginin ortaya çıkışında belirleyici çevrenin üzerinde durmak son derece önemlidir. Zira bir âlimin içinde yaşadığı koşul ve sorunlardan etkilenmesi ve bu etkileri eserlerine yansıtması kaçınılmazdır. Nitekim

8 Muhammed b. Ahmed el-Bureydî, “Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân Dirâsetun Te'sîliyyetun”, *Mecelletü Ma'hed el-İmam eş-Şatibi li'd-Dirasati'l-Kur'âniyye*, sy 2 (Zilhicce 1427); Münşid Falih Vadi, “Evcuhu Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân”, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Abdülaziz ed-Dahil, “Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân”, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Muhammed el-Ubeydânî el-Katîfî, “Kâidetü Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân”, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Suad Korim, “Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân el-Mefhûm ve'l-Menhec”, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Müntedâ el-Kefil, “Menhecu Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân”, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Abdülfettâh Muhammed Ahmed el-Hıdr, “Min Usûli Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân”, *Mecelletü Tedebbür*, t.y., erişim 11 Eylül 2018; Syed Rızwan Zamir, “Tafsir al-Qur'ân”: The Hermeneutics of Imitation and 'Adab' in İbn 'Arabi's Interpretation of the Qur'ân”, *Islamic Studies* 1, sy 50 (Spring 2011); Elnur Aliyev, “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, sy 10 (Eylül 2008).

9 Ekber Qurbanî ve Fethullah Neccarzagedan, “Berresi ve Tahlil-i 1. Mebâni-yi Tefsir-i Qoran Ba Qoran Bâ-Te'kid Ber Tefsiri2l-Mizân”, *Faslname-i Müalaaat-i Tefsiri Sâl-i Devvom*, sy 5 (Behar 1390); Seyyid Muhammed Bakır Hucceti ve Keyvan İhsani, “Mantık-ı Tefsir-i Qorân ve Berresi Râbita-i Ân Bâ Rivâyât-ı Darb-ı Qorân”, *Pejûheş-i dinî*, sy 14 (K 1335); Ali Müdebbber, “Naqd u Berresi-ye Şübhe-i 'Bid'at' Derbare-i Menhec Tefsir-e Qur'an Ba Qur'an”, *Mutaleat-e Tefsiri, Sal-i Dovvom* Payiz u Zimistan, sy 1 (1975); Mecid Maarif ve Muhammed Emin Tafadduli, “Hucciyeti Reveshî Qoran Be Qoran Ba Ta'kid Ba Riwayat Tafsiri Tasnim Arz Dar”, *Porreveşhâ-yi koran ve hadis* 48, sy 1 (1394).

birey tarihin bir ürünüdür.<sup>10</sup> Üstelik literatür incelendiğinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin gerek İbn Teymiyye dönemiyle gerekse ondan önceki dönemlerle ilgili tarihsel arka planının çalışılmadığı tespit edilmiştir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu makalede İbn Teymiyye ekseninde konunun tarihî arka planı üzerinde durularak, müellifi mezkûr yöntemi sistemleştirmeye sevk eden saikler irdelenecektir. İlgili yöntemin tarihsel arka planının ortaya konulması, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir usul doğrultusunda gerçekleştirilmediğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Daha sonra ise Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmenin çağdaş dönemdeki bazı yansımaları ele alınacaktır.

### 1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Tarihsel Arka Planı

Hicrî VII. asrın ikinci yarısı ve VIII. asrın başlarında 1. Memlûkler döneminde (1250-1517) yaşamış olan İbn Teymiyye, hem içinde yaşadığı topluma hem de İslam düşüncesine tesir etmiş önemli bir şahsiyettir. Bu dönemde Memlûkler, Batıdan Haçlı seferleri, Uzak Doğu'dan Moğol saldırıları ve birtakım iç karışıklıklarla karşı karşıyadır. Diğer taraftan onun döneminde İslam dünyası kendi iç buhranlarının yanında dışarıdan da önemli bir tehdit altındadır. İbn Teymiyye bu döneme şahitlik etmiş, altmış yedi yıllık ömrünü bazen savaş alanında, bazen ilim kürsüsünde, bazen de demir parmaklıklar arkasında geçirmiştir. Bir başka ifadeyle o, hem savaş meydanlarında toplumuna önderlik eden cesur bir kahraman, hem de ilim meclislerinin seçkin âlimlerinden biri olmuştur. Çünkü İbn Teymiyye, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin tarumar olduğu bir dönemde, inanç temelli toplumsal birliği sağlamanın gerekliliğine inanmış,<sup>12</sup> bunun için de tüm gücüyle çalışmıştır. O, idarecilerin de desteğini alarak, Moğollar ve Hıristiyanlarla işbirliği yapan Şiîler'e hadlerini bildirmiş, ömrü boyunca şirk, bid'at ve dine muhalif gördüğü şeylerle mücadele etmeyi vazife bilmiştir.<sup>13</sup> Bu mücadeleleri sebebiyle muasırları kendisine adâvet beslemişler; özellikle ilimdeki kemâli, akranlarının öfkeyle hareket etmelerine sebep olmuştur.<sup>14</sup> Hatta öyle ki, verdiği fetvalar sebebiyle Mısır âlimleri toplanıp sultanın huzuruna çıkmışlar ve İbn Teymiyye'nin öldürülmesini talep etmişlerdir; ancak sultan bu talebe rıza göstermeyerek hepsini reddetmiştir.<sup>15</sup>

10 Özlem Doğan, *Hermeneutik Dersleri*, c. 2 (İzmir, 1994), 363-75.

11 Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hicrî VIII. asra kadar olan tarihsel arka plan için bkz. Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi*.

12 Ramazan Yıldırım ve Mahmut Çınar, *Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri* (Köln: Plural, 2018), 38.

13 Muhammed Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri* (İstanbul: İslamoğlu, t.y.), 49-50, 328.

14 Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, çev. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, t.y.), 137.

15 Rızaeddin, 151.

Onun verdiği fetvalara örnek olarak, uzun ya da kısa bütün seferlerde namazların kısaltılacağı, imkân bulamadığında hayızlı kadının temizlenmeden Kâbe'yi tavaf edebileceği, kabir ziyaretinin caiz olmadığı, bir mecliste üç talakın tek hükmünde olacağı gibi konular gösterilebilir.<sup>16</sup>

İbn Teymiyye'nin temel fikriyatı selef<sup>17</sup> diye tabir ettiği, fazilet ve ilim açısından Müslümanların önderi sayılan ilk iki nesle (sahâbe, tâbiîn) dayanmaktadır. Zira o, sahâbe ve tâbiînin Muhammed (a.s.) ümmetinin içinde en hayırlı nesli olduğuna inanmaktadır.<sup>18</sup> Bu tavrının sebebi olarak da sahâbenin faziletine dair aktarılan rivayetler gösterilebilir.<sup>19</sup> “Selefin yolunu takip edenler” anlamındaki selefiyye, re'y ile görüş bildirmeyi muteber görmeyen, Kur'ân ve hadisin yanı sıra özellikle ilk iki nesli oluşturan sahabe ve tâbiînin gerek söz gerekse davranışlarını nass gibi mutlaklaştırarak temel kaynak mertebesine yükselten, bunları da “nakle ve rivayete dayanan bilgiler” olarak isimlendirenlerin ortak adı kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin, bu nesil içerisinde daha çok, maksat ve illeti gözetilenlerin değil, sözün zâhirini esas alanların yolunu takip ettiği söylenebilir. Kezâ ona göre selef, ilk üç asırda yaşayan özellikle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerin zâhirîyle yetinerek te'vile gitmeyen kimselerdir. Mu'tezile, Şia ve Haricilik gibi hareketlere karşı verilen ilk dönem mücadelelerinde Ehl-i hadis nasıl belirleyici bir rol oynadıysa aynı ihya edici ve ıslahatçı çabayı on üçüncü asırda İbn Teymiyye göstermiştir.<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yakın takipçisi olan İbn Teymiyye, Hanbelîlik mezhebine sistematik bir katkı sunmuş, günümüz selefi ve ıslah kökenli birçok hareket ve akımın temel referans noktası olmuştur. Hatta o, ortaya koyduğu eserlerle Hanbelîliği aşarak farklı bir bakış açısı geliştirmiş, gerek fikir ve düşünceleriyle gerekse yaptığı eleştiri ve yorumlarıyla selefi düşünceye zenginlik katmış ve bu düşünceyi yeniden ihya etmiştir.<sup>22</sup>

16 Mer'î b. Yusuf el-Keramî, *el-Kevâkibü'd-Düreriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye* (Beyrut, 1986), 141-45.

17 Selefiyye kavramı ıstilahta “İtikadi konularda Kur'ân ve sünnetin lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol” olarak tanımlanmıştır. Bkz. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2017), 399.

18 Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 120.

19 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre Cûfi Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Şehâdât”, 9, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, “Fedâilü's-Sahâbe” 210-214, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

20 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul, 1985), 37.

21 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 42.

22 Yıldırım ve Çınar, *Selefilik*, 35.



İbn Teymiyye, yaşadığı çağda fitnelerin çoğaldığına, zulmün arttığına inanıyor ve bunlardan çıkış yolunun İslam'ın aydınlığıyla olacağını düşünüyordu. Zira İslam'ın geçmişinde izzet, birlik ve uyum, kendi döneminde ise zillet ve tefrika görüyordu. Bundan dolayı dinin ihyaya, toplumun ise ıslah ve tedaviye ihtiyacı olduğunu savunuyordu. Onun deva olarak sunduğu ilaç, Allah'ın Kitab'ı, Resûl'ün sünneti, sahâbe ve tâbiîn büyüklerinin amelleriydi.<sup>23</sup> Ona göre ilk İslam toplumu sahih bir inanç üzerine temellerini atmış, insanların idaresini bu doğrultuda sürdürmüş ve bu sayede toplum felaha ermiştir. İslam toplumunun düçar olduğu karışıklık ve huzursuzluğun sebebi ise ümmetin akide konusunda dalâlete düşmüş olmasıdır. Dolayısıyla onun yeniden hak ettiği yere yükselmesi, ümmetin birliğe ve sağlam bir yapıya kavuşması Kitap ve sünnete dönmesine bağlıdır. İbn Teymiyye, sapma olarak kabul ettiği fikirleri Kur'an ve sünnet çizgisine çekebilmek için yazılı ve sözlü pek çok mücadele vermiştir.<sup>24</sup> O, Kur'an ayetlerin yorumlanmasında ortaya çıkan ihtilafların sebepleri olarak, bazı kişilerin ön kabulleri doğrultusunda Kur'an'ı tefsir etmelerini göstermiş ve bunu da ya kendilerine delil bulmak ya da muarızlarının iddialarını çürütmek için yaptıklarını söyleyerek bu kişileri şiddetle eleştirmiştir.<sup>25</sup> Ayrıca o, kendi döneminde mezhep ve tarikatlar bir hayli fazla olmasına rağmen fikhî mezheplerden çok itikadî mezheplerle ilgilenmeyi tercih etmiştir.<sup>26</sup> Yine onun döneminde içtihat neredeyse yok olmuş, mezhep taassubu, taklit ve ideolojik tutum şöhret kazanmıştır. Fakat İbn Teymiyye, âlimlerin düşüncelerine körü körüne bağlanmayı şiddetle reddederek insanları selef yolu olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına müracaat etmeye çağırarak, kendisi de Kur'an'ın lafzına sıkı sıkıya sarılarak kör ve taklitçi zihniyete meydan okumaya çalışmıştır. Çünkü selef yolundan ayrılanlar, onlardan farklı yorumlamak suretiyle Kitab'a muhalefet etmişlerdir. Onun bu taklitçi zihniyetle olan mücadelesini kararlılıkla sürdürmesi, önceleri arası iyi olan dönemin hükümdarı Nâsır (ö. 699/742) olmak üzere pek çok kişinin tepkisini çekmiş ve İbn Teymiyye bu uğurda hapse girerek, hayatını da böyle bir hapis sırasında kaybetmiştir.<sup>27</sup>

İbn Teymiyye, dalâlet içinde gördüğü gruplarla da mücadele etmiştir. Bu gruplar, te'vîlin arkasına sığınarak nassları kendi sapkın itikatlarına göre yorumlayanlardır. Tarihte fâsit te'vîl geleneğini başlatmaları ile bilinen Bâtıniyye bunlardan biridir.<sup>28</sup>

23 Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 127.

24 Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 54-55.

25 Teymullah, *Mecmu*, 5:142.

26 Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergah Yayınları, t.y.), 77.

27 Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 56-57.

28 Teymullah, *Mecmu*, 5:142; Burhaneddin Kıyıcı, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri" (Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 106.

Nitekim Şia'nın İmâmiyye kolundan olan İsmâiliyye fırkası (Bâtuniyye) prensip olarak İmam'ın gizli olabileceğini, şeriat hükümlerinin zâhir ve bâtın manalarının olduğunu, halkın (avâmın) sadece zâhir manaları bilebileceğini, bâtını (gizli manayı) imamların (havâssın) bileceğini iddia ediyordu. Bu fırka, söz konusu prensipten hareket ederek Kur'ân ayetlerinde son derece uzak te'villerde bulunuyor ve bu te'villeri bâtın olarak tesmiye ediyordu. İbn Teymiyye, sübjektif fikirlerin dine ithal edilmesi, nasslara zâhirinden uzak aşırı mecazî anlamlar yüklenmesi ve Kur'ân ayetlerine aykırı bulduğu bâtınî yorumların<sup>29</sup> artmış olmasından<sup>30</sup> dolayı endişe duyuyor, bu yorumlara mani olmak için birtakım sınırlar çizilmesi ve selef-i sâlihinin yolunun takip edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Hatta onların dışındaki kimselerin görüşlerine itibar etmiyordu. Kur'ân yorumunda ortaya çıkan bu engellenmesi zor durum karşısında İbn Teymiyye, haklı olarak cevaplar üretmeye çalışıyor ve ilâhî kelâmın lafzını koruma altına almaya çalışıyordu. İbn Teymiyye, başta Cehmiyye olmak üzere cebir konusunda Eş'ariyye ve Mâturidiyye'yi de eleştiriyordu. Ayrıca sufilere de görüşlerinin hatalı olduğunu söyleyerek meydan okuyordu.<sup>31</sup> Onun yaşadığı asırda tasavvuf denilince fena, sekr, cezbe, vecd, vahdet-i vücûd, sema, hırka, silsile, tarikat merasimi, tekke adabı ve usûlü, türbe ve yatr ziyareti, ermişlerden medet umma, evliyayı Allah katında şefaati ve aracı kılma, gayba erenler vb. hususlar akla geliyordu. Haçlı seferleri ve Moğol istilaları gibi büyük siyasi ve sosyal çalkantılara sebep olan hadiselerin vuku bulduğu yerlerde, tekkelerin ve şeyhlerin nüfuzunun daha etkili olduğu açıktır. Çünkü onlar zulme maruz kalmış insanların en çok ihtiyaç duydukları anlarda rûhî ve manevî sakineti sağlamayı vad ediyorlardı.<sup>32</sup> İbn Teymiyye ise İslam'ın ilk şeklinde olmadığını söyleyerek yukarıdaki hususları reddetmekte, buna mukabil Kur'ân ve hadislerde sıklıkla geçen velayet, kulluk, takva, rıza, tevekkül, ihsan, sıdk, salah, muhabbet ve ihlas gibi terimleri öne çıkarmaktadır.<sup>33</sup> O, dönemindeki Suriye Şiileriyle de tartışmakta, mutasavvıflara Vahdet-i vücûd ve Panteizm konusunda adeta ateş püskürmektedir.<sup>34</sup> Hatta bütün bu görüşlere, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil* isimli

29 Örneğin, "Namazı ikame edin, zekâtı verin" ayetini, zekâtın yılda bir kez farz olmasından hareketle, namazın da böyle olabileceğini savunmuşlardır. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 1 (Ankara, 1996), 362.

30 Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 226-27; Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", içinde *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER, 2018), 213.

31 Elliott A. Bazzano, "İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part II: Intellectual Contributions", *Religion Compass* 9, sy 4 (2015): 117-18.

32 Mehmet Selim Ayday, "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmî'u't-Tenzil ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri" (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 40.

33 Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, 127; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslamiyat Dergisi*, sy 3 (1999): 65.

34 Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 145-170-203-4.

kitabında yer alan *İbtâlû Vahdeti'l-Vücûd ve'r-Reddü Ale'l-Kâiline Biha* adlı risalesinde cevaplar vererek şiddetli tenkitler yöneltmektedir.<sup>35</sup>

İbn Teymiyye, İbn Arabî doktrinine de son derece karşıdır.<sup>36</sup> O, bazı mutasavvıfların, kul, nefsinin temizliği ve ruhunun ağırlığı ile hazır ise, Allah'ın insanlardan bazılarına hulûl edebileceğine inandıklarını söyleyerek bu konuda Hallâc'ı ve İbn-i Arabî'yi örnek göstermiş ve yaratıcıyla yaratılmışı birleştiren bu anlayışlara itiraz etmiştir. Hatta bu görüş sahiplerinin tümüne harp açmış ve onları ittihad mezhebi olarak nitelemiştir. Zira İbn-i Arabî'nin görüşleri onun asrında birçok sufi tarafından benimsenmişti. Bu durumda muarızları da boş durmamış kendisini yöneticiler ve halkın yanında tahkir etmişlerdir. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre bu mezhep, mükellefiyeti iskât etmekte ve günahı mübah görmektedir. Buna da İbn-i Arabî'nin şu sözlerini örnek göstermiştir:

Rabb da haktır, kul da hak.  
Mükellef kim, keşki bir anlasam?  
Kul desen işte o Rab'dır,  
Rab dersin nasıl mükellef olur?<sup>37</sup>

İbn-i Arabî ve onun takipçilerine göre Lât, 'Uzzâ ve diğer üçüncüsü olan Menât'a ibadet edenler; Ved, Suva', Ye'ûk ve Nesr'e tapanlar; yıldız, ay ve güneşe kulluk edenler; Ad, Semûd, Nûh kavimleri; İsrailoğulları, Firavun ve diğer müşrikler ancak Allah'a ibadet ederler. Allah'tan başka bir varlığa ibadet ettikleri düşünülemez. İbn Teymiyye bütün bu düşüncelere şiddetle karşı çıkmış ve insanların bunların hakikati hakkında iyice düşünmesi gerektiğini; çünkü bu kimselerin kâinattaki bütün şirkleri bir araya getirdiklerini, Allah'ı mahlûku ile ontolojik olarak aynı düzlemde gördüklerini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Aynı zamanda o İbn Arabî'nin Hurûfilik anlayışına da karşı çıkarak bunların hepsinin yalan olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar ve felsefeciler de görüşlerini akli delil üzerine bina ederek lafzın delaletine aykırı te'viller yapmış ve hak ile bâtili birbirine karıştırmışlardır. Bu, önceki ümmetlerin yoldan çıktıkları sapma noktasıdır.<sup>40</sup> Mutezile'nin te'vîl anlayışının temelini "akıl" oluşturur. Mu'tezile kelamcılarının

35 Kıyıcı, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 262.

36 Bazzano, "İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part II: Intellectual Contributions", 117-18.

37 Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 305-306-8.

38 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, 118.

39 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, 120.

40 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c. 1 (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 12-13-208-9.

te'vîlin sistematik hale gelmesinde gösterdikleri çaba da göz ardı edilemez. Yine Mutezilî âlimler akaitle ilgili ayetleri, zâhirî manasından çıkmadan, akılı esas almak suretiyle kendi düşünce sistematığına uygun düşecek şekilde yorumlamışlardır.<sup>41</sup> Buna mukabil İbn Teymiyye, salt akla tam bir güven duymaz. Dolayısıyla o, fikirlerinde ve ulaştıkları neticeleri dayandırdıkları öncüllerde, filozoflara ve onların metodunu izleyenlere muhalefet eder. Ona göre, Kur'ân ve sünnet doğru yolu bulacağımız aklî esasları göstermişlerdir. Sahih nakille sarih akıl çelişmez. Salt akıl hakikate de ulaştırılmaz.<sup>42</sup> Seleften, herhangi bir konuda akılla naklin çeliştiğine, aklın ya da naklin öne geçmesi gerektiğine dair bir söz rivayet edilmemiştir.<sup>43</sup> Dini hakikatlere ulaşmada, yalnızca aklın verileri kâfi olmayıp nakil de gereklidir. Zira akıl, uyulacak değil, uyacak bir nesnedir. Akıl, istidlal (düşünme ve delil getirme) konusunda, Kur'ân'ın metoduna muhalefet edemez. Bu durumda akıl, kendisine aykırı gördüğünde Kur'ân'ı te'vîl edemez. Ona düşen, tefekkürle Kur'ân arasında mukayeseler yapma yoluyla Kur'ân'a yönelmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın te'vîli, filozoflar, kelamcılar ve diğerlerinin sözleriyle değil, yine Kur'ân'ın kendisiyle olur.<sup>44</sup> İbn Teymiyye, bu son cümlesiyle maksadını ortaya koymuş, böylece kimlerin te'vîline muhalefet ettiğini açıkça ilan etmiştir. Bir başka ifadeyle o, Kur'ân'ı insanların dilediği gibi konuşturmasına karşı çıkmış ve bununla kişisel kanaatlere dayalı fasit re'y ve te'vîle mani olmayı hedeflemiştir. Fakat İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın kendi kendine konuşmadığı, onu her hâlükârda insanların konuşturduğu hakikatini göz ardı ettiği düşünülebilir. Oysa İbn Teymiyye'den asırlar önce Hz. Ali, Hâricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'nın Sıffin savaşında gerçekleşen hakem olayı hakkında, "Bu konuda Kur'ân hakemlik yapsın; biz susalım, o konuşsun" deyince, "Ne var ki Kur'ân konuşmaz, onu ancak insanlar konuşturur"<sup>45</sup> şeklinde cevap vererek bu hususa dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye Kur'ân, sünnet ve selef akidesine sadakat prensibinden yola çıkarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini, tefsirde yorumcunun kişisel tasarruf ve müdahalesini asgariye indirmek hatta tümünden ortadan kaldırmak için sistematize etmiş görünmektedir. Zira bir anlamda onun nazarında tefsir, daha önce anlaşılmiş olan anlamı ortaya çıkarmaktır.<sup>46</sup> Fakat Kur'ân'ın

41 Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul, 2003), 218.

42 Mashhad al-Allaf, "The Logic of Uniqueness - Five Underlying Principles In Ibn Tamiyya's Critique Of Aristotelian Logic", *International Journal of Arts & Sciences* 7, sy 4 (2014): 506-7.

43 Kıyıcı, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtını ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 114.

44 Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû-u Fetâvâ*, c. 13, t.y., 363; Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 205-6.

45 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Hadramî el-İşbilî, *Dîvanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsaruhum min Ze'vî'l-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halik Şehhade, c. 2 (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1988), 635.

46 Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", içinde *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 196.

Kur'ân'la tefsiri de bir usûl çerçevesinde gerçekleştirilmediği takdirde, öznelliğe açık hale gelmektedir. Bu durumda genellikle müfessirin kendi ilmî birikimi, mezhebî ön kabulü hatta ideolojisi devreye girmektedir. Böylece ayetler arasında kurduğu irtibatla ulaştığı anlam nesnellik garantisi vermemektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin kendi asrında var olan tefessühün, ilk dönemin temiz/saf din anlayışına ve temel/aslı kaynaklarına ricat etmekle mümkün olacağına inanması ve Kur'ân'ı Kur'ân'dan anlamayı teklif ederek Kur'ân ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapması, her ne kadar masum ve yerinde bir çağrı gibi görünse de, bu faaliyetin, İslam'ın en erken yorumlarının mutlaklaştırılmasına ve onların daha sağlamca yerleştirilmesine sebep olduğunu söylemek mümkündür.<sup>48</sup>

İbn Teymiyye felsefeyi de tetkik etmiştir. Çünkü ona göre felsefe, Müslümanların düşüncesine isabet etmiş marazî bir durumdur. Yunan felsefesinin, Sabîlîğin ve Batınîliğin açmazlarından kurtulabilmenin yegâne yolu, Kur'ân'dır.<sup>49</sup> O, filozofları Kur'ân'dan uzaklaştıkları ve ona müracaat etmedikleri gerekçesiyle eleştirmekte ve İslam akidesini öğrenmek isteyenlere Kur'ân'ın tek başına yeterli olacağını savunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın bizatihi kendisi doğruluğun delilidir. Yine o, Mantık ilminin tümünün Aristo mantığından kaynaklandığını düşünmüş ve İslam âlimlerinin bu mantıkî usûllerden dolayı Kur'ân delillerinde kusur aradıklarını iddia ederek Sabîîlerin ilimlerinden kabul ettiği mantığa saldırmış, onu yok etmek için çabalamıştır. İbn Teymiyye bu konudaki tavrını, hicrî ilk üç asır boyunca Mantık ilmine iltifat eden veya meyledenin olmadığı şeklinde açıklamıştır.<sup>50</sup> O, *er-Raddu ale'l-Mantıkiyyîn* isimli eserinde Aristo mantığının, daha çok ilâhîyat alanıyla ilgili yönlerini eleştirmiş, dini hakikatlere ancak sahih nakillerle ulaşılabileceğini söylemiştir.<sup>51</sup>

İbn Teymiyye'nin bir diğer hedefi de Müslümanların ana bünyesini dışarıya karşı muhafaza etmektir. Çünkü diğer din ve düşüncelerin tesiriyle ortaya çıkmış yöntemlerin İslami ilimlere dâhil edilmesi ve bu yöntemlerin etkisiyle İslamî bir düşünce tesis edilmesi kesinlikle doğru değildir.<sup>52</sup> Onun dönemindeki gerek iç karışıklıklar (siyasi iktidarların bölünmesi, askeri mukavemetin zayıflaması, birlik ve beraberliğin bozulması) gerekse dış saldırılar (Haçlı ve Moğol), onu, Müslümanları aynı akide ve hedef etrafında bir araya getirmeye, düşman hücumlarına karşı cihadi öne çıkarmaya ve bir direniş teolojisi inşâ etmeye mecbur bırakmıştır.<sup>53</sup>

47 Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, c. 1 (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 36-37.

48 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, 44.

49 Kıyıcı, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 185; Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, 76.

50 Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, 224-231-232-35.

51 Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, 112-13.

52 Yıldırım ve Çınar, *Selefilik*, 36.

53 Yıldırım ve Çınar, 40.

İbn Teymiyye'nin batıl te'villerin önüne geçme gayesiyle teklif ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemi, bir metodolojiden yoksun olduğu için umulanın aksine gerek mazide (İsmailî, bâtinî te'viller) gerekse günümüzde en uç yorumlara (Kur'âniyyun ekolünün te'villeri) neden olabilmış, hasma karşı argüman oluşturulurken ayetler mezhebî ön kabulde yorumlanmıştır. Kısaca İbn Teymiyye'nin tefsir teorisi -tefsirin kaçınılmazlığını savunmasına rağmen- müfessirin kişisel katkı alanını olabildiğince daraltmıştır.<sup>54</sup>

## 2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri'nin Sistemleşmesi

Ahmed b. Hanbel'in öncülük ettiği Ehl-i hadis mensupları da tefsirin kaynaklarını Kur'ân, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözleri şeklinde sınırlandırarak bunun dışındaki kişisel kanaatlerin haram olduğunu vurgulamışlar ve Cehmiyye'nin/Mu'tezile'nin te'villerini ideolojik bir yaklaşımla bâtil kabul edip reddetmişlerdir. Ehl-i hadis bu anlama usûlünü, kendilerinin karşı cephesinde yer alan Cehmiyye/Mu'tezile mensuplarının Kur'ân'ı anlama usûllerine cevap olarak geliştirmiş görünmektedirler. Zira Mutezilî kelamcılar, Kur'ân'ı doğru anlamak için Arap dili, fıkıh, usûl-u fıkıh ve rivayet dışında usûl-i hamseyi (beş temel prensibi) bilmenin ve özümsemenin şart olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu beş temel prensip, "tevhid, adalet, va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menziyeteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker"dir. Bu prensipler onlara göre sadece tevhid ve adalet ilkesine indirgenebilir. Çünkü bu iki ilke diğerlerini de ihtiva etmektedir. Bu durumda Kur'ân'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamanın iki temel ölçütü tevhid ve adalettir.<sup>55</sup> Eğer ayetler zâhirî olarak yorumlandığında bu iki ilkeye ters düşen bir ayet olursa, bunların müteşabih kategorisinde değerlendirilmesi ve müteşabihlerin de muhkem ayetlere irca edilerek anlaşılması uygun olur. Mutezili müfessirler bu beş prensibi dikkate almışlar, bunlara muhalif olan nasları da akıl ve mantık ile te'vîl etmişlerdir.<sup>56</sup> Kısaca gerek Sünnî gerekse Mu'tezile mensupları ideolojik bir yaklaşımla kendi görüşlerine uygun gördükleri ayetleri muhkem kabul etmişler, yine ayetler arası irtibat kurarken kendi ekol veya fırkalarının fikri yapılarına münasip gördükleri ayetleri bir arada değerlendirmek suretiyle görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'ı anlama konusunda hedef, özgün anlama ulaşmaktır. Bu da selefin yorum ve açıklamalarına başvurmakla gerçekleşir. Bu faaliyette öznenin rolü ise, konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktan ibarettir. Bütün

54 Teymullah, *Mecmu*, 5:270, 369, 374-75.

55 Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 42-43.

56 Öztürk, 72; Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi: Ebû Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, sy 2 (2016): 181.



bunları dile getiren İbn Teymiyye *el-İklil* adlı risâlesinde, Ahmed b. Hanbel ve selef ulemasının Kur'ân'da manası anlaşılmayan ayet olmadığını ifade ettiklerini, fakat onların gerçekte Cehmiyye'ye<sup>57</sup> ait te'vîlleri yasak sayıp merdud kabul ettiklerini<sup>58</sup> söyleyerek kendisinin de bu konuda ideolojik bir tavır sergilediğini itiraf etmiştir. Keza İbn Teymiyye tarafından sistemleştirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de -bir usûle müstenit olarak yapılmadığı takdirde- onun öne sürdüğü gibi Kur'ân'ın kendi kendisini açıklaması değil, ancak yorumcunun dirayet ve marifetiyle muhtelif ayetler arasında irtibat kurarak istediği manayı vermesi olarak açıklanabilir.<sup>59</sup> Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, reyî tefsirden nefyeymeyi amaçlamış, reyden doğan boşluğa da Kur'ân, Peygamber, sahâbe ve tâbiîn otoritesini yerleştirmiştir.<sup>60</sup> Zira daha önce de temas ettiğimiz gibi o, nass ve selef otoritesine dayalı bir din anlayışını benimsemekte ve bu doğrultuda Ehl-i hadis ekolünü takip etmektedir. Tekrar ifade edecek olursak, İbn Teymiyye'nin birçok gelenek ve ekole yönelttiği yoğun eleştirilerin arka planında, İslam ümmetinin içinde bulunduğu buhran ve fikrî karmaşalara, mevcut ilmî anlayışların ve düşünce metotlarının sebep olduğuna inanması bulunmaktadır. Ona göre mevcut ilmi anlayışlar, söz konusu problemlere çözüm üretemezler.<sup>61</sup>

İbn Teymiyye, bazı mutaassıp mezhepçilerin Kur'ân'ı amaç değil araç olarak gördüklerini ve Kur'ân'a uymak için değil Kur'ân'ı kendi görüşlerine uydurmak için tefsir ettiklerini düşünmektedir. Bu kişiler Kur'ân lafızlarının delalet ettiği anlamı görmezden gelirler. Diğer bir grup ise selefin yönteminden uzaklaşarak lafızlara delalet etmedikleri anlamları yüklerler. Selefin yolundan ve tefsirinden sapan kimseler de hatalı hatta bid'atçi kimselerdir.<sup>62</sup> İbn Teymiyye, Kur'ân'ı selef anlayışının dışına çıkararak tefsir yapmayı bir tür tahrif olarak görmüş, bu nedenle de onlara ağır eleştiriler yöneltmiştir. Onun üzerindeki Ehl-i hadis geleneğinin etkisi dikkate alınırsa, çözüm arayışında nassların zahirini vurgulaması yadırganmamalıdır.

İbn Teymiyye, lafzı saf dışı bırakarak mecazî ve bâtinî tefsir yapanların lafzın orijinalliğini bozduklarını ifade etmektedir. Bu tefsir tarzını benimsemiş olanlar da hakiki anlam yerine "mecâzî anlam"a yönelen Mu'tezile ve Mürcie, "bâtinî anlam"a yönelen Rafizîler ve Karimatîlerdir. Aynı yöntemi benimsemiş olan Sünnî kelamcılar

57 Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler* (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 145.

58 Teymullah, *Mecmu*, 5:295-96.

59 Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği*, 83.

60 Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 70.

61 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu*, 13-14.

62 Teymullah, *Mecmu*, 5:142-211.

da bu eleştirilere muhatap olmaktadır.<sup>63</sup> Daha önce de kısmen vurguladığımız gibi Karmatîler, Kur’ân’ın ve İslam’ın zahire aykırı bir batınının bulunduğu şeklinde bir iddiayı savunmuşlar ve şöyle demişlerdir: “Farz olan namaz, bu bilinen namaz değildir. Namaz sıradan insanlara farz kılınmıştır. Seçkinlere gelince; onların namazı, bizim sırlarımızı bilmekten ibarettir.” Bâtinîler ise “Biz her şeyi o apaçık kitapta yazdık”<sup>64</sup> ayetindeki “imam” sözcüğünü Hz. Ali şeklinde; “Ebû Leheb’in iki eli helak olsun. Nitekim oldu da!”<sup>65</sup> ayetinde yer alan “Ebû Leheb’in eli” ifadesini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer; “Küfrün önderleriyle savaşın”<sup>66</sup> ayetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr; Kur’ân’daki “lanetlenmiş ağaç”<sup>67</sup> ifadesindeki lanetlenmiş ağacı da “Emeviler” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>68</sup> Şia geleneğinde imam tayini meselesi her ne kadar siyasi olsa da, bir akide meselesi olarak kabul edilmiş, bazı ayetler kasten tahrif edilmek suretiyle imametin aslı Kur’ân’da aranmış ve ispat yoluna gidilmiştir.<sup>69</sup> Dahası, sahâbeye karşı menfi bakışlarının bir neticesi olarak İfk hadisesiyle alakalı Nûr Sûresi 11-21 arası ayetlerin Âişe hakkında değil Mâriye hakkında indirildiği, Tevbe Sûresi 40. ayette bahsedilen “Mağara arkadaşı”nın “Ebû Bekr” olmasının uzak olduğu, Mesed suresindeki kişinin Ebû Leheb değil Ebû Bekr olduğu ifade edilmiştir. Bu gibi bâtinî yorumlara karşı büyük bir mücadelede bulunan İbn Teymiyye, onların kendi mezheplerini esas/asıl, Kur’ân’ı da ona göre yorumlanan bir fer’ yaptıklarını ifade etmiştir. Bunun da bid’at çeşitlerinin en şerlisi ve hadiste kötülünen “re’y ile Kur’ân’ı tefsir etme” olduğunu belirtmiş ve Kur’ân’a mezhebî yaklaşımı şiddetle eleştirmiştir.<sup>70</sup> Zira Şia kaynaklarında Kur’ân’ı mana olarak tahrif etme dışında bazı uç kesimler tarafından lafzî tahrif<sup>71</sup> de söz konusudur. Ancak Şîî Müslümanların çoğunluğu bu lafzî tahrifi tasdik etmemektedir.<sup>72</sup>

63 Teymullah, 5:236-237-87.

64 Yâsîn 36/12.

65 Mesed 111/1.

66 Tevbe 9/12.

67 İsrâ 17/60.

68 Teymullah, *Mecmu*, 5:236-87; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Tasavvuf)* 2, sy 6 (2001): 274-76.

69 Şaban Karataş, *Şia’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 95; Sakıp Yıldız, “Şia’nın Kur’ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkında Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982, 57.

70 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. 13, 236-38; Ayrıca bkz. Karataş, *Şia’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru*, 94.

71 Şia’nın radikal bir kesimi Kur’ân’dan ehl-i beyt ile ilgili bazı sûre ve ayetlerin çıkarıldığını/ değiştirildiğini iddia etmektedirler.

72 Karataş, *Şia’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru*, 96-116.



İbn Teymiyye'nin karşı cephesinde yer alan Şîî/Ahbariler, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin ehl-i sünnetin bir bid'ati olduğuna inanmakta ve bu yöntemin, Sakife vakasında başı çeken kimselerin Resûlullah'ın (a.s.) huzurunda "Allah'ın Kitab'ı bize kâfidir" diyerek batıl bir şiar icat etmelerinin akabinde ortaya çıktığını, daha sonra seleflerinin yolunu takip eden İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi Hulefâ mektebinin takipçileri olan Şia düşmanlarının, kendilerini takip edenlere "en müspet tefsir usûlünün Kur'an'ı Kur'an ayetleriyle tefsir etmek" olduğunu bildirdiklerini ifade etmektedirler. Yine Ahbariler, Ehl-i Beyt'in öğretisi olmadan hangi ayetin hangi ayetle tefsir edileceğinin bilinemeyeceğini öne sürmektedirler. Zira onlara göre tefsir sadece masumlara aittir.<sup>73</sup> Örneğin Şîî müellif Müdebber'e göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri usûlünü Resûl-i Zışan bina eylemiş, masum imamlar da devam ettirmiştir. Böyle olmasına rağmen mevcut usûlün ortaya çıkışını halifelerin takipçilerine ve Şia düşmanlarına dayandırmak doğru değildir.<sup>74</sup> Bu ifadelerden hareketle, bazı Şia mensuplarının, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin İbn Teymiyye tarafından kendi görüşlerine geçit vermemek için sistemli hale getirildiğinin farkında oldukları söylenebilir. Ahbarilere karşın Usûlîler ise Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin sadece masumlara ait olduğuna dair sarih ve sahih bir rivayet olmadığı gerekçesiyle bu iddiayı kabul etmemektedirler.<sup>75</sup>

İbn Teymiyye *Mecmû'u Fetâvâ* adlı eserinde yetmiş iki fırkanın temelini dört olduğunu ve bu bid'at fırkalarının Râfızîler, Hâricîler, Kaderîler ve Mürci'e olduğunu zikreder. O, Cehmiyye'yi bu fırkalar içine dahil etmez. Bunun nedeni de Yûsuf b. Esbât ile Abdullah b. Mübârek'in onların sapkın olduklarına ilişkin sözleridir. Bu iki imama göre Cehmiyye'nin fikirleri Hıristiyanların fikirlerinden daha tehlikelidir. Ahmed b. Hanbel ve ashâbî da bu görüştedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Cehmiyye fırkasını helakta kabul etmektedir.<sup>76</sup> Kezâ İbn Teymiyye, Kur'an'ın ilk ve asli kaynak, onun altındakilerin ise tali kaynaklar olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda o, sünnet ve icmaî müstakil bir kaynak olarak görmemektedir. İcma ile de sadece sahâbenin ittifak ettiği hususları kastettiği anlaşılan İbn Teymiyye, diğer âlimlerin icmaî teorik olarak kabul etse de tespitin zorluğu bakımından pratikte ondan uzak durmaktadır. Kıyası da nass temelli olma şartıyla kabul eden İbn Teymiyye, ona da fazla müracaat edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>77</sup>

73 Müdebber, "Naqd u Berresi-ye Şübhe-i 'Bid'at' Derbare-i Menhec Tefsir-e Qur'an Ba Qur'an", 6-7.

74 Müdebber, 21.

75 Müdebber, 8.

76 İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 3:350-351; 5:103, 174.

77 Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 131-32.

İbn Teymiyye, zaman içerisinde anlam genişlemesi veya daralmasına maruz kalabilen kavramların temel anlamlarının tespit edilerek vahyin özgün anlamına ulaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bu yapılmadığı takdirde, mezhebî ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Kur'ânî kavramların deformasyonunu dikkate almayanları eleştiren İbn Teymiyye'nin haklılık payı olmakla beraber, meseleye ideolojik yaklaşarak bahis konusu olumsuzlukları karşıtı olduğu düşünce sistemlerine hasretmesi yanlıştır. Çünkü bu tür bir düşünce biçimi, yalnızca onun alerjisi olduğu Mu'tezile, Mürcie ve Bâtıniyye'de olmayıp bunların haricindeki oluşumlarda da mevcuttur. O, te'vîli de kelamcılarının (Mu'tezile, Mürcie) ve fıkıhçıların te'vîli, sufilerin ve felsefecilerin (Rafizîler, Karmatîler) batınî te'vîli olarak ayırmaktadır. Kelamcıları birçok yönden kusurlu gören İbn Teymiyye'nin, fıkıhçıların te'vîlini onayladığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre fıkıhçılar Şâriin maksatlarına ulaştıran bilgiyi esas almaktadırlar. Onun bu yaklaşımının esas sebebi, kelâm alanında vuku' bulan ihtilafların hep bid'at ve fitne olduğuna inanılması, fikhî görüş farklılıklarının ise bir rahmet olarak algılanması olabilir.<sup>78</sup> İbn Teymiyye'nin her türlü kelâmî görüşe muhalefet etmediği, onun karşı çıktığı şeyin Kur'ân ve Sünnet'e uygun hareket etmeyen, akli nassın önüne geçiren ve mevzu hadislerle istidlalde bulunan kelamcılar olduğu da söylenmiştir.<sup>79</sup> Fakat kelamcılarla yaptığı münakaşalar incelendiğinde onun daha çok kendi ashâbının görüşünde (selefi/hanbelî çizgiden) olmayan tüm kelamcıları, (özellikle Mu'tezileyi)<sup>80</sup> sapkın ve helakta kabul ettiği görülür.

İbn Teymiyye'nin batınî te'vîli de sûfiler ve felsefeciler olarak ayırma nedeni, sûfilerin, kendi yorumlarını metne doğrudan değil, dolaylı yoldan dayandırmaları ve muhtemel anlamlar olarak değerlendirmeleri ve bunu da "işaretler" olarak isimlendirmeleridir. Bu durumda ortaya konan anlam, lafzın delaleti bakımından değil, itibar kabilinden tahakkuk etmektedir. Böylece fıkıhçıların kıyas olarak adlandırdıkları şeye sûfiler "işaret" demiş olmaktadır. İbn Teymiyye'nin muhalifi olduğu Bâtınîler ise sûfilerin aksine, verilen anlamların metnin delalet ettiği asıl anlamlar olduğunu kabul etmektedirler. Fakat o, aynı yorumlama tarzının Sülemî'nin (ö. 412/1021) *el-Hakâik* isimli eserinde de yer aldığını görmüş ve batınî kabul edilebilecek her türlü yorumun geçersiz bir te'vîl olacağını belirtmek zorunda kalmıştır.<sup>81</sup> Bu örnek, İbn Teymiyye'nin ideolojik tutumunu gayet açık

78 Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname* 15, sy 2 (2008): 131-32.

79 Muhammet Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ Adlı Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı" (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), 235.

80 Yazıcı, 241.

81 Teymullah, *Mecmu*, 5:240-43; Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 133.

şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla o, mecaza karşı çıkmasına rağmen yeri geldiğinde mecaza başvurmuş,<sup>82</sup> te'vîle de karşı çıkıyor gibi gözükmeye rağmen ondan müstağni kalamamıştır. İbn Teymiyye aslında akıl, istidlal, te'vîl ve mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamış; aksine gerektiğinde bunlara müracaat etmekten geri durmamıştır. Gerçekte onun karşı çıktığı te'vîl ve mecaz, Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi fırkaların te'vîl ve mecazıdır. Ona göre bu fırkaların tefsir ve te'vîlleri genellikle batıl ve merduttur. Ehl-i hadis ve Selefi/Hanbelî çiziden gelen âlimlerin tefsir, te'vîl ve istidlalleri ise muteber ve makbuldür.<sup>83</sup>

Bütün bunlar ve İbn Teymiyye'nin öncelikli prensibi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri nazariyesi, -dönemsel olarak mücadele ettiği fırka ve akımlara bakıldığında- onun selefi damardan beslenen epistemolojisi çerçevesinde, nassın yorumunda keyfiliğin önüne geçme çabası olarak yorumlanabilir. Zira onun amacı selef akidesini titizlikle muhafaza etmek, onların haricinde kalan bütün metotları, görüşleri, inanışları ve yaşam tarzlarını reddetmek ve bu akideye yapılabilecek ziyade ve noksanlık gibi her türlü müdahaleye mani olmaktır.<sup>84</sup> Fakat İbn Teymiyye'nin hastalıklı olarak gördüğü görüşlere engel olmak amacıyla reçete gibi sunduğu Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sorunlu yanları bulunmaktadır. Nitekim vahyin muhtevasında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yapılabileceği sabit ve verili bir durum yoktur. Hangi ayetin hangi ayetle tefsir edileceği hususu tamamen anlamaya çalışan öznenin kabiliyetine bağlıdır. Öznenin dirayeti devreye girdiğinde de ideolojik yaklaşım ve mezhebî ön kabullerden sıyrılmak bir hayli zordur. Bu durumda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden değil, müfessirin kendi görüşünü kuvvetlendirmek için ayetlerle istişhadından söz edilebilir. Ancak, bir usule müstenit olarak gerçekleştirildiği<sup>85</sup> takdirde, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmek ve böylece nesnel anlama ulaşmak da mümkün olabilir.

Öte yandan İbn Teymiyye, kendi döneminde var olan Şuûbiyye hareketinin<sup>86</sup> İslâm'ın köklerini tahrip ettiğini düşünüyor ve bunun için de mücadele veriyordu.<sup>87</sup> Çünkü ona göre aslı korumak Kur'ân'ı korumak anlamına geliyordu. Behemehal İbn Teymiyye, dönemin bu tahrik edici unsurlarına karşı içe kapanmanın ve Kur'ân'ı merkeze alarak ona literal düzeyde yaklaşmanın -lafzı muhafaza adına- doğru olduğuna inanıyordu.

82 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-Îmân* (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.), 79-80.

83 Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", 13.

84 Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ Adlı Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı", 234.

85 Teklif edilen usûl için bkz. Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi*.

86 Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyasi, fikrî ve edebî hareket.

87 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Müstekîm Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 203-7.

Böylece gerek içten gerekse dıştan olmak üzere bütün saldırılara karşı İbn Teymiyye tarafından bir cevap olarak üretilen ve sistematik hale getirilerek literatüre kazandırılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, mücmelin beyânı ve muhtasarın tafsîli şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>88</sup> Akabinde İbn Teymiyye, reye dayalı tefsirin caiz olmadığına yönelik rivayetleri<sup>89</sup> sıraladıktan sonra sahâbenin ve tâbiîn âlimlerinin ayetler hakkında bilgisizce ve gelişigüzel yorum yapmadıklarını, bilmedikleri hususlarda susmayı tercih ettiklerini nakleder.<sup>90</sup> O, Arapça bilen ve Kur'ân'a vakıf olan kişilerin re'y ile tefsir yapabileceğini belirtse de, onun onayından geçen re'y, müfessire hür düşünce alanı tanımayan ve selefın otoritesinin hâkim olduğu reydir. Ona göre müfessir sadece nakilci olabilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin tefsir nazariyesinin merkezi, nakilden müteşekkildir. Bu metodun dışında yer alan anlama yöntemleri, eksik ve kusurlu olup bidat kabul edilen yorumların zuhur etmesine sebep olacaktır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde bu tarz yorumların ortaya çıkması da bahis konusu anlama usûlünün terk edilmesinden kaynaklanmıştır.<sup>91</sup> Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleri dışındaki referanslarla Kur'ân'ı yorumlayanlar, Allah'a iftira etmişler, Allah'ın ayetleri hakkında ilhâda gitmişler ve kelimeleri vaz' olundukları yerden tahrif etmişlerdir. Bu ise zındıklık ve ilhâd kapısını açmaktır.<sup>92</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumlayan müevvil, bu dört kaynağın dışına çıkmamalı, kişisel kanaatine yer vermemelidir. Böylece İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ı yine Kur'ân'dan anlama teklifini, nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirayet alanını sınırlamak amacıyla sistematik hale getirdiği söylenebilir.

### 3. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri'nin Çağdaş Dönemdeki Yansımaları

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine en büyük katkıyı sunan İbn Teymiyye, mezkur yöntemi sistemleştirerek literatüre kazandırmıştır. Onun fikirleri, kendi çağdaşları tarafından muhalefet görse de, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan bazı büyük reform hareketlerine tesir etmiş, hür ve yeni düşünce başta olmak üzere onun sorgulama ruhu, yeniden ihyâ ve inşâcı tutumların çoğunda varlığını devam ettirmiştir.<sup>93</sup>

İbn Teymiyye sonrası gerek tefsirler gerekse usûl eserleri incelendiğinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir anlama usûlü olarak pek çoğunda yer aldığı

88 Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli'l-Tefsîr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen el-Hallâk Ebû Mus'ab (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2010), 95.

89 İbn Teymiyye, 97-104.

90 Teymullah, *Mecmu*, 5:371-74.

91 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 124-25.

92 Teymullah, *Mecmu*, 5:243.

93 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, 44.

görülür. Müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373), tefsirinin mukaddimesinde hocası İbn Teymiyye'nin "Ahsenü turuki't-tefsir" başlığında yazdıklarını tekrarlamıştır.<sup>94</sup> Osmanlı müelliflerinden Molla Fenârî'nin (ö. 834/1443) *Aynu'l-A'yân* adlı eserinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini belirli usulcülerin kural haline getirdiğini ifade etmesi<sup>95</sup> İbn Teymiyye'nin şahsına işaret olarak yorumlanabilir. Suyûtî'den sonra kaleme alınan usûl eserlerinde de çoğunlukla Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin bir yöntem olarak yer aldığı müşahede edilir. Yine çağdaş dönemde Hindistan başta olmak üzere muhtelif yerlerde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ismiyle veya Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini metot olarak benimseyen tefsirler vücuda getirilmiştir.

Dönemsel krizlere cevap mahiyetinde Kur'an'ı yine Kur'an'dan anlamayı önceleyerek bir metot teklifinde bulunan İbn Teymiyye ve onun epistemolojisinden beslenen ya da etkilenen takipçileri de kendi dönemlerinde Müslümanların yaşadığı çeşitli travma ve krizler karşısında Kur'an'a yeniden dönüş çağrılarını yapmışlardır. Sözelimi XVIII. yüzyılda Batı'nın karşısında durulamayacak kadar etkili meydan okuması, giderek daha çok Müslümanın zihninde devrimci bir değişime zemin hazırlamıştır. Ekonomik, siyasi ve kültürel etkiler, öncelikle Rusya'da yaşayan birçok Müslüman'ın kendilerine yabancı gelen ve geleneksel olmayan değişim modelleri üretmelerine neden olmuştur. Rusya'da yaşayan Müslümanlar arasında "ceditçilik" denen ve dini yeniden yorumlamayı hedefleyen, Batı'yla teması olmuş modern ilim ve düşünce adamları ortaya çıkmıştır.<sup>96</sup> Birçok Müslüman aydın, İslâm dünyasının çöküşünün asıl sebebinin Kur'an'dan uzaklaşmak olduğuna inanmış, dolayısıyla da Kur'an'ın tek kurtarıcı olduğu sonucuna varmıştır. Onlara göre Kur'an eğer gereği gibi anlaşılır, onun rehberliğinden gereği gibi faydalanılırsa sorunlarımızın birçoğu kendiliğinden çözülmüş olacaktır.

Bu hareketin ilk temsilcileri, Kazan ulemasından Abdunnâsır Kursavî (1734/1834), Şehabettîn Mercânî (1818/1889), Rızaeddîn Fahreddin (1858/1936), Mûsa Carullah (1875/1949) gibi Ceditçi alim ve düşünürlerin eserlerinde ortaya konan görüşler, Ceditçiliğin teorik çerçevesini çizmiştir. Kursavî kör taklide karşı çıkmış, dini asli saflığına kavuşturmak suretiyle onu yeniden canlandırmaya yönelik reformcu bir yaklaşım sergilemiş ve ictihad hakkını savunmuştur.<sup>97</sup> XX. yüzyılın başlarında Kazan Türkleri arasında dikkat çekici fikir ve eserleriyle ortaya çıkan Musa Cârullah Bigiyef,

94 Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3.

95 Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddîn el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli'l-Şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 7.

96 Hüsnü Ezber Bodur, "Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi", içinde *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu* (Isparta, 2007), 565.

97 Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10.

çileli geçen ömrünü Kur'ân'ı yeniden anlayıp yorumlama ameliyesine vakfetmiş bir alimdir. O, müfessirlerin, mütekellimlerin ve fakihlerin Kur'an ayetlerini anlama ve yorumlama yöntemlerini her fırsatta sert bir şekilde eleştirmiştir. Yine Musa Cârullah'ın yaşadığı dönem, İslam toplumlarının ve devletlerinin siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel açıdan tam bir çöküş sürecinde olduğu döneme rastlamaktadır. Bu çöküşün derin ıstırabını duyan Cârullah, çözüm üretmek için, geleneksel dini anlayışları eleştirerek kendine has fikirler ortaya koymuştur. Onun en temel referans kaynağı Kur'an'dır.<sup>98</sup> Zor bir dönemde yaşamış olan Musa Cârullah'ın Kur'an anlayışının şekillenmesinde yaşadığı dönemin belirgin bir etkisi olmuştur.

Cârullah, Batı medeniyetinin gelişmişliğinden etkilenip ona teslim olmaya ve onu taklit etmeye de karşıdır. Ona göre, çağdaş hayatla uyumlu yeni bir medeni kanun yapılmak isteniyorsa, bunun temel kaynağı Kur'ân olmalıdır. İnsan hakları evrensel beyanname, Kur'an'a nispetle yemden bir nem gibidir.<sup>99</sup> Kur'ân'ın hükümleri her zaman kanun olabilir ancak bunun için ictihad müessesesini işlevsel hale getirmek gerekir.<sup>100</sup> Cârullah'ın "Kur'ân'a dönüş" fikri, sünneti dışlayan bir mahiyet arz etmemektedir. Hatta o, sünneti bağlayıcı ve dini kaynak olarak kabul etmeyenlere karşı, sünnetin önemli bir şer'i delil olduğunu ispatlamak için *Kitâbu's-Sünne* adlı eseri kaleme almıştır.<sup>101</sup> Cârullah'a göre müminler, birçok zengin kaynağa sahiptir ve söz konusu bu zenginliği öz olarak iki kitapta bulmak mümkündür. Biri, kâinat kitabı, diğeri bütün insanlığı aydınlatan Kur'ân'dır. Kâinat kitabının öğreticisi akıl ve ictihad melekesidir. Kur'ân'ın öğreticisi ise Hz. Peygamber'dir.<sup>102</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan ve Mısır'da zuhur eden ıslah/tecdit hareketleri de, İslam coğrafyasının Batılı ülkeler tarafından fiili işgali karşısında yaşanan travmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının Batı karşısında yaşadığı ağır mağlubiyet ve geri kalmışlık meselesi karşısında dönemin Müslüman alim ve mütefekkirlerinin pek çoğu mevcut krizden çıkış yolunun Kur'ân ve Sünnet'e ricat, taklitçi zihniyeti reddetmek suretiyle öze dönüş olduğunu savunmuşlardır.<sup>103</sup>

98 Mahmut Ay, "Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 30 (2014): 8.

99 Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, ed. Mehmet Görmez (Ankara: Kitabiyat, 1999), 4.

100 Musa Carullah Bigiyef, *İslam Nazarında Müskirat ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, ed. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 20.

101 Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 3.

102 Musa Carullah Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, ed. Musa Bilgiz (Ankara: Kitabiyat, 2001), 91; Ay, "Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil", 18.

103 Mustafa Öztürk, "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri", içinde *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: KURAMER, 2019), 319.

Hind alt kıtasında ise Şah Veliyyullah (ö. 1762) ile başlayan Kur'ân merkezli din anlayışı insanları Kur'ân etrafında toplamış, bu yeni yapılanma sayesinde Hindu adet ve geleneklerini din sanan insanlar, yüzlerce medresede verilen eğitim sayesinde gerçek İslam'la tanışma fırsatı yakalamışlardır.<sup>104</sup> Bu olumlu gelişmenin yanı sıra, Kur'ân'a dönüş çağrıları ve çabaları, ilerleyen süreçte kendilerini ehl-i Kur'ân diye adlandıran bir ekolün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Temel görüşleri Seyyid Ahmed Han'a (ö. 1898) dayanan bu ekol mensupları, "Kur'ân bize yeter" sloganıyla yola çıkarak Hint-İslam toplumunu içinde bulunduğu geri kalmışlık ve kötü durumdan kurtarmak için fikri mücadeleye girişmişler ve bu mücadelede klasik İslam anlayışıyla başarılı olamayacaklarına inanmışlardır. O sıralarda karşılarında, akli en zayıf hadise bile feda eden ve nassların zâhirine sıkı sıkıya bağlı olan Ehl-i hadis gibi bir ekolün bulunması da Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.<sup>105</sup> Ahmed Han, İslam'ın ve özelde dini ahkâmın kaynağını Kur'ân ile sınırlandırmayı teklif etmiş, hatta geleneksel anlayışın tahammülünü zorlayan bir sürü fikirler ortaya atmıştır. Örneğin ona göre melek ve şeytanlar somut varlıklar olmayıp Allah'ın yarattığı kuvvelerden bir kuvvedir. Kur'ân'da bunun aksini ifade eden ayet yoktur. Bilakis En'âm Sûresi 8. ayet<sup>106</sup> ve 9. ayet<sup>107</sup> klasik melek tasavvurunu reddederler. Şeytanın insanın içinde kuvve olduğuna dair de Kâf Suresi 16. ayet<sup>108</sup> ve Yûsuf Sûresi 53. ayetle<sup>109</sup> istidlalde bulunmaktadır.<sup>110</sup> Bir başka Kur'âniyyûn ekolü müntesibi Abdullah Çekrâlevî de (ö. 1914) sünneti hiçe saydığı için namaz rekâtlerini Kur'ân'dan çıkartmaya çalışmakta ve bu konuda Fâtır Sûresi 1. ayetle<sup>111</sup> istişhadda bulunarak beş vakit namazın iki, üç, dört rekât olduğunu söylemektedir.<sup>112</sup> Yine Çekrâlevî'ye göre "Kur'ân'da olmadığı için ezan okunması küfürdür. Mü'minlerin Cuma günü namaza davet edilmelerinden söz

104 Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 279.

105 Birışık, 319-20.

106 "Ona bir melek indirilseydi ya!" dediler. Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi."

107 "Şayet peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam suretine sokar, onları yine halen içinde buldukları kuşkuya düşürürdük."

108 "Şüphesiz insanı yaratan Biziz ve onun iç beninin ona neler fısıldadığını Biz biliriz. Çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız."

109 "...insanın kendi benliği de onu kötü fiil işlemeye sürükleyebilir."

110 Birışık, *Hint Alt Kıtası*, 334.

111 "Hamd, göklerin ve yerin yaratıcısı olan ve melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur."

112 Birışık, *Hint Alt Kıtası*, 350.



eden Cuma Sûresi 9. ayetini<sup>113</sup> bugün okunan ezana hamletmek, ilâhî kelamda tahrif anlamına gelir. Çünkü ne bu ayette ne de Mâide Sûresi 58. ayet<sup>114</sup> gibi başka ayetlerde buna dair bir karine yoktur”. Ona göre “Nida kelimesi yüksek bir sese işaret etse de bu yüksek sesle “ho, ho” gibi bir seslenme değil aksine sükûnetle söz söylemek kastedilmiştir”.<sup>115</sup> Ahmeddüddin Amritsarî, İnâyetullah Han el-Meşrikî ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) de bu ekolün temsilcilerinden bazılarıdır. Kendilerini Ehl-i Kur’ân olarak tanımlayan bu kişiler, sünneti devre dışı bırakarak Kur’ân’ı yalnızca Kur’ân’dan anlamaya çalışmışlar ve te’vile sınırsız bir alan bırakmışlardır. Mezkûr ekole göre Kur’ân, her bakımdan şâfi ve kâfidir, kendi kendisini tefsir eder,<sup>116</sup> ayrı bir kaynağa ihtiyaç yoktur. Aynı zamanda klasik tefsir yöntemlerini de -işe yaramaz olduğu kabulünden hareketle- reddetmişlerdir.

Hint alt kıtasında hararetle biçimde savunulan bu Kur’âncılık söylemi Mısır’da da taraftar bulmuştur. Mısır’da “Kur’ân’a dönüş”, “Kur’ân merkezli İslam söylemi” gibi görüşlerin öncülerinden birinin Cemâleddîn Afgânî (ö. 1897) olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hiç şüphesiz Afgânî ve onun öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905), Mısır’da reformculuğun gelişmesine mutlak etkide bulunan iki isimdir. Abduh’un öğrencisi Reşid Rızâ da (ö. 1935) aynı söylemi benimsemiştir. Nitekim onlar, *Tefsîru’l-Menâr*’ın mukaddimesinde -İbn Teymiyye’den iktibasla en güzel anlama yönteminin Kur’ân’ın yine Kur’ân ile tefsir edilmesi olduğunu; çünkü bu yolla farklı yerlerde geçen aynı kelimenin kullanım şekillerinin ve ayete kattıkları mananın bilinebildiğini ifade etmişlerdir.<sup>117</sup> Yine Mısırlı Tefvîk Sıdkî (ö. 1920) de kendisini “Biz Kur’âncılar” olarak tanımlamış ve En’âm Sûresi 38. ayetine<sup>118</sup> istinad ederek ihtiyaç duyulan her bilginin Kur’ân’da var olduğunu ileri sürmüştür.<sup>119</sup> Aynı bölgeden Muhammed Ebû Zeyd ed-Demenhûrî de (ö. 1940 ve sonrası) mukaddimesinde tefsirindeki metodunun Kur’ân’ı yine kendisinden anlamak olduğunu söyleyerek Kur’ân’ın harici bilgilere ihtiyaç duymadığını savunmuştur. Ona göre Kur’ân bütünlüğüne ulaşmak için her bir ayet konusuyla alakalı diğer ayet ve sûrelerle birlikte okunmalıdır. Ancak bu üslupla Kur’ân, Allah’ın haber

113 “Siz ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığımızda alışverişi bırakıp Allah’ın zikrine koşun!..”

114 “Onları salâta çağırıldığımızda, onu hafife alır ve alay ederler...”

115 Birışık, *Hint Alt Kıtası*, 349.

116 Esat Özcan, *Eyyübî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2019), 183.

117 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. 5 (el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 1990), 20.

118 “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”

119 Birışık, *Hint Alt Kıtası*, 353-365-83.



verdiği gibi kendi kendisini tefsir eder. Kur'an, âlemde var olan Allah'ın kanunları ve toplum nizamının dışında başka hiçbir şeye muhtaç olmayan bir kitaptır. Ebû Zeyd, Ehl-i Kur'an ekolündeki bazı kişilerden farklı olarak Kur'an'ın tatbiki olduğu için amelî sünnetin -önemine dikkat çekmekte ve bu doğrultuda Resûl'ün vazifesinin, Kitab'ı tebliğ etmek ve amel ederek insanları hidayete sevk etmek olduğunu vurgulamaktadır.<sup>120</sup> Bu durumda onun, "Kur'an'ı anlamada harici bilgilere gerek yoktur" derken hadisleri kastettiği söylenebilir. Örneğin Ebû Zeyd de Seyyid Ahmed Han gibi meleklerin, Allah'ın kâinattaki yasaları olduğunu ve bu yasaların insanlara müsahhar kılındığını (boyun eğdirildiğini), meleklerin Âdem'e secdesini (Bakara 2/34) de böyle anlamak gerektiğini ifade etmektedir.<sup>121</sup> Kezâ A. Subhi Mansûr, Mısır merkezli Kur'âncılık söyleminin son dönem öncülerinden kabul edilmektedir. Ona göre İslam'ın tek kaynağı Kur'an'dır. Çünkü onda Müslümanların ihtiyaç duyabilecekleri her şey açıklanmıştır. Kur'an mücmel ve açıklanmaya muhtaç bir kitap değildir.<sup>122</sup>

Aynı asırda yaşayan Hindistanlı Müfessir Hamidudîn el-Ferâhî de (ö. 1349/1930) *Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân* adıyla bir tefsir telif etmiştir. Onun bu nâtamâm tefsirinde konuyla ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Ona göre asıl olan Kur'an'ı Kur'an'dan anlamaktır; çünkü bir suredeki ayetin aynı surede veya başka surelerde kardeşleri vardır, bunları bulmak gerekir. Burada bulunamazsa tefsirin en sevimsisi Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen nakillerdir. Zira sahih olan rivayetler Kur'an'a muarız olamaz. Yine de bunları Kur'an ayetlerini benzerleriyle tefsir ettikten sonra getirdiğini söyler ki, sapkınlara ve mülhitlere muaraza kapısı açılmasın ve bu Kur'an Müslümanlar arasında ortak bir delil ve kible olsun.<sup>123</sup> Ona göre tenasüb nizamın bir parçası olup bütünlük oluşturmaz, fakat nazm bütünlük oluşturur.<sup>124</sup> Ferâhî'nin metodunu geliştiren ve *Tedebbür-i Kur'an* adıyla bir tefsir yazan öğrencisi Emin el-İslâhî (ö. 1997) ise, Kur'an üzerinde düşünmek (tedebbür) ve onu anlamak için gereken iç ve dış vasıtalar üzerinde durur. Ona göre, Kur'an'ı anlamada başvurulması gereken Kur'an'ın kendisindeki iç vasıtaları, "dili", "nazmı" ve "kendi kendisini tefsiri" olmak üzere üçtür. Dış vasıtaları ise "mütevatir ve

120 Muhammed Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Sir Seyyid el-Mektebe-tü't-Tezkâriyye, 1934).

121 Ebû Zeyd, 7.

122 Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru: Kur'âncılık ve Kur'an İslami Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", *Marife Dergisi*, sy 3 (2010): 23.

123 Abdülhamîd el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân*, c. 1 (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 6-7; Muhammed Yûsuf eş-Şerbecî, "İmâm Abdülhamîd el-Ferâhî ve Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsirindeki Metodu", çev. Hikmet Koçyiğit, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (Nisan 2008): 154-55.

124 Hayrettin Öztürk, *Ferâhî ve Nazm* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 179.

meşhur sünnet”, “diğer hadisler ve sahâbe kavilleri”, “sebeb-i nüzûl”, “tefsir kitapları”, “semâvî kitaplar” ve “Arap tarihi”dir. Esbâb-ı nüzûl ve Arap tarihinin en güzel anlama yolunun da Kur’ân’a müracaat etmek olduğunu savunan İslâhî için Kur’ân’ı bizzat kendisinden anlamak vazgeçilmez bir prensiptir. Zira Kur’ân’ı en iyi şekilde yine Kur’ân açıklar.<sup>125</sup> Bunları söylemekle yetinen İslâhî, bu tür tefsire dair herhangi bir usul önermemektedir.

Seyyid Kutub’un da (ö. 1966) Kur’ân İslamcılığında etkilendiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü o tefsirinde yeniden Kur’ân’a dönüşmesi ve Kur’ân’ın gölgesinde hayatın İslamlaştırılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>126</sup> Bundan dolayı Kutub, Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme gayretinde olmuş, rivayet malzemesine çok az yer vermiştir.<sup>127</sup>

Vehhâbî hareketi de ilhamını İbn Teymiyye’nin görüşlerinden alarak yaklaşık XVIII. yüzyılın ortalarında Arabistan’da aşırı derecede muhafazakar bir Hanbeli kisvesi altında ortaya çıkmıştır. Gerek Vehhâbîliğin gerekse günümüzde farklı eğilimlerle ortaya çıkan selefililiğin, yine İbn Teymiyye üzerinden bir güç elde ettiği ve onun çok boyutlu olan fikir ve düşünceleri üzerinde adeta bir tekel oluşturdukları söylenebilir.<sup>128</sup> Bu Selefiyeci hareketin mimarı Muhammed İbn Abdülvehhâb (ö. 1200/1792), gençliğinde tasavvufa meyletmiş, daha sonra İbn Teymiyye’nin eserlerinin etkisi altında kalmıştır. İbn Teymiyye’nin bütün eserleri, özellikle *Minhâcû’s-Sünne ve Siyâsetu’s-Şeriyeye*’si bütünüyle Abdülvehhâb’ın eserlerine geçmiştir.<sup>129</sup> Vehhâbîler de dinin kaynağı olarak yalnızca Kur’ân ve sünneti kabul ederek katı lafızcı bir tutum sergilemişlerdir. Muhammed b. Suud’un İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini benimsemesiyle başlayan ve aynı zamanda selefin himayesine sığınmış olan Vehhâbî hareketi, askeri yönden Necd’den Hicaz’a intişar etmiş ve İslam’ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine, Vehhâbî nüfuzuna girmiştir.<sup>130</sup> Vehhâbîler, tasavvufun tüm şekillerini reddettikleri gibi İbn Teymiyye’den daha

125 Birişik, *Hint Alt Kitası*, 263; İsmail Albayrak, “Abdülhamit el-Ferâhî ve Emin el-İslâhî’nin Geliştirdikleri Kur’ân Tefsiri Metodolojisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2001): 78.

126 Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, c. 1 (Diyarbakır: Daru’l-İlm, t.y.), 11-18.

127 Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru: Kur’âncılık ve Kur’ân İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, 23.

128 Yıldırım ve Çınar, *Selefilik*, 38.

129 Henri Laoust, *İslam’da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı ve Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 440.

130 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 273.

sert şekilde her türlü akılcı eğilim ve akımları da reddetmişlerdir.<sup>131</sup> Vehhâbilik, aslen İbn Teymiyye nazariyesini ihya etmek üzere yola çıkmış; ancak kendi üslubu ve yöntemiyle İbn Teymiyye çizgisinden farklı bir yöne evrilmiştir. Ayrıca DAEŞ gibi örgütler de selefi anlayışın arkasına sığınarak nasları zahiri/literlist şekilde yorumlamış ve bu yolla kendilerine meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.<sup>132</sup> Hâlbuki İbn Teymiyye'nin selefi anlayışı ile Neo-selefililiğin yaklaşımı birbirinden oldukça farklıdır.<sup>133</sup>

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denilince akla gelen ilk isimlerden biri de İbn Teymiyye'nin sıkı takipçisi olan Muhammed Emîn Şinkîfî (ö. 1974)'dir. Moritanyalı olmasına rağmen Medîne'ye yerleşen ve ilmî çalışmalarını burada yürüten Şinkîfî, selefi anlayışa sahiptir. Kezâ o, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemiyle *Advâu'l-Beyân fi İldâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adında bir tefsir kaleme almıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Şinkîfî, tefsirinde herhangi bir "tefsir" tanımını yapmamış, ayetleri birbiriyle açıklarken genellikle lafız üzerinden irtibat kurmuştur. Ayrıca Şinkîfî, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime* adlı risalesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edildiği biçimi olarak kabul ettiği 'mücmelin beyânı ve muhtasar ayetin mufassal olarak açıklanması' şeklindeki iki maddeye eklemelerde bulunarak detaylandırmıştır.<sup>134</sup> İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin keyfiyetinden iki madde halinde bahsedip, ilerleyen süreçte bu maddelere eklemelerde bulunularak çoğaltılması, murad-ı ilâhîyi anlamada en sorunsuz yöntem olarak başvurulan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, kendi içinde bir usûlünün ortaya konulmadığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>135</sup>

İlk dönemlerde Ehl-i hadis tarafından Kur'ân tefsirinde keyfî ve mezmûm reyî sınırlamak için vaz' edilen "Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözüyle tefsir" şeklindeki ayetleri anlama usûlü, Hicrî VIII. asırda bu defa İbn Teymiyye tarafından kendi dönemindeki selefi çizginin karşısında yer alan görüşlere, batıl kabul ettiği te'vîllere ve uydurma hadislere mani olma gayesiyle sistematik hale getirilmiştir. XXI. yüzyıla gelindiğinde ise kendilerini Kur'ân ve akıl dışında bir şeyin sınırlanmasına izin vermeyen Kur'âncılar ortaya çıkmış ve çok geniş bir

131 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, 46.

132 Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru: Kur'âncılık ve Kur'ân İslâmî Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", 321-23.

133 Mehmet Kubat, "Selefiyye ile Neo-Selefililiğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy 2 (2017): 137-39.

134 Muhammed Emîn eş-Şinkîfî, *Advâu'l-Beyân fi İldâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, c. 1 (Kâhire: Daru'l-Hadis, 2006), 85.

135 Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin usulüne dair öneriler için bkz. Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi*, 158-82.

alandaki söz söyleme özgürlüğü elde etmişlerdir. Onlar, sîret ve sünneti devre dışı bırakarak yapılan bu en uç yorumları da genelde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kılıfına giydirerek yapmışlardır. Ancak, ilk dönemlerden itibaren gerçekleştirilen ayeti diğer ayetlerle birlikte anlama kuralı ile çağdaş dönemde Kur'âncılar tarafından dile getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çıkış noktaları aynı değildir. Onlara göre Kur'ân tek temel kaynak olup başka bir kaynağa ihtiyacı yoktur. Hâkim gelenekte ise Kur'ân ilk temel kaynak olup diğer kaynaklar onu doğru anlamının araçları mesabesinde. Ortaya çıkan sonuca göre, Kur'ân'ı konularından hareketle bir bütün olarak anlamayı gerekli kılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, çağdaş dönemde bazı ekol veya kişilerin kendi paradigmasını güçlendirmek için başvurduğu sığınak haline gelmiştir. (Meleklerin kanatlarından namazın rekâtlarını çıkarmak gibi). Hâlbuki Ehl-i hadis mensuplarının, dinin kaynaklarını Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle sınırlaması, yine o çizgiyi takip eden İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân'dan anlaşılması gerektiğini, burada bulunmadığı takdirde sırasıyla sünnete, sahâbe ve tâbiîn sözlerine müracaat edilmesi gerektiğinin altını çizmesi, kendi paradigmasını tahkim etmeye, "öteki" olarak konumlandıkları kişi veya fırkaların aşırı, temelsiz ve keyfî te'villerine mani olmaya yönelik idi. Her ne kadar durum böyle olsa da, İbn Teymiyye tarafından en güzel, en sorunsuz anlama yöntemi olarak takdim edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, çağdaş dönemde "Kur'ân bize yeter" diyenler tarafından uygulanıp benimsenmiş, en aşırı ve uç yorumlar da yine bu yönetime başvurularak yapılmıştır.

### Sonuç

Hicrî VIII. asırda İbn Teymiyye tarafından gerek iç gerekse dış saldırılara bir cevap mahiyetinde ve insanları Kur'ân'a yönlendirmek gayesiyle en ideal tefsir yöntemi olarak teklif ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Ehl-i hadis ekolüyle benzer gayelerle sistematize edilmiş görünmektedir. Çünkü İbn Teymiyye, ismi Ehl-i hadis ile özdeşleşen Ahmed b. Hanbel ekolünü takip etmektedir. İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı anlamada böyle bir çerçeve ve usûl belirleme çabası kendi dönemi açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu ideolojik okumanın bir usûl olarak sürdürülmesi, ilerleyen süreçte, özellikle de modern dönemde, ya Vehhâbilik örneğinde görülebileceği üzere metnin statik hale gelmesine yol açmış ya da bu durum Kur'âniyyûn örneğinde görülebileceği üzere hesap edilemeyen birçok probleme kapı aralamıştır.

Kur'ânî bütünlük gerekçesiyle hiçbir müfessirin müstağni kalamadığı bir ayetin diğer ayetlerin referansı ile açıklanması ve bunun sistematik hale gelişi; Hurûfîlik, Bâtînîlik gibi bazı akım veya fırkaların Kur'ân ayetlerini batıl ve keyfî bir şekilde yorumlamalarına karşı, ilmî ve nazarî bir kaygıyla verilmiş cevaplar

olarak okunabilir. Bu durum, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yönteminin test edilmesine, sonuçları üzerine uzun uzadıya durulmasına fırsat ve imkan bırakmamış olmalıdır. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, gerek taklit ve mezhebî taassuptan kaynaklanan, gerekse ideolojik saiklere dayanan te'vîllere mani olma gayesiyle adeta bir reçete gibi sunulmuş, Kur'ân'ı doğru anlamada temel usûl kaidelerinden biri hatta en iyi usûl olarak teklif edilmiş; fakat olumsuz sonuçları üzerinde durulmamıştır.

VIII. asır sonrası telif edilen tefsir ve usûl eserleri, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından incelendiğinde, İbn Teymiyye'nin bu eserler üzerindeki açık etkisi inkâr edilemez durumdadır. Hatta birçok çalışmada Kur'ân'ı anlama yöntemi olarak İbn Teymiyye'nin sunduğu metot tekrar edilmiştir. Söz gelimi çağdaş dönemde Kur'âncılar, tıpkı İbn Teymiyye gibi dini ihyâ ve tecdit sloganıyla ortaya çıkmışlar, "Kur'ân yine kendisinden anlaşılır, onda her şey vardır, rivayete ve hadise ihtiyacı yoktur" anlayışını savunmuşlardır. Onların Kur'ân'ı öne çıkarma ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine başvurmalarındaki temel sebepleri, dini sadece Kur'ân'dan anlayarak bir takım hurafelerden arındırmak ve böylece batının meydan okumaları karşısında, din olgusunun gelişmenin önünde bir engel olmadığını göstermektir. Bundan dolayı kendi görüşlerini, en sağlam kaynağa dayandırmaya ve güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Bu, "Sadece Kur'ân yeter" sloganı ve anlayışı, farkında olmadan peygambersiz din anlayışına götürülebilir. Aynı zamanda Kur'âncılık müntesipleri, vahyin tarihsel zemininden ve Resûlullah'ın tatbikatından bağımsız yaklaşımlarıyla, bütünlük oluşturmayan usulsüz bir anlayışı temsil etmektedirler. İbn Teymiyye'nin çıkış noktasının ise kendi dönemindeki hâkim siyaset ve ideolojinin etkisiyle bid'at ehli kabul ettiği başta Bâtıniyye gibi fırkalar olmak üzere, kelamcıları ve felsefecileri susturmak, onların fasit görüşlerine geçit vermemek gibi bir amaca matuf olduğu söylenebilir. Bu durumda, her iki tarafın kullandığı yöntem (Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri) aynı olmasına rağmen çıkış noktalarının farklı olduğu, muhtelif saiklerle Kur'ân'ı ön plana çıkardıkları ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine başvurdukları görülmektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## Kaynakça/References

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Albayrak, İsmail. “Abdülhamit el-Ferâhî ve Emin el-İslâhî'nin Geliştirdikleri Kur'an Tefsiri Metodolojisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2001).
- Aliyev, Elnur. “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, sy 10 (Eylül 2008).
- Allaf, Mashhad. “The Logic of Uniqueness - Five Underlying Principles In Ibn Tamiyya's Critique Of Aristotelian Logic”. *International Journal of Arts & Sciences* 7, sy 4 (2014): 499-508.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: y.y., 2003.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Ay, Mahmut. “Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 30 (2014).
- Ayday, Mehmet Selim. “İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsameddin Ali el-Bitlisi ve Câmi'u't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Tefsiri”. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Bazzano, Elliott A. “Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part II: Intellectual Contributions”. *Religion Compass* 9, sy 4 (2015): 117-39.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Editör Musa Bilgiz. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. Editör Mehmet Görmez. Ankara: Kitabiyat, 1999.
- Bigiyef, Musa Carullah. *İslam Nazarında Müskirat ve Meyyit Yakmak Meseleleri*. Editör Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kitabu's-Sünne*. Çeviren Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Orta Asya'da Ceditçilik Hareketi ve Modern Dini Düşünce Üzerindeki Etkisi”. *İçinde Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. Isparta, 2007.
- Bureydî, Muhammed b. Ahmed. “Tefsîru'l-Kur'an Bi'l-Kur'an Dirâsetun Te'sîliyyetun”. *Mecelletü Ma'had el-İmam eş-Şatibi li'd-Dirasati'l-Kur'aniyye*, sy 2 (Zilhicce 1427).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara, y.y., 1996.
- Dahil, Abdülaziz. “Tefsîru'l-Kur'an Bi'l-Kur'an”, t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Doğan, Özlem. *Hermeneutik Dersleri*. İzmir, y.y., 1994.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*. İstanbul: İslamoğlu, t.y.
- Ebû Zeyd, Muhammed. *el-Hidâye ve'l-İrfân fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Sir Seyyid b.y: el-Mektebe-tü't-Tezkâriyye, 1934.
- Fazlur Rahman. *İslam*. Çeviren Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*. Çeviren Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddîn. *Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli'l-Şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ferâhî, Abdülhamid. *Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Geleş, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar-Öneriler*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021.

- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Gürman, Ceyda. “Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiünden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 20, sy 4/1 (t.y.).
- Hıdr, Abdülfettâh Muhammed Ahmed. “Min Usûli Tefsîri'l-Kur'an Bi'l-Kur'an”. *Mecelletü Tedebbür*, t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Hucceti, Seyyid Muhammed Bakır, ve Keyvan İhsani. “Mantık-ı Tefsîr-i Qorân ve Berresi Râbita-i Ân Bâ Rivâyât-ı Darb-ı Qorân”. *Pejûheş-i dinî*, sy 14 (K 1335).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen el-Hallâk Ebû Mus'ab. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2010.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *İktidâu's-Sirâti'l-Müstekîm Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm*. thk. Muhammed Hamid el-Fikî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kitâbu'l-Îmân*. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû-u Fetâvâ*. 37 c., b.y: y.y., t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”. Çeviren Mustafa Öztürk ve Ali Bolat. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Tasavvuf)* 2, sy 6 (2001).
- İşbilî, Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Hadramî. *Dîvanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsaruhum min Zevi'l-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halik Şehhade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergah Yayınları, t.y.
- Karataş, Ali. “Ehl-i Sünnetin Kur'an Yorumunda Mu'tezile Etkisi: Ebû Bekir el-Esamm Örneği”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, sy 2 (2016).
- . *İmam Mâtürîdî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Katîfî, Muhammed el-Ubeydânî. “Kâidetü Tefsîri'l-Kur'an Bi'l-Kur'an”, t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Kefil, Müntedâ. “Menhecu Tefsîru'l-Kur'an Bi'l-Kur'an”, t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Keramî, Mer'î b. Yusuf. *el-Kevâkibü'd-Düriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye*. Beyrut, 1986.
- Kıyıcı, Burhaneddin. “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Korim, Suad. “Tefsîru'l-Kur'an Bi'l-Kur'an el-Mefhûm ve'l-Menhec”, t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Kubat, Mehmet. “Selefiyye ile Neo-Selefilîğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy 2 (2017).
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kur'an*. Diyarbakır: Daru'l-İlm, t.y.
- Laoust, Henri. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. Çeviren Ethem Ruhi Fiğlalı ve Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Maarif, Mecid, ve Muhammed Emin Tafadduli. “Hucciyeti Reveshı Qoran Be Qoran Ba Ta'kid Ba Rıwayat Tafsırı Tasnım Arz Dar”. *Porrevehâ-yı koran ve hadis* 48, sy 1 (1394).
- Maşalı, Mehmet Emin. “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”. *Bilimname* 15, sy 2 (2008).
- Müdebber, Ali. “Naqd u Berresi-ye Şübhe-i 'Bid'at' Derbare-i Menhec Tefsir-e Qur'an Ba Qur'an”. *Mutaleat-e Tefsiri, Sal-i Dovvom* Payız u Zimistan, sy 1 (1975).



- Özcan, Esat. *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2017.
- Öztürk, Hayrettin. *Ferâhî ve Nazm*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2008).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfehâni Örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru: Kur'ancılık ve Kur'an İslami Söyleminin Tahlil ve Tenkidi". *Marife Dergisi*, sy 3 (2010).
- Öztürk, Mustafa. "Selefilik ve Tefsir". *İçinde Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri". *İçinde Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Qurbanî, Ekber, ve Fethullah Neccarzagdegan. "Berresi ve Tahlil-i 1. Mebâni-yi Tefsir-i Qoran Ba Qoran Bâ-Te'kid Ber Tefsiri'l-Mizân". *Faslname-i Mütalaat-i Tefsiri Sâl-i Devvom*, sy 5 (Behar 1390).
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. C. 5. el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- Rızaeddin, b. Fahreddin. *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ve Mücadelesi*. Çeviren Ömer Hakan Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, t.y.
- Şerbeci, Muhammed Yûsuf. "İmâm Abdülhamîd el-Ferâhî ve Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsirindeki Metodu". Çeviren Hikmet Koçyiğit. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (Nisan 2008).
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Advâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. 10 c. Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2006.
- Teymullah, Taklidi. *Mecmu*. 37 c., b.y: y.y., t.y.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: y.y., 1985.
- Uludağ, Süleyman. "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi". *İslamiyat Dergisi*, sy 3 (1999).
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *İçinde Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, editör Mustafa Öztürk. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Vadi, Münşid Falih. "Evcuhu Tefsîri'l-Kur'an Bi'l-Kur'an", t.y. Erişim 11 Eylül 2018.
- Yazıcı, Muhammet. "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ Adlı Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Yıldırım, Ramazan, ve Mahmut Çınar. *Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri*. Köln: Plural, 2018.
- Yıldız, Sakıp. "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkında Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982.
- Zamir, Syed Rızwan. "Tafsir al-Qur'an": The Hermeneutics of Imitation and 'Adab' in İbn 'Arabi's Interpretation of the Qur'an". *Islamic Studies* 1, sy 50 (Spring 2011).





## Dârülfünûn Arap Edebiyatı Tarihi Müderrisi Mehmed Fehmî'nin “Beşşâr” Başlıklı Makalesi Üzerine

### On the Article Titled “Başşâr” by Mahmad Fahmî Lecturer in History of Arabic Literature in Dâr Al-Funûn

Bünyamin Aydın <sup>ORCID</sup>

#### Öz

Müderriszâde Mehmed Fehmî (ö. 1873-1944), II. Abdülhamid devrinde Bağdat'ta çeşitli resmi görevlerde bulunmuş, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra Dârülfünûn'da on yılı aşkın süreyle Arap Edebiyatı Tarihi dersleri vermiş, Arapça ve Türkçe'nin yanında Farsça ve Fransızca'yı da bilen Bağdatlı bir müderristir. Dârülfünûn'da okuttuğu Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye dersi notlarını dört cilt halinde bir araya getirmiş ve câhiliye devri edebiyatına tahsis ettiği birinci cildi İstanbul'da yayımlamıştır. İstanbul yıllarında kaleme aldığı Türkçe yazılardan biri de Abdülhak Hâmid Tarhan'ın mektupları arasında yayımlanan Beşşâr başlıklı makalesidir. Mehmed Fehmî bu makalesinde önce Beşşâr b. Bürd'ün hayatına dair bilgiler sunmuş, daha sonra farklı konulardaki şiirlerinden seçme beyitleri câhiliye dönemine ait bazı şiirlerin yanı sıra Farsça ve Türkçe şiir örnekleriyle de karşılaştırmak suretiyle tahlil etmiştir. Bu çalışmada Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin hayatı, doğumundan İstanbul'dan ayrılışına kadar olan dönemi içine alacak şekilde, Arapça ve Türkçe kaynaklar üzerinden ele alınacak; devamında Beşşâr başlıklı makalesinin çeviri yazımı sunulacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Arap Edebiyatı Tarihi, Dârülfünûn, Müderriszâde, Mehmed Fehmî, Beşşâr b. Bürd

#### Abstract

Mudarriszâdah Mahmad Fahmî (ö. 1873-1944) was a lecturer who held several offices in Baghdad during the reign of Abdulhamid II. Mudarriszâdah then lectured in the History of Arabic Literature at Dâr al-Funûn for ten more years. Besides Arabic and Turkish he also spoke and read Persian and French. He prepared this lecture notes in four volumes and published the first volume dedicated to the *jâhiliyya* period in Istanbul. One of the articles he wrote in Turkish is an article entitled *Başşâr*, which was published among the letters of Abdulhak Hâmid. In this article, Mudarriszâdah presented information about *Başşâr*'s life and then analyzed selected couplets from his poems by comparing them with some poems belonging to the *jâhiliyya* period as well as Persian and Turkish poems. In this study, the life of Mudarriszâdah will be discussed through Arabic and Turkish sources, including the period from his birth to his departure from Istanbul and then his article entitled *Başşâr* will be presented.

#### Keywords

History of Arabic Literature, Dâr al-Funûn, Mudarriszâdah, Mahmad Fahmî, *Başşâr* b. Burd

\* Sorumlu Yazar: Bünyamin Aydın (Dr. Öğr. Üyesi), Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kastamonu, Türkiye. E-posta: bunyaminayd@gmail.com ORCID: 0000-0002-4495-6392

Atf: Aydın, Bunyamin. “Dârülfünûn Arap Edebiyatı Tarihi Müderrisi Mehmed Fehmî'nin “Beşşâr” Başlıklı Makalesi Üzerine.” *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 563–596. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.985517>



## Extended Summary

Mudarriszādah Mahmad Fahmī (ö. 1873-1944) was a lecturer who held several offices in Baghdad during the reign of Abdulhamīd II. Mudarriszādah then lectured in the History of Arabic Literature at Dār al-Funūn for ten more years. He prepared the lecture notes in four volumes and published the first volume dedicated to the *jāhiliyya* period. One of the articles he wrote in Turkish is the article entitled *Başşār*, which was published among the letters of Abdulkhak Hāmid Tarhan. In this article, Mudarriszādah presented information about Başşār's life and then analyzed selected couplets from his poems on different subjects by comparing them with some poems belonging to the *jāhiliyya* period as well as Persian and Turkish poems.

Information about the identity of Mudarriszādah can be obtained essentially from two sources. The first of these is archival documents. The second basic source is the information conveyed by those who saw him. Irāqī author Yusuf Izzeddin, in his work *Fahmī al-Mudarris min ruvād al-fikr al-'Arabī al-Hadīs*, conveyed the information he received from people who had seen Mudarriszādah. He also included information from those who had seen the people who knew him. Mudarriszādah received a classical education in Baghdad, first from his father and then from many important scholars of the period. He studied *fiqh*, *usūl*, *kalām*, *tafsīr*, *hadīth*, *logic* and *rhetoric*. Among his teachers was Mahmūd Shukrī al-Ālūsī from the Ālūsī family. Mudarriszādah gave lectures in mosques in Baghdad at a young age and interpreted the verses of the Qur'an.

“*Başşār*” is an article written by Mudarriszādah in the Turkish language and published in the book entitled *Abdülhak Hāmid Külliyyât-ı Āsâr Mektuplar 2*, which contains the second part of Turkish poet Abdulkhak Hāmid's letters. The publisher of the book is the *Āsâr-ı Müfide* Library. The book was published in Istanbul in 1916 at Matbaa-i Āmire. Mahmad Fahmī's article titled “*Başşār*” is between pages 155-183. The article is mentioned in the contents of the book with the reference “An article about Başşār, by Mu'allim Fahmī”. There are two main sections in the article, namely information about Başşār's life and the analysis of selected couplets from his poems. In this context, after mentioning Başşār's birth, upbringing and physical characteristics, information about his talent for poetry and prose, and his mastery over the Arabic language, his relationship with the poets of his period is presented. His literary life is described by expounding selected couplets from his poems, especially through his unique examples of similes and his love, praise, satire, elegiac, social condition and morality poems. Examples of his poetry being free of exaggerated expressions, especially in praise and satire, are presented. In the first part of this study, Arabic books about Mudarriszādah's life, information given in interviews with those who knew him and some works that Mudarriszādah wrote after leaving Istanbul will be used as sources. In the second part of the study, Mudarriszādah's article titled “*Başşār*” will be presented. The couplets were analyzed after they were

translated into Turkish. In addition to some references to *jāhiliyya* poets in the analysis section, examples of Persian and Turkish couplets are also included. The article ends with information about Başşâr's belief system and information about his death. In this context, the materials that can provide clues for Mudarriszādah's life, personality and his scientific views on some issues will be discussed, and the part of his life until his departure from Istanbul will be reviewed.

## Giriş

Müderrişzâde Mehmed Fehmî Efendi'nin (ö. 1873-1944) kimliği hakkındaki bilgiler, eserlerinin sunduğu veriler dışında, temel olarak iki kaynaktan elde edilebilmektedir. Bunlardan ilki arşiv belgeleridir.<sup>1</sup> Mehmed Fehmî'nin kimliğine dair ikinci temel kaynak, onu görmüş olanların aktardıkları bilgilerdir. Iraklı müellif Yusuf İzzeddîn (ö. 1999), *Fehmî el-Müderriş min Ruvvâdi'l-Fikri'l-'Arabîyyi'l-Hadîs* adlı çalışmasında<sup>2</sup> gerek Mehmed Fehmî'yi görmüş kişilerden gerekse de onu yakından tanımış olanlarla görüşen kişilerden aldığı bilgileri aktarmıştır. Aktarılan bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılması, bilgileri doğrulatma imkânı bulunmadığında zorunlu hale gelecektir. Örneğin söz konusu çalışmada Mehmed Fehmî Arap milliyetçiliği düşüncesinin önderlerinden biri olarak aksettirilmekte; ancak bu konuda ne gibi çalışmalar yaptığı sorusu cevapsız bırakılmaktadır. Yine onun Arap milliyetçiliği düşüncesinin önderlerinden biri olarak İttihat ve Terakki hükümetiyle sorun yaşamasının kaçınılmaz olduğu söylenmekte; ancak hangi sorunlarla karşılaştığı zikredilmemektedir. Mehmed Fehmî Dârülfünûn'daki görevine İttihat ve Terakki döneminde atanmış ve uzun yıllar orada çalışmıştır. Ancak Mehmed Fehmî'nin Mondros Mütarekesi'nin (30 Ekim 1918) ardından İstanbul'u terk ettiği ve uzun müddet süreyle görevine dönmediği için müstafî sayıldığı bir vakıdır.<sup>3</sup> Onun, bazı muasırları tarafından Arap milliyetçiliği düşüncesinin önderlerinden biri olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kitapta Mehmed Fehmî'nin kişiliğine, ilmî görüşlerine ve yaşadığı olaylara dair bazı ayrıntılar dikkat çekmektedir.

Bu çalışmanın birinci kısmında Mehmed Fehmî'nin hayatına dair Arapça kaynaklar, kendisini tanıyanlarla yapılmış görüşmelerde aktarılan bilgiler ve Mehmed Fehmî'nin kaleme aldığı eserler kaynak olarak kullanılacaktır. Bu bağlamda Mehmed Fehmî'nin hayatı, kişiliği ve ilmî görüşleri için ipucu oluşturabilecek bazı hatıralara değinilerek hayatının İstanbul'dan ayrılışına kadar olan kısmı ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci kısmında ise Mehmed Fehmî'nin Türkçe olarak

- 1 Müderrişzâde Mehmed Fehmî'nin hayatı, arşiv belgeleri üzerinden ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bk. Ali Birinci, "Bağdatlı Müderrişzâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi", *Yeni Türkiye Ortadoğu Özel Sayısı* 22/84 (2016), 224-240. Müderrişzâde Mehmed Fehmî'nin hayatı veya eserleri hakkında ayrıca bk. Hulusi Kılıç, "Bağdatlı Mehmed Fehmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/448-449; Zafer Kızılkı, "Dârülfünûn'da Okutulan Bir Ders Kitabı: Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabîyye", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu* (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 47-54; Mustafa Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).
- 2 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş min Ruvvâdi'l-Fikri'l-'Arabîyyi'l-Hadîs* (Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1970).
- 3 Birinci, "Bağdatlı Müderrişzâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi", 234; Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)*, 244.

kaleme aldığı ve Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi tarafından 1916'da İstanbul'da neşredilen *Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektuplar 2* adlı kitapta<sup>4</sup> yer alan "Beşşâr" başlıklı makalesi sunulacaktır.

## Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin Kimliği

### Adı

Müderriszâde Mehmed Fehmî, Bağdat valiliğine sunduğu bir yazıda "*İsmim Mehmed, mahlasım Fehmî'dir. Pederimin ismi Abdurrahman'dır, mahlası yoktur. Ben mahlasımla ve efendiliğimle, pederim ismiyle kezâlik efendiliğiyle yâd olunuruz... İkimiz de Müderriszâde şöhretiyle marufuz.*"<sup>5</sup> ifadelerini kullanır. Buna göre Müderriszâde Mehmed Fehmî Efendi adı ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı arşiv kayıtlarında "Müderriszâde Fehmî"<sup>6</sup>, "Müderriszâde Fehmî Efendi"<sup>7</sup>, "Fehmî Efendi"<sup>8</sup> ve "Bağdatlı Fehmî Efendi"<sup>9</sup> gibi adlandırmalar görülmektedir. Mehmed Fehmî'nin rahatsızlığından dolayı dört ay izinli sayıldığını belirten Maarif Nezâreti kararnamesinde de "Dârülfünûn Edebiyat Şubesi muallimlerinden Mehmed Fehmî Efendi"<sup>10</sup> ifadesi kullanılmıştır. Dârülfünûn'daki hizmetlerini gösteren ve talebi üzerine kendisine verilen vesikada ise "Bağdatlı Mehmed Fehmî Bey"<sup>11</sup> kaydı geçmektedir.

Peyâm gazetesi, Mehmed Fehmî'nin *Edebiyyât-ı Arabiyye Sahifeleri* başlıklı ders notlarının, gazetenin edebî ilâvesinde neşredileceğine dair yayımladığı takdim yazısında "muallimîn-i kirâmdan Fehmî Efendi"<sup>12</sup> ifadesini kullanmıştır.

Mehmed Fehmî'nin muhtelif telgraf ve yazışmalarında Müderriszâde Fehmî ve Müderriszâde Mehmed Fehmî adlarını kullandığı görülmektedir.<sup>13</sup> İstanbul'da

4 *Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektuplar 2*, nşr. Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334).

5 Yazının tam metni için bk. Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 239.

6 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Tesrî-i Muamelat ve Islahat Komisyonu [DH.TMIK.M]*, No. 159, 58.

7 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No. 2947, 220997; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ.HUS]*, No. 148, 3.

8 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 1016, 13.

9 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF.MKT]*, No. 1224, 71.

10 Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*, 384, Ek: 12.

11 Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 233.

12 Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 236.

13 Arşiv kayıtlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Bk. Ali Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", *Yeni Türkiye Ortadoğu Özel Sayısı 22/84* (2016), 224-240.

1917 yılında bastırıldığı *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı kitabının kapağında da Müderriszâde Mehmed Fehmî yazmaktadır.<sup>14</sup> Bu çalışmanın konusunu oluşturan “Beşşâr” başlıklı makalesinin sonunda ise “Dârülfünûn-ı Osmânî Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Muallimi Fehmî-i Bağdâdî” ifadesi yer almaktadır.<sup>15</sup> Mehmed Fehmî Arapça olarak kaleme aldığı kitap ve makalelerinde ise Fehmî el-Müderris adını kullanmıştır.<sup>16</sup> Mehmed Fehmî’nin hayatına dair Arapça eserlerde adı Fehmî Bey el-Hazrecî<sup>17</sup> ve Fehmî el-Müderris<sup>18</sup> olarak geçmektedir.

Müderriszâde Mehmed Fehmî’nin adı, Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü olan Mehmet Fehmi Ülgener (1864-1943) ile karıştırılmış ve Ülgener’e ait olan *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmîyye* adlı kitap Müderriszâde Mehmed Fehmî’ye isnat edilmiştir.<sup>19</sup>

### Nesebi, Ailesi ve Doğumu

Mehmed Fehmî’nin nesebi, hayatının anlatıldığı kitapta “Fehmî el-Müderris b. Selîm b. el-Hâc Muhammed b. Ahmed b. eş-Şeyh Süleyman” şeklinde geçmektedir.<sup>20</sup> Iraklı önemli bilim insanlarının ve siyasetçilerin hayatlarının ele alındığı ansiklopedide ise bir isim ziyadesiyle “Fehmî Bey b. eş-Şeyh Abdurrahmân b. eş-Şeyh el-Molla Selîm b. el-Hâc Muhammed b. eş-Şeyh Ahmed Efendi b. el-Allâme eş-Şeyh Süleyman Efendi” şeklindedir.<sup>21</sup> Bu ikinci kayıt, Mehmed Fehmî’nin “pederimin ismi Abdurrahman’dır” şeklindeki ifadesiyle uyum arz etmektedir. Ziriklî de aynı şekilde onu Fehmî el-Müderris başlığı altında “Fehmî b. Abdurrahmân b. Selîm b. Muhammed b. Ahmed b. Süleyman” şeklinde tanıtmaktadır.<sup>22</sup>

14 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1917).

15 *Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektuplar 2*, 183.

16 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Beyânun Mücezz ‘an Câmi ‘ati Âli ‘l-Beyt ve ‘ş-Şu ‘beti ‘l- ‘Âliyeti ‘d-Dîniyye fî Devrayni min Hayâtihimâ: Devru ‘t-Te ‘şis ve Devru ‘l-Cihâdi ‘l- ‘İlmî* (Bağdat, 1930); Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 291-511.

17 Muhammed Sâlih Âlu’s-Suhreverdi, *Lubbu ‘l-Elbâb* (Bağdat: Matbaatu ‘l-Maârif, 1933), 1/328.

18 Korkîs ‘Avvâd, *Mu ‘cemu ‘l-Muellifîne ‘l- ‘Irâkiyyîn* (Bağdat: Matbaatu ‘l-İrşâd, 1969), 2/496; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A ‘lâm* (Beyrut: Dâru ‘l- ‘İlm li ‘l-Melâyîn, 2002), 5/158; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu ‘cemu ‘l-Muellifîn* (Beyrut: Muessesetu ‘r-Risâle, 1993), 2/628.

19 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 238. Bk. ‘Avvâd, *Mu ‘cemu ‘l-Muellifîne ‘l- ‘Irâkiyyîn*, 2/496; ez-Ziriklî, *el-A ‘lâm*, 5/158; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 113.

20 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 95.

21 Âlu’s-Suhreverdi, *Lubbu ‘l-Elbâb*, 1/328.

22 ez-Ziriklî, *el-A ‘lâm*, 5/158.

Müderriszâde Mehmed Fehmî, Hazrec kabilesine mensup Musullu bir ailenin çocuğudur. Bu yüzden "el-Hazrecî el-Mevsîlî" olarak bilinmektedir. Büyük dedesi Süleyman, ailesiyle birlikte Musul'dan Bağdat'a gelmiş ve oraya yerleşmiştir. Bu da Mehmed Fehmî'nin kendisini Fehmî-i Bağdâdî olarak tanıtmasının sebebini açıklamaktadır. Mehmed Fehmî e'nin babasının Bağdat'ta ticaret mahkemesinde kadı olduğu belirtilmektedir.<sup>23</sup>

Müderriszâde Mehmed Fehmî Bağdat'ta doğmuştur.<sup>24</sup> Doğum yılı farklı kaynaklarda 1869<sup>25</sup> ve 1873<sup>26</sup> olarak geçmektedir.

### Tahsili

Müderriszâde Mehmed Fehmî Bağdat'ta önce babasından, sonra dönemin önemli âlimlerinden klasik usulde eğitim almıştır. Fıkıh, fıkıh usulü, kelam, tefsir, hadis, mantık ve belâgat okumuştur. Hocaları arasında Âlûsî ailesinden Nu'mân el-Âlûsî (ö. 1899)<sup>27</sup> ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924)<sup>28</sup> de vardır. Hat dersleri veren kardeşi Cemîl el-Müderriş'ten de hat dersi almıştır. Arapça dışında Türkçe, Farsça ve Fransızca'yı da iyi derecede bilmektedir. Tahsili sayesinde inşâ ve kitâbet alanlarında iyi bir meleke kazandığı ifade edilen Mehmed Fehmî Bağdat'ta genç yaşta camilerde hutbeler vermiş, Câmîu'l-Vezîr'de tefsir dersleri yapmıştır. Bu hutbelerde halkı etkileyecek ilim ve hitap gücüne sahip olduğu belirtilen<sup>29</sup> Mehmed Fehmî'nin, Câmîu'l-Vezîr'deki bir dersinde Türk âlimleri gibi giyindiği, kendisini dinleyenler tarafından ifade edilmiştir.<sup>30</sup>

23 Âlu's-Suhreverdi, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/328; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 94-95.

24 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 91.

25 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 91.

26 Âlu's-Suhreverdi, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/328; 'Avvâd, *Mu'cemu'l-Muellifine'l-'Irâkiyyîn*, 2/496; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/158; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2/628.

27 Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1317/1899). Âlûsî ailesinden kelâm ve fıkıh âlimi. Müfessir Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin oğlu. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/549-550.

28 Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî (1857-1924). Âlûsî ailesinden tarihçi, edebiyatçı ve Selefîye'ye bağlı islahatçı din âlimi. Müfessir Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin torunu. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/548-549.

29 Âlu's-Suhreverdi, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/328-329; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 94-98.

30 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 94-98.



## Görevleri

Mehmed Fehmî, genç yaşta memuriyet hayatına başlamıştır. Osmanlı arşiv kayıtlarında “Bağdat Matbaa Müdürü”,<sup>31</sup> “Rodos Matbaa Müdüriyeti’ne tayin olunan”,<sup>32</sup> “Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Vilâyeti matbaası müdürü”,<sup>33</sup> “Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Arap Târîh-i Edebiyyâtı ile Arapça müderrisi”<sup>34</sup> gibi sıfatlarla anılan Mehmed Fehmî’nin görevlerinden bazıları şunlardır: Bağdat İdâdisi’nde Farsça, Arapça ve Türkçe öğretmenliği; İdare heyetinde valinin de yer aldığı ve Namık Paşa’nın vilâyeti döneminde Bağdat Köprüsü’nün yapımını da üstelenen, ticaret, demircilik, dokumacılık gibi bölümleri olan Medresetü’s-Sanâi’de idarecilik, Bağdat resmi okulları ıslah meclisi üyeliği; Zevrâ’ Gazetesi Arapça ve Türkçe muharrirliği; Bağdat Vilâyet Matbaası müdürlüğü; Vilâyet Genel Sekreterliği.<sup>35</sup> Mehmed Fehmî Bağdat’tan ayrıldıktan sonra onun görevlerini yerine getirmeleri için üç memurun görevlendirildiği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Mehmed Fehmî sürgün döneminde Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Vilâyeti matbaa müdürlüğü de yapmıştır.<sup>37</sup>

## Sürgün olayı

Müdürriszâde Mehmed Fehmî, Sultan Abdülhamid’in fermanı ile 1905 yılında hakkındaki şikâyetler nedeniyle evinde tevkif edilmiş ve uhdesindeki tüm görevlerinden el çektirilerek Bağdat’tan Rodos’a sürgün edilmiştir. Sürgünde yaklaşık bir yıl kadar kalmış ve burada kendisine Rodos Vilâyet Matbaası Müdürlüğü tevdi edilmiştir. Mehmed Fehmî bu süre içinde hakkındaki uygulamanın haksız olduğunu, hasımları tarafından iftiraya uğradığını belirten dilekçeler yazmıştır. Bu bağlamda ya suçsuzluğu teslim edilerek Bağdat’a geri gönderilmesini ya da idamını talep etmiştir. Dilekçelerinde padişaha olan sadakatini ifade eden Mehmed Fehmî kimi zaman sert ve resmî tahrirat adabından uzak ifadeler de kullanmıştır. Soruşturma neticesinde Mehmed Fehmî’nin suçsuzluğu teslim edilmiş ve Şubat 1907’de Bağdat’a geri gönderilerek tüm eski görevleri uhdesine iade edilmiştir.<sup>38</sup>

31 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 1016, 13.

32 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 1016, 13.

33 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No. 2947, 220997; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ.HUS]*, No. 148, 3.

34 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MF.MKT]*, No. 1224, 71. Müdürriszâde hakkında daha fazla arşiv belgesi için bk. Bk. Ali Birinci, “Bağdatlı Müdürriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, *Yeni Türkiye Ortadoğu Özel Sayısı* 22/84 (2016), 224-240.

35 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müdürris*, 99.

36 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müdürris*, 99, 107.

37 Birinci, “Bağdatlı Müdürriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 229.

38 Sürgün olayı hakkında arşiv belgelerine dayalı ayrıntılı bilgi için bk. Birinci, “Bağdatlı Müdürriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 225-233; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müdürris*, 100-107.

Yusuf İzzeddîn, Mehmed Fehmî'nin suçsuzluğunu gösteren karar belgesini Bağdat'ta Türkçe ve Arapça olarak gazetelerde neşrettirdiğini yazmaktadır.<sup>39</sup>

Hasımlarının Mehmed Fehmî'yi neden şikâyet ettikleri konusunda Yusuf İzzeddîn üç ihtimal üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki Bağdat'ta gerek ilmî şahsiyeti gerekse de ailesi sayesinde güçlü bir konumda bulunan ve vali tarafından saygı gören Mehmed Fehmî'nin çok genç yaşta büyük makamlar işgal etmesidir.<sup>40</sup> İkinci muhtemel sebep, Mehmed Fehmî'nin muarızlarıyla olan görüş ayrılıklarıdır. Dinî, fikrî ve içtimâî konulara dair bu görüş ayrılıklarıyla ilgili olarak Yusuf İzzeddîn, Iraklı şair Nâcî el-Kıştîni'den (ö. 1972) rivayetle, Mehmed Fehmî'nin aşağıdaki ifadelerini aktarmaktadır:

"Uzaklaştırılmamın gerçek sebebini hala bilmiyorum. Ancak zannediyorum ki düşmanlık ve iftiranın asıl sebebi haset idi. Belki biraz da haklılar. Zira ben onların şu adetlerini çirkin bulduğumu ilan ediyor ve bu davranışı açıkça kınıyordum. Hz. Peygamber'i anma toplantılarındaki konuşmalarına Arapların kusurlarını sayarak ve onları kötüleyerek başlıyorlardı. Hz. Peygamberi bu şekilde methettiklerini düşünüyorlardı. Ben bu köhne yöntemden duyduğum rahatsızlığı izhar ediyor ve onlara Allah'ın elçisinin şu manadaki hadisini hatırlatıyordum: 'Allah mahlûkâtı yarattı ve onlar arasından Benî Âdem'i seçti. Benî Âdem arasından da Arapları seçti. Araplar arasından da Kureyş'i seçti. Kureyş içinden de beni seçti.'<sup>41</sup> Ancak onlar görüşlerinde ısrar etmeye devam ediyorlar ve benim bu görüşüme karşı çıkıyorlardı."<sup>42</sup>

Yusuf İzzeddîn'e göre fıkıh, tefsir ve hadis metinlerini yorumlamada muasırlarından farklı bir bakış açısına sahip olan Müderriszâde Mehmed Fehmî, Kur'an naslarını onların alışık olmadıkları bir tarzda şerh ediyordu. Onlar da bu şerhleri geleneksel yorum biçimlerinden bir sapma olarak değerlendirdiler. Mehmed Fehmî, İslâm öncesi Arapların şetmedilmesi, adeta barbar bir kavim suretinde anlatılması, medeniyetten uzak bedevi bir topluluk olarak gösterilmesi gibi hususlardan rahatsızdı. Bu bağlamda <sup>43</sup>(الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا) gibi ayetlerden hareketle Araplara ait ne varsa yerilmesine ve İslâm'ın büyüklüğünün bu sayede gösterilmeye çalışılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu görüşte olanların bir kısmı iyi niyetle hareket ediyor olsa da bazıları İslâm'ı Arap adetlerini ve

39 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 107.

40 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 100.

41 Hadisin sıhhatine ilişkin tartışmalara burada girilmeyecek; yalnızca Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin ve muarızlarının görüş ayrılıklarına odaklanılacaktır. Hadis için bk. Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 4/83.

42 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 102-103. Nâcî el-Kıştîni, bu ifadeleri bizzat Mehmed Fehmî'den dinlediğini belirtmiştir.

43 Tevbe, 9/97.

geleneklerini kötülemeye bir araç olarak kullanmaktadır. Mehmed Fehmî'nin dinine ve kavmine bağlı samimi bir mümin olduğunu belirten Yusuf İzzeddîn, onun muasırlarının geleneksel yorum biçimlerinden tamamen farklı düşünceleri nedeniyle şikâyet edilmiş olabileceğini veya en azından birtakım olayların söz konusu haset yüzünden büyütülmüş olabileceğini söylemektedir.<sup>44</sup>

Yusuf İzzeddîn'in aktardığı ifadeler, Müderriszâde Mehmed Fehmî ile yapılmış bir mülâkâta dayanmaktadır. İkinci bir kaynaktan teyit imkânı bulunmayan bu ifadelere ihtiyatla yaklaşmak doğru olacaktır. Ancak şu söylenebilir ki Mehmed Fehmî, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı kitabında câhiliye Araplarına ilişkin söz konusu görüşünü birçok yerde dile getirmektedir.<sup>45</sup>

Mehmed Fehmî, câhiliye Arapları hakkındaki görüşünü, bazı Kur'an ayetlerini yorumlarken de dile getirir. Yusuf İzzeddîn Mehmed Fehmî'nin ifadelerini aktarmayı şu şekilde sürdürmektedir:

“Bazı derslerimde<sup>46</sup> (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) ayeti hakkında konuştuğumu hatırlıyorum. Müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra ‘Ayetteki *mev'ûde* (المَوْءُودَةُ) kelimesi, kişinin haram bir rahme bıraktığı nutfe, kasıtlı olarak çocuk düşürme veya hem fukahâ hem de etubbâ tarafından kaçınılması istenen geri çekilme (nez‘) olarak da yorumlanabilir. Nitekim bir başka ayette<sup>47</sup> (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ) buyurulmuştur, demiştim. Yine ben<sup>48</sup> (وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ نَحْصَانًا) ayetinin yorumunda da onlara muhalefet ediyor ve ‘Ayette ikrâh’tan maksad, söz konusu kızları hasep ve neseb bakımından onlara denk olmadığımı düşündükleri erkeklerle evlendirmekten imtina etmeleridir. Allah Resulü bunu kınamış ve amcasının kızı Zeyneb’i mevlâsı Zeyd’e vermiştir.’ diyordum.”<sup>49</sup>

Yusuf İzzeddîn, Mehmed Fehmî'nin yorumlarının çağının ilerisinde olduğu görüşündedir. Ona göre bu yorumlar bir tecdit mesabesindedir; ancak muarızları bunu bir sapma ve dinden çıkma olarak yorumlayarak aleyhinde vaziyet almışlardır.<sup>50</sup> Mehmed Fehmî'nin sözleri şöyle sonlanmaktadır:

“Bunlar, muarızlarımdan dinden çıkma olarak gördüklerini düşündüğüm sebeplerden bazıları. Bu nedenle, cezalandırılmam için ulüemri aleyhime kıskırttılar. Allah onları affetsin. Şer zannettiğiniz bir şeyde hayır olabilir.”<sup>51</sup>

44 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 101.

45 Bk. Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 558 vd.

46 Tekvîr, 81/8.

47 İsrâ, 17/31.

48 Nûr, 24/33.

49 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 103-104.

50 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 104.

51 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 105.

Hasımlarının Mehmed Fehmî'yi şikâyet etmelerinin muhtemel sebeplerinden üçüncüsü Zevrâ Gazetesi'nde yayımlanan bir yazıdır. Yusuf İzzeddîn aşağıdaki ifadeleri, Mehmed Fehmî'nin muasırlarından ve onu tanıyanlardan aktardığını belirtmektedir:

"Zevrâ gazetesinde Osmanlı yöneticilerinin hoşlanmayacakları bir yazı yayımlandı. Müderriszâde, gazetenin tahrir heyetinde bulunduğu için yazıdan sorumlu tutuldu. Devlet, bu yazıyı bir meydan okuma olarak ve güvenliği ihlal edebilecek bir tavır olarak yorumladı ve Müderriszâde nefyedildi."<sup>52</sup>

Yazının içeriği henüz bilinmemekte, Mehmed Fehmî'nin Arap milliyetçiliği yaptığı veya ayrılıkçı düşünceler yaydığına dair bir bilgiye arşiv kayıtlarında rastlanmamaktadır. Bilinen şu ki Müderriszâde, sürgün olayından sonra bir müddet daha Bağdat'ta kaldıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve uzun bir süre orada bulunmuştur. Bununla birlikte Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'nı kaybettikten sonra İstanbul'u terk ederek Bağdat'a dönmüştür.

### İstanbul Yılları

Müderriszâde Mehmed Fehmî sürgünden döndükten sonra İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. İzzeddîn'e göre memuriyet görevleri ve maaşı oldukça iyi olmasına rağmen Bağdat Mehmed Fehmî'ye kâfi gelmemekte ve daha geniş bir çevre aradığı için İstanbul'a gitmek istemektedir.<sup>53</sup> Mehmed Fehmî İkinci Meşrutiyet'ten kısa bir süre önce Rûmî 1 Nisan 1324 tarihinde Vilâyet İdare Meclisi'nden altı ay müddetle izin alarak İstanbul'a gitmiştir. Bu izin belgesi kendisinin ehliyet ve liyakatine de şahadet eden bir belge durumundadır.<sup>54</sup> Yusuf İzzeddîn, Doktor Nâcî el-Asîl'in (ö. 1963) kendisine şunları anlattığını yazmaktadır:

"Müderris, Bağdat'tan İstanbul'a Sultan Abdülhamid devrinin son günlerinde gitti. Yanında şeyh Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'ye<sup>55</sup> yazılmış bir tavsiye mektubu vardı. Ebü'l-Hüdâ sultana çok yakın ve gerek sultan gerekse de onun çevresindekiler üzerinde etkisi olan bir zattı. Sultan, Ebü'l-Hüdâ'yı, hilafet başkentine gelen Arap heyetlerini karşılarken yanında bulundurmayı severdi. Müderris, İstanbul'a vardıkdan birkaç gün sonra Ebü'l-Hüdâ'nın evine gitmek üzere yola çıktı. 10 Temmuz 1908 günüydü. Cebinde, kendisini Ebü'l-Hüdâ sayesinde isteklerine ulaştıracak tavsiye mektubu vardı. Ancak yolda çok garip bir şeye tanık oldu. Öfkeli kalabalıklar, büyük bir heyecanla yaşasın hürriyet, yaşasın adalet, yaşasın Kânun-ı Esâsî diye haykırıyordu. Kendisini ruhî bir sarmalın içinde buldu. Çünkü daha önceden de bildiği üzere İstanbul'un yarısı sultanın casusu iken böyle bir tezahüratın yapılabileceğini düşünmemişti. Yavaşa elini cebine götürdü. Umutlarını bağladığı mektubu yırtıp attı.

52 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 107.

53 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 109.

54 Belge için bk. Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 233.

55 Rifâî şeyhi Ebü'l-Hüdâ Muhammed b. Hasen Vâdî b. Alî es-Sayyâdî er-Rifâî (1850-1909).

Kendisini kalabalığın içinde buldu ve gençlik ruhuyla hürriyet, adalet, anayasa ve istibdada son tezahüratlarına katıldı. Kürsüye çıktı, Sultan aleyhinde konuşmalar yaptı.<sup>56</sup>

Tavsiye mektubunu kimin yazdığı ve içeriğinin tam olarak ne olduğu henüz bilinmemektedir. İkinci Meşrutiyet 24 Temmuz 1908’de ilan edildiğine göre Mehmed Fehmî bundan iki hafta kadar önce söz konusu olaya şahit olmuş ve ilgili tavsiye mektubunu kullanmaktan vazgeçmiştir. Onun Dârülfünûn’a hangi tavassutla atandığı kesin olarak bilinmemektedir. Yusuf İzzeddîn, İttihat Terakki’ye verdiği destek nedeniyle, yöneticilerin dikkatlerini çekmiş olabileceğini ve bunun Dârülfünûn’a atanmasında etkili olmuş olabileceğini belirtmektedir.<sup>57</sup> Dârülfünûn’daki ilk vazifesine Kasım 1908’de Ulûm-ı Şer’iye Şubesi’nde Kitâbet-i Türkî ve Arabî Muallimliği ile başlayan Müderriszâde Mehmed Fehmî, 1909’da Ulûm-ı Edebiye Şubesi’nde Edebiyât-ı Arabiyye dersleri vermeye başlamıştır. Bir süreliğine daha sonra ilga edilecek olan Lisâniyât Şubesi’nde Lisân-ı Arabî muallimliği de yapmıştır. 1915’te ise Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye muallimliğine başlamıştır.<sup>58</sup> Mehmed Fehmî İstanbul’da herhangi bir idarî vazife almamıştır. Onun bu tutumu, mesaisini tedaris sahasına tahsis etme olarak yorumlanmıştır.<sup>59</sup>

Müderriszâde Mehmed Fehmî’nin adının iki isimle karıştırıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki Mehmet Fehmi Ülgener<sup>60</sup> diğeri ise Hersekli Câbizâde Ali Fehmi’dir.<sup>61</sup> Bu bağlamda Mehmet Fehmi Ülgener’e ait olan *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye* kitabı Müderriszâde Mehmed Fehmî’ye isnat edildiği gibi Ülgener’in Mülkiye’de ve Medresetü’l-Vâizîn’de verdiği dersler de yine hata eseri olarak Mehmed Fehmî’ye atfedilmektedir. Câbizâde ise Dârülfünûn’da Mehmed Fehmî’den önce Arap Edebiyatı dersleri vermiştir.<sup>62</sup>

Müderriszâde Mehmed Fehmî’nin Dârülfünûn Edebiyat Şubesi’nde Meclis-i Muallimîn’e dâhil olduğu ve bir süre Hamdullah Suphi (Tanrıöver)’in yerine Meclis-i Muallimîn kâtipliği yaptığı görülmektedir.<sup>63</sup> Onun 22 Eylül 1913 tarihli Meclis-i Muallimîn toplantısında Duhûliye imtihanlarında Arapça ve Farsça derslerinden

56 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 108-109.

57 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 110.

58 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 233-234.

59 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 233; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 110.

60 Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener (1864-1943).

61 Arap Edebiyatı âlimi Ali Fehmi Câbiç (1853-1918).

62 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 234.

63 Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi 1 Osmanlı Döneminde Darülfünun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 329; Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi’nin Hikâyesi”, 234.

sorumlu komisyon üyesi olarak belirlendiği de kayıtlar arasındadır.<sup>64</sup> Söz konusu komisyondaki diğer üyeler tarih dersi için Ahmet Agayev Bey, coğrafya Efdalüddin Bey, Türk Edebiyatı Mehmed Âkif Bey, Fransızca Enikyan Efendi, İngilizce Dikran Barsamyân Efendi, Rusça Ahmet Agayev Bey ve Almanca İbrahim Cemil Bey şeklindedir.<sup>65</sup> Dârülfünûn Edebiyat Şubesi hoca ve talebelerinin yer aldığı 1911 yılına ait fotoğrafta ise Mehmed Fehmî; Ahmed Midhat Efendi, İzmirli İsmail Hakkı Bey ve Babanzâde Ahmed Naim Bey gibi isimlerin bulunduğu ilk sıranın sol ucunda otururken görülmektedir. Sıranın diğer ucunda ise Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi Bey yer almaktadır.<sup>66</sup>

Bazı kaynaklarda Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin 1912 yılında İstanbul'da Araplar tarafından tesis edilen Hizbu'l-‘Ahd Cemiyeti'nin kurucuları arasında olduğu ve bu yüzden İttihat ve Terakki Hükümeti'nin öfkesini celbettiği nakledilmektedir.<sup>67</sup> Bu bilginin Mehmed Fehmî'nin dosyasında da yer aldığı; bununla birlikte cemiyetin faaliyetleri arasında Mehmed Fehmî'nin adı geçmediği için cemiyet ve mensupları hakkında kâfi derecede bilgi veren bir kaynağa ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir.<sup>68</sup>

Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Meclis-i Müderrisîn Zabıt Defteri'nde yer alan 6 Nisan 1920 tarihli kararda derslerine uzun süre devam etmediği ve imkânı olduğu halde iznini uzatmadığı gerekçesiyle Mehmed Fehmî'nin müstafi sayıldığı ve durumun emanete bildirildiği görülmektedir.<sup>69</sup> İstanbul'dan hangi tarihte ayrıldığı kesin olarak bilinmeyen Mehmed Fehmî'nin Mondros Mütarekesini takiben İstanbul'u terk ettiği ifade edilmektedir.<sup>70</sup>

Müderriszâde Mehmed Fehmî, İstanbul'dan ayrıldıktan sonra 1919 yılında<sup>71</sup> Şam'a gitmiş, aynı yıl Suriyeli bir heyetle Avrupa seyahatine katılmış, 1921 yılında ise Bağdat'a dönmüştür. Bağdat'ta çeşitli resmî görevler üstlenen Mehmed Fehmî, 1924 yılında Âlu'l-Beyt Üniversitesi rektörlüğüne atanmış ve 1930 yılına kadar

64 Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*, 87.

65 Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*, 87.

66 Fotoğraf için bk. Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi 1 Osmanlı Döneminde Darülfünun*, 323.

67 Âlu's-Suhreverdi, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/331; ez-Ziriklî, *el-A'îlâm*, 5/158; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2/628.

68 Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 235.

69 Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*, 244.

70 Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi", 234. Müderriszâde'nin, bazı Arap münevverler tarafından Dârülfünûn'daki tedris döneminde Arap dili ve edebiyatını tanıtan ve bu sayede Araplara olan güveni sağlamlaştıran bir kültür elçisi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. İlgili hatıralar için bk. Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderri*, 111, 114, 118.

71 Âlu's-Suhreverdi, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/331. Yusuf İzzeddîn, Müderriszâde'nin Şam'a 1920 yılının Temmuz ayında ulaştığını belirtmektedir. Bk. Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderri*, 124.

bu görevde kalmıştır. Dönemin Irak yönetimiyle çatışmalar yaşamış ve 1932 yılında bir süre Kuzey Irak’a sürgün edilmiştir. Daha sonra Bağdat’a dönmesine izin verilen Mehmed Fehmî 1944 yılında Bağdat’ta ölmüştür.<sup>72</sup>

## Eserleri

1. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*: Müderriszâde Mehmed Fehmî’nin Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi’nde okuttuğu Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye dersi notlarıdır. Kitabın girişindeki “Maksad” başlıklı bölümde Mehmed Fehmî şöyle demektedir:

“Gerek câhiliye devrini ihtivâ eden bu cild ile zeylinin ve gerek Muhadramîn, Müvelledîn ve asr-ı hâzır edebiyatını muhtevî olup derdest-i tab’ olan diğer üç cildin temsîlinden maksad, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi’nde tadrîs etmiş olduğum Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye notlarını cem’ ve telif edip ziyâdan vikâye etmektir. Umum notların tab’ı hitâmında dört cildin mecmûu üzerinden yeniden bir kadro tanzim edilecek ve münderecâtı arasındaki münâsebet ve irtibâtı daha ziyade nazar-ı dikkate alarak kitabın ikinci basması bittab’ tehzîb ve tasfiye edilmiş olacaktır... On altı asırlık hâdisât-ı edebiyeyi câmi olan Arab târîh-i edebiyâtı gibi vâsi bir eserin tedvininde -velev ki nakil ve intihal suretiyle olsun- ne kadar müşkilâta tesadüf olunacağını beyana lüzum görmem. Mâmâfih, Arab târîh-i edebiyâtının henüz Türkçeye naklolunmamış olmasına ve bütün nevâkısıyla beraber bu eserin, ilerdeki teşebbüsâta bir esas olabilmek ihtimaline binâen tab’ ve temsîli pek de faydasız addolunamaz. Şu kadar var ki harb-i hâilin te’sîrât-ı tahripkârânesine maruz kalan matbaalarımızın fikdân-ı vesâiti yüzünden bu cildin gerek tertîb ve gerek esnâ-ı tab’ında vukua gelen sehivler âheng-i ibareyi ihlal edecek derecede hâiz-i ehemmiyet olduğu görüldüğünden hata ve savab cedveline ve unutulmuş notlara müracaat olunduktan sonra mütalaa buyrulması rica olunur. Bağdâdî Mehmed Fehmî.”<sup>73</sup>

Bahsi geçen diğer üç cildi basılamayan bu kitabında Mehmed Fehmî Arap şiirine dair tarihî malumatla yetinmemiş, seçtiği şiir metinlerinin tercüme ve şerhini de yapmıştır. Şiirde musiki, şiir türleri, arûz, Endülüs müvaşşahâtı, bunun türleri ve gelişimi, troubadour<sup>74</sup> türünün ortaya çıkışı gibi hususlar da kitapta değinilen konular arasındadır.<sup>75</sup>

Klasik ve modern Arapça kaynaklar dışında Türkçe ve Fransızca kaynakların da kullanıldığı kitap iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım “Zuhûr-ı İslâm’dan Evvel Araplar” başlığıyla başlamakta ve “Arapların Ahlâk ve Âdâtı”, “Târîh-i Lisân-ı

72 Ayrıntılı bilgi için bk. Âlu’s-Suhveredî, *Lubbu’l-Elbâb*, 1/330-331; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 123-288.

73 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1917).

74 Troubadour: Ortaçağda İtalya ve İspanya gibi ülkelerde dolaşan gezgin şairler.

75 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriş*, 115.



Arabî", "Lisân-ı Arabî'nin Hususiyetleri", "Ulûm-ı Edebiyye", "Târîh-i Edebiyat", "Edebiyât-ı Arabiyyenin İnkişafı", "Edebiyât-ı Câhiliyenin Envâ ve Aksâmı" gibi konu ve başlıkları içermektedir. 967 sayfalık kitabın ilk 556 sayfasını söz konusu birinci kısım oluşturmaktadır. Kitabın "el-Mu'allakât-ı'l-'Aşr ve Şu'arâuhâ" başlıklı ikinci kısımda ise Mehmed Fehmî, farklı edebiyat tenkitçileri tarafından muallaka sahibi olarak kabul edilen on şairin on iki kasidesinden seçtiği beyitleri Türkçeye çevirmiştir. Muallakalara ait ilk Türkçe çeviri, bilindiği kadarıyla, Hersekli Mehmed Kâmil'in (ö. 1900) yaptığı ve 1890 yılında yayımlanan İmruülkays (ö. 540 [?]) muallakası çevirisidir.<sup>76</sup> Mehmed Fehmî'nin çevirileri, seçme beyitlerle sınırlı olsa da, tüm muallakaları ele alan ilk çeviriler<sup>77</sup> olması bakımından önemlidir. Muallaka sahibinin hayatı, edebî kişiliği ve kasidenin yazılış sebebi hakkında kimi zaman Bizans kaynaklarının aktardığı bilgilere de yer veren Mehmed Fehmî, kasidelerdeki bazı ifadelerin tahlilinde Türk, Fars ve Fransız edebiyatlarındaki benzer kullanımlara atıflarda bulunmaktadır.

Mehmed Fehmî'nin, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* kitabında bir hususun altını çizdiği görülmektedir. Câhiliye dönemine ait herhangi bir şiir metnini şerh ederken, dönemin Araplarının ahlâkî yargılarına, siyasetlerine, teknik gelişmişlik düzeylerine, diğer medeniyetlerle olan ilişkilerine temas eden beyitler üzerinde özellikle durmakta, Arapların câhiliye döneminde kızlarını diri diri toprağa gömen barbar insanlar olarak tanıtılmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır. Mehmed Fehmî'nin söz konusu tavrı, Bağdat yıllarında çevresindeki âlimlerle tartışmalar yaşamasına da sebep olmuştur. Yusuf İzzeddîn'e göre Mehmed Fehmî'nin bazı ayetler hakkındaki geleneksel yorum biçimlerinden tamamen farklı yorumları, câhiliye Araplarını külliye kötöleyen ve Arapların tüm mefahirini İslâm'a veren hutbeleri reddedişi, kendisinin Bağdat'ta hasımlar edinmesine neden olmuştur.<sup>78</sup>

Mehmed Fehmî'nin söz konusu tavrı, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* kitabının yayım tarihi açısından da değerlendirilebilir. Nitekim o yıllarda düşünce ve edebiyat vasatlarında konunun tartışıldığı ve daha sonraki bazı yayınlarda tartışılmaya devam ettiği görülmektedir.<sup>79</sup>

Müderis-zâde'nin söz konusu tavrı bazı Arap münevverler tarafından tarihî bir görev olarak tanımlanmış ve onun İstanbul'da güzide Türk talebelerine Arap kültür

76 Hersekli Mehmed Kâmil, *Terceme-i Mu'allakât-ı Seb'a* (Dersâdet, 1305).

77 Türkçe muallaka çevirileri hakkında bk. Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde Bir Bibliyografya Denemesi-I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.

78 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 101-103.

79 Örnek olarak bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, nşr. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 86.

ve medeniyetinin bir elçisi olarak hizmet ettiği ve Arap kavmi içinde Araplık bilincinin inkişaf etmesini sağladığı ifade edilmiştir.<sup>80</sup>

2. *Kitâbet-i Arabiyye*: Mehmed Fehmî'nin Dârülfünûn'da okutulan Kitâbet-i Arabiyye dersi için hazırladığı bu ders notları *Dârülfünûn ve Şuabâtının Dürûs-ı Âliyesi* adlı mecmuada yayımlanmıştır.<sup>81</sup> Mehmed Ali Aynî'nin “1324 senesi inkılabıyla başlayan hürriyeti müteakip Dârülfünûn derslerinin bir mecmua şeklinde neşri münasip görüldüğünden...”<sup>82</sup> ifadeleriyle bahsettiği mecmua, farklı dönemlerde “Dârülfünûn Dersleri” ve “Dârülfünûn ve Şuabâtının Dürûs-ı Âliyesi” olmak üzere iki isimle yayımlanmıştır.<sup>83</sup>

3. *Edebiyyât-ı Arabiyye*: Peyâm gazetesinin edebî ilavesinde tefrika edilmiş ders notlarıdır.<sup>84</sup> Gazetenin neşre dair yayımladığı takdim yazısı şu şekildedir:

“Talebe-i ulûmdan birçok efendilerin talebi üzerine ilâve-i edebiyatımızın bu sütunlarını bâdemâ Edebiyyât-ı Arabiyye'ye tahsis ettik ve muallimîn-i kirâmdan Fehmî Efendi'nin bu edebiyata dair Dârülfünûn'da verdiği dersleri bu haftadan itibaren ve muntazaman neşredeceğiz.”<sup>85</sup>

4. *Makâlât Siyâsiyye Târîhiyye İctimâiyye I-II*: Mehmed Fehmî birinci cildi 1930, ikinci cildi 1932'de Bağdat'ta yayımlanan bu eserdeki görüşleri nedeniyle Irak hükümeti tarafından Kuzey Irak'a nefyedilmiştir.<sup>86</sup>

80 Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriis*, 118.

81 Müderriiszâde Mehmed Fehmî, “Kitâbet-i Arabiyye”, *Dârülfünûn ve Şuabâtının Dürûs-ı Âliyesi* 1/5 (1910), 153-154; 1/7 (1910), 215-216; 1/10 (1910), 329-330; Birinci, “Bağdatlı Müderriiszâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi”, 236. Mecmua arşivi için bk. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/periodicals/catalog/details/114>

82 Mehmed Ali Aynî, *Dârülfünûn Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 55.

83 Emre Dölen, “II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008), 1-46, 39.

84 Müderriiszâde Mehmed Fehmî, “Edebiyyât-ı Arabiyye”, *Peyâm -Edebî İlave-* (20 Şubat 1329/5 Mart 1914), 7; (20 Mart 1330/2 Nisan 1914), 7; (27 Mart 1330/9 Nisan 1914), 7; (3 Nisan 1330/16 Nisan 1914), 7; (10 Nisan 1330/23 Nisan 1914), 7; (17 Nisan 1330/30 Nisan 1914), 7; (24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914), 7; (1 Mayıs 1330/14 Mayıs 1914), 7; Birinci, “Bağdatlı Müderriiszâde Mehmed Fehmî Efendi'nin Hikâyesi”, 236; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 1/207.

85 *Peyâm -Edebî İlave-*, “Edebiyyât-ı Arabiyye Sahifeleri” (20 Şubat 1329/5 Mart 1914), 7. Gazete arşivi için bk. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/periodicals/catalog/details/1695>

86 ‘Avvâd, *Mu'cemu'l-Muellifine'l-'Irâkiyyîn*, 2/497; Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderriis*, 286; Âlu's-Suhreverdî, *Lubbu'l-Elbâb*, 1/331.

5. *Beyân Mücez 'an Câmiati Âli'l-Beyt ve 'ş-Şu 'beti'l- 'Aliyeti'd-Dîniyye fi Devrayni min Hayâtihimâ Devru't-Te'sîs ve Devru'l-Cihâdi'l- 'İlmî*: 1930 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır.<sup>87</sup>

6. *Beşşâr*: Abdülhak Hâmid'in ikinci kısım mektuplarını ihtiva eden *Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektuplar 2* adlı kitap<sup>88</sup> içinde yayımlanan Türkçe makaledir. Kitabın nâşiri Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi'dir. Kitaptaki hâşiyeler, Süleyman Nazif'e (ö. 1927) aittir. Kitap 1916 yılında<sup>89</sup> İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Mehmed Fehmî'nin *Beşşâr* başlıklı makalesi bu kitabın 155-183. sayfaları arasındadır. Makale, kitabın fihristinde "Şâir-i Arab Beşşâr'a ait bir makale, Muallim Fehmî Efendi'nin" kaydıyla geçmektedir. Makalenin sonunda Mehmed Fehmî imzasını şu şekilde atmıştır: "Dârülfünûn-ı Osmânî Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Muallimi Fehmî-i Bağdâdî."

### Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin "Beşşâr" Başlıklı Makalesinin İçeriği

Müderriszâde Mehmed Fehmî *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı eserinde İmruülkays'ın bir beytini şerh ederken Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783) söz konusu beyitle ilgili bir değerlendirmesine değinmekte ve Beşşâr hakkında yazdığı makaleye dair;

"Üstâd-ı âzam Abdülhak Hâmid Beyefendi'nin Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi heyet-i muhteremesi tarafından neşrolunan külliyyât-ı âsarından ikinci kısım mektuplarında Beşşâr'ın terceme-i hâli ve müntehab-ı eş'arı hakkında izâhâtı hâvî makâle-i mahsûsamız vardır."<sup>90</sup>

ifadelerini kullanmaktadır. Makalede iki ana başlık halinde Beşşâr'ın hayatına dair bilgiler ve farklı konulardaki şiirlerinden seçilmiş beyitlerin tahlilleri yer almaktadır. Bu bağlamda doğumu, yetişmesi ve fizikî özelliklerine değinildikten sonra şiir ve nesirdeki kabiliyeti, Arap diline olan hâkimiyeti ve dönemin diğer şairleriyle olan münasebetlerine dair bilgiler sunulmuştur. Buna göre bir kölenin çocuğu olarak ve anadan doğma kör bir şekilde dünyaya gelen Beşşâr, kendisi hakkında "*Benim aslım acem, lisanım ve kıyafetim Arap'tır.*"<sup>91</sup> ifadesini kullanmıştır. Basra'da doğan Beşşâr, fesahatleriyle meşhur olduklarını belirttiği Benî 'Akîl kabilesi arasında yetişmiş ve on yaşında şiir söylemeye başlamıştır. Bu durum Beşşâr'ın şiirinin

87 Yayının tamamı için bk. Yusuf İzzeddîn, *Fehmî el-Müderris*, 291-391.

88 *Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektuplar 2*, nşr. Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334).

89 6 Temmuz 1916 (15 Ramazan 1334). Bk. *Abdülhak Hâmid'in Mektupları 1*, nşr. İnci Enginün (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 5.

90 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 602.

91 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni* (Kahire: Matbaatu't-Takaddüm), 3/21.

Arap dili açısından kusursuza yakın olmasının sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir. Makalede Beşşâr'ın özellikle teşbihteki nevâdiri ile gazel, medih, itab, hiciv, risâ, içtimaiyat ve ahlâk sahalarında irad ettiği şiirlerden seçme beyitler şerh edilerek edebi hayatı tasvir edilmiştir. Bu bağlamda onun “*Yerden kopan ve başlarımız üzerine dökülen zerrât-ı hâk, kılıçlarımızın iltimâ'âtı arasında güya bir gecedir ki kevâkibi sukût ediyor.*” şeklinde tercüme edilen beytinde, gözleri görmemesine rağmen ortaya koyduğu ifade gücü takdir görmüştür. Benzer şekilde güzel bir kadını tasvir ettiği beyit hakkındaki sorulara körlüğün zekâyı artırdığı, algıları açtığı, gayr-i mahsûs şeyleri mahsûsât derecesinde gösterdiği yönünde cevap vermiştir. Makalede önemli edebiyat tenkitçilerinin Beşşâr'ın şiirdeki gücünün yanı sıra nesre olan hâkimiyetine dair görüşlerine de yer verilmiştir. Bu bağlamda Câhiz'in (ö. 255/869) “*Beşşâr nesirde, resâilde, hutbe îrâdında mütefennin, mübdi' ve muhteri' idi.*” ifadeleri dikkat çekmektedir.

Beşşâr'ın şiiriyle ilgili öne çıkan ilk husus, her alanda şiir söylemiş olmasıdır. Bu anlamda makalede Beşşâr'ın teşbih, gazel, itâb, muahaze, medih, hiciv, risâ, içtimaiyat ve ahlâk şiirlerine yer verilmiştir. Ele alınan beyitler Türkçeye çevrildikten sonra tahlil edilmiştir. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı kitabındaki şiir tahlillerinde, ele aldığı beyitle benzer mazmuna sahip Türkçe ve Farsça şiir örnekleri sunan Mehmed Fehmî'nin bu tutumu *Beşşâr* adlı makalesinde de görülmektedir. Nitekim câhiliye şairi Nâbîga ez-Zübyânî'nin (ö. 604 [?]) yanı sıra Sa'dî-i Şîrâzî'den (ö. 691/1292) ve Bursalı Veliyyüddînzâde Ahmed Paşa'dan (ö. 902/1496) birer beyit kullanmıştır. Nâbîga'ya yaptığı atıfta Mehmed Fehmî'nin Arapların ahlâk ve âdetlerine ilişkin yaklaşımı dikkat çekmektedir. Mehmed Fehmî, Beşşâr'ın içtimaiyat sahasına ait beytinde dostlukla ilgili olarak vurguladığı bir hususu, bir ahlâk nazariyesi olarak yorumlamakta ve bunun câhiliye şairlerinden mülhem olduğunu belirtmektedir. Burada Mehmed Fehmî'nin üzerinde sıklıkla durduğu İslâm öncesi Arapların medeniyetten uzak bir kavim olarak gösterilmesinin yanlışlığı yönündeki yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Nitekim onun, Antere b. Şeddâd'ın (ö. 614 [?]) muallakasındaki bazı beyitler hakkında “*Ahlâk-ı Arab'ın devr-i ismet ve bekâreti olan asr-ı câhilîde şehâmet, ulüvv-i himmet, izz-i nefis, hubb-ı mekârim ve meâlîye dair birer numune olan âtîdeki beyitler...*”<sup>92</sup> şeklindeki ifadeleri söz konusu yorumuyla uyum arz etmektedir. Makalede Beşşâr'ın şiiriyle ilgili öne çıkan bir diğer husus, şirinin bilhassa medih ve hiciv alanlarında müfritane sözlerden, mübalağalı tabirlerden azade oluşudur. Mehmed Fehmî makalede Beşşâr hakkında “*O, ictimâî bir şâir; bütün manasıyla edîb idi. Mübalağadan, ifrat-perverâne tavsiflerden tehâşî; tabiata, tabiîliğe perestiş ederdi.*” ifadelerini kullanmaktadır. Burada da Mehmed Fehmî'nin Nâbîga ez-Zübyânî'nin bir beytini şerh ederken kullandığı

92 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*, 810.

"Şuarâ-yı câhiliyyenin mübalağadan ve gayr-ı hakikî söz söylemekten nasıl tehâşî ettiklerini..."<sup>93</sup> ifadelerinde görüldüğü üzere câhiliye şairleriyle Beşşâr arasındaki ortak bir özelliği dile getirdiği görülmektedir. Makalede şiir çevirileriyle ilgili öne çıkan bir husus, Müderriszâde'nin tercümede bazı tercihlerde bulunması ve açıklayıcı olması için kimi zaman asıl beyitlerde olmayan kelimeleri kullanmasıdır. Örneğin

كَلَّ أَنْ مُنَّارَ النَّقْعِ فَوُوقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْأَلُ يَا فَنَّا لَيْلًا تَهْوَى كَوَاكِبَهُ

beytini tercüme ederken buradaki temsilî teşbihî dikkate alarak kılıçların parlaklığını "iltimâat" diye ifade etmiş ve beyti "*Yerden kopan ve başlarımız üzerine dökülen zerrât-ı hâk, kılıçlarımızın iltimââtı arasında güya bir gecedir ki kevâkibi sukût ediyor.*" şeklinde tercüme etmiştir. Benzer şekilde

يُرْهِدُنِي فِي حُبِّ عَبْدَةِ مَعْتَرٍ قُلُوبُهُمْ فِيهَا مُخَالَفَةٌ قَائِلِي

beytini "'Abde'ye meftuniyetimi bazı adamlar tenkit edip beni ondan tebrîde çalışıyorlar. Onların kalpleri alâkadar olmadığı için kalbime karşı tabîî bir hizb-i muhaliftir.'" şeklinde çeviren Müderriszâde, sözü edilen kimselerin muhalefetlerinin sebebini âşık olmamalarına bağlamış ve bunu ifade etmek üzere "kalpleri alâkadar olmadığı için" ifadesini kullanmıştır. Müderriszâde'nin söz konusu yaklaşımını onun muallaka çevirilerinde de görmek mümkündür. Nitekim

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُؤْلُهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْمُهْمُومِ لَيْتَالِي

beytindeki teşbihte denizin dalgalarıyla gece arasındaki ilişkiyi yine temsilî ifadeyi dikkate alarak "*Ahvâl-i rûhiyem üzerine denizin telâtum-ı emvâcı kadar mühevvil ve müz' iç bir tesir hâsıl eden gece...*"<sup>94</sup> şeklinde ifade etmiş ve bu özellikteki geceye dair "... türlü azap ve ıstıraplarla beni tecrübe etmek için üzerime siyah perdelerini indiriverdi veyahut deniz dalgalarına benzeyen siyah perdelerini üzerime salıverdi."<sup>95</sup> ifadelerini kullanmıştır. Tercümede denizin dalgaya teşbihindeki iki veche de yer verildiği görülmektedir. Müderriszâde bu durumu şöyle açıklamıştır:

"Deniz dalgaları tadrîcen mütezâyid bir dehşetle hücum ettiği gibi gece karanlığı da onu tarassut altına alan âşüfte-dil bir âşıkın semâ-yı hayâlini o suretle kaplar... Bir de setr ve ihfâ hususunda ve dalgaların müteselsil vaziyetinde de vech-i şebeh vardır."<sup>96</sup>

Makalede Beşşâr'ın şiiriyle ilgili öne çıkarılan bir başka husus, halife ve valiler hakkında söylediği tavsiye ve uyarılar içeren şiirlerindeki üsluptur. Bu bağlamda,

93 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*, 873.

94 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*, 625.

95 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*, 625.

96 Müderriszâde Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*, 625.

ziyaretçilerle ilgili bir uygulaması sebebiyle Hâlid b. Bermek'in (ö. 165/781) medhine dair söyledikleri ve Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) hakkındaki sert uyarıları, irticâlî ve hakîmâne sözler arasında sayılmıştır. Yirmi beşten fazla şiir parçasının yer aldığı makale altmıştan fazla beytin çeviri ve tahlilini ihtiva etmektedir. Makale Beşşâr'ın akidesi hakkındaki bilgiler ve gerek bazı şiirleri gerekse de şahitlerin şهادetlerinden istinbat edilen hükme binaen halife el-Mehdî'nin (ö. 169/785) emriyle Basra'da darben cezalandırılması ve ölümüne dair malumatla son bulmaktadır.

### Beşşâr

Beşşâr (şîn'in fethi ile) b. Bürd (Bürd bâ'nın zammi ile) b. Yercûh (yâ'nın fethi ile) Aslen Tohârustanlıdır. Tohârustan<sup>97</sup> (طُخَارُستان), İbn Hallikân'ın ifadesine nazaran tâ'nın ve râ'nın zammi ile nehr-i Ceyhun üzerinde vâki büyük bir şehirdir. Birçok ulemânın maskat-ı re'sidir.<sup>98</sup> Beşşâr, Basra'da tevellüd etmiş ve o muhitte neşv ü nemâ bulmuştur. Pederi Bürd, el-Mühelleb b. Sufre'nin haremi Hayre'nin milk-i yemîni idi. Hayre, Bürd'ü Basra'da bulunan Benî 'Akîl kabilesine mensup Benî Rebîa ailesinden bir kız ile tezvîc etti. O kadından Beşşâr tevellüd etti. Beşşâr doğduktan sonra Hayre, Bürd'ü âzat etti. Onun için Beşşâr "Benim aslım Acem, lisanım ve kıyafetim Arap'tır." derdi.

Beşşâr ahîren Bağdat'ta da bulunmuştur. Küçük iken kulağına küpe takılmış olduğu için el-mura'as (المُرَاعَة) lakabı ile telkîb olunmuştur. Ra'se (رَعْنَة), râ'nın fethi ile küpe demektir.

Beşşâr, ekme (أَكْمَه) yani anadan doğma âmâ idi. Künyesi Ebû Muâz. Takriben hicret-i seniyyenin doksanınıc senesinde tevellüd ve yüz altmış sekiz senesinde vefat etmiş, yaşı yetmiş müteceviz, ikinci asr-ı hicrînin e'âzım-ı şuarâsından idi.

Beşşâr; koyu esmer, uzun boylu, dolgun etli, yüzünde çiçek âsârı var idi. Şiir söylerken çok öksürür, etrafına bakar, sallanır ve ellerini birbirine vururdu.

On yaşında olduğu halde şiir söylemeye başlamış, ahîren âsâr-ı edebiyesi o derece şöhret peyda etmiş idi ki bir zaman Basra ve Bağdat şehirlerinde bulunan umum hânendegân ve nevha-gerân<sup>99</sup> yalnız onun manzumeleriyle, maktûalarıyla terennüm-sâz olurlardı.

Beşşâr; ictimâî bir şâir, bütün manasıyla edîb idi. Mübalağadan, ifrat-perverâne tavsiflerden tehâşî; tabiata, tabiîliğe perestîş ederdi.

97 [Tohâristan: Ceyhun nehrinin yukarı havzasında tarihî bölge. Ç. N.]

98 [Maskat-ı re's: Doğum yeri. Ç. N.]

99 [Nevha-gerân: Ölünün ardından ağlayanlar. Ç. N.]

Câhiz<sup>100</sup> *el-Beyân ve't-Tebyîn* nâm eserinde diyor ki: "Beşşâr nesirde, resâilde, hutbe îrâdında mütefennin, mübdî' ve muhteri' idi." Heccâv-ı şehîr Cerîr'in<sup>101</sup> muasırı idi ve onu hicvetti; fakat Cerîr ona mukabele etmedi. Beşşâr, "Cerîr bana cevap vermiş olsa idi eş'ar-ı şuarâ nâmını ihraz ederdim." derdi. Eş'ârında şîve-i Arabîye mugayir bir tabirin, bir kelimenin bile bulunmadığının sebebini îzâhen demiştir ki: "Ben Benî 'Akîl arasında doğdum ve aralarında büyüdüm. Fusahâsından seksen üstadın âgûş-ı terbiyesinde bulundum. Benî 'Akîl'in fusahâsı değil kadınları bile şiveye mugayir söz söylemezler. Bana hata nereden gelir?"

Beşşâr, her vadide şiir söylemiş, gazel ve medihte karîhası daha ziyade küşâyîş bulmuştur. Beşşâr'ın şiiri gayet selis, âhenkdâr ve sehl-i mümtenidir. Âsâr-ı edebiyesinin mazhar-ı âmmeye mazhariyetinden dolayı hâtimetu's-şuarâ tavsifine ihrâz-ı liyakat etmiştir. Emevî ve Abbâsîlerin devr-i saltanatlarını idrak etmiş, muhdesîn denilen üçüncü tabaka-i şuarânın ser-âmedânından idi. En ziyade recez ve kasidelerde şöhret bulmuş; "On üç bin kasidem vardır, her birinden birer beyit intihap olursa şahbeyit olarak on üç bin beyit söylemiş olurum" dermiş.

Âmâ olduğu halde teşbihteki nevâdiri mücib-i hayrettir. Meselâ, bir muharebe tasvir ederken,

كَأَنَّ مُنَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْوَاقَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

teşbihindeki zarafet, her türlü takdirin fevkindedir. Beşşâr ne müşebbehi ne de müşebbehün bihi görmediği halde diyor ki:

"Yerden kopan ve başlarımız üzerine dökülen zerrât-ı hâk, kılıçlarımızın iltimââtı arasında güya bir gecedir ki kevâkibi sukût ediyor."

Bir kızı tasvir ederken diyor ki:

وَحَمْرَاءَ إِنْ نَطَرْتُ إِلَيْهِ  
وَكَأَنَّ رَجْعَ حَدِيثِهَا  
وَكَأَنَّ تَحْتَهَا لِسَانِهَا  
كَسَقَاتِكَ بِالْعَيْنَيْنِ حَمْرًا  
قَطَعَ الرِّيَاضَ كُتَيْبِينَ زَهْرًا  
هَارُوتَ يَنْفُتُ فِيهِ سِخْرًا

Yani "Bir hûrîdir ki baktığı zaman iki gözüyle sana mey içirir. Sözüdeki maktalar kisve-i ezhâra bürünmüş birer kıt'a-i gülistandır. Güya dilinin altında Hârût sihir döküyor."

Bu teşbihleri bulmak keyfiyetini îzâhen diyor ki: "Amâ (عَمَى); zekayı tezyîd eder, karîhaya güşâyîş verir, gayr-i mahsûs şeyleri mahsûsât derecesinde gösterir."

100 [Arap edebiyatının önemli nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelimacılarından Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), Ç.N.]

101 [Emevîler devrinde eski üslubu devam ettiren üç büyük hiciv şairinden biri olan Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ et-Temîmî (ö. 110/728 [?]), Ç. N.]



Beşşâr arzu etmediği şeyleri görmediğinden dolayı ‘amâdan adeta izhâr-ı memnuniyet ederdi.

Beşşâr, ‘Abde namında bir kızın ince, ruh-nevâz sesini işiterek ona alâka etmiş ve garâmiyyâta ait sahâif-i edebiyesini ‘Abde’nin nâmıyla tevşih eylemiştir.

Âmâ olduğu halde i‘lân-ı aşk etmesi, halkın târizini davet etmiş ve bu târiz de âsâr-ı edebiyesine bir zemîn-i bedî‘ teşkil etmiştir.

Ezcümle, efvâh-ı nâsda kesret-i tedâvülü hasebiyle darb-ı mesel hükmüne giren şu kıt‘a:

وَالأُذُنُ تَعْتَشِقُ قَبِيلَ الْعَيْنِ أَحْيَانًا  
الأُذُنُ كَالْعَيْنِ تُوفِي الْقَلْبَ مَا كَانَا

يَا قَوْمُ أُذُنِي لِبِغْضِ الْحَيِّ عَائِقَةٌ  
قَالُوا بِمَنْ لَا تَرَى تَهْذِي فَقُلْتُ لَهُمْ

Tercümesi:

“Ey benim kavmim! Kulağım kabilenin bir kızına âşıktır. Kulak bazen gözden evvel i‘lân-ı aşk eder. Bana diyorlar: Sen görmediğin bir kız hakkında ne hezeyan edip duruyorsun? Dedim: Kulak göz gibidir, kalbe hâdisatı nakleder.”

Diğeri:

قُلُوبُهُمْ فِيهَا مُخَالَفَةٌ قَلْبِي  
فِيالْقَلْبِ لَا بِالْعَيْنِ يُبْصِرُ ذُوا الخُبِّ  
وَلَا تَسْمَعُ الأُذُنَانُ إِلَّا مِنْ القَلْبِ  
وَأَلْفَتْ بَيْنَ العِشْقِ وَالْعَائِقِ الصَّبِّ

يُرْهَدُنِي فِي حُبِّ عَيْدَةَ مَعْشَرُ  
فَقُلْتُ دَعُوا قَلْبِي وَمَا اخْتَارَ وَارْتَضَى  
فَمَا يُبْصِرُ العَيْنَانُ فِي مَوْضِعِ الهَوَى  
وَمَا الحُسْنُ إِلَّا كُلُّ حُسْنٍ دَعَا الصَّبَا

Tercümesi:

‘Abde’ye meftuniyetimi bazı adamlar tenkit edip beni ondan tebrîde çalışıyorlar. Onların kalpleri alâkadar olmadığı için kalbime karşı tabî bir hizb-i muhaliftir. Benim de onlara cevabım budur: Kalbimi pesendîdesi<sup>102</sup> ile bırakın. Âşık gözüyle değil kalp ile görür. Ma‘rız-ı garâmda gözler ve kulaklar kalpten başka bir vasıta ile ne görürler ne de işitirler. Hüsn-i hakîki odur ki sevdâyı davet ve aşk ile âşıkın beynini telife vesâtet eder.”

Diğeri:

قَلْبِي فَأَضْحَى بِهِ مِنْ حُبِّهَا أَنْتَرُ  
إِنَّ الفَوَادِ يَرَى مَا لَا يَرَى البَصَرُ  
لَمْ يَقْضِ وَرْدًا وَلَا يُرْجَى لَهُ صَدْرُ

قَالَتْ عَقِيلُ ابْنُ كَعْبٍ إِذْ تَعَلَّقَهَا  
أَنْتَى وَلَمْ تَرَهَا تَهْذِي فَقُلْتُ لَهُمْ  
أَصْبَحْتُ كَالْحَائِمِ الحَيْرَانَ مُجْتَبِيَا

102 [Pesendîde: Beğenilmiş, seçilmiş. Ç. N.]

Tercümesi:

“Abde'nin alâkasından kalbimin müteessir olduğunu hisseden ‘Akîl b. Ka‘b kabilesi, bana diyorlar ki: Sen onu görmemişsin. Ne diye sayıklayıp duruyorsun? Dedim: Kalp o kadar nâfiz bir kuvvettir ki bazen gözün görmediğini görür. Bugün benim halim, suyun etrafında dolaşan susuz ve fakat muhteriz bir kuşun halinden farklı değildir. Ne su içebilir ne kaçmağa imkân bulur.”

Bu teşbih de nevâirdendir. Bir taraftan sevgilisinin son derece-i menâatte bulunan iffet ve ismetini, diğer taraftan ona karşı olan şiddet-i ibtilâsını temsil ediyor.

Beşşâr, gazelinde muhîtin ilhâmâtından ve şarkın mebzûl-i mehâsininden olan siyah gözle terennüm etmiştir. Bu kıt‘a o cümledendir:

وَدَعَجَاءِ الْمَخَاجِرِ مِنْ مَعَدٍّ      كَأَنَّ حَدِيثَهَا تُمَرُّ الْجِنَانِ  
إِذَا قَامَتْ لِمَشْتَبِئِهَا تَنَّتْ      كَأَنَّ عَظَامَهَا مِنْ خَيْرِ زُرَانِ

Diyor ki:

“Me‘ad kabilesine mensup o duhter-i siyeh-çeşmin güftârı, meyve-i behiştîye benzer. Yürürken o kadar eğilir bükülür ki kemikleri hayzerândan<sup>103</sup> zannolunur.” demektir.

Beşşâr sair erbâb-ı aşk u alâka gibi uykusuzluktan şikâyet etmiş fakat geceye isnâd-ı cürm etmemiştir. Bilakis geceyi tebrie etmiştir. Diyor ki:

لَمْ يَطُلْ لَيْلِي وَلَكِنْ لَمْ أَنْمِ      وَنَفْسِي عَنِّي الْكَرَى طَبِيفُ أَلَمِ  
رَوَّجِي عَنِّي قَلِيلًا وَأَعْلَمِي      أَنْبِي يَا عَبْدُ مِنْ لَحْمٍ وَدَمِ  
إِنَّ فِي بُرْدَتِي جِسْمًا نَاجِلًا      لَوْ تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ لَأَنهَنَّمِ

Beşşâr bu beyitlerde bir âşıkın hâlet-i tabîyyesini tasvir ediyor, diyor ki:

“Benim gecem uzamadı fakat ben uyumadım. Uykumu kaçırın müstevli bir hayaldir.”

Şüphe yok ki bu hayal ‘Abde’nin hayali idi. Onun için îhâmdan sonra teşhis ediyor, diyor ki:

“Yâ ‘Abd! Benim mevcudiyetim etten ve kandan ibarettir. Beni biraz olsun yalnız bırak.”

Bu hitaptan ve temenniden maksadı, ‘Abde’nin hayalinden ayrılmak değil bunu takip eden netice için mukaddime hazırlamaktır. Netice budur: Etten ve kandan teşekkül eden bir vücut sûret-i dâimede âlâm-ı aşk altında çırpınırsa zebun olur,

103 [Hayzerân: Hezaren de denilen, düğün çiçeğigillerden otsu bitki. Ç. N.]

muzmahil olur ve onun gâye-i hayali olan o emelden mahrum kalır ki bir âşık için bu pek vahim bir neticedir. Bir âşık hayatı, hayattan kalmış olan ramağı ve her şeyi sevdanın metâfi olmak için ister. Zaten ma‘şûkunun hayalinden ayrılmak, bir âşık için, candan ayrılmak demektir. Onu arzu etmek ise yeisten mütevellid bir hâlet-i ruhiyedir ki alel-ağleb hayattan kat‘-ı ümîd edenlere ârız olur. Bu dereceye vâsil olan yeis, aşkın asaletini temsil eder. İşte gaye... Beşşâr diyor ki:

“İki gömleğim içinde gömülen cism-i nâlânım o derekeye indi ki üzerine ittikâ etsem, zaafından yıkılır.”

Fakat bu kadid, asil bir hayalin asil bir gayesidir.

‘Abde’nin Basra’dan vukû-ı mufârakati, Beşşâr’ın karihasını daha ziyade cûş u hurûşa getirerek ona pek çok mazmunlar söyletmiştir. Ezcümle şu:

فَقَأْتُ وَهَلِّ لِلْعَائِثِيقِينَ قَلُوبُ	يُقُولُونَ لَوْ عَزَيْتَ قَلْبَكَ لَارْغَوَى
مُكِبٌ كَأَنَّ فِي الْجَمِيعِ غَرِيبُ	إِذَا نَطَقَ الْفَوْمُ الْجُؤُوسَ فَإِنِّي

Kıt‘anın mazmûnu, o kadar tabiîdir ki Beşşâr’ın mevkiinde olan her âşık böyle bir buhran geçirmiştir. Kıt‘anın tercümesi:

“Bana diyorlar: Kalbine teselli ver. Belki vazgeçer. Hâlbuki âşıkların kalbi olur mu? Etrafımda bulunanlar, konuştukları zaman benim başım yere eğilmiş, her mevkide her bahiste garip gibiyim.”

Diğeri:

وَأَشْفَى لِقَلْبِي أَنْ تَهَبَّ جُؤُوبُ	هَوَى صَاحِبِي رِيحَ الشَّمَالِ إِذَا جَرَتْ
تَنَاهَى وَفِيهَا مِنْ عُيْبِنَدَةَ طَيْبُ	وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّهَُا حِينٌ تَنَقَّوِي
سَفَاهَا وَمَا فِي الْعَالِيلِينَ لَيْبُ	غَذِيرِي مِنَ الْعُدَالِ إِذْ يَغْدُلُونَنِي

Diyor ki:

“Arkadaşım şimal rüzgârını arzu eder.<sup>104</sup> Kalbimin âlâmını teskin için ise rüzgârın semt-i cenuptan esmesini isterim. Çünkü cenup rüzgârı, müntehi olduğu semte ‘Abde’nin itriyâtını nakleder. Beni cehlen muaheze edenlere karşı müdafaa edecek kimse yok mu? Ben muaheze edenler arasında bir lebib görmüyorum.” demektir.

Beşşâr[’ın] itâb, muaheze ve medih vadilerindeki şiiirleri de müfritâne sözlerden, mübalağalı tabirlerden âzâdedir. Hâlid-i Bermekî’nin, dûçâr-ı teahhur olan bir va‘d-i lütfkârânesini tezkir maksadıyla bir gün müşârünileyh câmie giderken Beşşâr yavaşarak astarının zimâmını elde eder ve şu kıt‘ayı söyler:

104 Irak’ın cenup rüzgârı muhnik, tahammül-sûz; bâd-ı şimâli ise bilakis ciğer-nevâzdır. Bu hal tefekkür olunursa Beşşâr’ın şiiiri daha kesb-i rikkat eder. Süleyman Nazif.

أَصَاعَتْ لَنَا بَرَقًا وَأَبْطَأَ رَشَاشَهَا  
وَلَا غَيْثَهَا يَأْتِي فَيَرْوِي عِطَاشَهَا

أَطْلَبْتُ عَلَيْنَا مِنْكَ يَوْمًا سَخَابَةً  
فَلَا غَيْمَهَا يُجِئِي فَيَبْسُؤُنَا طَامِعًا

Hâlid'in vaadini îmâen diyor ki:

“Bir gün sizin tarafınızdan muhîtimizi bir sehâb-pâre kaplamış idi. Şimşegi çaktı; fakat yağmuru nüzul etmedi. Ne o bulut açılıyor ki ümitvar olanlar meyus olsunlar ne yağmuru geliyor ki teşneleri sîrâb olsunlar.” demektir.

Bunun üzerine Hâlid, Beşşâr'ı beraber götürür ve bir müddet hanesinde alıkor ve “O sehâbın yağmuru seni sırsıklam ıslatmadıkça seni bırakmayız.” der.

Beşşâr birçok yerlerde bilbedâhe şiir söylemiştir. Vak'a-yı âtiyede olduğu gibi:

Hâlid b. Bermek'in zamanına kadar vüzeraya müracaat eden müsta'tıfne su"âl (سؤال) yani se'ele (سأل) denilirdi. Hâlid bu tabirden hoşlanmayarak yerine zuvvâr (زوار) denilmesini emreder. O sırada hazır bulunan Beşşâr, bilbedâhe şu beyitleri söylemiştir:

فَمَجَّدْ لَهُ مُسْتَطْرَفٌ وَأَصْبِلْ  
بَلْفِظِ عَلَى الإِعْدَامِ فِيهِ ذَلِيلٌ  
وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ نَابِئُهُ وَحَلِيلٌ  
فَأَسْتَأْرُهُ فِي الْمُهْتَدِينَ سَأُولٌ

حَذَا خَالِدٌ فِي فِعْلِهِ حَذْرَ بَرْمَكٍ  
وَكَانَ دُوْرَ الأَمَالِ يُدْعَوْنَ قَبْلَهُ  
يُسْتَمَوْنَ بِالسُّؤَالِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ  
فَسَمَاهُمْ الزُّوَارَ سِبْثًا عَلْوَهُمْ

Diyor ki:

“Hâlid, a'mâlinde pederi Bermek'in ismini takip ediyor. Şimdi onun için iki türlü mecd ve şeref vardır. Biri yeni, diğeri kadimdir. Ondan evvel mazhar-ı âtîfet olmak isteyenler fakra delâlet eden bir lafızla yâd olunurlardı. Aralarında efzâlî ve e'âzîm dahi olsa onlara se'ele denilirdi. Hâlid ise erbâb-ı müracaatın kadr u haysiyetini vikaye ederek onlara zuvvâr nâmını verdi ve bu suretle isti'tâf edenleri enzâr-ı yâr u ağyâra karşı setretmiş oldu.” demektir.

Beşşâr eyyâm-ı şebâbına ait hicviyyât ve hezeliyyât müstesna olarak hicvinde de mübalağadan tevakkî etmiş ve tasvir-i hakikat mesleğinden ayrılmamıştır. Meselâ, Abbâs b. Muhammed'in hicvinde diyor ki:

وَقَلْبُهُ أَبْدًا عَلَى الْبُخْلِ مَعْقُودٌ  
حَتَّى تَرَاهُ غَيْثًا وَهُوَ مَجْهُودٌ  
زُرُقُ الْعَيْسُونَ عَلَيْهِ أَوْجُهُ سَوْدٌ  
تَقْدِيرٌ عَلَى سَعَةٍ لَمْ يَطْهَرِ الْجَوْدُ  
تُرْجَى التَّمَارُ إِذَا لَمْ يُورِقِ الْعُودُ  
فَكُلُّ مَا سَدَّ فَقْرًا فَهُوَ مَحْمُودٌ

ظَلَّ النَّسَارَ عَلَى الْعَبَّاسِ مَمْنُودٌ  
إِنَّ الْكُرَيْمَ لِيُخْفِي عَنْكَ عُسْرَتَهُ  
وَلِلْبَخِيلِ عَلَى أُمُورِهِ عِلٌّ  
إِذَا تَكَرَّهْتَ أَنْ تُعْطِيَ الْقَلِيلَ وَلَمْ  
أُورِقْ بِخَيْرٍ تُرْجَى لِلنَّوَالِ فَمَا  
بُتَّ النَّوَالِ وَلَا تَمْنَعُكَ قَلْبُهُ

Tercümesi:

“Abbâs’ı servet ü sâmandan bir zıll-ı memdûd ihata etmiş. Hâlbuki onun kalbi rişte-i buhl ü imsâk<sup>105</sup> ile bağlanmıştı. Sahî, muzâyakasını senden o derece gizler ki muhtaç olduğu halde onun zenginliğine hükmedersin. Bahîl ise onun serveti üzerine daima gözü kör birtakım bahaneler çöker ve onun üzerinde de yüzü kara çehreler durur. Sen eğer az vermekten çekinir ve si‘a-yı hâle de muktedir olmazsan semâhatin yüzü görünmez olur. Üzerinde bir hayır ve menfaat yaprakları görülsün ki senin de semâhatin umulsun. Çünkü ağaç yapraklanmazsa meyvesi umulmaz. Bess-i cûd u sehâ et. Azlıktan çekinme. İhtiyacı defeden her şey müstelzim-i şükr ü mahmedettir.”

Görülüyor ki Beşşâr, ma‘rız-ı hicivde de hakîmâne sözler söyler, tecâvüz-ü bî-edebânede bulunmaz. Risâ vadisinde de tabîliği iltizam etmiştir. Vefat eden kerimesine mersiye söylerken demiş:

مَا كُنْتِ إِلَّا خَمْسَةٌ أَوْ سِتًّا  
فَقَتَّيْتُ قَلْبِي مِنْ جَوَى فَانْفَتَّا  
يُصْبِحُ سَكْرَانٌ وَيُمْسِي بِهَتَّا

يَا بِنْتَ مَنْ لَمْ يَكْ يَهُوَى بِنْتًا  
حَتَّى حَلَّيْتُ فِي الْحَسَنِ وَحَتَّى  
لَأَنْتِ خَيْرٌ مِنْ عَلَامِ بِنْتًا

Tercümesi:

“Ey evvelce kızları sevmek taraftarı olmayanın kızı! Sen ancak beş altı senelik idin. Kalbimin a‘mâkına girdin ve sonra çiğeri kökünden kopardın. Sen sabah sarhoş, akşam sersem ve ‘âkk olan bir erkek evlattan hayırlısın.”

Beşşâr[ın] dekâik-i şi‘riyyesinin bütün safahatından, bütün hurdeliklerinden bahsetmek ve her vadide söylediği nevâirden misal getirmek, bu makalenin hadd-i istiabı haricindedir. Ancak ictimâiyyâta ait olan âsârından velev ki az olsun birer numune îrâdı, kıymet-i edebiyesini enzâr-ı üdebâya arz etmek ve tercümesini bütün bütün nâkıs bırakmamak için elzem görülmüştür.

Beşşâr ictimâiyyât vadisinde pek çok nazariyeler serdetmiş. Meselâ, fırsat buldukça hâkimiyet-i milliyeyi müdafaa, usûl-i meşvereti hulefaya tavsiye etmiştir.

Bir kasidesinde diyor ki:

مَشَيْنَا إِلَيْهِ بِالسُّيُوفِ نُعَاتِبُهُ

إِذَا الْمَلِكُ الْجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ

“Sâhib-i ceberût olan bir hükümdar, haktan rûgerdân olursa derhal kılıçlarımıza sarılır, muahezese koşarız.”

105 [Rište: ip, bağ. Buhl ü imsâk: Cimrilik ve pintilik. Ç. N.]

Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'a<sup>106</sup> hitaben inşâd eylediği diğer bir kasidede şu suretle idâre-i kelâm ediyor:

وَلَا سَأَلِمَ عَمَّا قَلِيلٍ بِسَأَلِمِ  
وَيَصْرُغُهُ فِي الْمَأْرُقِ الْمُتَلَاجِمِ

أَبَا جَعْفَرٍ مَا طُولُ عَيْشٍ بِدَائِمِ  
عَلَى الْمَلِكِ الْجَبَّارِ يَفْتَحُهُمُ الرَّدَى

Diyor ki:

“Yâ Ebâ Ca'fer! Hayat, ne kadar imtidat ederse etsin, onun yine bir nihyeti var. Çok geçmez, rahat döşeginde olan erbâb-ı selâmet de o nimetten mahrum olurlar. Sâhib-i ceberût olan bir padişah, gün gelir ki felaket yığınları altında kendini bulur ve dar bir geçidin ortasındaki melhamede yıkılır.” demektir.

Bu hakikati bütün vuzuhuyla beyan ettikten sonra tarihten misal getirmekle beyânâtını teyit ediyor:

Diyor ki:

عَظِيمِ وَلَمْ تَسْمَعْ بِقَتْلِكَ الْأَعْلَامِ  
وَأَمْسَى أُبُو الْعَبَّاسِ أَحْلَامَ نَائِمِ

كَأَنَّكَ لَمْ تَسْمَعْ بِقَتْلِ مُنْجِ  
تَقْتَنَمَ كِسْرَى رَهْطُهُ بِسُيُوفِهِمْ

Tercümesi:

“Galiba sen hiçbir kahhar hükümdarın katlinden haberdar değilsin. Acemlerin batş u tenkîlinden de malumatın yok. Bilmiyor musun ki Kısra, tebaasının seyf-i intikamı ile parçalandı ve Ebu'l-Abbâs olan Velîd b. Yezîd, ahlâm-ı nâime döndü.”

Beşşâr bâdehu, padişahlar için mûcib-i felaket olan ahvâli padişahın nazargâh-ı ibretine arz etmek için Velîd'in hâl-i gafletini teşrih ediyor, diyor ki:

عَلَيْهِهِ وَلَا جَرِي النُّحُوسِ الْأَشْنَائِمِ  
وَجُوهُ الْمَنَائِمَا حَاسِرَاتِ الْعَمَائِمِ

وَقَدْ كَانَ لَا يَحْتَسِبُ انْقِلَابَ مَكِيدَةٍ  
مُقِيمًا عَلَى الْأَدَاتِ حَتَّى بَدَتْ لَهُ

“Yani Velîd o kadar gafil idi ki bir gün aleyhine bir cereyanın serzede-i zuhûr olacağını, menhus bir felakete maruz kalacağını hatıra getirmezdi. Zevk u safâya dalmış, hevâ ve hevese kapılmış iken ölüm bütün dehşetiyle karşısında tecessüm ediverdi.”

Beşşâr tarihten üçüncü bir misal daha îrâd ediyor, diyor ki:

وَكَانَ لِمَا أَجْرَمْتَ نَزْرَ الْجَزَائِمِ  
وَرَدْنِ كَلُوحَا بَادِيَاتِ الشُّكَايِمِ

وَمَرُوانَ قَدْ دَارَتْ عَلَى رَأْسِهِ الرَّحَى  
وَقَدْ تَرَدُّ الْأَيَّامُ غُرًّا وَرُبَّمَا

106 [Abbâsi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Hâşimî el-Abbâsi (ö. 158/775), Ç. N.]

Yani:

“Mervân da bu akıbeta uğradı. Onun da başı üzerine musibet değirmeni döndü. Hâlbuki onun cürmü, senin irtikâp ettiğin cerâime nazaran az idi. Evet, zaman bazen parlak görünür; fakat unutmamalı ki bazen de abûs ve gazûb bir sima gösterir.”

Tarihî misallerle hakikati izah ettikten sonra halifenin müstelzim-i felaket olan mesleğini beyan ediyor ve dûcâr olacağı müthiş akıbeti kendine ihtar ediyor, diyor ki:

فَأَصْبَحْتَ تَجْرِي سَائِرًا فِي طَرِيقِهِمْ      وَلَا تَتَّقِي أَشْبَاهَ تِلْكَ النَّقَائِمِ  
فَرُمٌ وَزَرًا يُجِيبُكَ يَا ابْنَ سَلَامَةَ      فَلَسْتَ بِنَاجٍ مِنْ مَضِيئِهِمْ وَمَضَائِمِ

Yani:

“Sen de onların tuttıkları yolu takip ediyor ve o afetlerden hazer etmiyorsun. Şimdi, yâ İbn Selâme! Kendine bir melce ara. Çünkü ya bir mazlumun veya bir zalimin eline düşeceksin.”

Beşşâr marazı bütün avârız ile keşf ve emsalini göstermekle teşhis ettikten sonra usûl-i muâleceye geçiyor, diyor ki:

إِذَا بَلَغَ الرَّأْيُ الْمُشْوَرَةَ فَاسْتَنْعِنُ      بِرَأْيِ نَصِيحٍ أَوْ نَصِيحَةِ خَارِمِ  
وَلَا تَجْعَلِ الشُّورَى عَلِيَّكَ غَضَاصَةً      فَمِنْ الْخَوَافِي قُوَّةُ الْقَوَادِمِ  
وَمَا خَيْرُ كَفِّ أَمْسَاكَ الْغُلُّ أَلْتَهَا      وَمَا خَيْرُ سَفِيْفٍ لَمْ يُؤْيِدْ بِقَائِمِ

Yani:

“İş istişareye müncer olursa durma; hemen bir hayırhâhın reyinden veya bir hâzimin va’z u nasihatinden istimdat et. İstişareyi kendine düşman addetme. Kuşun arkadaki kanatları önde bulunan kanatları için bir kuvvettir. Bir teki zincir-bend olan bir elin yahut bir kabzaya istinat etmeyen bir kılıcın ne hayrı olur.”

İstişareden mâadâ bir halifeye mukteza olan evsaf meyanında ehemmiyet-i mahsûsayı haiz bulunan hazm u ihtiyatı da tavsiye ediyor.

Diyor ki:

وَحَلِّ الْهُؤَيْتِنَا لِلضَّيْفِ وَلَا تُكُنْ      نَوْمًا فَإِنَّ الْحَزْمَ لَيْسَ بِنَائِمِ  
وَحَارِبٍ إِذَا لَمْ تُعْطَ إِلَّا ظَلَامَةً      شَبَا الْحَرْبِ خَيْرٌ مِنْ قَبُولِ الْمُظَالِمِ

Tercümesi:

“Zillet ve meskeneti zuafâyâ bırak. Hâb-ı gaflete dalma. Zira hazm denilen seciye uyumaz. Daimî bir tecavüze maruz kalırsan muharebe et. Muharebenin kılıcına rast gelmek, zulmü kabul etmekten evlâdır.”



Beşşâr'ın usûl-i muaşereteki nazariyesi ise eviddâya, ihvana karşı müsamahakâr davranmak, ayb-cû<sup>107</sup> olmamak esası üzerine mübtenîdir. Âtîdeki beyitler bunu îma ediyor, diyor ki:

صَدِيقَكَ لَمْ تَلَسَّ الَّذِي لَا تُعَاتِبُهُ  
مُقَارِفُ ذَنْبِ مَرَّةٍ وَمُجَابِبُهُ  
ظَمِنْتَ وَأَيُّ النَّاسِ تَصْفُو مَشَارِبُهُ

إِذَا كُنْتَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُعَاتِبِيًّا  
فَعِشْ وَاجِدًا أَوْ صِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ  
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِرَارًا عَلَى الْقَدَى

Demek istiyor ki:

“Olur olmaz şeylerden dolayı arkadaşını mesul edersen muaheze edilecek bir arkadaş bulamazsın. Ya tek başına yaşamaya karar ver veyahut arkadaşına kavuş. Arkadaşın kâh hata eder kâh etmez. Eğer bulanık sudan içmemeye karar verirsen susuz kalırsın. Daima saf ve berrak su içen kimdir?”

Beşşâr bu nazariye-i ahlâkiyyeye şuarâ-yı câhiliyyeden mülhem olmuştur. Nâbiga<sup>108</sup> diyor ki:

عَلَى شِعْبِ أَبِي الرَّجَالِ الْمُهَذَّبِ

وَلَسْتُ بِمُسْتَتَبِقِ أَخَا لَا تَلْمُهُ

“Ötede beride dağılmış olan hata kırıntılarını elinle toplayıp tamir etmediğin bir arkadaşını kaybedersin. Dört başı mamur bir babayığit var mı?” demektir.

Şâir-i hikmet-nisâr Şîrâzî<sup>109</sup> de bu meslek-i hakîmâneyi pesend etmiştir. Sa‘dî diyor ki:

تَا كِه نَمَانِي بِي يَار

يَار بِي عَيْبِ مَجُو

Bu mühimme-i ictimâiyye Osmanlı şuarâ-yı benâmından Bursalı Veliyyüddînzâde Ahmed Paşa'nın<sup>110</sup> da nazar-ı ârifânelerinden dûr olmamıştır. Şîrâzî'nin mısramı Türkçe'ye naklederek:

“Yârsız kalmış cihanda ayıpsız yâr isteyen.” şekline ifrağ etmiştir.

Beşşâr'ın akidesine gelince:

107 [Ayb-cû: Ayıp ve kusur arayan. Ç. N.]

108 [Câhiliye devri şairi Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]). Beyit için bk. *Dîvânu'n-Nâbigati'z-Zübyânî*, nşr. Abbas Abdüsettâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 28. Ç. N.]

109 [Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden Sa‘dî mahlaslı Ebû Muhammed Müşerrifüddîn Muslih b. Abdillâh Şîrâzî (ö. 691/1292). Farsça beytin çevirisi: “Kusursuz sevgili/dost arama! Ta ki sevgilisiz/dostsuz kalmayasın. Ç. N.]

110 Osmanlı padişahı II. Murad'ın kazaskerlerinden Veliyyüddin Efendi'nin oğlu, divan şairi Bursalı Ahmed Paşa (ö. 902/1496). Ç. N.]

Câhiz'in rivayetine nazaran Beşşâr, ilhâd ile itham edilmiş, ilhâdına gösterilen delâilden biri şu beyit imiş:

الأرضُ مُظْلِمَةٌ وَالنَّارُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مَغْبُودَةٌ مُذْ كَانَتْ النَّارُ

Yani:

“Küre-i arz muzlim, ateş ise şu‘le-feşândır. Ateş de ateş olalı mâbuttur.”

Güya bundan maksadı, İblis'in nazariyesini tasvip etmektir. İblis melâike-i kirâma rağmen hazreti Âdem'e secde etmekten imtina etmiş idi. Bu babdaki müdafaası, kendisinin ateşten ve hazreti Âdem'in topraktan yaratılmış olmaları esasına müstenittir, [خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ].<sup>111</sup>

Bu itikat, Ebû Kâmil'in tesis eylediği “el-Kâmiliyye”<sup>112</sup> taifesinin cümle-i‘tikâdâtındandır.

Beşşâr, güya bir müddet Kâmiliyye'nin akidesini kabul etmiş imiş. Diğer bir rivayete nazaran kelâmiyyûndan Vâsıl b. Atâ'nın<sup>113</sup> cemaatinden idi. Sonra bu mezhepten de tereddüt göstermiş ve bir zaman kendini hiçbir mezheple takyit etmemiştir. Vefatından sonra evinde icra olunan taharriyatta ise akidesine dair hiçbir şeye tesadüf olunamamıştır.

Akidesi hakkında cereyan eden bir mübahasede kendini uzun uzadıya müdafaa ettikten sonra şu beyitlerle mübahaseye hâtıme vermiştir:

طُبِعْتُ عَلَى مَا فِيَّ غَيْرَ مُخَيَّرَ أَرِيدُ فَلَا أُعْطَى وَأُعْطَى فَلَمْ أَرِدْ  
هَوَايَ وَلَوْ خَيَّرْتُ كُنْتُ الْمُهَيَّبَا وَأَمْسِي وَمَا أَعْقَبْتُ إِلَّا التَّعَجُّبَا

Diyor ki:

“Ben gayr-i ihtiyârî olarak bu fitratla meftûr olmuşum. İhtiyarım olsaydı bittabi mühezzeb ve kâmil olmayı tercih ederdim. Ben isterim, fakat istediğim verilmez. Bana verilir, fakat istemediğim şeyler. İlmim de mugayyebâta karşı kâsırdır. İşte ilmim kâsır olduğu halde meramımdan geri bırakıldım. Akşam olunca bakarım ki bu muhit içinde bıraktığım eserler, bir sürü taaccüplerden ibarettir.” demektir.

111 [“Beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın.” A‘râf 7/12. Ç. N.]

112 [Hz. Ali'ye ilk halife olarak biat etmeyen ashâbın kâfir olduğunu ileri süren, hulûl ve tenâsüh telakkilerini benimseyen Ebû Kâmil adlı kişiye mensup fırka. Ç. N.]

113 [Mu‘tezile'nin kurucusu olarak bilinen Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî (ö. 131/748), Ç. N.]

Gerek bu gibi beyitlerden ve gerek ihzar olunun şuhûdun şehadetinden istinbat edilen hükme binaen halife el-Mehdî'nin<sup>114</sup> emriyle Basra'da darben cezalandırılmış ve on üçüncü değneği müteakip müteessiren teslîm-i rûh etmiştir.

Hadd-i darb, Beşşâr'ın şöhret-i edebiyesini ve halk nazarındaki mevki ve haysiyetini haleldar ettiğiinden, bir de halifenin gazabına maruz kalmak tehlikesi melhuz olduğundan, naaşı yalnız milk-i yemîni olan siyah bir halayık tarafından garîbâne teşyi olunmuştur (168/784).

Vefatını müteakip hanesi, halifenin emriyle taharri edilerek bir tomar bulunmuştur. Tomarda şu cümleler yazılı idi.

"Bismillâhirrahmânirrahîm. Ben âl-i Süleymân'ın hicvini tasdim etmiş idim. Fakat hazreti fahr-i kâinata olan karabetlerini derhâtur ettim, peygambere hürmeten vazgeçtim. Mâmâfih, şu kıt'ayı söylemekten kendimi alamadım:

دِينَارُ آلِ سُؤْلَيْمَانَ وَدِرْهَمُهُمْ      كَالْبَابِلِيِّينَ حُفَا بِالْعَفَارِيَّتِ  
لَا يُبْصِرَانِ وَلَا يُرْجَى لِقَاؤُهُمَا      كَمَا سَمِعْتُ بِهَارُوتَ وَمَارُوتَ

Yani:

"Âl-i Süleymân'ın dinarları da dirhemleri de Bâbilîler gibi ifritlerle muhâttır. İkisi de Hârût ve Mârût hakkındaki mesmûâtın gibi ne görünürler ne mülakatlarına ihtimal vardır." demektir.

Halife Mehdi, bunu okuyunca meseleye garaz karışmış olduğunu ve ikame olunan beyyinenin de şuhûd-ı zûr olduklarını anlamış ve hiciv kıt'asında zikri geçen Âl-i Süleymân'dan bulunan veziri Ya'kûb b. Dâvûd'un Beşşâr hakkındaki siâyetinden dolayı hiddetlenerek ettiğine izhâr-ı nedâmet etmiştir.

Dârülfünûn-ı Osmânî Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Muallimi Fehmî-i Bağdâdî

## Sonuç

Müderriszâde Mehmed Fehmî, on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında Bağdat'ta Vilâyet Matbaası müdürlüğü, Zevrâ gazetesi Arapça ve Türkçe muharrirliği; Arapça, Türkçe ve Farsça öğretmenliği gibi görevlerde bulunmuştur. Bağdat'ta önce babasından, sonra dönemin önemli âlimlerinden klasik usulde İslâmî ilimler eğitimi alan Mehmed Fehmî camilerde ders ve hutbeler vermiş, Kur'an ayetlerini tefsir etmiştir. Bazı ayetlerin yorumunda muasırlarıyla görüş ayrılıkları yaşamış, özellikle câhiliye Araplarına ilişkin genel kanaatin

114 [Abbâsî halifesi Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr b. Muhammed el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 169/785), Ç. N.]

aksi yönünde yorum biçimleri geliştirmiştir. Söz konusu yorum biçimlerinin onun *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı kitabında görmek mümkündür. Mehmed Fehmî II. Meşrûtiyet'in hemen öncesinde İstanbul'a gelmiş, Dârülfünûn'da Arap Edebiyatı Tarihi dersleri vermiş ve ders notlarını bir araya getirerek söz konusu kitabı yayımlamıştır. İstanbul'da dönemin ilim ve edebiyat vasatlarıyla ilişki halinde olduğu anlaşılan Mehmed Fehmî, İstanbul'da kaleme aldığı yazılarından biri olan "Beşşâr" başlıklı makalesini Abdülhak Hâmid Tarhan'ın mektuplarını ihtiva eden ve Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi tarafından neşredilen *Külliyât-ı Âsâr Mektuplar 2* adlı kitapta yayımlamıştır. Kitabın 155-183. sayfaları arasında yer alan makale, kitabın fihristinde "Şâir-i Arab Beşşâr'a ait bir makale, Muallim Fehmî Efendi'nin" kaydıyla geçmektedir. Yirmi beşten fazla şiir parçasının yer aldığı makale altmıştan fazla beytin çeviri ve tahlilini ihtiva etmektedir. Mehmed Fehmî'nin tahlilleri arasında Süleyman Nazif'e ait bir hâşiye de yer almaktadır.

Müderrişzâde Mehmed Fehmî makalenin girişinde Beşşâr'ın ailesi, doğumu, fiziki özellikleri ve yetişmesiyle ilgili bilgiler verdikten sonra onun şiir ve nesirdeki kabiliyeti hakkında özellikle Câhiz gibi edebiyat tenkitçilerinin görüşlerini vurgulayarak edebî hayatının tasvirine geçmektedir. Bu bağlamda Beşşâr'ın, fesahatleriyle meşhur olan Benî 'Akîl kabilesinde yetişmesi ve on yaşında şiir söylemeye başlaması, şiirinin Arap dili açısından son derece üstün olmasının sebeplerinden biri olarak zikredilmiştir. Edebî hayatının tasviri açısından Beşşâr'ın şiiriyle ilgili öne çıkan hususlardan ilki, hemen her alanda şiir söylemiş olması, ikincisi şiirinin müfritane sözlerden, mübalağalı tabirlerden azade oluşu, üçüncüsü ise bu şiirlerin irticâlî ve hakîmâne sözler arasında sayılmasıdır. Makalede Beşşâr'ın gazel, medih, hiciv, risâ, içtimaiyat ve ahlâk alanlarına ait şiirlerinden seçme beyitler Türkçeye tercüme edilerek tahlil edilmiştir. Tercümelerinin çoğunu şiir parçalarının hemen devamında "yani", "tercümesi" ve "diyor ki" başlıkları altında toplu olarak sunan Mehmed Fehmî, bazı parçalarda değerlendirme ve tahlillerini beyitlerin tercümelemleri arasına koyduğu görülmektedir. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı kitabındaki şiir tahlillerinde, ele aldığı beyitlerle benzer mazmunlara sahip Türkçe ve Farsça şiir örnekleri sunan Mehmed Fehmî'nin bu tutumu Beşşâr başlıklı makalesinde de görülmektedir. Nitekim makalede câhiliye şairi Nâbîga ez-Zübânî ile birlikte Sa'dî-i Şîrâzî'nin ve Bursalı Veliyyüddînzâde Ahmed Paşa'nın birer beytine atıfta bulunulmuştur. Nâbîga'ya yaptığı atıfta Mehmed Fehmî'nin, üzerinde sıklıkla durduğu, İslâm öncesi Arapların medeniyetten uzak bir topluluk olarak gösterilmesinin yanlışlığına dair yaklaşımı dikkat çekmektedir. Bu anlamda Nâbîga'nın ifadeleriyle Beşşâr'ın ifadeleri arasındaki benzerliği gösteren Mehmed Fehmî, beyitte vurgulanan hususu bir ahlâk nazariyesi olarak yorumlamaktadır. Mehmed Fehmî'nin Beşşâr'ın şiirinin tabiiği ve mübalağadan

uzak oluşuna dair yorumları, yine onun câhiliye şairlerinin gayr-i hakîkî söz söylemekten kaçınmalarına ilişkin yorumlarıyla bir arada değerlendirildiğinde bu özelliğin Mehmed Fehmî tarafından gerek şiir sanatı gerekse de Arapların ahlâk ve adetleri açısından olumlu bir özellik olarak kabul edildiği görülmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abdülhak Hâmid Külliyyât-ı Âsâr Mektupları 2.* nşr. Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Abdülhak Hâmid'in Mektupları 1.* nşr. İnci Enginün. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
- Âlu's-Suhreverdî, Muhammed Sâlih. *Lubbu'l-Elbâb*. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-Maârif, 1933.
- 'Avvâd, Korkîs. *Mu'cemu'l-Muellifîne'l-'Irâkiyyîn*. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1969.
- Aynî, Mehmed Ali. *Dârülfünûn Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Birinci, Ali. "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi". *Yeni Türkiye Ortadoğu Özel Sayısı 22/84* (2016), 224-240.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]. No. 2947.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]. No. 1016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muamelat ve Islahat Komisyonu [DH.TMIK.M]. No. 159.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Hususi [İ.HUS]. No. 148.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Maarif Nezâreti Mektubî Kalemi [MF.MKT]. No. 1224.
- Dîvânu'n-Nâbigati'z-Zübeyânî*. nşr. Abbas Abdüsettar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- Dölen, Emre. *Türkiye Üniversite Tarihi 1 Osmanlı Döneminde Darülfünun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Dölen, Emre. "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008), 1-46.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. 4 Cilt. nşr. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- Hersekli Mehmed Kâmil. *Terceme-i Mu'allakât-ı Seb'a*. Dersâadet: 1305.
- Hüseyin Kâzım Kadri. *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. nşr. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec. *el-Eğânî*. 21 Cilt. nşr. Ahmed eş-Şinkîfî. Kahire: Matbaatu't-Takaddüm.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kılıç, Hulusi. "Bağdatlı Mehmed Fehmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Kızıklı, Zafer. “Dârülfünûn’da Okutulan Bir Ders Kitabı: Târîh-i Edebiyyât-ı ‘Arabiyye”. *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (2010), 47-54.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, 2008.
- Müderrişzâde Mehmed Fehmî. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Câhiliyye Devri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1917.
- Müderrişzâde Mehmed Fehmî. *Beyân Mücezz ‘an Câmi ‘ati Âli ‘l-Beyt ve ‘ş-Şu ‘beti ‘l- ‘Âliyeti ‘d-Dîniyye fî Devrayni min Hayâtihimâ: Devru ‘l-Te’sîs ve Devru ‘l-Cihâdi ‘l- ‘İlmî*. Bağdat: 1930.
- Müderrişzâde Mehmed Fehmî. “Kitâbet-i Arabiyye”. *Dârülfünûn ve Şuabâtının Dürûs-ı Âliyesi* 1/5 (1910), 153-154; 1/7 (1910), 215-216; 1/10 (1910), 329-330. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/details/114>
- Müderrişzâde Mehmed Fehmî. “Edebiyyât-ı Arabiyye”. *Peyâm -Edebi İlave-* (20 Şubat 1329/5 Mart 1914); (20 Mart 1330/2 Nisan 1914); (27 Mart 1330/9 Nisan 1914); (3 Nisan 1330/16 Nisan 1914); (10 Nisan 1330/23 Nisan 1914); (17 Nisan 1330/30 Nisan 1914); (24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914); (1 Mayıs 1330/14 Mayıs 1914). <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/details/1695>
- Peyâm –Edebi İlave-*. “Edebiyyât-ı Arabiyye Sahifeleri”. (20 Şubat 1329/5 Mart 1914). <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/issue/52345>
- Selçuk, Mustafa. *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Tülücü, Süleyman. “Mu‘allakât ve Şairleri Üzerinde Bir Bibliyografya Denemesi-I”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âlûsî, Nu‘mân b. Muhammed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âlûsî, Mahmûd Şükri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yusuf İzzeddîn. *Fehmî el-Müderriş min Ruvvâdi ‘l-Fikri ‘l-Arabiyyi ‘l-Hadîs*. Ma‘hedu‘l-Buhûs ve‘d-Dirâsâti‘l-Arabiyye, 1970.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A‘lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-‘İlm li‘l-Melâyîn, 2002.



## قضايا فقهية معاصرة في وقف النقود دراسة حالة الصوك الوقفية

### Para Vakıflarıyla İlgili Güncel Meseleler: Sukûk Vakfına İlişkin Bir İnceleme

### Contemporary Fiqh Issues in Cash Waqf The case of Waqf Sukuk

Omar Kachkar<sup>\*</sup>, Marwa Alfares<sup>\*\*</sup>, Ahmad Hersh<sup>\*\*\*</sup>

#### المُلخَص:

برزت أهمية الوقف الإسلامي مؤخرًا مع تزايد الاهتمام العالمي بالتنمية المستدامة. وقد ظهرت تطبيقات جديدة للوقف، ونتج عن ذلك ظهور مسائل فقهية جديدة، يتحتم مناقشتها وبيان الحكم الشرعي فيها. ومن أهم تلك التطبيقات الصوك الوقفية، التي يرى فيها كثيرون أداة فاعلة في حشد التمويل اللازم لمشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان الإسلامية. تتبع أهمية هذا البحث في تناوله لبعض المسائل الشرعية المتعلقة بالصوك الوقفية بنوعها الدائم والمؤقت، وتتمثل هذه المسائل بمسألة زكاة الصوك الوقفية، وحكم تداولها، وrehنها. وتخلص الورقة إلى عدم وجوب الزكاة في الصوك الوقفية الدائمة والمؤقتة لا على الواقف ولا على الموقوف عليهم. وتفرق هذه الورقة بين الدين والقرض الحسن من حيث وجوب الزكاة على الدائن في الأول وعدم وجوبها في الثاني. وأما مسألة التداول، فتناقشها هذه الورقة في ضوء الخلاف الفقهي في مسألة بيع الدين وهي أقرب ما تكون إلى صوك المرابحة من حيث ما تمثله من دين، وترجع جواز تداول الصوك الوقفية ضمن مراعاة الضوابط والمحاذير الشرعية، وهي بمجملها متحققة في صوك وقف النقود المؤقتة. وأخيرًا فيما يتعلق بمسألة استخدام الصوك الموقوفة رهنا من قبل الواقف أو الناظر، فالراجح عدم جواز رهن الصوك الوقفية من قبل الناظر حفاظًا على الأصول الموقوفة من الضياع، مع إمكانية رهنها بتحقيق المصلحة، وإقرار صريح من المحكمة العليا كما نصت على ذلك بعض التشريعات القانونية في الدول الإسلامية، وأما استخدام الصوك رهنا من قبل الواقف، فالراجح الجواز قياسًا على جواز رهن الدين من طرف ثالث غير المدين. وتوصي هذه الورقة بدراسة الصوك الوقفية من قبل المجامع الفقهية والمؤسسات الشرعية وإصدار القرارات اللازمة حول المسائل الفقهية المتعلقة بها.

#### الكلمات المفتاحية

الوقف، التنمية، الوقف النقدي، الوقف المؤقت، الصوك الوقفية.

#### Öz

İslam medeniyetinin önemli müesseselerinden olan vakfın önemi, son zamanlarda sürdürülebilir kalkınmaya artan küresel ilgi ile ortaya çıkmıştır. Günümüzde yeni vakıf uygulamaları meydana gelmiştir. Dolayısıyla hükümleri tartışılması gereken birçok yeni fıkhi mesele oluşmuştur. Bu uygulamalar içerisinde en önemli olanlardan biri, İslam ülkelerinde ekonomik ve sosyal kalkınma projeleri finansmanını toplamakta etkili bir araç olarak değerlendirilen sukûk vakıflarıdır. Bu araştırmanın önemi, hem kalıcı hem de geçici sukûk vakfıyla ilgili bazı şeri konuları ele almasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede sukûk vakfının zekât, tedavülü ve rehnedilmesi konuları ele alınmıştır. Daimi ve geçici sukûk vakfında ne vakfedenin ne de vakıftan yararlananların zekâtla mükellef olmadıkları sonucuna varılmıştır. Ayrıca bu çalışmada; ilkinde alacaklının zekât yükümlülüğünün olması, ikincisinde ise zekât yükümlülüğünün olmaması açısından deyn ile karz-ı hasen arasında ayırım yapılmıştır. Tedavül konusu, temsil ettikleri borçlar açısından murabaha sukûkuna en yakın olan deynin

\* Sorumlu Yazar: Omar Kachkar (Dr. Öğr. Üyesi), İbn Haldun Üniversitesi, Yönetim Bilimleri Fakültesi, İşletme Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: Omar.kachkar@ihu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7786-8893

\*\* Marwa Alfares (Doktora Adayı), İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finans Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: alfares.marwa@std.izu.edu.tr ORCID: 0000-0003-1212-5719

\*\*\* Ahmad Hersh (Doç. Dr.), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Ekonomisi ve Finans Merkezi, Ankara, Türkiye. E-posta: ahmad.hersh@asbu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0818-7319

Atf: Kachkar, Omar, Alfares, Marwa, Hersh, Ahmad. "Para Vakıflarıyla İlgili Güncel Meseleler: Sukûk Vakfına İlişkin Bir İnceleme." *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 597–638. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1026906>





satımı konusundaki fikhî ihtilaflar ışığında tartışılmaktadır. Sonuç olarak sukûk vakfının tedavülü, şer'î kurallar ve yasaklar çerçevesinde -ki bunların hepsi geçici para vakfı sukûkunda bulunur- caiz olarak değerlendirilmiştir. Son olarak vakfedilen sukûkun vâkif veya nâzîr tarafından rehnedilerek kullanılması ele alınmıştır. Vakfedilen malların korunması amacıyla bu nâzîr için caiz görülmemiştir. Sukûkun vâkif tarafından rehin olarak kullanılması ise borcun borçlu dışındaki üçüncü bir şahıs tarafından rehnedilmesine kıyas edilerek caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu makale, sukûk vakfının içtihat kurulları ve şer'î kurumlar tarafından incelenmesini ve bunlarla ilgili fikhî meseleler etrafında gerekli kararların alınmasını tavsiye etmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Vakîf, kalkınma, para vakfı, geçici vakîf, sukûkun vakfı

### Abstract

Recently, the importance of *waqf* (endowment) has emerged with increasing global interest in sustainable development. The revival of cash *waqf* as one of the most important types of *waqf*, as well as the advent of new uses, have resulted in the formation of new *Fiqh* (juristic) difficulties. This is due to the flexibility and efficiency of cash *waqf* in mobilizing financial resources for Islamic countries' economic and social development programs. This paper discusses the importance of the juristic issues arising from *waqf sukuk* (bonds). These issues are *zakat*, *rahn* (collateral), and the exchange of *waqf sukuk*. The paper concludes that *zakat* is not obligatory on permanent and temporary *waqf sukuk*, neither on the *waqf founder* (*sukuk* holder) nor on the beneficiaries. A distinction is made between debt and *qard* in regard to the obligation of *zakat* on the creditor in debt but not in *qard*. The exchange of *sukuk sukuk* is discussed in light of juristic disagreement in replacing the *waqf* asset, adopting permissibility within the Shariah guidelines and precautions. Finally, this paper adopts the impossibility of using *waqf sukuk* as collateral by the *sukuk* holder in order to safeguard the *waqf* asset. This study, on the other hand, *waqf sukuk* accepts the permissibility in analogy to the permissibility of mortgaging the debt for the benefit of a third party other than the debtor, by using the temporary *waqf sukuk* as collateral by the *sukuk* holder.

### Keywords

Endowment, development, cash endowment, temporary endowment, endowment *sukuk* (endowment bonds)

### Extended Summary

With the growing global interest in sustainable development, the Islamic institution of *waqf* has gained a great deal of momentum as a substantial element for resource mobilization. In 2015, the United Nations adopted the 17 Sustainable Development Goals (SDGs) that aim at ending poverty, protecting our planet, and allowing all people to enjoy peace and prosperity by 2030. According to the index issued by the University of Cambridge in 2020, most members of the Organization of Islamic Cooperation (OIC) are still at the bottom of the list in achieving sustainable development goals, because the severe shortage of financial resources constitutes a major obstacle to achieving SDGs. The International Monetary Fund (IMF) estimated that meeting the SDGs in five priority areas—education, health, roads, electricity, and water and sanitation—by 2030 will require additional private and public annual spending of \$528 billion for low- and lower-middle-income countries, and \$2.1 trillion for emerging countries (International Finance Corporation, World Bank Group, 2019).

*Waqf* is one of the promising financial resources that can potentially contribute to achieving SDGs. Historically, *waqf* has played a major role throughout Islamic history, especially during the flourishing period of Islamic civilization, in providing many basic services to Islamic communities in several sectors, most notably, education, health, and

infrastructure. Within the efforts of reviving the role of *waqf* and mobilizing it for SDGs, several new contemporary applications of the *waqf* have emerged. As a result, new *fiqh* (jurisprudential) issues have emerged too. These new issues must be discussed and the Shariah rulings must be clarified.

Among the most important contemporary applications of *waqf* is what is known as “*waqf sukuk*.” These are negotiable bonds or certificates of equal value representing the *waqf* donated in the form of money, and they are based on the *waqf* contract. Many scholars look at *waqf sukuk* as an effective tool in mobilizing the necessary funding for economic and social development projects in Islamic countries.

The importance of this research stems from its endeavor to analyze some Shariah issues related to *waqf sukuk* of both types: the *sukuk* based on the permanent *waqf* and those based on the temporary *waqf*. In view of the modern application of *waqf sukuk*, it was necessary to understand both types of *sukuk* from the Sharia point of view and to approach them in reference to the classical Sharia issues, such as *zakat* of *waqf*, *Qard al-Hasan*, trade of debt, and using *waqf* as collateral.

The researchers have referred to the classical *fiqh* books of the mainstream schools of thought in order to analyze the opinions of the jurists on the aforementioned issues. Additionally, reference has been made to the contemporary literature on these questions. This paper concludes that the payment of *zakat* is not obligatory neither in the case of permanent *sukuk* nor on temporary *sukuk*. Likewise, *zakat* is not obligatory neither on the *waqf* donors nor on the beneficiaries (*mawquf alayhim*). As for the issue of *sukuk* tradability, this paper discusses it in the light of the jurisprudential disagreement on the issue of debt sale, which is the closest question to *murabaha sukuk* as both receivables of debts. This paper is in favor of the permissibility of trading *sukuk* provided that the Shariah principles and conditions are taken into account.

Finally, in reference to the issue of using *waqf sukuk* by the waqif or the nazir (trustee), it is more likely that the *waqf sukuk* may not be mortgaged by the trustee in order to preserve the endowed assets from loss. However, it can be permissible to use them as collateral on the availability of an evident approval by the Supreme Court in the country. This is stipulated by some jurisdictions. As for the question of using *waqf sukuk* as collateral by the donor (*waqif*), it is permissible based on the analogy of the permissibility of using the debt as collateral. It should be stated that the opinions contained in this research paper are just conclusions resulting from the analysis of the classical and contemporary literature. It must be emphasized that these issues must be studied by jurisprudence academies and Shariah institutions, such that necessary resolutions and binding fatwas can be issued.

## المدخل

زاد مؤخرًا الاهتمام بالوقف الخيري ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية كجزء من الاهتمام العالمي المتزايد بالتنمية المستدامة للشركات والأفراد، إلى جانب النمو السريع لمفاهيم استثمار المسؤولية الاجتماعية والاستثمارات الصديقة للبيئة والاستثمارات المستدامة. ويعد الوقف النقدي أو وقف النقود أحد أهم الأساليب الوقفية الجديرة بالاهتمام؛ نظراً لمرونته وأهميته الكبيرة في تعبئة الموارد المالية وتوجيهها لدعم مشاريع التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ومن أهم صور الوقف النقدي ما يعرف بالصكوك الوقفية، التي يمكن تعريفها بأنها: "وثائق أو شهادات خطية متساوية القيمة قابلة للتداول، تمثل المال الموقوف، وتقوم على أساس عقد الوقف"<sup>1</sup>. حيث تمثل الصكوك الوقفية شكلاً من أشكال الصكوك الاجتماعية التي لا تهدف للربح المادي، بل تهدف لسد حاجات المجتمع الأساسية والمساهمة في تحقيق التنمية المستدامة في قطاع التعليم والصحة وتحسين المرافق العامة وتطوير البنية التحتية<sup>2</sup>. ثمة دعوات للاستفادة من الصكوك الوقفية كأداة فعالة في تعبئة الموارد المالية وتوظيفها لدعم مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك لسد الفجوة الكبيرة في المجال الإغاثي والإنساني<sup>3</sup>. من خلال الصكوك الوقفية يمكن لشريحة كبيرة من المجتمع المساهمة في المشاريع الوقفية الاجتماعية التنموية<sup>4</sup>. وهناك خطوات حثيثة على مستوى الحكومات في عدد من الدول الإسلامية للاستفادة من الصكوك الوقفية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ففي شهر آذار عام 2020 قامت الحكومة الأندونيسية بإصدار أول صكوك وقفية تقوم على وقف النقود بقيمة 50 مليار روبية أندونيسية لبناء مشفى في إقليم بانتان (Banten Province) مدتها خمس سنوات بعائد سنوي 5%<sup>5</sup>. وقبلها صكوك برج زمزم، وهي صكوك استثمارية (صكوك انتفاع) لتطوير أراضي الوقف، وصكوك المشاركة في سنغافورة صكوك بنكولين<sup>6</sup>.

1 أونور، إبراهيم، رؤية لإنشاء بنك أوقاف، مجلة الدراسات المالية و المصرفية، المجلد 22، العدد 2 (30 يونيو/حزيران 2014)، ص 3.

متوفر من خلال الرابط الآتي: [https://mpr.aub.uni-muenchen.de/57105/1/Mpra\\_paper\\_57105.pdf](https://mpr.aub.uni-muenchen.de/57105/1/Mpra_paper_57105.pdf)  
نقاسي، محمد إبراهيم، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، ص 12.

2 نقاسي، محمد إبراهيم، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا، ورقة بحث، ص 15.

3 Oubdi, Lahsen, and Abdessamad Raghbi. "Sukuk-Waqf: The Islamic Solution for Public Finance Deficit." *Munich Personal RePEc Archive* (85629). (2018)؛ Kasri, Noor Suhaida & Saeran Nur Sakinah Nabilah Nor. **Waqf and Sukuk: Addressing The Humanitarian Funding Gap**. <http://giem.kantakji.com/article/details/ID/918> (2016).

4 Musari, Khairunnisa, **The Evolution of Waqf and Sukuk toward Sukuk-Waqf in Modern Islamic Economy** *International Journal of Umranic Studies* Vol.2, Issue 1 | (2019) Available from:

[https://www.researchgate.net/publication/337702302\\_The\\_Evolution\\_of\\_Waqf\\_and\\_Sukuk\\_toward\\_Sukuk-Waqf\\_in\\_Modern\\_Islamic\\_Economy](https://www.researchgate.net/publication/337702302_The_Evolution_of_Waqf_and_Sukuk_toward_Sukuk-Waqf_in_Modern_Islamic_Economy) [accessed Aug 18 2021].

5 Ghaouri, Mohamed Hamza, Waqf-Linked-Sukuk vs. Sukuk-Linked-Waqf: an in-Depth Assessment. (2021) <https://finconnect.news/2021/06/15/waqf-linked-sukuk-vs-sukuk-linked-waqf-an-in-depth-assessment/>

6 الفارس، مروة؛ سفيان، أحمد؛ نور الدين، قمر الزمان؛ كشكار، عمر، آفاق إصدار الصكوك الوقفية في ماليزيا دراسة ميدانية في ضوء التحليل النقدي للإطار القانوني والتنظيمي الإداري للصكوك والوقف في ماليزيا. مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع) العدد السابع والعشرون مارس 2019 <http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/download/1526/682>

ويعد مشروع المزارع الوقفية للأصاحبي (انظر الملحق أ)، من أهم المشاريع الكبيرة الواعدة التي تقترح استخدام الوقف النقدي والصكوك الوقفية لجمع الأموال اللازمة للمشروع واستخدامها في بناء تلك المزارع الوقفية وتشغيلها.

وهنا لا بدّ من التفريق بين نوعين من الصكوك الوقفية التي هي محل نقاش في الدراسات المعاصرة. النوع الأول هي الصكوك التي تستخدم لتطوير الأصول الوقفية وهي صكوك استثمارية تتمتع بعوائد استثمارية للمكنتبين في هذه الصكوك كما هو الحال في صكوك زمرم. والنوع الثاني من الصكوك الوقفية هي صكوك قائمة على وقف النقود وتختلف عن سابقتها بأن هدفها ليس استثماريا ولا ربحيا في المقام الأول، ولا تعود على المكنتبين بأية عوائد استثمارية بل إن عوائدها الاستثمارية تصرف للمستفيدين والمستحقين بناء على رغبة المتبرعين والمكنتبين في هذه الصكوك. وبالتالي يمكن أن يكون هناك صكوك استثمارية لتنمية الأصول الوقفية، وصكوك أخرى ووقفية تقوم على وقف النقود<sup>7</sup>. تقترح دراسة يونيتا باتريا<sup>8</sup> نمودجا للصكوك القائمة على وقف النقود باستخدام عقد السلم من أجل توفير الأمن الغذائي المستدام في أندونيسيا. حيث تصدر الحكومة الصكوك من خلال البنك المركزي أو وزارة المالية، ويتم صرف المبالغ المجموعة للمزارعين للقيام بأعمال الزراعة وتربية المواشي وما شابهها. ويقترح النموذج استخدام التأمين التكافلي ضد المخاطر التشغيلية المحتملة.

ومع تزايد الحديث عن التكنولوجيا المالية (fintech)، برزت بعض المقترحات التي تهدف لاستثمار هذه التكنولوجيا في تطوير إدارة الأوقاف الإسلامية من حيث الشفافية والكفاءة، وتسهيل حشد الموارد المالية اللازمة لتطوير تلك الأوقاف. وتعد منصة فينتيرا (Finterra) أحد أهم المنصات الحديثة القائمة على التكنولوجيا المتطورة، والتي تقدم تطبيقات إسلامية عصرية باستخدام تقنية blockchain أو سلسلة الكتل. وتوفر هذه الشركة العديد من الحلول والتطبيقات التقنية التي يمكن ان استخدامها اجتماعيا واقتصاديا وأخلاقيا في مجال الوقف. (انظر ملحق 2).

### مشكلة الدراسة:

أدى إحياء وقف النقود كأحد صور الوقف وشيوع تطبيقات جديدة معاصرة له إلى ظهور مسائل فقهية جديدة يتحتم مناقشتها وبيان الحكم الشرعي فيها، ومن بين أهم تلك التطبيقات ما يعرف بـ «الصكوك الوقفية». يرى كثيرون في الصكوك الوقفية أداة فاعلة في حشد التمويل اللازم لمشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى أهميتها في دعم مشاريع تنمية الأصول الوقفية. ونظراً لحدائثة هذه التطبيقات لوقف النقود فقد خلقت أمهات الكتب من مناقشتها وتأصيلها فقهياً. من هنا تنبع أهمية هذا البحث في تناوله لبعض هذه المسائل الشرعية في الصكوك الوقفية، كحكم الزكاة فيها والرهن وحكم تداولها. ومما يزيد من إشكالية بعض التطبيقات المعاصرة: التأقيت في وقف النقود، وظهور الصكوك الوقفية المؤقتة. وتكمن المشكلة في وجود الشبه الكبير بين وقف النقود المؤقت وبين القرض الحسن، فيتشابهان في عدد من الأحكام الفقهية: كلزوم العقد في كليهما، والتأقيت، ووجوب ردّ المبلغ الأصلي لصاحبه دون زيادة، ووجوب الضمان في كليهما، وجواز الوكالة والكفالة والوصية والإشهاد في كل منهما. إلا أنهما من ناحية أخرى يفتقران في العديد من المسائل الفقهية التي يختلف حكمها باختلاف التأصيل الفقهي لوقف النقود المؤقت، أي: من حيث اعتباره قرصاً أم وقفاً، وعلى رأس تلك المسائل ملكية الأصول الوقفية، وأحكام الزكاة، والرهن، والاشتراط،

7 Musari, Khairunnisa, The Evolution of Waqf and Sukuk toward Sukuk-Waqf in Modern Islamic Economy.

8 Yunita, Patria, Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) Model: For Indonesia Sustainable Food Security AL- AWQAF Jurnal Wakaf dan Ekonomi Islam Vol. 13, No.1, Tahun 2020.

والحوالة، والإعسار في رد الوقف، والرجوع عن الوقف، وتلف العين الموقوفة في يد الناظر أو في يد الموقوف عليهم، والتصرف بالمال الموقوف دون إذن الواقف أو خلافاً لشروطه، إلى غير ذلك من المسائل الفقهية المعاصرة.

### أهداف الدراسة:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على بعض المسائل الفقهية المتعلقة بالتطبيقات المعاصرة لوقف النقود، حيث يركز بشكل رئيس على ثلاث مسائل فقهية مهمة متعلقة بالصكوك الوقفية وهي: الزكاة، والرهن، وتداول الصكوك. إضافة لذلك يحاول البحث مناقشة وقف النقود المؤقت، وتحليل الشبه بينه وبين القرض الحسن.

### حدود الدراسة:

نظراً لكثرة المسائل المتعلقة بموضوع الوقف النقدي وتطبيقاته المعاصرة، وباعتبار المحددات البحثية لهذه الورقة سيتم التركيز في هذا البحث فقط على أهم المسائل الفقهية الجوهرية المتعلقة بالصكوك الوقفية باعتبارها أحد أهم أشكال وقف النقود، وستناقش بالتحديد حكم الزكاة في الصكوك الوقفية، ومدى جواز تداول الصكوك الوقفية، وحكم رهن الصكوك الوقفية.

### منهج البحث:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي الذي يستخدم الأسلوب الكيفي (النوعي) لتحقيق أهداف البحث والإجابة عن أسئلته، يقوم الباحث بالرجوع إلى الدراسات المعاصرة المتوفرة حول وقف النقود والصكوك الوقفية وتحليلها، كما تعتمد على المنهج الاستنباطي والتحليلي بغرض التحليل الفقهي المقارن للمسائل الفقهية، حيث تقوم الدراسة بالرجوع إلى أمهات الكتب الفقهية ومناقشتها واستنباط القول الراجح منها، كما في مسألة مشروعية وقف النقود وتأقيت الوقف والزكاة وغيرها. كذلك يتم الإشارة لقرارات المجامع الفقهية المعاصرة، والنصوص القانونية ذات الصلة، كما في مسألة وقف النقود ورهن الوقف.

### مخطط البحث:

قسّمت الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة: حيث تتناول الدراسة في المبحث الأول: المفاهيم الأساسية للدراسة من: تعريف الوقف لغة واصطلاحاً، وتعريف النقد لغة واصطلاحاً، وتعريف وقف النقود والصكوك الوقفية. أما في المبحث الثاني فقد تناول مشروعية الصكوك الوقفية، ومشروعية وقف النقود، ومدى مشروعية تأقيت الوقف ووقف النقود المؤقت والقرض الحسن. أما المبحث الثالث فتضمن المسائل الفقهية الجوهرية المتعلقة بوقف النقود، وزكاة الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة، وتداول الصكوك الوقفية المؤقتة، واستخدام الرهن في الصكوك الوقفية. وانتهت الدراسة بخاتمة وتوصيات ومصادر الدراسة ومراجعتها ثم الملاحق.

## المبحث الأول

### المفاهيم الأساسية للمبحث

قبل الشروع في مناقشة القضايا الفقهية المتعلقة بوقف النقود والصكوك الوقفية، سيناقد هذا المبحث أهم المفاهيم المتعلقة بالموضوع وهي الوقف والنقد والوقف النقدي والصكوك وأخيراً الصكوك الوقفية.

## 1. تعريف الوقف لغةً واصطلاحاً:

**الوقف لغةً:** الواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تمكنٍ في شيء<sup>9</sup>. ووقف بالمكان وقفاً ووقفاً فهو واقف، والجمع وقفٌ ووقوف، ويقال وقفت الدابة تقف ووقفاً، ووقفها أنا وقفاً، ووقف الدابة جعلها تقف. وتوقيف الناس في الحج: وقوفهم بالمواقف. والموقف: الموضع الذي تقف فيه حيث كان، ووقف الأرض على المساكين وقفاً حبسها<sup>10</sup>. "ومنه: الموقف لحبس الناس فيه للحساب، قال تعالى: {وقفوه إنهم مسؤولون} (الصافات، 24). روى ابن كثير في تفسيره للآية عن ابن عباس: يعني احبسوهم إنهم محاسبون<sup>11</sup>. ثم اشتهر إطلاق كلمة الوقف على اسم المفعول وهو الموقوف. ويعبر عن الوقف بالحبس، ويقال في المغرب: وزير الأحباس<sup>12</sup>."

**الوقف اصطلاحاً:** اختلف الفقهاء في تعريف الوقف، لأنهم أدخلوا شروط الوقف ضمن التعاريف على حسب مذاهبهم، ويمكن حصر تعاريف الوقف في المذاهب الفقهية في تعريفات ثلاثة<sup>13</sup>. سيتم الاقتصار في هذه الدراسة- على سرد تلك التعريفات، ويمكن مراجعة أدلة كل فريق مستفيضة في كتب أئمة المذاهب.

**التعريف الأول: لأبي حنيفة:**<sup>14</sup> وهو حبس العين على حكم ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة على جهة الخير. وبناء عليه لا يلزم زوال الموقوف عن ملك الواقف ويصح له الرجوع عنه، ويجوز بيعه؛ لأن الأصح عند أبي حنيفة أن الوقف جائز، غير لازم كالعارية، فلا يلزم إلا بأحد حالات ثلاثة: أولها أن يحكم به الحاكم المولى لا المحكم، بأن يختصم الواقف مع الناظر؛ لأنه يريد أن يرجع بعلة عدم اللزوم، فيقضي الحاكم باللزوم، فيلزم؛ لأنه أمر مجتهد فيه، وحكم الحاكم يرفع الخلاف. والثانية أن يعلقه الحاكم بموته: فيقول: إذا مت فقد وقفت داري مثلاً على كذا، فيلزم كالوصية من الثالث بالموت، لا قبله. أما الحالة الثالثة: أن يجعله وقفاً لمسجد، ويفرزها عن ملكه، ويأذن بالصلاة فيه: فإذا صلى فيه واحد، زال ملكه عن الواقف عند أبي حنيفة. أما الإفراز فلأنه لا يخلص لله تعالى إلا به، وأما الصلاة فيه، فلأنه لا بد من التسليم عنده وعند محمد، وتسليم الشيء بحسب نوعه، وهو في المسجد بالصلاة فيه.

**التعريف الثاني: للجمهور وهم: الصحابان وبرأيهما يفتى عند الحنفية، والشافعية والحنابلة في الأصح:**<sup>15</sup> وهو حبس مال يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره، على مصرف مباح موجود - أو بصرف ريعه على جهة بر وخير - تقريباً إلى الله تعالى. وعليه يخرج المال عن ملك الواقف، ويصير حبساً على حكم ملك الله تعالى، ويمتنع على الواقف تصرفه فيه، ويلزم التبرع بريعه على جهة الوقف.

9 ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، بيروت: دار الفكر، ط1، 1414هـ - 1994م، (457/10).

10 ابن منظور، لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (373/15).

11 ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة، ط2، 1999 (سورة الصافات).

12 الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر. ط4، (2002)، (599/10).

13 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (7599/10).

14 ابن همام، كمال الدين، فتح القدير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2003 م، (6/213)؛ الغنيمي، عبد الغني، اللباب، مكتبة دار الفجر، دمشق، ط3: 2020م، (180/2)؛ الحصكفي، محمد، الدر المختار، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية 1423 - 2002، (391/3).

15 الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج، تحقيق محمد عيتاني، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1997م، (376/2)؛ البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، (267/4)؛ الكرعي، مرعي، غاية المنتهى، تحقيق ياسر المزروعى، ورائد الرومي، ط1، 2007، (299/2).

**التعريف الثالث: للمالكية<sup>16</sup>:** هو جعل المالك منفعة مملوكة، ولو كان مملوكاً بأجرة، أو جعل غلته كدراهم، لمستحق، بصيغة، مدة ما يراه المحبس؛ أي أن المالك يحبس العين عن أي تصرف تملكي، ويتبرع بريعتها لجهة خيرية، تبرعاً لازماً، مع بقاء العين على ملك الواقف، مدة معينة من الزمان، فلا يشترط فيه التأبير. ومثال المملوك بأجرة: أن يستأجر داراً مملوكة أو أرضاً مدة معلومة، ثم يقف منفعتها لمستحق آخر غيره في تلك المدة. وبه يكون المراد من «المملوك» إما ملك الذات أو ملك المنفعة. إن الوقف عند المالكية لا يقطع حق الملكية في العين الموقوفة، وإنما يقطع حق التصرف فيه<sup>17</sup>. ويمكن من خلال التعريفات المذكورة أعلاه ملاحظة خلاف الفقهاء في بعض المسائل المتعلقة بالوقف وعلى رأسها مسألة ملكية العين الموقوفة ولزوم الوقف وتأبيره. إلا أن المعنى المشترك في التعريفات هو أن الوقف يقتضي تحبب العين الموقوفة وتسبيل ثمرتها للجهة المستفيدة حسب شرط الواقف<sup>18</sup>. وتتبنى هذه الدراسة هذا المفهوم للوقف كونه مختصراً وشاملاً تندرج تحته كل أنواع الوقف المعاصرة بما فيها وقف النقود ووقف الصكوك الدائمة والمؤقتة.

## 2. تعريف النقد لغة واصطلاحاً:

**النقد لغة:** النقد في اللغة يطلق على عدة معان منها: خلاف النسب، وقبض الدراهم، ومنه قولهم: نقدت الدراهم له فانتقدتها أي قبضتها. والنقد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، يقال: انتقدت الدراهم إذا نظرتها لتعرف جيدها وزيفها. والنقد: عيب الناس، لما فيه من انتقادهم والنظر في عيوبهم. والنقد كذلك: الذهب والفضة<sup>19</sup>.

**النقد اصطلاحاً:** يراد بالنقدين عند الفقهاء: الذهب والفضة<sup>20</sup>. والعملة المتخذة منهما من دراهم ودنانير، ويعبر البعض عن ذلك بالأثمان (الفتوحى)<sup>21</sup> ويعني النقد بهذا المعنى، ما استخدمه الناس مقياساً للقيم، ووسيطاً في التبادل، وأداة للادخار ووسيلة في الدفع المؤجل<sup>22</sup>. وقد كان النقد مقصوراً على الذهب والفضة كوسائل للدفع ووسائل للتبادل، إلا أن الوضع تغير بظهور أنواع جديدة من النقود ووسائل الدفع كالعملات الورقية والإلكترونية، التي أخذت حكم النقود وأصبحت مقبولة قانوناً و عرفاً، وأصبحت بذلك مقبولة شرعاً، وتأخذ

16 ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد المقدسي، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي - عبد الفتاح الحلو، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1995م، ط1، (76/4)؛ الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد، الشرح الصغير، تحقيق: على السيد الهاشم، مصر، دار الفضيلة للنشر، ط1: (98-97/4)، (ب.ت)؛ أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، الفروق، المحقق خليل منصور، مصر، عالم الكتب: (111/2)، (ب.ت)

17 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (7602/10).

18 الحداد، أحمد، وقف النقود واستثمارها. بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف جامعة أم القرى- مكة المكرمة. كانون أول 2006.

<http://waqef.com.sa/upload/7u7gr5xM978d.pdf>

القرني، ابتسام. الوقف بين حكم ملك الله تعالى والملكية العامة، بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية: الوقف الإسلامي "اقتصاد، وإدارة، وبناء حضارة (2009). <http://www.abgadi.net/pdfs/icuwfaom.pdf>

19 ابن فارس، مقاييس اللغة، (467/5)؛ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي مختار الصحاح، دقته عصام الحرساني، عمان، الأردن: دار عمار، طبعة 9، 2005، ص. 329.

20 الأسيوطي، شمس الدين محمد بن أحمد المنهجي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1996م.

21 الفتوحى، محمد بن أحمد الفتوحى، معونة أولي النهى شرح المنتهى، المحقق: عبد الملك بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ط5، م. (2008).

22 حسن، أحمد حسن، الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي: قيمتها وأحكامها. دمشق: دار الفكر، ط 1، 1420هـ/1999م.



أحكام الذهب والفضة، وتطبق عليها الأحكام الشرعية التي تطبق على نقدي الذهب والفضة، كحرمة الربا، وحدّ السرقة، وغيرها من الأحكام، وبذلك صدرت قرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية<sup>23</sup>.

### 3. تعريف وقف النقود:

تناول الفقهاء القدامى وقف النقود عند حديثهم عن وقف المنقولات كذلك عند حديثهم عن أشكال الوقف الجائز وغير الجائز، وعلى الرغم من أن تطبيقات وقف النقود قد توسعت بشكل كبير في الوقت المعاصر إلا أن الفقهاء قد ذكروا عددا من التوصيفات منها ما جاء في الفتاوى الهندية: "...الدرهم تقرر للفقراء ثم يقبضها أو تدفع مضاربة به ويتصدق بالربح..."<sup>24</sup>، وقال ابن عابدين: حول وقف الدرهم: "إن الدرهم لا تتعين بالتعيين، فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها لكن بدلها قائم مقامها لعدم تعينها، فكأنها باقية ولا شك في كونها من المنقول"<sup>25</sup>.

أما الإمام النووي فقد قال: "في وقف الدرهم والدنانير وجهان، كإجارتهما، إن جوزناها، صح الوقف لتركى، ويصح وقف الحلي لغرض اللبس.. وقد ألحقوا الدرهم ليصاغ منها الحلي بوقف العبد الصغير، وتردد هو فيه"<sup>26</sup>.

وقد وصف مجمع الفقه الإسلامي الدولي وقف النقود في قراراته بأنه: جائز شرعاً، لأن المقصد الشرعي من الوقف وهو حبس الأصل وتسبيل المنفعة متحقق فيها؛ ولأن النقود لا تتعين بالتعيين وإنما تقوم بأدائها مقامها.. إذا استثمر المال النقدي الموقوف في أعيان كأن يشتري الناظر به عقاراً أو يستصنع به مصنوعاً، فإن تلك الأصول والأعيان لا تكون وفقاً بعينها مكان النقد، بل يجوز بيعها لاستمرار الاستثمار، ويكون الوقف هو أصل المبلغ النقدي"<sup>27</sup>.

يفهم من مصطلح وقف النقود بأنه: "حبس النقود وتسبيل المنفعة المتمثلة في الأرباح الناتجة عن استثماره"<sup>28</sup>. وهذا التعريف مختصر لا يتطرق إلى كافة أنواع النقود التي تشمل النقدين الذهب والفضة، وكذلك الأنواع الأخرى من العملات الورقية والمعدنية الشائعة في وقتنا الحاضر.

وقد عرّف وقف النقود أيضاً بأنه: "وقف النقود بكل مفرداتها وأنواعها، سواء أكان الموقوف ذهباً أو فضة أو شيئاً فيه شيء منهما، أو كان عملة معدنية، أو ورقية، مما عدّ ثمناً للأشياء وقيماً للسلع، ووسيلة للتبادل"<sup>29</sup>. إلا أن هذا التعريف أيضاً لا يتطرق إلى أغراض وقف النقود، التي قد تكون بغرض القرض الحسن

23 كقرار رقم (6) لمجلس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الدورة الخامسة، وقرار المجمع الإسلامي بجدة رقم (6/4/55) في الدورة السادسة، وقرار فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (10)، وكثير من قرارات الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية.

24 البلخي، نظام الدين وأخرون، الفتاوى الهندية، الناشر: دار الفكر الطبعة: الثانية، 1310 هـ، (362/2).

25 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، (4/364).

26 النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (5/315).

27 قرار رقم: 140 (15/6) بشأن الاستثمار في الوقف وفي غلاته وربيعه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 15، 2004، سلطنة عُمان، المصدر: <https://iifa-aifi.org/ar/2157.html>.

28 حمزة، هشام، الوقف النقدي وتمويل الاستثمار الوقفي، المؤتمر الإسلامي للوقف. السعودية: معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز (2016). [https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/149886\\_AHiwar-1438-08.pdf](https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/149886_AHiwar-1438-08.pdf).

29 بلتاجي، سعاد، وقف النقود: حقيقته وحكمه وطرقه وضوابط استثماره، دراسة فقهية مقارنة، كلية الدراسات الإسلامية، الإسكندرية، 2006.

أو بغرض استثمار تلك الأموال وتوزيع عوائدها على الموقوف عليهم، لذلك تقترح الدراسة التعريف الآتي للوقف: "حبس النقود بكافة أنواعها من النفقين أو العملات الورقية أو المعدنية في سبيل الله تعالى، سواء أكانت بغرض الإقراض للمحتاجين من المستفيدين أو الاستثمار في أي مشاريع مباحة، وتوزيع ريعها على الموقوف عليهم".

وقد تزايدت في الأونة الأخيرة الدعوات للاستفادة من الوقف -وخاصة الوقف النقدي- في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وأدى ذلك إلى ظهور تطبيقات جديدة لوقف النقود، لتشمل المحافظ الاستثمارية، والصناديق الوقفية، وأسهم الشركات<sup>30</sup>، إضافة إلى أهميته في دعم المشاريع الصغيرة<sup>31</sup>. وتنمية العقارات الوقفية<sup>32</sup> وإنشاء مؤسسات القرض الحسن<sup>33</sup>.

#### 4. الصكوك الوقفية:

من أجل معرفة المعنى الدقيق للصكوك الوقفية لا بدّ أولاً من بناء تصور واضح عن الصكوك وتعريفها وبيان ماهيتها، هذا ما سيتم مناقشته باختصار فيما يأتي:

##### 4.1. تعريف الصكوك لغة واصطلاحاً:

**الصكوك لغة:** الصكوك لغة جمع (صك): الصاد والكاف أصل يدل على تلاقي شينين بقوة وشدة، حتى كأن أحدهما يضرب الآخر (ابن فارس، 1994). كما ورد في تفسير قوله تعالى: {فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها}<sup>34</sup>. أي: وضعت يدها على وجهها على عادة النساء عند التعجب من أمر غريب، قال ابن عباس: صكت بمعنى لطمت، وأصل الصك الضرب<sup>35</sup>. وورد أيضاً في تعريف الصك: بأنه الكتاب الذي يكتب في المعاملات والأقارير<sup>36</sup>. وقد يُطلق الصك ويقصد به الكتاب. وعلى هذا المعنى فإن اللفظ فارسي مُعَرَّب، أصله جك. وكانت الأرزاق تسمى صكاً؛ لأنها تخرج مكتوبة. ومن معانيه أيضاً: وثيقة اعتراف بالمال المقبوض، أو وثيقة حق في ملك أو نحوه<sup>37</sup>.

وقد وردت لفظة صكوك في كتب الحديث والفقهاء القديمة في مواضع عدة، يذكر منها:

ما رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة، أنه قال لمروان: أحللت بيع الربا، فقال مروان: ما فعلت؟ فقال أبو هريرة: أحللت بيع الصكوك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفى، قال :

30 قحف، منذر، تمويل تنمية أموال الوقف، ط1، ص 50.

31 الزرقاء، محمد أنس، الوقف المؤقت للنقود لتمويل المشروعات الصغرى للفقراء. بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف جامعة أم القرى-مكة المكرمة. كانون الأول م. (2006). <https://www.thbatq.com/images/stories/book/B26.pdf>

32 قحف، منذر، تمويل تنمية أموال الوقف، ط1، <https://www.thbatq.com/images/stories/book/B32.pdf>

33 الثمالي، عبد الله بن مصلح، وقف النقود (حكمه، تاريخه وأغراضه، أهميته المعاصرة، استثماره)، جامعة أم القرى، بدون ذكر دار النشر وبدون تاريخ نشر.

34 سورة الذاريات، 29 .

35 القرطبي، محمد بن أحمد، أبو عبد الله القرطبي. أحكام القرآن للقرطبي، القاهرة: دار الكتب المصرية (1964). تفسير سورة الذاريات الآية 29.

36 الرازي، مختار الصحاح، عمان، الأردن: دار عمار، طبعة 9، (2005) ص 154.

37 ابن منظور، لسان العرب، (10/457).

فخطب مروان الناس، فنهى عن بيعها، قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدي الناس<sup>38</sup>، قال النووي: الصكاك جمع صك وهو الورقة المكتوبة بدين ويجمع أيضاً على صكوك، والمراد هنا الورقة التي تخرج من ولي الأمر بالرزق لمستحقه بأن يكتب فيها للإنسان كذا وكذا من طعام أو غيره فيبيع صاحبها ذلك لإنسان قبل أن يقبضه وقد اختلف العلماء في ذلك<sup>39</sup>.

وجاء في الموطأ: "أن صكوكا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار، فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها...."<sup>40</sup>، وقد فسر الباجي الصكوك بأنها: "الرقاع مكتوب فيها أعطيات الطعام وغيرها مما تعطيه الأمراء للناس فمنها ما يكون بعمل كآرزاق القضاة والعمال ومنها ما يكون بغير عمل كالعطاء لأهل الحاجة"<sup>41</sup>.

وقد قال الصيمري: «ولا يجوز بيع الصكوك قبل قبضها، وهي: أرزاق الجند، إذا صك السلطان على بيت المال»<sup>42</sup>.

**أما تعريف الصكوك اصطلاحاً في الفقه المعاصر:** فسيتم ذكر تعريفها من خلال ما نصت عليه بعض الهيئات والمنظمات الإسلامية.

**تعريف مجلس الخدمات المالية الإسلامية:** الصكوك هي: "شهادات يمثل كل صك حق ملكية لنسبة مئوية شائعة في الموجودات العينية، أو مجموعة مختلفة من الموجودات العينية وغيرها، وقد تكون الموجودات في مشروع محدد أو نشاط استثماري معين وفقاً لأحكام الشريعة"<sup>43</sup>.

**تعريف المجمع الفقهي الإسلامي الدولي:** جاء تعريف التصكيك بأنه: "إصدار لوثائق أو شهادات مالية متساوية القيمة، تمثل حصصاً شائعة في ملكية موجودات (أعيان، أو منافع، أو حقوق، أو خليط من الأعيان والمنافع والديون) قائمة فعلاً، أو سيتم إنشاؤها من حصيلة الاكتتاب، وتصدر وفق عقد شرعي، وتأخذ أحكامه"<sup>44</sup>.

**تعريف هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية للصكوك:** أما هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية فقد أطلقت اسم الصكوك الاستثمارية بدلاً من الصكوك الإسلامية؛ وذلك تمييزاً لها عن الأسهم والسندات، وجاء تعريف الصكوك الاستثمارية في المعيار رقم (17) من كتاب المعايير الشرعية بأنها: "وثائق متساوية القيمة، تمثل حصصاً شائعة في ملكية أعيان أو منافع، أو خدمات، أو في موجودات مشروع معين، أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك، وقفل باب الاكتتاب، وبدأ استخدامها فيما أصدرت من أجله"<sup>45</sup>.

38 مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فواد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، حديث رقم: (1528)، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض.

39 النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1392، (171/10).

40 مالك، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، تصحيح وتخريج: محمد فواد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1985م، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها، الحديث: 44.

41 الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنقذ شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة - مصر، الطبعة الأولى، 1332 هـ، (285/4)

42 العمراني الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير (ت ٥٥٨هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، الناشر: دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى، 2000، (76/5).

43 مجلس الخدمات المالية الإسلامية، متطلبات كفاية رأس المال للصكوك، والتصكيك والاستثمارات العقارية، ماليزيا، (2009) ص 3.

44 قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي: القرار رقم (178) (4/19) في الدورة 19 المنعقد بإمارة الشارقة 2009 / 1430.

45 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، (2010)، المعايير الشرعية، البحرين، ص 467.

يمكن ملاحظة اتفاق التعاريف المذكورة أعلاه على أن الصكوك تمثل حصصاً شائعة في ملكية الأصول والموجودات التي تمثلها تلك الصكوك سواء أكانت عقاراً أو خدمات أو غيرها، وقياساً على ذلك: يمكن القول بأن الصكوك الوقفية أيضاً تمثل حصصاً شائعة في المال الموقوف، وتتميز عن غيرها من الصكوك الإسلامية التجارية بأنها تقوم على أساس عقد الوقف<sup>46</sup>. إضافة إلى ذلك لا يتوقع حملة الصكوك الوقفية أي عائد على أموالهم التي ساهموا بها في المشاريع الوقفية.

#### 4.2. تعريف الصكوك الوقفية

ظهر مصطلح الصكوك الوقفية حديثاً كأداة من أدوات التمويل الإسلامي، ويشير كمال خطاب إلى أن الصكوك الوقفية ظهرت في بدايات التاريخ الإسلامي، وهي تمثل وثائق أو شهادات لإثبات حق يقصد منها تنفيذ شرط الواقفين وحفظ حقوقهم، ولا يقصد منها الاستثمار أو التداول، وتمثل تلك الصكوك سندات ملكية يتم حفظها دعماً للنزاع وحفظاً لحقوق الفقراء وجهات الوقف الأخرى، أما المعنى الحديث للصكوك الوقفية فيشمل بالإضافة لما سبق معاني أخرى عديدة تتنوع بتنوع صيغ التمويل الاستثمارية الإسلامية، ويتم تداولها في السوق المالية وتصرف عوائدها على أوجه البر والخير<sup>47</sup>.

ويمكن تعريف الصكوك الوقفية بأنها: <sup>48</sup>وثائق أو شهادات خطية متساوية القيمة قابلة للتداول تمثل المال الموقوف، وتقوم على أساس عقد الوقف، سواء كانت هذه الأموال أصولاً ثابتة كالعقارات أو أصولاً منقولة كالنقد أو حقوقاً معنوية كحقوق التأليف وبراءة الاختراع.

كما عرف البعض الصكوك الوقفية بأنها: وثائق محددة القيمة، يتم إصدارها بأسماء مموليهها، لصالح الجهة الموقوف عليها، أو من يمثلها قانوناً، وذلك لتغطية الحاجات المنوطة بها، مع الالتزام بأحكام الشريعة تمويلاً واستثماراً وإنفاقاً<sup>49</sup>.

ويمكن تلخيص عملية إصدار الصكوك الوقفية من خلال الخطوات الآتية: <sup>50</sup>

- 1- تحديد المبالغ اللازمة لإنشاء المشروع الوقفي وتنفيذه.
- 2- تقوم المؤسسة الوقفية بإنشاء شركة ذات غرض خاص (Special Purpose Vehicle) تقوم بمهام متعددة من بينها إصدار الصكوك الوقفية، وإدارة محافظ الصكوك والمشروع الوقفي نيابة عن المؤسسة الوقفية، وإعداد نشرة الإصدار التي تضم وصفاً مفصلاً عن الصكوك الوقفية وأهدافها والموقف عليهم وشروط الاكتتاب، وتكون هذه الشركة ذات الغرض الخاص في نفس الوقت وكياً عن حملة الصكوك.
- 3- تقوم الشركة SPV بإصدار الصكوك الوقفية المتساوية القيمة، وتعادل حصيلتها المبلغ المطلوب لإنشاء المشروع الوقفي، وقد تكون هذه الصكوك دائمة أو مؤقتة.

46 اونور، إبراهيم، رؤية لإنشاء بنك أوقاف، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، المجلد 22، العدد 2 (حزيران 2014).

47 خطاب، كمال، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثاني للأوقاف في جامعة أم القرى. (2006).

<https://kamalhatab.info/blog/?p=68>

48 أونور، رؤية لإنشاء بنك أوقاف، ص6.

49 جالو، محمد صالح، الأسهم وأحكامها في الفقه الإسلامي، سلسلة الرسائل والدراسات الجامعية، بيروت: دار الكتب العلمية. (2015).

50 نقاسي، محمد إبراهيم، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية، ص 12.

4- تقوم الشركة SPV بطرح الصكوك للاكتتاب العام؛ وبعد انتهاء عملية الاكتتاب تتسلم SPV المبالغ النقدية المتجمعة من الإصدار. فيما يلي سرد لأهم الأطراف الفاعلة في عملية إصدار الصكوك: المؤسسة الوقفية، الشركة ذات الغرض الخاص، والمكتتبون، محافظة التصكيك الوقفي وهي الوعاء الاستثماري الذي يضم المال المتجمع من الاكتتاب.

ويمكن اختصار آلية عمل الصكوك الوقفية من خلال ما يأتي:

- يقوم المساهمون بالتبرع بالأموال النقدية الموقوفة بشكل دائم أو مؤقت وإيصالها من خلال مدير الوقف (الناظر) لاستخدامها في الأغراض الاجتماعية.
- يقوم الناظر بتسليم الصكوك المصدرة للمتبرعين.
- يتم استخدام هذه الأموال لبناء للمشاريع العامة المخصصة مثل بناء الطرق والمستشفيات والمدارس وما إلى ذلك.
- بعد اكتمال بناء المشاريع يتم تشغيلها وجني العائد منها.
- يتسلم الناظر هذه العوائد الاستثمارية ويوجهها لمستحقيها من الفقراء أو المحتاجين، بحسب ما يسمي الواقف أو المتبرع.
- وعند حلول تلك الصكوك يتسلم مدير الوقف المبلغ الأصلي؛ ليشغله في مشروع آخر إذا كان الوقف دائماً.

وأما إذا كان وقف النقود مؤقتاً فيسترد الواقف المتبرع الأصلي<sup>51</sup>.

## المبحث الثاني

### مشروعية الصكوك الوقفية

تستمد الصكوك الوقفية بشقيها الدائم والمؤقت مشروعيتها من مشروعية كل من وقف النقود وتأقيت الوقف/ وذلك لأن الصكوك الوقفية تعد شكلاً من الأشكال المعاصرة لوقف النقود<sup>52</sup>. فحين يقوم حملة الصكوك بالاكتتاب في المشروع الوقفي والمساهمة في تلك الصكوك فإنهم يقفون بعضاً من أموالهم إما على وجه التأييد وهو ما يحصل في الصكوك الوقفية الدائمة، أو أنهم يقفون أموالهم تلك على وجه التأقيت، أي إلى أجل مسمى متفق عليه مع مصدر تلك الصكوك. وقد تكون تلك المدة قصيرة كسنة أو سنتين، وقد تكون المدة طويلة كخمس سنوات أو عشر سنوات. بعبارة أخرى، فإن المساهمين في الصكوك الوقفية يساهمون بأموال نقدية وليس بعقار أو قطعة أرض كما هي العادة، ومن هنا ارتبطت تلك الصكوك الوقفية بوقف النقود باعتبار العين الموقوفة.

الخلاصة، أن لدينا مسألتين لا بد من بسط الحديث عنهما ومناقشة الآراء الفقهية حولهما مع أدلة كل فريق؛ **المسألة الأولى:** مشروعية وقف النقود، **والمسألة الثانية:** مشروعية التأقيت في الوقف. وهو ما سنحاول إيضاحه جاهدين في الفقرات التالية دون الإسهاب في مناقشتها، حيث نوقشت هذه المسائل بالتفصيل في كتب المذاهب والموسوعات الفقهية التي سيشار إليها بين ثنايا هذا البحث لمن أراد الرجوع إليها والاستزادة منها.

51 Ghaouri, M. (2021) **Waqf-Linked-Sukuk vs. Sukuk-Linked-Waqf: an in-Depth Assessment.** <https://finconnect.news/2021/06/15/waqf-linked-sukuk-vs-sukuk-linked-waqf-an-in-depth-assessment/>

52 قحف، منذر، (ب.ت)، تمويل تنمية أموال الوقف، ط1، <https://www.thbatq.com/images/stories/book/B32.pdf>، الحداد، وقف النقود واستثمارها؛ حمزة، هشام، الوقف النقدي وتمويل الاستثمار الوقفي، المؤتمر الإسلامي للوقف. (2016).

## 1. مشروعية وقف النقود:

اختلف فقهاء الشريعة في مشروعية وقف النقود. وقد نقل بعض الباحثين<sup>53</sup> خمسة مذاهب للفقهاء في مسألة وقف النقود بين الجواز وعدمه والجواز مع الكراهة وجواز بعض الوجوه دون غيرها؛ إلا أننا نركز في مناقشتنا التالية على أبرز الآراء الفقهية التي تتلخص في اتجاهين اثنين، أحدهما يرى الجواز والآخر يذهب لعدمه.

### القول الأول: عدم جواز وقف النقود:

وهو ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة<sup>54</sup>، و الإمام أبو يوسف<sup>55</sup> ومذهب الشافعية في الوجه الصحيح<sup>56</sup> ومذهب الحنابلة في المختار عندهم<sup>57</sup>. وذهب لعدم الجواز ابن الحاجب و ابن شاس من المالكية فيما نُقل عنه<sup>58</sup>. ومنعه الظاهرية<sup>59</sup> والإباضية<sup>60</sup> والزيدية<sup>61</sup>.

### أدلة أصحاب القول الأول:

تستند أدلة المانعين لوقف النقود، على عدة أوجه كما يفهم من مناقشاتهم لوقف النقود، ويمكن تلخيص هذه الأوجه كما يلي:

- 53 بلتاجي، وقف النقود: حقيقته وحكمه وطرقه وضوابط استثماره، ص. 74
- 54 بناء على رأيه في عدم جواز وقف المنقولات.
- 55 قال في الهداية: "ويجوز وقف العقار؛ لأن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه، ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول). قال رضي الله عنه: وهذا على الإرسال قول أبي حنيفة، (وقال أبو يوسف: إذا وقف ضيعة ببقرها وأكرتها وهم عبيده جاز)، وكذا سائر آلات الحراسة؛ لأنه تبع للأرض في تحصيل ما هو المقصود، وقد يثبت من الحكم تبعاً ما لا يثبت مقصوداً... ومحمد معه فيه؛ لأنه لما جاز أفراد بعض المنقول بالوقف عنده فلأن يجوز الوقف فيه تبعاً أولى". المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ، (16-15/3).
- 56 نص في أسنى المطالب (و) يصح... (و) وقف (حلي للبس لا) وقف (النذيين)، كما لا تصح إجارتها. الأنصاري، زكريا بن محمد، (ب.ت)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (854/2).
- 57 قال ابن قدامة: "وما لا ينتفع به إلا بالإتلاف مثل الذهب والورق والماكول والمشروب فوقفه غير جائز". ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني على مختصر الخرقي، المحقق محمد عطا، تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1994)، (235/6). ونص الحجاوي «ويصح وقف الحلي للبس والعارية ولو أطلق وقفه لم يصح»، الحجاوي، موسى أبو النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة (بدون تاريخ للنشر) (3/3).
- 58 وذلك بناء على رأيهم في عدم جواز وقف مالا ينتفع به إلا بزوال عينه كالنقود وهو مخالف لشرطهم في "أن تكون العين الموقوفة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، الخرشي، محمد أبو عبد الله، الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية العدوي، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى. (1317هـ) (80/7). الشيرازي، أبو إسحق، المهذب، تحقيق محمد الزحيلي، ط1، دمشق: دار القلم، (1992م)، (575/1)؛ ابن قدامة، أبي محمد عبدالله بن أحمد المقدسي، المغني على مختصر الخرقي. (231/4).
- 59 جاء في المحلى بالآثار (151/ 8) وهو يتحدث عما لا يجوز وقفه: "لا سيما الدنانير، والدرهم، وكل ما لا منفعة فيه، إلا بتألف عينه، أو إخراجها عن ملك إلى ملك، فهذا هو نقض الوقف وإبطاله."
- 60 اشترط الإباضية في العين الموقوفة بقاء عينها، مما يدل على أن وقف ما تستهلك عينه لا يصح عندهم، جاء في شرح النيل (453/12): "وحقيقة الحبس وقف مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه لقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته لصرف منافعه في جهة خير تقرباً إلى الله."
- 61 نص في شرح الأزهار (459/ 3) "يشترط في الموقوف صحة الانتفاع به مع بقاء عينه، فلو لم يمكن إلا باستهلاكه لم يصح وقفه كالدرهم والدنانير والطعام ونحو ذلك".

1. أن وقف النقود من أنواع المنقولات التي لم يجيزوا وقفها إلا ما ورد النص أو العرف به ولم يرد في النقود.<sup>62</sup>
2. إنهم أدرجوا وقف النقود ضمن الأشياء التي لا ينتفع بها إلا بالإتلاف أو باستهلاك عينها.<sup>63</sup>
3. خلو وقف النقود من المعاني الواردة في مقصود الشارع من الوقف، ومنه ماورد في حديث سيدنا عمر حين قال له: "حبس الأصل وسبل الثمرة" ومعنى التحبيس لا يوجد في وقف النقود.<sup>64</sup>
4. خلو وقف النقود من معنى التأييد كونها قابلة للفناء والزوال.<sup>65</sup>
5. كون النقود جعلت أثماناً ولم تجعل لتقصد منافعها لذاتها.<sup>66</sup>

وقد نوقشت جميع هذه الأدلة والاعتراضات على جواز وقف النقود من قبل الفريق الثاني المجيزين لوقف النقود، ويضيق المجال لاستعراض تلك الردود، ويمكن الاستزادة بالرجوع الى كتب المذاهب والموسوعات الفقهية الواردة آنفاً.

### القول الثاني: جواز وقف النقود:

وأيد هذا الرأي طائفة من فقهاء الشريعة، منهم المالكية<sup>67</sup>، والشافعية في مقابل الوجه الصحيح<sup>68</sup>، والحنابلة في مقابل المختار عندهم وهو ما اختاره ابن تيمية<sup>69</sup>، والإمام ومحمد بن الحسن<sup>70</sup>، والإمام زفر من الحنفية<sup>71</sup>، واختاره أيضاً الامام الزهري<sup>72</sup>.

### أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل المجيزون لوقف النقود بعدة أوجه تشمل النصوص الشرعية والقياس والمعقول، ويمكن تلخيص هذه الوجوه كما يأتي:

- 62 المرغنياني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ، (16-15/3).
- 63 أحمد، المغني على مختصر الخرقي، المحقق محمد عطا، تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (1994)، (235/6). حاشية ابن عابدين (4/364).
- 64 ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (43/30).
- 65 ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة: مطبعة الحلبي ط1، (1937)، كتاب الوقف، (48/3). (ابن عابدين، الدر المختار، (4/364).
- 66 ابن قدامة، المغني (6/35).
- 67 الخرشي، حاشية الخرشي، ج 7، ص 365؛ المدونة الكبرى (1: 343)؛ الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 10، ص 7637.
- 68 الشيرازي، المهذب (2/323)، النووي، المجموع شرح المهذب (15/325).
- 69 قال ابن تيمية: "وقفت هذه الدراهم على قرض المحتاجين لم يكن جواز، البعلي، علي بن محمد، الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق أحمد الخليل، دار العاصمة، ص 248. انظر أيضاً، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (31/234).
- 70 نقل في الاختيار: أن الفتوى على قول محمد لحاجة الناس وتعلمهم بذلك، كالمصاحف والكتب والسلاح. وهو رأي الأنصاري تلميذ الإمام زفر. ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار (48/3). انظر أيضاً، ابن عابدين، محمد امين بن عمر عابدين، رد المختار على الدر المختار، تحقيق محمد حلاق وعامر حسين، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، م. (1998) (4/363).
- 71 البحر الرائق (5/219).
- 72 روى الامام البخاري في صحيحه في كتاب الوصايا و عنون له بـ (باب وقف الدواب والكرراع والعروض والصامت)، عن ابن شهاب الزهري: فيمن جعل ألف دينار في سبيل الله ودفعها إلى غلام له تاجر يتجر بها، وجعل ربحه صدقة للمساكين والأقربين، هل للرجل أن يأكل من ربح ذلك الألف شيئاً؟، وإن لم يكن جعل ربحها صدقة في المساكين، قال: ليس له أن يأكل منها. صحيح البخاري (5/405).



1. ما ورد في جواز وقف المنقول كوقف السلاح والكراع ووقف الماء وغيرها<sup>73</sup>.
2. دخول النقود في عموم الأدلة الدالة على جواز وقف الصدقة الجارية، حيث لم يرد نص يمنع من وقف النقود<sup>74</sup>.
3. وقف النقود لا يتعارض مع شرط التأبيد في الوقف، لأنها تستهلك إلى بدل بخلاف الطعام وغيره<sup>75</sup>.
4. إن الوقف من عقود التبرع والأصل فيه الجواز والصحة، ولا يمنع إلا لدليل من الشرع أو معنى يقتضي المنع وكلاهما متعذر في وقف النقود<sup>76</sup>.

### الرأي الراجح:

وبناء على ما ورد في الآراء السابقة، ترجّح هذه الدراسة جواز وقف النقود؛ لشموله في النصوص الشرعية التي تحث على الصدقة والإحسان، وعدم وجود أي نص شرعي ينص صراحة على عدم الجواز، فضلاً عن المنافع الكبيرة التي يمكن أن يتيحها وقف النقود في دعم مشاريع التنمية الاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك أيضاً تنمية الأصول الوقفية.

وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي الدولي وقف النقود، ونص على ذلك في جلسته الخامسة عشر المنعقدة في مسقط عُمان (2004): ونص على ما يلي: أولاً: وقف النقود جائز شرعاً؛ لأن المقصد الشرعي من الوقف، وهو حبس الأصل وتسبيل المنفعة متحقق فيها، ولأن النقود لا تتعين بالتعيين وإنما تقوم بأدائها مقامها. ثانياً: يجوز وقف النقود للقرض الحسن، وللإستثمار إما بطريق مباشر، أو بمشاركة عدد من الواقفين في صندوق واحد، أو عن طريق إصدار أسهم نقدية وافية تشجيعاً على الوقف، وتحقيقاً للمشاركة الجماعية فيه.

وكذلك أقرت الجواز هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في عام (2014)<sup>77</sup>: حيث نص معيارها الشرعي رقم (38) على: "يجوز وقف النقود، ويكون الانتفاع بها بما لا يؤدي إلى استهلاكها مع الانتفاع بها مثل: الإقراض لمشروع أو باستثمارها بالطرق المشروعة المأمونة غالباً مثل المضاربة بها، ويُصرف نصيب الوقف من الربح في الموقوف عليه. لكن السؤال الذي قد يرد فيما لو أراد الواقف استرداد نقوده بعد فترة ولم يرد التخلي عنها بشكل كامل كما هي الحالة في الوقف، حيث يكون الأصل فيه أن يتنازل الواقف عن العين الموقوفة بشكل دائم للجهة المستفيدة. هذا ما سيناقش في القسم التالي: مشروعية الوقف المؤقت وآراء الفقهاء فيه.

## 2. مشروعية تأقيت الوقف:

اختلف الفقهاء في تأقيت الوقف على قولين اثنين:

73 روى البخاري تعليقا، قال: قال عثمان قال النبي - صلى الله عليه وسلم : من يشتري بئر رومة، فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين اشتراها عثمان رضي الله عنه. صحيح البخاري، كتاب المساقاة، (109/3). ونص ابن عابدين: "وإن الدراهم لا تتعين بالتعيين، فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها لكن بدلها قائم مقامها لعدم تعيينها، فكأنها باقية ولا شك في كونها من المنقول، فحيث جرى فيها تعامل دخلت فيما أجازاه محمد". ابن عابدين، محمد امين بن عمر عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (363/4).

74 روى الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له. رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الوصية، (1255/3).

75 قال أبو السعود، "لأن رد المثل قائم مقام رد العين حكماً فيكون حبس أمثال النقود بمنزلة حبس أعيانها، وبقاء أمثالها في أثناء الاستعمال في حكم بقاء أعيانها، إذا لا فرق بينهما فيما يرجع إلى المقصود". أبي السعود، رسالة في وقف النقود، ص. 31.

76 بلتاجي، وقف النقود: حقيقته وحكمه وطرقه وضوابط استثماره، ص. 79

77 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، (2014)، المعيار الشرعي رقم (33): عن الوقف 2/4/4/3.

## القول الأول: عدم جواز التأقيت في الوقف:

ذهب الحنفية<sup>78</sup> والشافعية في الصحيح عندهم<sup>79</sup> والحنابلة في أحد الوجهين<sup>80</sup>، إلى عدم جواز التأقيت في الوقف لأن الوقف مقتضاه التأبيد فلا ينعقد مؤقتاً.

### أدلة أصحاب القول الأول:

1. ورود النصوص الشرعية التي تفيد التأبيد في الوقف، ومنها حديث سيدنا عمر حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حبس الأصل وسبل الثمرة" وفي رواية "لا يباع ولا يوهب ولا يورث"<sup>81</sup>.
2. لو جاز الوقف مؤقتاً لجاز بيعه، أو هبته، ولا ننقل بالإرث إلى من يستحقه من الورثة بعد انتهاء الوقف<sup>82</sup>.
3. الإجماع الفعلي للصحابة -رضي الله عنهم، فقد وقف جمع منهم، ولم ينقل عن أحد منهم أنه رجع عن وقفه أو تصرف فيه<sup>83</sup>.
4. ما ورد من عبارات الواقفين من الصحابة والتابعين تدل على التأبيد وليس فيها ما يشعر بالتأقيت، فدل على أن التأبيد جزء من معنى الوقف لا يتحقق بدونه.
5. هناك بعد مقاصدي يستدل به القائلون بمنع التأقيت في الوقف، ويستند إلى أن الأصل في الوقف التأبيد بانتفاع الواقف بصدقته الجارية، وانتفاع المسلمين أو الجهات المستفيدة بالوقف إلى الأبد، وهذا المقصد لا يتحقق إذا كان الوقف مؤقتاً<sup>84</sup>.
6. أن الوقف إسقاط للملك، كالتعق، فلو جاز أن يكون وقف إلى مدة لجاز أن يكون عتق إلى مدة<sup>85</sup>.
7. قياساً على الهبات فليس فيها رجوع، وإن جرى مجرى الوصايا فليس فيها بعد زوال الملك رجوع أيضاً<sup>86</sup>.

78 قال المرغيناني: «موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك، وأنه تأبيد كالتعق... وقيل: إن التأبيد شرط بالإجماع». المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ، (17/3). وقال ابن عابدين: «قال في الدرر: والصحيح: أن التأبيد شرط اتفاقاً، لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسف، وعند محمد: لا بد أن ينص عليه»، رد المحتار على الدر المختار، (419/6).

79 قال الشربيني: «(ولو وقف بشرط الخيار) لنفسه في إبقاء وقفه والرجوع فيه متى شاء أو شرطه لغيره أو شرط عوده إليه بوجه ما كان شرط أن يبيعه، أو شرط أن يدخل من شاء ويخرج من شاء (بطل على الصحيح).» الجبرمي، سليمان، حاشية الجبرمي على الخطيب المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب، بيروت، دار الكتب العلمية (2015م)، (626/3). وقال الشيرازي "ولا يجوز إلى مدة لأنه إخراج مال على وجه القرية فلم يجز إلى مدة كالتعق والصدقة". الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، المهذب، تحقيق محمد الزحيلي، دمشق: دار القلم، ط1، (1992م)، (324/2).

80 نص الحجاوي "وإن شرط شرطاً فاسداً فاختار فيه وتحويله وتغيير شرطه وبيعه وهبته ومتى شاء أبطله ونحوه لم يصح الوقف" الحجاوي، موسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة (بدون تاريخ للنشر) (6/3)

81 أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، باب الوقف: كيف يكتب، حديث رقم 2772.

82 الماوردي، الحاوي الكبير، 521/7

83 الديبان، ديبان، المعاملات الإسلامية في الفقه الإسلامي أصالة ومعاصرة، 127/16.

84 الشهراني، حسين بن معلوي، تأقيت الوقف: دراسة فقهية تأصيلية. مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية. العدد 94.

85 ابن عبد البر المالكي، الكافي في فقه أهل المدينة، (575/3)

86 الماوردي، الحاوي الكبير، 521/7

وقد ناقش أصحاب القول الثاني القائلين بإباحة التأقيت في الوقف الأدلة السابقة، وأجابوا عليها مطولاً ولا يتسع المجال لسرد ردودهم، ويمكن الرجوع إليها في كتب المذاهب التي أشير إليها في الحاشية.

### القول الثاني: لا يشترط التأبيد في الوقف وأنه يصح مؤقتاً:

وإليه ذهب المالكية<sup>87</sup> وابن سريج من الشافعية<sup>88</sup>، والحنابلة على الوجه الآخر<sup>89</sup>، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>90</sup>.

### أدلة أصحاب القول الثاني:

1. أن الوقف تصدق بالمنفعة، وهو نوع من الصدقات التي تجوز مؤقتة، وتجوز مؤبدة ليس هناك دليل من كتاب أو سنة يوجب أن تكون الصدقة مؤبدة، كما أن للإنسان أن يتقرب بكل ماله وبيعضه، فجاز أن يتقرب به في كل الزمان وفي بعضه<sup>91</sup>.
2. أن حقيقة الوقف: إما تملك منفعة، وإما إعطاء حق في الانتفاع، والفقهاء يقرّرون أن الواقف له أن يقيد شرطه أوجه الانتفاع بغلات الوقف وبأعيانه، وكذا في مدة هذا الانتفاع<sup>92</sup>.
3. ما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم من النصوص التي تدل على اشتراط التأبيد في الوقف، لا دليل فيها على عدم جواز رجوع الواقف في وقفه أو على عدم التأقيت في الوقف<sup>93</sup>.
4. وهو استدلال مقاصدي مفاده: أن في القول بجواز تأقيت الوقف حثاً على فعل الخير، وتكثيراً له، وفتحاً لأبواب التبرعات<sup>94</sup>.
5. أن الأصل في العقود والشروط الصحة واللزوم فإذا اشترط الواقف التأقيت فإن شرطه يصح ويلزم<sup>95</sup>، لقوله صلى الله عليه وسلم: "المسلمون على شروطهم"<sup>96</sup>.

### الرأي الراجح:

ترجّح الدراسة جواز التأقيت في الوقف أخذاً بأدلة الفريق الثاني. وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشر بجواز التوقيت في الوقف، حيث جاء بالقرار: "يقصد بالتوقيت أن تكون للوقف مدة ينتهي بانقضائها، ويجوز التوقيت بإرادة الواقف في كل أنواع الموقوفات"<sup>97</sup>.

87 قال في جواهر الإكليل: " (ولا) يشترط في صحة الوقف (التأبيد) أي: كونه مؤبداً دائماً بدوام الشيء الموقوف، فيصح وقفه مدة معينة ثم ترفع وقفته، ويجوز التصرف فيه بكل ما يجوز التصرف به في غير الموقوف"، الأزهري، صالح عبد السميع الأبي، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، (1997)، (208/2).

88 الماوردي، الحاوي الكبير، 521/7.

89 ابن قدامة، الشرح الكبير 416/16.

90 ابن تيمية، الفتاوى 236/4 - 237.

91 الماوردي، الحاوي الكبير، 521/7.

92 الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية 249/1.

93 إبراهيم بك، الوقف وبيان أحكامه، ص 34.

94 الشهراني، تأقيت الوقف: دراسة فقهية تأصيلية، ص 28.

95 الجصاص، الفصول في الأصول، 3 / 252.

96 رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في الصلح، برقم (3594)، والترمذي في أبواب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله في الصلح بين الناس، برقم (1352)،

97 قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (181) في دورته التاسعة عشر في (26 / 4 / 2009).

ومثله رأته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالجواز، حيث نص المعيار 33 على أن: "الأصل أن يكون الوقف مؤبداً ويجوز أن يكون مؤقتاً لمدة إذا نص الواقف على توقيته بحيث يرجع الموقوف بعدها إلى المالك"<sup>98</sup> وجواز التأقيت في الوقف هو اختيار جمع من العلماء المعاصرين<sup>99</sup>.

### المبحث الثالث

#### المسائل الفقهية الجوهرية المتعلقة بوقف النقود (دراسة حالة الصكوك الوقفية)

كما ذكر في المناقشة السابقة، يتشابه الوقف النقدي المؤقت في كثير من الأحكام مع القرض الحسن، ومع ذلك فلا يمكن اعتباره قرضاً خالصاً لاعتبارات شرعية وفقهية عدة سبق بيانها في مقدمة هذه الدراسة، والذي يعنينا في المناقشة التالية محاولة التوصل لجواب شرعي فقهي حول بعض الأسئلة الفقهية الجوهرية حول وجوب الزكاة على الصكوك الوقفية، من خلال مناقشة وجوبها في وقف النقود، وجواز تداول الصكوك الوقفية، واستخدام الرهن من قبل الناظر أو الواقف في الصكوك الوقفية.

#### 1. زكاة الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة

من بين تلك المسائل المهمة مسألة وجوب الزكاة على وقف النقود المؤقت، حيث يختلف الحكم باختلاف التأصيل الفقهي للمسألة، من حيث اعتبار وقف النقود المؤقت وقفاً أو قرضاً، وهنا لا بد من بيان حكم زكاة الوقف على الواقفين والمستفيدين من الوقف أو الموقوف عليهم.

#### 1.1. زكاة العين الموقوفة على الواقف (المبالغ الموقوفة في الصكوك الوقفية المؤقتة باعتبارها وقفاً):

إن خلاف الفقهاء في زكاة العين الموقوفة على الواقف ينبني على خلافهم في ملكية العين الموقوفة.

**القول الأول:** ذهب الحنفية والشافعية في الأصح إلى عدم وجوب الزكاة فيها، فالحنفية قالوا: إن الزكاة تملك والتملك في غير الملك لا يتصور<sup>100</sup>. والشافعية قالوا: إن كان الوقف على جهة غير معينة فلا زكاة فيها بلا خلاف، لأنه ليس لها مالك معين، أما إن كان الوقف على معين، سواء كان واحداً أو جماعة، فبناء على القول الأصح عند الشافعية، وهو أن ملكية العين الموقوفة لله تعالى، فلا زكاة فيها كالوقف على جهة عامة، وأما بالأخذ بالقول المقابل للأصح، وهو أن ملكية العين الموقوفة تكون للموقوف عليه، فهناك قولان: أصحهما لا تجب الزكاة على الموقوف عليه، لأن ملكه ملك ضعيف، بدليل أنه لا يملك التصرف في رقبته، والقول الثاني أنها تجب عليه، لأنه يملكه ملكاً تاماً مستقراً فأشبهه غير الموقوف<sup>101</sup>.

**القول الثاني:** وذهب المالكية إلى وجوب الزكاة على الواقف بناءً على رأيهم أن الموقوف يكون على

98 نص المعيار الشرعي رقم 33 لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (2014)، ورد في الفقرة 4/1/3.  
99 أحمد إبراهيم، الوقف وبيان أحكامه، ص34؛ محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف ص81، ومصطفى الزرقاء، أحكام الأوقاف، ص53.

100 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (9/2).

101 الشيرازي، المهذب، تحقيق محمد الزحلي، ط1، دمشق: دار الفلم (1992م)، (463/1). الشربيني، مفتي المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية. (1994م)، (123/2). الأنصاري، ز. (ب.ت) أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي. (470/2).

ملك الواقف<sup>102</sup>. وعللوا ذلك بأنّ ”عجز غير المالك عن تنمية المال ليس بمسقط للزكاة، وإنما المسقط العجز عن التنمية بالنسبة إلى المالك، والمالك هنا غير عاجز. أعني المالك الذي يزكي هذا المال على ملكه، وهو الذي أوقفه، لأنه حين أوقفه للسلف ترك تنميته أبداً اختياراً منه لا عجزاً، إذ لو شاء أن ينصّ على تنميته ويوصى بذلك لفعل“<sup>103</sup>.

## 1.2. زكاة الوقف على الموقوف عليهم:

الجمهور على وجوب الزكاة في ريع الزكاة على الموقوف عليهم، وقد نصّ المالكية والشافعية والحنابلة على وجوب الزكاة إن كان الوقف على قوم معينين وحصل لبعضهم من الثمار أو الحبوب نصاب تجب فيه الزكاة؛ لأنّ الموقوف عليهم يملكون الثمار والغلة ملكاً تاماً ويتصرفون فيه بجميع أنواع التصرفات، وعللّ الحنابلة وجوب الزكاة على الموقوف عليهم بناءً على رأيهم في أن الملك في الموقوف يكون للموقوف عليه. واختار بعض الحنابلة عدم وجوب الزكاة لضعف الملك. ويرى الحنابلة أنّ الموقوف عليه إن كانوا غير معينين كالفقراء مثلاً، فلا تجب الزكاة في الموقوف. وروي عن طاووس ومكحول: أنه لا زكاة في ذلك؛ لأنّ الأرض ليست مملوكة لهم فلا تجب عليهم زكاة في الخارج منه كالمساكين<sup>104</sup>.

ونص الحنفية على أنه لو ”شُرط الواقف تقديم العشر والخراج وسائر المؤن، وجعل للموقوف عليه الفاضل، عمل بشرط الواقف ولم يكن للموقوف عليه أن يؤجرها؛ لأنّه لو جاز كان كلّ الأجر له بحكم العقد فيفوت شرط الواقف، ولو لم يشترط الواقف شيئاً كان العشر أو الخراج على الموقوف عليه“<sup>105</sup>. كذلك نصّ الحنابلة وهو المشهور عند الشافعية، أنه لو كان الوقف على جهة عامة كالمساجد والفقراء والمساكين فلا زكاة فيها<sup>106</sup>.

## 1.3. زكاة القرض الحسن (باعتبار المبالغ الموقوفة في الصكوك الوقفية المؤقتة قرضاً)

قبل الخوض في مناقشة زكاة القرض الحسن، تجدر الإشارة إلى ثلاثة أمور مهمة:

- (أ) وجود عموم وخصوص بين القرض الحسن والدين، فالدين أعم من القرض؛ لأن الأخير سبب من أسباب ثبوت الدين.
- (ب) يعد القرض من العقود الناقلة للملكية، فتنتقل ملكية المال للمقترض بموجب القرض ويحق له التصرف به تصرف المالك، بخلاف الدين الذي ينتج عنه شغل ذمة المدين بالدين لصالح الدائن<sup>107</sup>.
- (ج) درجت كثير من كتب الفقهاء القدامى على عدم التفريق بين الدين والقرض الحسن بالنظر إلى الزكاة<sup>108</sup>،

102 الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 459/1.

103 الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية - بيروت: دار الغرب الإسلامي (1981).

104 ابن قدامة، المغني على مختصر الخرقى، (639/5).

105 ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق محمد حلاق وعامر حسين، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي. (1998)، (400/3).

106 ابن قدامة، المغني على مختصر الخرقى، (639/5). النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، (1991) (392/4).

107 أردنية، محمد نور الدين، القرض الحسن وأحكامه في الفقه الإسلامي، بحث رسالة ماجستير غير منشور، م. (2010)، <http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads>

108 الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: ط الأخيرة - 1404هـ/1984م، (125/3).

حيث ناقش معظمهم، باستثناء المالكية<sup>109</sup>، زكاة القرض تحت زكاة الدين باعتبار القرض من أسباب الدين كما مر آنفاً<sup>110</sup>.

تتناول هذه الدراسة زكاة القرض باعتبار الشبه الكبير بينه وبين وقف النقود المؤقت، وتلخص باختصار أقوال الفقهاء حول زكاة الدين دون الخوض في تفاصيل مسائله وتشعبها بين الدين الحال والمؤجل والمدين الموسر والمعسر والمقر والجاحد وجوبها على أي من المدين أو الدائن وغيرها من مسائل زكاة الدين<sup>111</sup>.

يلاحظ من تناول العلماء لموضوع زكاة الدين تقسيمهم المسألة إلى حالتين: الأولى: يكون فيها الدين على مليء باذل قادر على الأداء ومقرّ بالدين؛ والحالة الثانية: حين يكون فيها الدين على معسر أو جاحد مامل. فيما يلي تلخيص لأراء العلماء في زكاة الدين بموجب تلك الحالتين:

### الحالة الأولى: كون القرض الحسن على مليء باذل قادر على أداء الدين، وفيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا زكاة في الدين لا على المقرض ولا على المقرض، وينسب هذا القول لابن عمر وعائشة رضي الله عنهما، وهو منقول أيضاً عن عكرمة وعطاء والحسن وطاوس ومجاهد والقاسم بن محمد والزهرري والنخعي، وهو قول ابن حزم أيضاً<sup>112</sup>.

القول الثاني: إن القرض الحسن إذا كان على باذل له مقر به، فتجب زكاته على المقرض عند قبضه عما مضى من السنين، وهو مروى عن علي - رضي الله عنه -، وهو قول الحنفية حسب رأيهم في الدين القوي عند أبي حنيفة خلافاً للصاحبين، ورأي الحنابلة، والثوري، وأبو ثور واختاره ابن عبد البر المالكي<sup>113</sup>.

القول الثالث: وجوب زكاته على المقرض عند نهاية كل حول ولو بلغ ذلك سنين لو لم يقبضه، وهذا الرأي مروى عن عثمان وابن عمر وجابر - رضي الله عنهم -، وبه قال طاوس والنخعي وجابر بن زيد والحسن وميمون بن مهران والزهرري وقتادة وحمام وابن أبي ليلى وإسحاق وأبو عبيد، وهو قول الشافعي في الأظهر في الدين الحال والمؤجلة<sup>114</sup>.

### الحالة الثانية: أن يكون القرض على معسر أو جاحد أو مامل وفيه ثلاثة أقوال أيضاً:

القول الأول: أن القرض الحسن على معسر لا زكاة فيه مطلقاً، لا على المقرض ولا المقرض، وهو قول قتادة وإسحاق وأبي ثور وأهل العراق، وقول للشافعي<sup>115</sup>، ورواية عند الحنابلة<sup>116</sup>، وهو مقتضى كلام ابن حزم<sup>117</sup>.

109 مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (312/1)

110 منصور، محمد خالد، زكاة القرض الحسن دراسة فقهية، عمادة البحث العلمي- الجامعة الأردنية. دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد، 43، ملحق 2 م. (2016).

111 المصري، رفيف، زكاة الديون، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، مجلد 14، ص ص. 29-88، (2002م).

112 ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، بلا طبعة ولا سنة، (4/ 221).

113 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (9/2)؛ ابن عبد البر المالكي، الكافي في فقه أهل المدينة، ص 93.

114 ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله، المغني، (270/4). النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (21/6)

115 النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (21/6)

116 ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله، المغني، (270-269/4).

117 ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، بلا طبعة ولا سنة، (4/ 221).

القول الثاني: أن القرض الحسن على معسر يزكيه المقرض إذا قبضه لما مضى من السنين، وهو قول ابن عمر رضي الله عنهما، والثوري وأبي عبيد، وهو قول للشافعي وهو المعتمد، ورواية عند الحنابلة، وهو قول لمالك، وقد روي عن ابن القاسم وأشهب وسحنون: في المال غير المضمون<sup>118</sup>.

القول الثالث: إنَّ القرض الحسن على معسر يزكيه المقرض إذا قبضه لعام واحد، وهو قول عمر بن عبد العزيز والحسن والليث والأوزاعي ومالك في قول، وإن أقام عنده<sup>119</sup>. قال ابن رشد: "120... وأما دين القرض فيزكيه غير المدير إذا قبضه زكاة واحدة لما مضى من السنين"<sup>121</sup>. ويفهم من كلام ابن رشد أن الزكاة تجب عن سنة واحدة بعد القبض.

وبخصوص ذلك، فقد قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي<sup>122</sup>، ما يلي:

1. تجب زكاة الدّين على ربّ الدّين عن كل سنة إذا كان المدين مليئاً بأدلاً.

2. تجب الزكاة على ربّ الدّين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين معسراً أو مماطلاً.

كذلك ناقشت الندوة التاسعة عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة هذا الموضوع- وقررت ما يأتي:<sup>123</sup>

أولاً: بالنسبة للدائن: يُضاف إلى الموجودات الزكوية كل عام الديون المرجوة للمزكي سواء أكانت حالة أم مؤجلة، وذلك بعد استبعاد الأرباح المؤجلة. ويقصد الأرباح المؤجلة: الأرباح المحتسبة للمزكي (الدائن) التي تخص الأعوام التالية للعام الزكوي في المعاملات المؤجلة.

ثانياً: بالنسبة للمدين: يحسم من الموجودات الزكوية كل عام الديون التي على المزكي سواء أكانت حالة أم مؤجلة، وذلك بعد استبعاد الأرباح المؤجلة. ويقصد بالأرباح المؤجلة: الأرباح المحتسبة على المزكي (المدين) التي تخص الأعوام التالية للعام الزكوي في المعاملات المؤجلة. ولا يحسم من الموجودات الزكوية الديون التي استخدمت في تمويل أصول غير زكوية.

وجاء في المعايير الشرعية عن الزكاة: إذا كان الدين المستحق للمؤسسة نقوداً، فتجب زكاته سنوياً على المؤسسة، حالاً كان الدين أو مؤجلاً، مادام لا يتعذر عليها استيفأؤه، أما الديون المعدومة (المیؤوس من تحصيلها) أو الديون المشكوك في تحصيلها حسابياً فلا تزكيها المؤسسة إلا عن سنة واحدة بعد قبضها مع مراعاة ما جاء في البند 2/6.<sup>124</sup>

118 النووي، المجموع شرح المذهب، (20/6). ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المغني، (270/4).

119 مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (315/1)، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المغني، (269/4) وما بعدها.

وانظر إلى: منصور، زكاة القرض الحسن دراسة فقهية، عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية، 2016، ص 1061؛ القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، بيروت: دار الرسالة. (2006).

120 الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، (467/1).

121 المصري، زكاة الديون، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، (2002).

122 قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة، (1985م).

123 الندوة التاسعة عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة- والتي نظمتها بيت الزكاة الكويتي بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، في (آذار، 2010).

124 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2014، المعيار الشرعي رقم (35) عن الزكاة: المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية: بالنسبة للدائن: 1/3/5.



**القول الراجح:** ترجح هذه الدراسة ما رجّحته المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة وكذلك ما رجّحه مجمع الفقه الإسلامي في وجوب الزكاة على الدائن إذا كانت الديون مرجوة سواء كانت حالة أم مؤجلة، وبالنسبة للديون الضعيفة فتزكى عن سنة واحدة بعد قبضها.

#### 1.4. الخلاصة في زكاة الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة

##### أولاً: زكاة الصكوك الوقفية الدائمة

باعتبار ما تقدم، يمكن اعتبار الصكوك الوقفية الدائمة أقرب ما تكون إلى الوقف الدائم، بخلاف الصكوك الوقفية المؤقتة، التي تعتبر أقرب ما يكون إلى القرض الحسن، وبالتالي يمكن تطبيق أحكام زكاة الوقف سائلة الذكر على الصكوك الوقفية الدائمة، ومراعاة خلاف الفقهاء والمذاهب الفقهية كما مر آنفاً. وترجح هذه الورقة البحثية المذهب القائل بعدم وجوب الزكاة على الموقوف عليهم، خاصة أن الصكوك الوقفية تهدف في الغالب إلى تعزيز المشاريع التي تعود بالنفع على العامة ولا تكون ربحية، وعدم وجوب الزكاة هو رأي الجمهور كما سبق ذكره، وتبينته المعايير الشرعية حيث نصّ على أنه: "لا تجب الزكاة في الأموال الموقوفة وفقاً خيراً"<sup>125</sup>.

##### ثانياً: زكاة الصكوك الوقفية المؤقتة

مرّ معنا في بداية البحث أنّ الصكوك الوقفية هي وثائق محددة القيمة، يتم إصدارها بأسماء مموليها، لصالح الجهة الموقوف عليها، أو من يمثلها قانوناً، وذلك لتغطية الحاجات المنوطة بها، مع الالتزام بأحكام الشريعة تمويلاً واستثماراً وإنفاقاً<sup>126</sup>. ولا تختلف الصكوك الوقفية المؤقتة إلا من حيث مبدأ التأقيت، لذلك يمكن إضافة عبارة "بشكل مؤقت" على التعريف السابق، وبشكل عام، تمثل الصكوك الوقفية المؤقتة المبالغ التي يوقفها الأفراد أو المؤسسات بشكل مؤقت على سبيل القرض الحسن، على أن يستردوا هذه المبالغ عند حلول أجل معين متفق عليه مع الجهة الموقوف عليها أو المؤسسة المنفذة للمشروع الوقفي. وتميل هذه الدراسة إلى اعتبار هذا النوع من الصكوك الوقفية أقرب ما يكون للقرض الحسن، وبالتالي تنطبق عليه أحكام القرض أو الدين التي سبق ذكرها، هذا وترجح الدراسة عدم وجوب الزكاة على حامل الصك الوقفي؛ لتشجيع المساهمين الأفراد والمؤسسات، على القرض الحسن والوقف المؤقت، خاصة في الحالات التي يتم فيها إصدار تلك الصكوك بالعملات المحلية؛ حيث تكون معدلات التضخم مرتفعة وتكون العملات المحلية غير مستقرة وغالباً ما تفقد جزءاً من قيمتها، في مثل تلك الحالات قد يتحمل حملة الصكوك بعض الخسارات ويكون فرض الزكاة عليهم إجحافاً بحقهم، وقد لا يكون مشجعاً لهم على الاستمرار في المساهمة بالمشاريع الوقفية، وأما فرضها على المستفيدين من تلك الصكوك الوقفية كما في حالة أوقاف نيوزيلاند، فترى الدراسة أن فرض الزكاة على ريع تلك القروض هو تحصيل حاصل؛ لأن المستفيدين من المشاريع الخيرية غالباً ما يكونون من المستحقين للزكاة المشمولين بمصارف الزكاة من الفقراء والمساكين وغيرهم، وبالتالي لا ترى الدراسة وجوب الزكاة على الربيع الحاصل من المبالغ المتجمعة من الصكوك الوقفية على المستفيدين أو المنفذين للمشاريع الوقفية، وينطبق هذا على الربيع الحاصل من الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة. وهذا الرأي كما سبق ذكره ينسب لابن عمر وعائشة رضي الله عنهما، وهو منقول أيضاً عن عكرمة وعطاء والحسن وطاووس ومجاهد والقاسم بن محمد والزهرري والنخعي وهو قول ابن حزم أيضاً<sup>127</sup>. وقد استثنى

125 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، (2014) في المعيار الشرعي رقم (35) بشأن الزكاة، حيث نص المعيار في البند رقم 6/1/3.

126 يرجع فيما تقدّم إلى: جالو، الأسهم وأحكامها في الفقه الإسلامي.

127 منصور، زكاة القرض الحسن دراسة فقهية. ص 1057.

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1988) رقم (28): 4/3 أسهم الوقف الخيري من الزكاة حيث نص: " ويطرح نصيب الأسهم التي لا تجب فيها الزكاة، ومنها أسهم الخزانة العامة، وأسهم الوقف الخيري، وأسهم الجهات الخيرية، وكذلك أسهم غير المسلمين". ورجح هذا المذهب من المعاصرين عبد الله العايشي حيث رأى عدم وجوب الزكاة على المقرض، مؤكداً: "والذي يظهر أن الأقرب هو عدم وجوب الزكاة في دين القرض مطلقاً، سواء كان القرض مرجوًا أم غير مرجو، سواء كان حالاً أم مؤجلاً... دين القرض ليس مما يمكن تنميته، وعلى هذا لا تجب فيه الزكاة"<sup>128</sup>. ورجح عدم وجوب الزكاة في القرض الحسن محمد نعيم ياسين في بحثه عن زكاة القرض الحسن وختم قائلاً: "وأما القرض الحسن فنرجح فيه عدم وجوب الزكاة في بدله لا أثناء غيابه، ولا عند قبضه، وإنما يزكى بشروطه إذا حال عليه الحول للمعنى الذي ذكرناه فيما سبق، وهو أن المقرض لا يبتغي نماءً من وراء قرضه"<sup>129</sup>. وهذا ما ترجمه هذه الدراسة.

## 2. تداول الصكوك الوقفية المؤقتة

المقصود بالصكوك المراد تداولها هي صكوك الوقف النقدي المؤقت خاصة؛ لأنّ الواقف في الوقف الدائم قد قرر التنازل الكامل عن ماله للوقف، ولا ينوي استرداده بعد فترة كما هو الحال في وقف النقود المؤقت، وبطبيعة الحال لا يتصور ذلك من المؤسسة الوقفية أو الناظر؛ لأنه لا يملك تلك الصكوك لمبادلتها، ويد الناظر على الوقف يد أمانة لا تخوله التصرف في الوقف إلا للمصلحة التي قد تضطره أحياناً للتصرف بالوقف غير ما يعرف بالاستبدال وهو مقيد بضوابط معروفة في كتب الفقه.

وفي هذا السياق قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشر، حول وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية ما يأتي: «الأصل في الأسهم الوقفية بقاءها واستعمال عوائدها في أغراض الوقف وليس المتاجرة بها في السوق المالية، فليس للناظر التصرف فيها إلا لمصلحة راجحة أو بشرط الواقف، فهي تخضع للأحكام الشرعية المعروفة للاستبدال. كما جاء بالقرار: لو صفت الشركة أو سددت قيمة الصكوك فيجوز استبدالها بأصول أخرى كعقارات أو أسهم وصكوك أخرى بشرط الواقف أو بالمصلحة الراجحة للوقف»<sup>130</sup>.

إذا فالصورة المراد مناقشتها هي تداول صكوك الوقف المؤقت من قبل حامل الصك أو الواقف، والمقصود بالتداول هو إمكانية بيع الصكوك وشراؤها بين حملة الصكوك الحاليين والمساهمين الجدد المحتملين، إما عبر الوسطاء الخاصين أو عبر إدراجها في سوق المال وتداولها محلياً أو عالمياً.

وعرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، التداول بأنه «التصرف في الحق الشائع الذي يمثله الصك بالبيع أو الرهن أو الهبة أو غير ذلك من التصرفات الشرعية»<sup>131</sup>. ولتيسير تداول الصكوك الوقفية المؤقتة بين المساهمين من الممكن أن يفتح باب كبير من أبواب الخير من حيث توسيع المشاركة في الوقف والمشاريع الوقفية، حيث يمكن ذلك شريحة أكبر من أصحاب البر المساهمة بما تيسر من فضل مالهم وبشكل مؤقت في أبواب الخير حسب المدة التي يختارونها ويتيح لهم في الوقت نفسه استرداد المبالغ الوقفية عند حاجتهم إليها، ويمكن تطبيق ذلك على المشاركين الأفراد والمؤسسات في وقف النقود المؤقت، ويكون الدافع الرئيس للمساهمة في الصكوك الوقفية المؤقتة هو طلب الثواب من الله تعالى، كما يمكن أن

128 العايشي، عبدالله، زكاة الديون المعاصرة: دراسة تأصيلية تطبيقية، ط1، 2015، دار الميمان، بنك البلاد، 2015، ص 114.

129 ياسين، محمد نعيم، زكاة القرض الحسن، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، المجلد الرابع، العدد الأول، ربيع الآخر 1434هـ/ كانون ثاني 2017م [https://www.wise.edu.jo/sites/default/files/3\\_15.pdf](https://www.wise.edu.jo/sites/default/files/3_15.pdf)

130 نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة، (26 - 30 نيسان 2009).

131 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية. ص 490.

يكون بدوافع أخرى كالمسؤولية الاجتماعية للأفراد والشركات، إضافة إلى ذلك يمكن أن تشجع السلطات المشاركين بمنحهم بعض الإعفاءات الضريبية بقدر مساهماتهم، يضاف إلى ذلك إعفائهم من الزكاة كما تقدم.

هذا وتعتمد الإجابة على مدى مشروعية تداول الصكوك الوقفية على توضيح أمرين مهمين:

الأول: يتمثل في توضيح حقيقة العين أو الأصل الذي تمثله الصكوك الوقفية المؤقتة وما الشيء الذي يتم تداوله؟ هل هو المبالغ النقدية الموقوفة أي النقود أم أنها تمثل الأصول الموقوفة كالأبنية أو المزرعة الوقفية كما في حالة أوقاف نيوزيلاند؟

الثاني: تتمثل في معرفة القيمة التي سنتم بموجبها مبادلة تلك الصكوك؟ هل سنتم بمبادلة الصكوك بأموال أكثر أم أقل، أم بنفس القيمة الاسمية التي صدر بها الصك؟

تمثل صكوك الوقف المؤقت ديناً في ذمة الموقوف عليهم، ويجب ردّ هذا الدين للواقف في الوقت المتفق عليه عند إصدار الصكوك والمعروف بوقت حلول الصك، من الناحية الفقهية أشبه ما تكون هذه العملية بمسألة بيع الدين، وهي أيضاً قريبة من بيع صكوك المرابحة، ففي كلا الحالتين تمثل الصكوك مستحقات نقدية مستقبلية لحامل الصك، أي أن حامل الصك عندما يبيع الصك الذي معه لطرف آخر فإنه يبيعه ديناً يستحقه في ذمة المدين في صكوك المرابحة وفي ذمة الموقوف عليهم أو المؤسسة المصدرة للصكوك الوقفية في حالة صكوك الوقف المؤقتة. وقد تمثل هذه الصكوك حقوق ملكية الشركاء في الأصول التي تمثلها تلك الصكوك على سبيل المشاع كما هو الحال في صكوك الإجارة. وقد أجاز الفقهاء بيع الحصة الشائعة في الملك المشترك قبل الفرز، وجاء في فتاوى ابن تيمية<sup>132</sup>: "يجوز بيع المشاع باتفاق المسلمين كما مضت بذلك سنة رسول الله". ونصت مجلة الأحكام العدلية على ذلك صراحة في المادة 215: "يصح بيع الحصة المعلومة الشائعة بدون إذن الشريك"<sup>133</sup>.

فيما يلي مراجعة لحكم تداول صكوك المرابحة؛ كونها أقرب الصور المعاصرة لمسألة تداول صكوك وقف النقود المؤقتة من حيث ما تمثله هذه الصكوك من مبالغ مستحقة في الذمة سواء كانت ديوناً حالة أم مؤجلة. ومن حيث التأصيل الفقهي لمسألة تداول صكوك المرابحة فإنها تندرج تحت مسألة «بيع الدين» حسبما نص مجمع الفقه الإسلامي الدولي<sup>134</sup> في قراره رقم: (178) 4/19 لعام (2009 ب) بشأن الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها، وأكد على ما يأتي: "إذا انقلبت الموجودات لتصبح ديوناً كما هو الحال في بيع المرابحة فيطبق على تداول الصكوك أحكام الدين، من حيث المنع، إلا بالمثل على سبيل الحوالة". وعليه سيتم فيما يلي عرض لأحكام بيع الدين كما وردت في كتب الفقه ثم يتم التركيز على حكم بيع الصكوك الوقفية النقدية المؤقتة.

للفقهاء في بيع الدين عدة أقوال أبرزها:

**المذهب الأول:** ذهب الجمهور من الحنفية والحنابلة والشافعية في قول لهم إلى عدم جواز بيع الدين مطلقاً؛

**المذهب الثاني:** وذهب الشافعية إلى القول بصحة بيع الدين إلى غير من عليه الدين مع انتفاء الربا،

132 ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الفتاوى، المنصورة، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر، (233/29).

133 مجلة الأحكام العدلية، المؤلف: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية المحقق: نجيب هوايني، سنة 1286هـ.

134 قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي: القرار رقم (178)، (4/19) في الدورة 19 المنعقد بامارة الشارقة 2009/1430.

ولكن بشروط تنفي الغرر، وهي أن يكون المدين مليئاً ومقرراً بالدين، وأن يكون الدين حالاً ومستقراً، وأن يتم قبض العوضين في المجلس<sup>135</sup>.

**المذهب الثالث:** أما المالكية فقد أجازوا بيع الدين (غير الطعام) لغير المدين ولا يشترطون حلوله، ولكن بشروط، وهي: أن يكون المدين حاضراً في البلد وإن لم يحضر مجلس البيع، وأن يقر المدين بالدين، وألا يقصد الدائن البائع ببيعه الدين بالإضرار بالمدين، كأن يكون بيع الدين لمن تعرف عنه الغلظة في الاستيفاء قصداً للإضرار بالمدين<sup>136</sup>.

وقد أيد الجواز مجمع الفقه الإسلامي حيث نصّ في قراره بشأن بيع الدين أنّ من صور بيع الديون الجائزة أن يبيع الدائن دينه لغير المدين في إحدى الصور الآتية:<sup>137</sup>

(أ) بيع الدين الذي في الذمة بعملة أخرى حالة، تختلف عن عملة الدين، بسعر يومها.

(ب) بيع الدين بسلعة معينة.

(ج) بيع الدين بمنفعة عين معينة.

والذي تؤيده هذه الدراسة جواز بيع الدين لغير المدين ضمن الشروط التي نصّ عليها الشافعية في قول لهم والمالكية، وهي بمجملها تتحقق في مبادلة صكوك الوقف النقدي المؤقتة كإقرار المدين وملاءته مع انعدام الغرر والربا. وبالتالي، يجوز تداول صكوك الوقف النقدي المؤقتة بثمن المثل حالاً غير مؤجل في مجلس العقد.

وقد أيد الإباحة بعض الباحثين المعاصرين مثل الشاعر والزيدانيين<sup>138</sup>، وأباحت معايير سوق دبي المالي لإصدار الصكوك وتملكها وتداولها، تداول صكوك المرابحة بعد بيع بضاعة المرابحة للواعد بشرائها بالقيمة الاسمية بثمن حال<sup>139</sup>.

ويستخدم مبدأ بيع الدين في عدد من المعاملات في سوق المال في ماليزيا حيث أباحت الهيئة الشرعية للبنك المركزي بيع الدين منذ عام 1996. (Resolutions of the Securities Commission Shariah). (Advisory Council).

وخلاصة القول بعد استعراض الرأي الفقهي في موضوع تداول صكوك الوقف النقدي المؤقتة، جواز تداول تلك الصكوك؛ لأنها تلبّي جميع الشروط التي نصّ عليها الفقهاء في بيع الدين لغير المدين بنقد حال غير مؤجل مع انعدام الغرر، وإمكانية التسليم ورضا الطرفين، أضف إلى ذلك وجود الحاجة لمثل هذا

135 ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (153/5)؛ البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الفكر. م. (1982)، (307/3)؛ الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية. م. (1994م)، ابن حزم، المحلى، (521/8).

136 ابن عرفة، محمد بن محمد، المختصر الفقهي، المحقق: حافظ خير، مؤسسة خلف بن أحمد الحيتور للأعمال الخيرية م. (2014).

137 قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، (2006) في قراره رقم 158 ، (17/7).

138 الشاعر، باسل و الزيدانيين، هيام، الأحكام والضوابط الشرعية لتداول الصكوك الاستثمارية الإسلامية، 2016 ، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، ملحق 3، 2016.

139 معايير سوق دبي المالي المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية: معيار رقم (2) لإصدار الصكوك وتملكها وتداولها. (هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، بدون تاريخ)

التداول، حيث تمكن شريحة واسعة من المجتمع من المشاركة في مشاريع الوقف من خلال الوقف المؤقت لبعض المبالغ الفائضة عن حاجتهم، مع إمكانية استرداد تلك المبالغ عند حاجتهم إليها من خلال نقل ملكية تلك الصكوك لمساهم جديد واسترداد أموالهم. وقد رجح إباحتها تداول الصكوك أيضا النقاسي في بحثه عن الصكوك الوقفية<sup>140</sup>. ولكن لا بدّ لإباحتها تداول الصكوك الوقفية من ضوابط واضحة وصارمة لتجنب الإضرار بالأصول الوقفية، ولتجنب المحاذير الشرعية الأخرى التي قد تقع عند تداول الصكوك كالربا والغرر وسواه.

ولعل موضوع تداول الصكوك يمكن إفراده ببحث خاص يتناوله بتفصيل يتعذر في الدراسة الحالية التوسع أكثر مما تتطلبه حدود الدراسة. وهنا يدعو الباحث المجمعات الفقهية والمجالس الشرعية لتمحيص البحث في مسألة تداول الصكوك الوقفية، وإصدار القرارات اللازمة بذلك نظرا لأهمية الموضوع وضرورته الملحة.

### 3. استخدام الرهن في الصكوك الوقفية :

هناك ثلاث مسائل تدرج تحت مسألة ورود الرهن في الصكوك الوقفية نسردها كما يلي:

- استخدام الناظر الأصول الموقوفة الدائمة رهناً لضمان حقوق حملة صكوك الوقف النقدي المؤقتة.
- استخدام الناظر الأصول الموقوفة الدائمة رهناً لتحمل ديون، أو مطالب من جهة غير حملة صكوك وقف النقود المؤقتة.
- استخدام الواقف (حامل الصك الوقفي) المبالغ الموقوفة المؤقتة في وقف النقود رهناً لأخذ قروض أو تحمل مطالب.

من خلال النظر في الحالات الثلاث المذكورة أعلاه يمكن التفريق بين رهن الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة، ويمكن ملاحظة ارتباط رهن الصكوك الوقفية الدائمة بشكل رئيس بالناظر، وارتباط رهن الصكوك المؤقتة بالواقف، فقد يفكر الناظر بإنشاء دين أو التزامات بناء على كون المبالغ غير مستردة من قبل الواقفين، بخلاف الحال في الصكوك المؤقتة، التي يستبعد استخدامها من قبل الناظر كرهن، وخاصة أنها بحد ذاتها قريبة جداً من القرض الذي يستوجب غالباً تقديم رهن لضمانه لا أن يقوم مقام الرهن، من جهة أخرى بالنسبة للواقف أو حامل الصك الوقفي المؤقت، سواء كان مؤسسة أم فرداً قد يفكر بإنشاء التزامات أو ديون، ومن ثم استخدام تلك المبالغ الموقوفة مؤقتاً رهناً لتحمل ديون، نظراً لملكيتها لتلك المبالغ، وإن كان حالياً غير قادر على التصرف بها بشكل مؤقت، هنا يبرز السؤال الشرعي حول إمكانية استخدام تلك المبالغ رهناً مع كونها موقوفة وفقاً مؤقتاً. لذلك ستركز المناقشة الآتية بشكل رئيس على:

\* مدى مشروعية استخدام الناظر أموال الصكوك الموقوفة الدائمة رهناً لضمان أموال الصكوك المؤقتة أو لتحمل ديون أو مطالب من جهة ثالثة.

\* إمكانية استخدام حامل الصك الوقفي المؤقت (الواقف) المبالغ الموقوفة مؤقتاً لتحمل ديون أو مطالب من جهة ثالثة.

**الحالة الأولى: استخدام الناظر الأصول الموقوفة رهناً لضمان حقوق حملة الصكوك أو لتحمل مطالب:**

اتفق أئمة المذاهب الأربعة على عدم جواز رهن الأصول الوقفية خشية ضياعها وهلاكها<sup>141</sup>. والواقع أن هناك خشية في حال تم رهن الأصول الوقفية من قبل الجهة المنفذة للمشروع ثم تعثر المشروع، فإن الناظر

140 نقاسي، محمد إبراهيم، الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف، جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا، ورقة بحثية، ص 20.

141 الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب شرح روض الطالب، (2/145). ابن قدامة، المغني، (1/103).

أو الجهة المنفذة ستضطر حينها لبيع تلك الأصول الوقفية لسداد الدين، وبذلك يضيع الوقف. قال ابن قدامة ” ولا يصح رهن ما لا يصح بيعه، كأمّ الولد والوقف والعين المرهونة؛ لأن مقصود الرهن استيفاء الدين من ثمنه، وما لا يجوز بيعه لا يمكن ذلك فيه<sup>142</sup>“.

ولنفس غرض حفظ العين الموقوفة لم يجز الفقهاء للناظر الاستدانة على الوقف، وقد أفتت هيئة الأوقاف الإسلامية في السودان بعدم جواز رهن الوقف معللة ذلك بأن: ”رهن الوقف سيؤدي في حالة عجز الهيئة عن سداد التمويل إلى بيع الأصول المرهونة، فتعارضت مصلحة زيادة المنفعة مع المصلحة في بقاء الأصل... ورجح الفقهاء بقاء الأصل على تنميته بتمويل من شأنه أن يفضي إلى بيع أصل الوقف<sup>143</sup>“.

وقد نصّ القانون السوداني على عدم جواز رهن الوقف في قانون المعاملات المدنية، حيث أشار في المادة (720) على ما يمنع رهن أموال الوقف قائلًا: بعد إتمام الوقف لا يوجب الموقوف ولا يورث ولا يوصي به ولا يرهن ويخرج عن ملك الواقف ولا يملك للغير<sup>144</sup>. ومثله نص القانون رقم 14 في إمارة دبي بشأن تنظيم الوقف والهبة على عدم جواز رهن الوقف حيث نصّ في المادة 15 الخاصة بلزوم الوقف على أنه: ”لا يجوز التصرف بالملك الموقوف طيلة مدة الوقف بأي نوع من أنواع التصرفات الناقلة للملكية، أو المقيدة للانتفاع بعوائده كالبيع أو الرهن أو الهبة<sup>145</sup>“. وقد أيد عدم الجواز معيار الوقف الذي أعدته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية تحت عنوان ”ما لا يجوز للناظر: ”رهن أصول الوقف بدين على الوقف والمستحقين“<sup>146</sup>.

والخلاصة عدم جواز استخدام الأصول الوقفية رهناً من قبل الناظر من باب الحفاظ على الوقف في حال التعثر أو الإفلاس، إلا أنه يمكن للناظر أن يرتب لكفالة طرف ثالث، أو لبرنامج تأمين تكافلي لضمان حقوق حملة الصكوك، وهذا ما اقترحه هيئة الأوقاف الإسلامية في السودان في فتاوها بجواز وجود ضمان طرف ثالث لسداد التزامات الجهة المنفذة أو الناظر في حالة العجز، أما قرار مجلس القضاء الأعلى السعودي فقد فصل الإجراءات المتبعة للاقتراض على أراضي الوقف ورهنها، حيث يتقدم الناظر على الوقف إلى القاضي الذي يقع الوقف في بلده بطلب الإذن بالاقتراض والرهن، وبعد تحقق المصلحة بأذن القاضي بالاقتراض بموجب صك يصدره، ثم بعد تحقق إنفاق مبلغ القرض كاملاً في عمارة الوقف، وأن البناء حسب المأذون به، مع ثبوت ذلك بواسطة أهل الخبرة بوجه القاضي إذناً خطياً لكاتب العدل لتسجيل إقرار الناظر برهن الإنقاذ وفق صك الإذن، فيكتمل بذلك الإجراء<sup>147</sup>. وقد استثنى قانون الوقف لإمارة دبي آف الذكر منع رهن الوقف بوجود المصلحة، لكن حصرها بوجود موافقة الواقف أو المحكمة المختصة كما في المادة (19) حول التزامات الناظر<sup>148</sup>.

142 ابن قدامة، المغني، (103/1).

143 الهيئة العليا للرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية، السودان، 2006 .

144 صالح، صلاح، رهن عقارات الوقف بغرض تنمية الأوقاف وتطويرها، الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، فتوى (2006/7).

145 قانون اتحادي رقم 5 لسنة 2018، المادة رقم 15، آثار قيد الوقف <https://elaws.moj.gov.ae>

146 هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2014، المعايير الشرعية، المعيار 33 ، 4/3/5 .

147 قرار مجلس القضاء الأعلى السعودي رقم (159) الصادر بتاريخ 1396/7/15 هـ <http://www.nbdksa.com/vb/archive/index.php/t-41134.html>

148 قانون اتحادي رقم 5 لسنة 2018، المادة رقم 19، آثار قيد الوقف <https://elaws.moj.gov.ae>

## الحالة الثانية: استخدام الواقف المبالغ الموقوفة رهناً لأخذ قروض أو تحمل مطالب:

في المسألة السابقة كان الحديث عن استخدام الناظر الأصول الوقفية رهناً مقابل إنشاء التزامات أو مطالب، وسيتم الآن مناقشة استخدام الواقف (حامل الصك) المبالغ الموقوفة وفقاً مؤقتاً رهناً للاستدانة أو لتحمل التزامات أو مطالب، وكما أسلفنا تتعلق صورة هذه المسألة في حالة صكوك الوقف النقدي المؤقت، حيث يتوقع الواقف أو المقرض استرداد أمواله بحلول الأجل المتفق عليه، وربما يفكر بالاستدانة ريثما يسترد أمواله. ترى الدراسة أن صورة الوقف النقدي المؤقت أقرب ما تكون للذين بحيث تعتبر الصكوك الوقفية المؤقتة ديناً موجلاً لحامل الصك، أي من بين أصوله في بيانات الميزانية العامة، وبالتالي ترى الدراسة أنه من الناحية النظرية يمكن لحامل الصكوك الوقفية المؤقتة أن يستدين ويستخدم مبالغ تلك الصكوك رهناً للاستدانة، لكن السؤال: هل يجوز ذلك من الناحية الشرعية؟ وهل تعد تلك المبالغ وفقاً لها حكم الوقف الدائم؟ بالطبع نظراً لكون صورة الوقف النقدي المؤقت من المسائل المعاصرة الجديدة فمن المستبعد الوقوف على نص فقهي للحالات الثلاث من كتب الفقه تتناول حكمه؛ لذلك يتعين على مجالس الفتوى والمجامع الفقهية تناوله بالبحث وإصدار الفتوى اللازمة، إلا أن الدراسة ترى أن صورته تتطبق على صورة الدين، ليصبح السؤال كالاتي: هل يجوز للدائن الاستدانة واستخدام دينه الحال مستقبلاً رهناً؟ أو هل يجوز استخدام الدائن دينه رهناً؟ وقد ذكر الفقهاء صورتين لرهن الدين: الأولى هي رهن الدين لمن هو عليه، كأن يكون لزيد دين على عمرو؛ كتمن مؤجل، أو مسلم فيه، أو قرض، فيشترى زيد من عمرو سلعة بثمن مؤجل، فهل يجوز له أن يرهن به الدين الذي له في ذمة عمرو، أم لا؟ والصورة الثانية هي رهن الدين من غير من هو عليه، وصورتها أن يشترى زيد من عمرو سلعة بثمن مؤجل، ولزيد دين في ذمة عبيد، فهل يجوز له أن يرهن بهذا الثمن الدين الذي له في ذمة عبيد، أم لا؟<sup>149</sup>.

وبالنظر إلى حالة الصكوك الوقفية المؤقتة تكون الصورة الثانية وهي رهن الدين من غير من هو عليه أقرب إليها؛ لأنه لا يتصور أن يستدين حامل الوقف من الناظر أو من الجهة المنفذة للمشروع الوقفي كي يجعل دينه رهناً، بل يتوقع أن يقوم حامل الصك بالاستدانة من جهة ثالثة وجعل الدين الموثق بالصكوك الوقفية المؤقتة رهناً لوقت السداد، بناء عليه ستركز المناقشة التالية على الحكم الشرعي للصورة الثانية. وقد اختلفت آراء الفقهاء حول الجواز؛ نظراً لاختلافهم في بيع الدين وفقاً للقاعدة الفقهية ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه؛ ويمكن ملاحظة رأيين لفقهاء الشريعة في المسألة:

**الرأي الأول:** عدم جواز رهن الدين من غير من هو عليه، وقد ذهب لهذا الرأي جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية على الأصح والحنابلة على المشهور في المذهب<sup>150</sup>. واستدل أصحاب هذا المذهب بقوله تعالى في سورة البقرة (283): "فرهان مقبوضة" حيث وصف الله تعالى الرهان بكونها مقبوضة، فلا تصح بدون القبض، والقبض إنما يتأتى في الأعيان، والدين ليس بعين فلا يمكن قبضه فلا يصح رهنه إذ لو أمكن قبضه لصار عيناً<sup>151</sup>.

149 العنزي، عياد، زكاة الدين وتطبيقاتها المعاصرة، شبكة الألوكة. (1441هـ) 14303/0/library/www.alukah.net/

150 الكاساني، بدائع الصنائع، (6/135)؛ الشيرازي، إ.، المذهب، تحقيق محمد الزحيلي، ط1، دمشق: دار الفلم (1992م)، (316/1)؛ الرافعي، عبد الكريم، فتح العزيز بشرح الوجيز، بيروت: دار الكتب العلمية. (1997) (2/10)؛ المرادوي، ع. الإتيان في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد حسن الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية. (1997)؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلق عليه هلال مصلحي هلال، بيروت: دار الفكر، م. (1982)، (327/3).

151 الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، مؤسسة التاريخ العربي، (1992)، (634/1) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر (2002) (6/4258).



**الرأي الثاني:** يرى جواز رهن الدين من غير من هو عليه، وهو مذهب المالكية ووجه عند الشافعية وقول عند الحنابلة<sup>152</sup>. وقد استدلت أصحابه بعدة أدلة أبرزها:

أولاً: جواز بيع الدين من غير من هو عليه فجاز رهنه؛ لأن كل ما جاز بيعه جاز رهنه<sup>153</sup>.

ثانياً: إن الدين المرهون من غير من هو عليه مال تحصل الوثيقة به؛ لكونه مقبوضاً حكماً فجاز رهنه كالعين<sup>154</sup>.

وثالثاً: قاعدة: «تنزل الديون في الدّم منزلة الأعيان»<sup>155</sup>، وإذا كان الدين في الدّم بمنزلة العين جاز رهنه كالعين<sup>156</sup>. وجاء في مواهب الجليل<sup>157</sup>: «وذكر في التوضيح وغيره: أنّ رهن الدين يصح ولو على غائب، ويكفي في حوزة الإشهاد، والظاهر هنا الصحة أيضاً، والله أعلم».

والذي ترجحه هذه الدراسة جواز رهن الدين من غير من هو عليه، وقد رجّح ذلك أيضاً بعض الباحثين المعاصرين<sup>158</sup>. خاصة إذا كان ذلك الدين مضموناً لدى المدين، وهو في حالة الصكوك الوقفية المؤقتة مضموناً بأصول وموجودات، وكذلك بشركات التكافل، وبذلك ينعدم خطر عدم التسليم الذي يعتبر من أهم الأسباب التي ساقها المذهب الذي يقول بحرمة رهن الدين من غير من هو عليه.

وقد تبنى قانون الإمارات القول بالجواز، وأشار في القانون الخاص بتنظيم رهن الدين المستمد من الفقه المالكي، ونص في المادة (1491): (من رهن ديناً له يلزمه أن يسلم إلى المرتهن السند المثبت لهذا الدين). وكذلك أكد في المادة (1492): (لا يكون رهن الدين نافذاً في حق المدين إلا بإعلان هذا الرهن إليه أو بقبوله له).

ولا يكون نافذاً في حق غير المدين إلا بحيازة المرتهن لسند الدين المرتهن. وتحسب للرهن مرتبة من التاريخ الثابت للإعلان أو القبول). وجاء في المذكرة الإيضاحية للقانون: والرأي بعدم جواز رهن الدين لاحتمال الغرر مردود، مع قيام النصوص بضرورة توثيق سند الدين، وإعلان المدين، ومع قيام ضمانات عدم التغرير، ومثال ذلك رهن سندات على الدولة، وهي الدين على الدولة، ولا خلاف في قوة ضمانها وانتقاء التغرير، وتقاس عليها الأسهم والسندات والديون المتداولة في المعاملات<sup>159</sup>.

152 الشيرازي، المهذب، تحقيق محمد الزحيلي، ط1، دمشق: دار القلم. (1992م) (92/2)؛ الرفاعي، عبد الكريم، فتح العزيز بشرح الوجيز، (2/10). الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية. (1994م)، (57/3).

وانظر: الشاشي، أبو بكر محمد بن أحمد، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، بيروت: مؤسسة الرسالة (1980)، (124/4).

153 الرفاعي، فتح العزيز بشرح الوجيز، (2/10)؛ المرادوي، ع. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية (1997).

154 الشربيني، م. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج بيروت، دار الكتب العلمية (1994م)، (376/2).

155 الرفاعي، عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق: علي عوض - عادل عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط العلمية، 1997، تحقيق: علي عوض - عادل عبد الموجود، (4/438).

156 حماد، نزيه كمال، رهن الديون والسندات في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة القضائية- العدد العاشر- رمضان 1435 هـ. الغزوي، زكاة الدين وتطبيقاتها المعاصرة، شبكة الألوكة (1441هـ). <https://www.alukah.net/library/0/140303>

157 الخطاب، م. (1992)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت دار الفكر. (4/5)

158 الغزوي، عياد، زكاة الدين وتطبيقاتها المعاصرة، ناشر الكتاب: شبكة الألوكة. (1441هـ).

رابط الكتاب: <https://cp.alukah.net/culture/9064/140303> تم الاسترجاع: 2021/12/1

159 الزحيلي، وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، دمشق: دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، (1987)



ومثل ذلك نص القانون الأردني على جواز رهن الديون من قبل الدائن، وجاء في قانون ضمان الحقوق بالأموال المنقولة رقم (20) لسنة (2018) المادة (6): على الرغم مما ورد في أي تشريع آخر: يجوز رهن الأموال المنقولة والديون رهناً مجرداً من الحيابة، ويستعاض عن الحيابة بإشهار الرهن وفقاً لأحكام هذا القانون لتمام الرهن ولزومه ونفاذه في مواجهة الغير<sup>160</sup>.

وبذلك أخذت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (2014) ونصت في المعيار رقم (39) في البند 2/2/3: "الأصل أن يكون المرهون عيناً ويجوز أن يكون ديناً أو نقداً أو مالياً مثلثاً أو استهلاكياً". ونص المعيار أيضاً في البند 11/2/3 مع مراعاة ما جاء في الفقرة (5) يجوز رهن الدين سواء أكان ذلك الدين على المرتهن أم على غيره؛ وقد نصت الفقرة 12/2/3 على: يكون قبض الدين المرهون بقبض وثيقته، أو بالإشهاد عليه عند رهنه، ويترتب على الدين المرهون أثره، وهو أن يكون المرتهن أحقّ به من غيره.

### الخاتمة والتوصيات

ناقشت هذه الدراسة بعض المسائل الفقهية في الوقف النقدي المؤقت، الذي ظهر مؤخراً وأدى إلى ظهور تلك المسائل المستجدة، مع التركيز على الصكوك الوقفية المؤقتة ومبادرة أوقاف نيوزيلاند التي تهدف لإنشاء المزارع الوقفية من خلال إصدار الصكوك الوقفية لتمويل تلك المبادرة. حيث ناقشت هذه الدراسة ثلاثاً من القضايا الفقهية المعاصرة المهمة حول وقف النقود، هذه المسائل الفقهية هي: مسألة الزكاة على الصكوك الوقفية، وتداول تلك الصكوك، بالإضافة إلى استخدام الرهن في الصكوك الوقفية. وتوصلت الورقة إلى ما يأتي:

1. عدم وجوب الزكاة في الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة لا على الواقف ولا على المستفيدين من الوقف، فبالنسبة للواقف، فإن فرض الزكاة عليه قد لا يشجع الكثيرين على المشاركة في المشاريع الوقفية؛ لأنهم قد يخسرون بعض أموالهم للزكاة وخاصة في حالات التضخم التي تكون قد اقتطعت جزءاً من أموالهم، وأما بالنسبة للموقوف عليهم ففرض الزكاة عليهم هو تحصيل حاصل؛ لأنهم عادة يكونون من المشمولين في مصارف الزكاة والمستحقين لها في الأحوال العادية.
2. تفرّق هذه الدراسة بين الدين والقرض الحسن في وجوب الزكاة، وتؤيد وجوبها على الدائن والمدين خاصة في الدين القوي، وعدم وجوبها على المقرض والمستقرض في حالة الصكوك الوقفية المؤقتة.
3. جواز تداول الصكوك الوقفية، بالنظر إلى الخلاف الفقهي في مسألة بيع الدين، وقد رجحت هذه الورقة الجواز؛ لأن في فتح باب تداول الصكوك خيراً كبيراً من خلال إشراك عدد أكبر من المساهمين من أهل الخير، لكن يجب أن يتم ذلك ضمن الضوابط الشرعية للتداول قياساً على صكوك المراجعة، وتلك الشروط بمجملها متحققة في صكوك الوقف النقدي المؤقت.
4. عدم جواز رهن الأصول الوقفية من قبل الناظر لتحمل ديون أو مطلوبات؛ لما في ذلك من تعريض الوقف للخطر، إلا أنّ وجود المصلحة قد يجيز ذلك، وعندها لا بد من استصدار إذن خاص من السلطات المختصة أو من القاضي بعد النظر في تلك الحالة، وبعد ترتيب كفيل من طرف ثالث وأخذ الاحتياطات اللازمة. وقد أخذ بذلك قانون الوقف لإمارة دبي في المادة 19 حيث حصر الجواز بموافقة الواقف أو المحكمة المختصة.
5. جواز استخدام الصكوك الوقفية المؤقتة رهناً من قبل الواقف (حامل الصك) لتحمل ديون أو مطلوبات لوقت حلول أوقافه المؤقتة، قياساً على جواز رهن الدين من طرف ثالث غير المدين. خاصة عندما

تكون تلك الصكوك الوقفية مضمونة من طرف ثالث غير الناظر، والقول بالجواز هو مذهب المالكية ووجه عند الشافعية. وهو ما أخذت به التشريعات القانونية في الإمارات والأردن، وأجازته معيار هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية<sup>161</sup>.

بناء على ما ناقشته هذه الدراسة، وتوصلت إليه من نتائج بخصوص المسائل الفقهية المتعلقة بوقف النقود وتطبيقاته المعاصرة في الصكوك الوقفية، يوصي الباحث بما يأتي:

1. إيلاء الاهتمام بمسائل الوقف والقضايا الفقهية المعاصرة على مستوى المجامع الفقهية والمجالس والهيئات الشرعية والعمل على إصدار القرارات الشرعية اللازمة.
2. سنّ القوانين والأحكام ذات الصلة من قبل السلطات المختصة بغية توحيد العمل بموجب تلك القوانين في المؤسسات الوقفية والمالية.
3. تفعيل دور الوقف وخاصة الوقف النقدي واستغلاله بالشكل الأمثل في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## المراجع:

- أردنية، محمد نور الدين، *القرض الحسن وأحكامه في الفقه الإسلامي*، بحث رسالة ماجستير غير منشور م. (2010).
- الأسيوطي، شمس الدين محمد، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1996م.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، (ب.ت)، *أسنى المطالب شرح روض الطالب*، دار الكتاب الإسلامي.
- أونور، إبراهيم أحمد، *رؤية لإنشاء بنك أوقاف*. مجلة الدراسات المالية والمصرفية، المجلد 22، العدد 2 (حزيران 2014).
- البيجرمي، سليمان بن محمد، *حاشية البيجرمي على الخطيب المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب*، بيروت، دار الكتب العلمية (2015م)، (3/626).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، كتاب الوصايا، بيروت: دار ابن كثير اليمامة، ط 3، (1407هـ)، (5/405).
- البعلي، علي بن محمد، *الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية*، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار العاصمة. بلتاجي، سعاد، *وقف النقود: حقيقته وحكمه وطرقه وضوابط استثماره، دراسة فقهية مقارنة*، كلية الدراسات الإسلامية، 2006، الإسكندرية.
- البهوتي، منصور بن يونس، *كشاف القناع عن متن الإقناع*، راجعه وعلق عليه هلال مصلحي هلال، بيروت: دار الفكر. م. (1982).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الفتاوى، المحقق: عامر الجزائر - أنور الباز، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع (1997).
- جالو، محمد صالح، *الأسهم وأحكامها في الفقه الإسلامي*، سلسلة الرسائل والدراسات الجامعية، بيروت: دار الكتب العلمية (2015).
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الخصاص، *أحكام القرآن*، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، مؤسسة التاريخ العربي، أ. (1992) (1/634).

- الحجاوي، موسى، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة (بدون تاريخ للنشر) الحداد، أحمد، **وقف النقود واستثمارها**، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف جامعة أم القرى-مكة المكرمة. كانون الأول 2006. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، المحلي، دار الفكر - بيروت.
- حسن، أحمد حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي: قيمتها وأحكامها**. دمشق: دار الفكر، ط 1، 1420 هـ / 1999 م. الحصكفي، محمد بن علي، **الدر المختار**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية 1423 - 2002.
- الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر. (1992).
- حطاب، كمال، **الصكوك الوقفية ودورها في التنمية**، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثاني للأوقاف في جامعة أم القرى. حماد، زبده كمال، **رهن الديون والسندات في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية**، مجلة القضائية - العدد العاشر - رمضان 1435 هـ.
- حمزة، هشام، **الوقف النقدي وتمويل الاستثمار الوقفي**، المؤتمر الإسلامي للوقف. السعودية: معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز (2016).
- الخرشي، محمد الخرشني أبو عبد الله - علي العدوي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية العدوي**، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى. (1317 هـ).
- الدردير، أبو البركات أحمد، **الشرح الصغير**، تحقيق: علي الهاشم، مصر، دار الفضيلة للنشر، ط1، (ب.ت).
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، دققه عصام فارس الحرساني، عمان، الأردن: دار عمار، الطبعة التاسعة 2005. الرافي، عبد الكريم، **فتح العزيز بشرح الوجيز**، بيروت: دار الكتب العلمية. (1997).
- الزرقا، محمد أنس، **الوقف المؤقت للنقود لتمويل المشروعات الصغرى للفقراء**. بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف جامعة أم القرى- مكة المكرمة. كانون الأول م. (2006).
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: دار الفكر. ط4 (2002).
- الشاشي، أوبكر محمد بن أحمد، **حيلة العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980.
- الشاعر، باسل، والزيدانيين هيام، **الأحكام والضوابط الشرعية لتداول الصكوك الاستثمارية الإسلامية**، 2016 دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، 2016.
- الشربيني، الخطيب، **مغني المحتاج**، تحقيق محمد خليل عيتاني، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1997م 1418 هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق، **المهذب**، تحقيق محمد الزحيلي، ط1، دمشق: دار القلم، (1992م).
- صالح، صلاح، **رهن عقارات الوقف بغرض تنمية الأوقاف وتطويرها**، الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية فتوى رقم (7/2006).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **رد المحتار على الدر المختار**، تحقيق محمد صبحي حلاق، وعامر حسين، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، م. (1998).
- أبو العباس، شهاب الدين أحمد، **الفروق**، المحقق خليل منصور، مصر، عالم الكتب، (ب.ت).
- ابن عبد البر المالكي، أبو عمر يوسف، **الكافي في فقه أهل المدينة**. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض الطبعة: الثانية، 1980.
- ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة، **المختصر الفقهي**، المحقق: حافظ محمد خير، مؤسسة خلف بن أحمد الحبتور للأعمال الخيرية م. (2014).
- ابن عليش، محمد بن أحمد، **منح الجليل شرح مختصر خليل مع تعليقات من تسهيل منح الجليل**، بيروت: دار الفكر. (1989).
- العنزي، عياد بن عساف بن مقبل، **زكاة الدين وتطبيقاتها المعاصرة**، شبكة الألوكة. (1441هـ).
- الغني، عبد الغني دمشقي، **اللباب**، مكتبة دار الفجر، دمشق، سورية ط3: 2020 م / 1441 هـ.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا، **مقاييس اللغة**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1414 هـ - 1994م.
- الفارس، مروءة؛ سفيان، أحمد؛ نور الدين، قمر الزمان؛ كشكار، عمر، **أفاق إصدار الصكوك الوقفية في ماليزيا دراسة ميدانية في ضوء التحليل النقدي للإطار القانوني والتنظيمي الإداري للصكوك والوقف في ماليزيا**. مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع العدد 27 مارس 2019).

- الفتوحى، محمد بن احمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحى، **معونة أولي النهى شرح المنتهى**، المحقق: عبد الملك دهيش، مكة المكرمة: مكتبة الأسدى ط5، م. (2008).
- قحف، منذر ، (ب.ت)، تمويل تنمية أموال الوقف، ط1.
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن المقدسى، **الشرح الكبير**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي- الدكتور عبد الفتاح الحلو، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1415 هـ، 1995م، ط1.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله، **المغنى على مختصر الخرقى**، المحقق محمد عطا، تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 (1994).
- القرضاوى، يوسف القرضاوى، **فقه الزكاة**، بيروت: دار الرسالة. (2006)
- القرنى، إيتسام. **الوقف بين حكم ملك الله تعالى والملكية العامة**، بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية الوقف الإسلامى "اقتصاد، وإدارة، وبناء حضارة (2009).
- القرطبي، محمد بن أحمد. **أحكام القرآن للقرطبي**، القاهرة: دار الكتب المصرية (1964). تفسير سورة الذاريات الآية 29.
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن المقدسى، **الشرح الكبير**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي- الدكتور عبد الفتاح الحلو، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1415 هـ، 1995م، ط1.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله، **المغنى على مختصر الخرقى**، المحقق محمد عطا، تحقيق عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 (1994).
- الكاسانى، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد درويش، ط2، بيروت: دار إحياء التراث (1998م).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامى السلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة. ط2 1999.
- الكرمي، مرعي، **غاية المنتهى**، تحقيق: ياسر المزروعى و رائد الرومى، ط1، 1428، 2007.
- مالك بن أنس، **المدونة الكبرى رواية سحنون**، طباعة الاوقاف السعودية، مطبعة السعادة، 1324 هـ.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر، **الهداية في شرح بداية المبتدى** تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط1، 1417هـ.
- المصرى، رفيق، **زكاة الديون**، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامى، مجلد 14، (2002م).
- المرداوى، علي بن سليمان، **الإصناف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الامام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد الشافعى، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، (2004).
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر.
- ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلى الحنفى، **الاختيار لتعليل المختار**، القاهرة: مطبعة الحلبي ط1، (1937).
- منصور، محمد خالد، **زكاة القرض الحسن دراسة فقهية**، عمادة البحث العلمى/ الجامعة الأردنية. دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد، 43، ملحق 2 م. (2016)
- نقاسى، محمد، **الصكوك الوقفية ودورها في التنمية الاقتصادية من خلال تمويل برامج التأهيل وأصحاب المهن والحرف**، جامعة العلوم الإسلامية ماليزيا، ورقة بحث. 2013.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ومعه منحة الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية. (1997) (5/338).
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية (1993) ز
- ابن همام، كمال الدين، **فتح القدير**، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 1424 ، 2003 .
- الونشريسي، أبو العباس أحمد، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية – بيروت: دار الغرب الإسلامى (1981).
- ياسين، محمد نعيم، **زكاة القرض الحسن**، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، المجلد الرابع، العدد الأول، كانون ثاني 2017م.

## مراجع أخرى:

قانون اتحادي رقم 5 لسنة 2018، المادة رقم 10 أثار قيد الوقف [/https://elaws.moj.gov.ae](https://elaws.moj.gov.ae)  
معايير سوق دبي المالي المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية: معيار رقم (2) لإصدار الصكوك وتملكها وتداولها. (هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، بدون تاريخ)

نص المعيار الشرعي رقم 33 لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (2014)، ورد في الفقرة 3/1/4  
قرار رقم (6) لمجلس المجمع الفقهي بإربطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الدورة الخامسة، وقرار المجمع الإسلامي بجدة رقم (6/4/55) في الدورة السادسة، وقرار فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (10)، وكثير من قرارات الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية.

قرار مجلس القضاء الأعلى السعودي رقم (159) الصادر بتاريخ 15/7/1396 هـ.

<http://www.nbdksa.com/vb/archive/index.php/t-41134.html>.

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة (1985م).  
قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي: القرار رقم (178) (19/4) في الدورة 19 المنعقد بإمارة الشارقة 2009/1430

نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة، (26 - 30 نيسان 2009).  
هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2014، المعيار الشرعي رقم (35) عن الزكاة: المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية: بالنسبة للدائن: 5/3/1.

الندوة التاسعة عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة- والتي نظمها بيت الزكاة الكويتي بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، في (أذار 2010).

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، ط، (1991).

الهيئة العليا للرقابة الشرعية على المصارف والمؤسسات المالية، السودان، 2006.

مجلة الأحكام العدلية المؤلف: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية المحقق: نجيب هوايني سنة 1286 هـ.

مجلس الخدمات المالية الإسلامية، متطلبات كفاية رأس المال للصكوك، والتصكيك والاستثمارات العقارية، ماليزيا، (2009).

## المراجع بالإنجليزية:

Benyounis, H. (2017). **Smart Waqf, Engineering the Awqaf Industry**, Brunei Darussalam Islamic Investments Summer2-3 august indera Samudra grand hall the empire hotel and country club <https://cibfibrunei.com/wp-content/uploads/2017/05/Smart-WAQF-BIIS-August-2017-v3.pptx>

Benyounis, H. (2018). **Smart Waqf: Engineering the Awqaf Industry, World 1<sup>st</sup> Awqaf Sukuk** 6th global waqf conference 19 – 22 November 2018 – Bangkok, Thailand <https://gwc2018.medi.u.edu.my/full-paper/>

Kasri, N. & Saeran N. S. (2016). **Waqf and Sukuk: Addressing The Humanitarian Funding Gap**. Retrieved from <http://giem.kantakji.com/article/details/ID/918>

Ghaouri, M. (2021) **Waqf-Linked-Sukuk vs. Sukuk-Linked-Waqf: an in-Depth Assessment**. <https://finconnect.news/2021/06/15/waqf-linked-sukuk-vs-sukuk-linked-waqf-an-in-depth-assessment/>

Musari, K. (2019) **The Evolution of Waqf and Sukuk toward Sukuk-Waqf in Modern Islamic Economy** *International Journal of Umranic Studies* Vol.2, Issue 1 | Available from: [https://www.researchgate.net/publication/337702302\\_The\\_Evolution\\_of\\_Waqf\\_and\\_Sukuk\\_toward\\_Sukuk-Waqf\\_in\\_Modern\\_Islamic\\_Economy](https://www.researchgate.net/publication/337702302_The_Evolution_of_Waqf_and_Sukuk_toward_Sukuk-Waqf_in_Modern_Islamic_Economy) [accessed Aug 18 2021].

Oubdi, Lahsen, and Abdessamad Raghbi. 2018. "Sukuk-Waqf: The Islamic Solution for Public Finance Deficit." *Munich Personal RePEc Archive* (85629).

## Kaynakça/References

- Anwar İbrahim Ahmed. "Ru'yetü'l-inşa bank evkâf, Mecelletü'd-dirâsâti'l-mâliyye ve'l-masrîfiyye". 22/2 (2014).
- Ba'î, Ali b. Muhammed. *el-Ahbâru'l-ilmiyye mine'l-ihyârâti'l-fikhiyye li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Halil, Dâru'l-Âsime.
- Benyounis, H. (2017). Smart Waqf, Engineering the Awqaf Industry, Brunei Darussalam Islamic Investments Summer2-3 august indera Samudra grand hall the empire hotel and country club) <https://cibfmborneo.com/wp-content/uploads/2017/05/Smart-WAQF-BIIS-August-2017-v3.pptx>
- Benyounis, H. (2018). Smart Waqf: Engineering the Awqaf Industry, World 1<sup>st</sup> Awqaf Sukuk 6th global waqf conference 19 – 22 November 2018 – Bangkok• Thailand <https://gwc2018.mediu.edu.my/full-paper/>
- Biltâcî, Suâd. *Vakfu'n-nukûd: Hakikatuhû ve hukmuhû ve turukuhû ve davâbitu istismârihî dirâse fikhîyye mukarene*. İskenderiye: Külliyyetü'd-dirâsâti'l-islâmiyye, 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn kesîr el-Yemmâme, 3. Basım, 1407/1986.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfu'l-kinâ'an metni'l-ikna*. haz. Hilal Maslahî Hilâl, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1982.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Büceyrimî ale'l-Hatîb Tuhfetü'l-Habîb ala Şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2015.
- Calû, Muhammed Salih. *El-eshum ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-islâmî*, Silsiletü'r-resâil ve'd-dirâsâti'l-câmiyye. Beyrut: Daru'l-Kütubu'l-ilmiyye, 2015.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1992.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed. *Şerhu's-sağîr*. thk. Ali el-Hâşim, Kahire: Dâru'l-fadîle li'n-neşr, ts.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Ebu'l-Abbâs, Şihâbüddîn Ahmed. *el-Furûk*. thk. Halil Mansur, Kahire: Alemu'l-Kütüb, ts.
- eFütühî, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ali. *Meûnetü uli'n-nühâ şerhu'l-müntehâ*, thk. Abdu'l-melik Dehîş, Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 5. Basım, 2008.
- Ensârî, Zekeriya b. Muhammed. *Esne'l-Metâlib Şerhu Ravzi'l-Tâlib*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Esyûtî, Şemsüddîn Muhammed. *Cevâhiru'l-ukûd ve muînu'l-kudât ve'l-muvakkûn ve's-şuhûd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1996
- Fâris, Merve- Süfyân, Ahmed vd. "Âfâku İsdâri'-Sukûki'l-Vakfiyye fî Malezya", Câmîatü'l-Medîne el-Âlemiyye, 27 (2019).
- Ghaouri, M. (2021) Waqf-Linked-Sukuk vs. Sukuk-Linked-Waqf: an in-Depth Assessment. <https://finconnect.news/2021/06/15/waqf-linked-sukuk-vs-sukuk-linked-waqf-an-in-depth-assessment/>
- Guneymî, Abdülganî ed-Dimeşki. *el-Lübâb*. Mektebetü Dari'l-Fecr, Dimeşk, 3. Basım, 2020.
- Hacâvî, Musa. *el-İkna fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdu'l-Latîf es-Sübki, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Haddâd, Ahmed b. Abdu'l-Azîz. "Vakfu'n-Nukûd ve İstismârûha". Ümmü Kurâ Üniversitesi, İkinci Toplantı, Mekke: 2006.

- Hammâd, Nezîh Kemal. "Rehnü'd-duyûn ve's-senedât fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse Te'sîliyye Tatbikiyye", *Mecelletü'l-Kadâiyye*. 10 (1435/2014).
- Hamza, Hişam. "el-Vakfu'n-Nakdî ve temvîlu'l-istismâri'l-vakfî". *el-Mu'temeru'l-İslâmî li'l-vakf, Câmîatü'l-Melik Abdu'l-Azîz*, 2016.
- Haraşî, Muhammed el-Haraşî Ebû Abdullah Ali el-Adevî. *el-Haraşî ala Muhtasari Sidi'l-Halîl ve bi hâmişihî hâşiyetü'l-Adevî*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Emîriyye el-Kübrâ, 1317/1899
- Hasan, Ahmed Hasan. *El-Evrâku'n-nakdiyye fi'l-İktisâdi'l-İslâmî: Kıymetuhâ ve Ahkâmuhâ*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Haskefî, Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdu'l-Munim Halîl İbrahîm, Beyrut: Dâru'l-kütübil'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Hattâb, Kemâl. "es-Sukûku'l-Vakfiyye ve devruhâ fi't-tenmiye". Mu'temeru'l-Âlemî es-Sânî li'l-Evkâf, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, ts.
- Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hey'etü'l-ulyâ li'r-rakâbeti'ş-şer'iyye ale'l-mesârif ve'l-müessesâti'l-mâliyye, Sudan, 2006.
- İbn Abdilber el-Malikî, Ebû Ömer Yusuf. *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrî'l-muhtâr*. thk. Muhammed Subhî Hallâq, Âmir Hüseyin, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1998.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed İbn Arafe. *el-Muhtasaru'l-Fikhî*. thk. Hafız Muhammed Hayr, Dubai: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-Âmâlî'l-Hayriyye, 2014.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîya, *Mekâyîsu'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhalla*. Beyrut: Daru'l Fikr.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdu'r-rezzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- İbn İlîş, Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl alâ Muhtasari'ş-Şeyh Halîl maa ta'likâti min tehsili Minehi'l-Celîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi es-Selâme, Riyad: Dâru Tîbe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah. *el-Muğni ala Muhtasari'l-Hurakî*. thk. Abdu's-selam Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Kudâme, Şemsüddîn Ebu'l-Ferec Abdu'r-rahman el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Abdu'l-Fettah el-Hulv, Kahire: Hicrun li't-tibâa ve'n-neşri ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1415/1995.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdir.
- İbn Mevdud, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî el-Haneîf. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. AbdülHalim. *Mecmuatü'l Fetavâ*. thk. Amir el-Cezzâr ve Envar el-Bâz, Mısır, Darü'l-Vefâ' li't-tibâah ve'n-neşri ve't-tevzî', 1997.



- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu 'z-Zekât*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2006.
- Karnî, İbtisâm. “el-Vakfu beyne hükmi meliki'l-lâh Teâla ve'l-meliketi'l-âmme”. Evkâf bi'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye el-Vakfu'l-İslâmî, Üçüncü Konferans, 2009.
- Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Muhammed Dervîş, 2. Basım, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1998.
- Kasri, N. & Saeran N. S. (2016). Waqf and Sukuk: Addressing The Humanitarian Funding Gap. Retrieved from <http://giem.kantakji.com/article/details/ID/918>
- Kermî, Mer'î. *Ğâyetü'l-müntehâ*. thk. Yâsir el-Mezrûî ve Râid er-Rûmî, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-Kurtubî*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Lecne mükevvene min iddeti ulemâ ve fukahâ fi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye, thk. Necîb Hevâvînî, 1286/1869.
- Malik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ Rivâyetü Sahnûn*. Riyad: Tıbbâtü'l-evkâf es-Suûdiyye, Matbaatü's-saâde, 1324/1906.
- Mansûr, Muhammed Hâlid. “Zekâtu'l-Kardi'l-Hasen: Dirâse Fıkhiyye”. *Dirâsâtu'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, 43/2(2016).
- Meclisu'l-hademâti'l-mâliyye el-İslâmiyye, Kifâyetü Ra'si'l-mâl li's-sukûk ve't-teskîk ve'l-istismârâti'l-akâriyye, Malezya, 2009.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed eş-Şâfiî. 1.b. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye 2004.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Daru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 1.b. 1417.
- Musari, K. (2019)The Evolution of Waqf and Sukuk toward Sukuk-Waqf in Modern Islamic Economy *International Journal of Umranic Studies* Vol.2, Issue 1 | Available from: [https://www.researchgate.net/publication/337702302\\_The\\_Evolution\\_of\\_Waqf\\_and\\_Sukuk\\_toward\\_Sukuk-Waqf\\_in\\_Modern\\_Islamic\\_Economy](https://www.researchgate.net/publication/337702302_The_Evolution_of_Waqf_and_Sukuk_toward_Sukuk-Waqf_in_Modern_Islamic_Economy) [accessed Aug 18 2021].
- Nassu Karar Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, 26-30 Nisan 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Nikâsî, Muhammed. *Es-sukûki'l-vakfiyye ve devrihâ fi't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye min hilâli temvil berâmic't-te'hil ve ashâbi'l-mihen ve'l-harf*. Malezya İslam Üniversitesi, 2013.
- Oubdi, Lahsen, and Abdessamad Raghîbi. 2018. “Sukuk-Waqf: The Islamic Solution for Public Finance Deficit.” *Munich Personal RePEc Archive* (85629).
- Râfiî, Abdülkerim. *Fethu'l-Azîz bi şerhi'l-vecîz*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârû's-sihâh*, thk. Isâm Faris el-Hurîstânî, Amman, Ürdün: Dâru'l Ammâr, 9. Basım, 2005.
- Salih Salâh. “Rehnu akârâti'l-vakf biğaradi tenmiyyetü'l-evkâf ve tatvîrihâ”. Heyetü'l-ulyâ li'r-rakâbeti's-şer'iyye li'l-cihâzi'l-masrifî ve'l-muessesâti'l-mâliyye, Fetva no: (2006/7).
- Şâir, Bâsil - Ez-Zeydâniyyîn, Hiyâm. *el-Ahkâm ve'd-Devâbitu's-Şer'iyye li tedâvüli's-sukûki'l-istimâriyye el-İslâmîyye*. 2016.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Hiletü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb*. thk. Muhammed Zuhaylî, Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992.

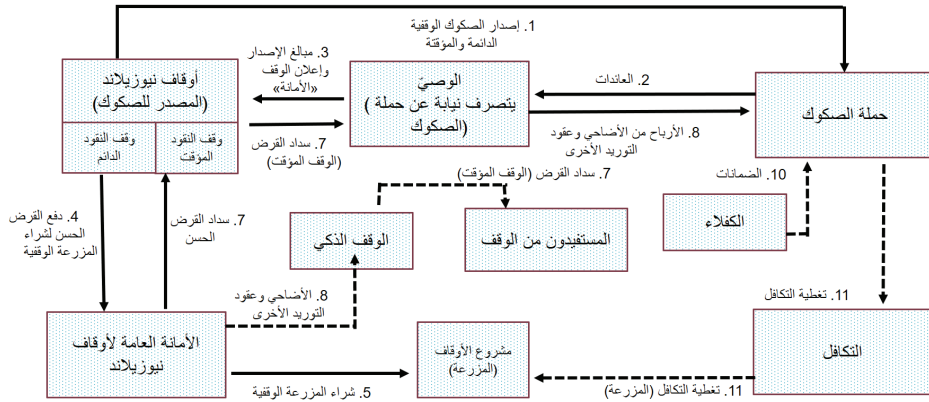
- Şirbînî, el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc*. thk. Muhammed Halil Iytânî, Lübnan, Daru'l-Ma'rife, 1997.
- Ürdüniyye, Muhammed Nureddin. *el-Karzu'l-hasen ve ahkâmuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Mağrib: Vizâratü'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-memleketi'l-Mağribiyye- Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1981.
- Yasin Muhammed Naîm. "Zekatü'l-kardi'l-hasen". *Mecelletü'l-Mizân li'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-kânûniyye*, 4/1 (2017).
- Zerkâ, Muhammed Enes. "el-Vakfu'l-muakkat li'n-nukûd İtemvîli'l-meşrûâti's-suğrâ li'l-fukarâ". İkinci Vakıflar Sempozyumu, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, Aralık 2006.
- Zühaylî, Vehve b. Mustafâ. *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 4. Basım, 2002.

## ملحق رقم (1)

## مبادرة المزارع الوقفية لأوقاف نيوزيلاند

يعد مشروع المزارع الوقفية من المبادرات الخيرية التي تهدف إلى إنشاء مزارع وقفية لتربية المواشي والأغنام. تعد لهذا المشروع وتنسق له مؤسسة أوقاف نيوزيلاند بالتعاون مع الأكاديمية الدولية للبحوث الشرعية في التمويل الإسلامي في ماليزيا (إسرا) والبنك الإسلامي للتنمية. تهدف هذه المبادرة لإصدار صكوك وقفية يتم استخدام حصيلة الاكتتاب فيها لإنشاء المزارع الوقفية المقترحة. سيتم من خلال هذه المزارع توفير خدمة (قرباني) التي تشير إلى الأضاحي التي يقدمها الحجاج أثناء الحج. وحسب مقترح المشروع، سيتم الاستفادة من جميع مخلفات الحيوانات في المزارع الوقفية بما في ذلك جلود الأضاحي وأصوافها وغيرها، واستخدامها لأغراض خيرية تصل للمستفيدين في جميع أنحاء العالم (Benyounis, 2018). وفيما يلي شرح لنموذج الصكوك الوقفية التي تعتمزم أوقاف نيوزيلاند إصداره باستخدام وقف النقود الدائم والمؤقت.

## الشكل رقم (1) نموذج الصكوك الوقفية المقترحة في مشروع أوقاف نيوزيلاند



## المصدر: (Benyounis, 2017)

كما هو موضح في الشكل رقم (1)، ستقوم مؤسسة أوقاف نيوزيلاند بإصدار الصكوك الوقفية الدائمة والمؤقتة لحملة الصكوك الذين يمثلهم الناظر، وستقوم المؤسسة باستخدام تلك الأموال الوقفية بإنشاء مزارع وقفية يعود ريعها إلى المستفيدين من المؤسسات والأفراد. وتشبه عملية إصدار الصكوك الوقفية إلى حد بعيد عملية إصدار الصكوك التجارية الاستثمارية، إلا أن الصكوك الوقفية قد تختلف عن الصكوك التجارية الاستثمارية من ناحية غرض الإصدار وغرض حملة الصكوك، وكذلك قد يختلف الحكم الشرعي لبعض المسائل الشرعية حول مدى وجوب الزكاة واستخدام الرهن والتداول في سوق الأوراق المالية وغير ذلك.

كما توجد أحياناً أطراف أخرى مساعدة مثل ((Credit Rating Agency)، وكالة التصنيف الائتمانية (Servicer)، ومدير خدمة الصكوك (Trustee)، والوصي (Underwriter)، والضامن متعهد الاكتتاب.

## ملحق رقم (2)

## منصة فينتيرا (Finterra)

تعدّ منصة فينتيرا (Finterra) أحد أهم المنصات الحديثة القائمة على التكنولوجيا المتطورة، والتي تقدم تطبيقات إسلامية عصرية باستخدام تقنية blockchain أو سلسلة الكتل. تأسست الشركة عام ٢٠١٧ ولها مكاتب في كوالالمبور وسنغافورة وهونغ كونغ والامارات العربية المتحدة والهند.

وتوفر هذه الشركة العديد من الحلول والتطبيقات التقنية التي يمكن استخدامها اجتماعيا واقتصاديا وأخلاقيا في مجال الوقف. كما تعدّ منصة فينتيرا هي أهم مخرجات شركة فينتيرا، حيث تقوم هذه المنصة على نظام البلوك شين أو سلسلة الكتل وتستخدم نظام التوكن (token system) الرمز المميز الخاص بمنصة فينتيرا، ومن أهم الأركان الرئيسية:

1. نظام التوكن الرمز المميز (token system).
2. نظام العقود الذكية ( smart contracting ).
3. محرك الإجماع (consensus engine).
4. دفتر الحساب (ledger).
5. طورت الشركة منتج وقف تشين Waqf Chain ، وهو المنتج الرئيس لشركة Finterra، لتفعيل دور النظام الاقتصادي الاجتماعي الإسلامي في العصر الرقمي باستخدام تقنية blockchain ، وتم تجهيز المنتج بكافة مقاييس الامتثال التنظيمي ذي الصلة، ولهذا يهدف هذا المنتج WAQF Chain إلى استخدام التكنولوجيا في الأوقاف، التي من شأنها الاستفادة من مجموعة كبيرة من الأصول غير المستغلة في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

لذلك طوّرت Finterra المنصة لإنشاء عقود ذكية ترتبط بمشاريع محدّدة للأوقاف، ويساعد هذا المنتج في توفير وسيلة فعّالة لجمع الأموال الوقفية، بالإضافة إلى المساهمة في تسهيل إدارة الأوقاف ونقل ملكية الوقف؛ لهذا يسهل المنتج تلقي تبرعات من المسلمين وتوجيهها لتشغيل مشاريع اجتماعية وخيرية ووقفية كالمساجد والمدارس وبرامج الرعاية الاجتماعية.

وأيضاً تقوم المنصة بالعمل على الأوقاف المسجلة فقط من قبل وزارة أو هيئة الأوقاف في الدول المعنية ويمكن إدراج الوقف الذري أو الوقف المدار من قبل مؤسسات خيرية غير حكومية، (Finterra 2020)

ومن مميزات هذا المنتج Waqf Chain:

- الشفافية في جميع المعاملات المالية المخزنة بشكل ثابت وعلني لمراجعة أصحاب المصلحة.
- القضاء على الفساد، حيث إن العقود الذكية مدعومة بإجماع Blockchain .
- نظام بيئي متكامل لجميع الأطراف ذات الصلة على نفس المنصة.
- جمع التبرعات لتنمية التمويل الاجتماعي الإسلامي وأسبابه.
- تسهيل أصول الوقف المحبوسة.

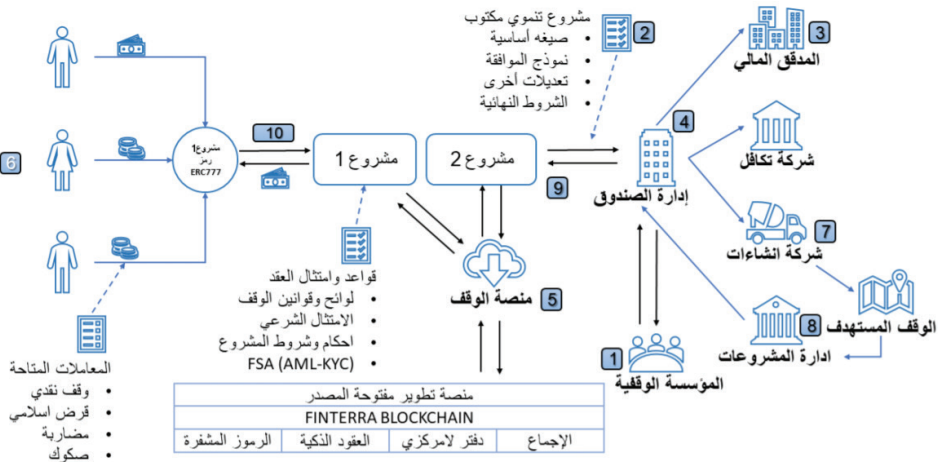
يمثل وقف النقود أحد المعاملات الرئيسية المتاحة على المنصة إضافة للقرض الحسن والمضاربة والصكوك. وتقوم المنصة حالياً بدراسة مستوى الوعي عن الصكوك الوقفية من خلال استبيان تجريه على المستوى العالمي. ويشرح الشكل رقم (2) أدناه آلية عمل منصة فينتيرا. (ساسي 2018)

طريقة عمل هذه المنصة:

1. تقوم الهيئة أو وزارة الأوقاف في البلد المعني بتحديد الأرض الوقفية الصالحة للاستثمار، التي ترغب في إنشاء مشروع وقي عليها.
2. تقوم الهيئة بإعداد مسودة مقترح مشروع تنموي يحمل مجموعة من التفاصيل مثل بيانات الوقف ودراسة الجدوى وأدوات التمويل الموصي بها.

3. يقوم مدقق مالي مستقل بالمراجعة والتصديق على مقترح المشروع المقدم من وزارة الأوقاف.
4. تتم مخاطبة إدارة الصندوق المرخص - والذي يكون عادة مصرف - لإطلاق (ICO) (العرض الأولي للعملة) لتطوير مشروع الوقف، عبر بيع الرموز المشفرة (token) إلى المستثمرين المعنيين.
5. تقوم منصة Finterra بإعطاء رمز مميز تلقائي لكل مشروع CHAIN WAQF ، مقابل رأس المال المطلوب.
6. يقوم المستثمرون المعنيون بشراء الرمز، ويتم وضع الأموال المجمعة في حساب مضمون من قبل إدارة الصندوق المعني (مصرف).
7. عند قيام المستثمرين بشراء الرمز تكون لهم حرية الاختيار من بين المعاملات المالية الإسلامية المتاحة.
8. هناك أربع معاملات مالية متاحة من خلال المنتج CHAIN WAQF، هي: الوقف النقدي Waqf Cash ، والقرض (إسلامي)، والمضاربة، والصكوك.
9. بمجرد الوصول إلى رأس المال المطلوب، تعين إدارة الصندوق شركة لإنشاءات للبدء في بناء المشروع وتطويره.
10. عند الانتهاء من المشروع، تقوم إدارة الصندوق بتعيين إدارة المشروعات لتشغيل وصيانة الأصل. وتقوم إدارة الصندوق بتجميع أية إيرادات يحققها الأصل.
11. يتم توزيع الإيرادات المجمعة مع المستثمرين على أساس المعاملات المالية الإسلامية المستخدمة والأحكام والشروط الأساسية. (ساسي، 2018)

الشكل رقم (2): نموذج آلية عمل منصة فينتيرا.



المصدر: (ساسي، 2018)



# darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 21.09.2021  
Revizyon Talebi: 09.10.2021  
Son Revizyon: 10.10.2021  
Kabul: 10.10.2021  
Online Yayın: 02.11.2021

**Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop’ın editörlüğünde yayınlanan “State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context” adlı eserin değerlendirilmesi**

**Review of “State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context” edited by Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop**

Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop (eds), *State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context* (Wien: Verlag Österreich, 2019, 141+xvi ss). ISBN: 978-3-7046-7985-7

**Ayşe Zişan Furat**

## Anahtar Kelimeler

Bosna-Hersek, Din ve devlet ilişkileri, Avusturya

## Keywords

Bosnia and Herzegovina, Religion and state relations, Austria

Yüzyıllar boyunca çok kültürlü yapısını muhafaza eden Bosna-Hersek, Yugoslavya’nın dağılmasının ardından toplumunun temel bileşenleri olan dini/etnik gruplar arasında yaklaşık dört sene süren kanlı bir savaşa sahne olmuştur. Savaşı sonlandıran 1995 tarihli Dayton Antlaşması’nın beraberinde getirdiği dönüşümlü devlet sistemi, dini/etnik gruplar arasındaki keskin hatlı ayrılıkların ülkenin idari yapısındaki yansımadır. Bölge üzerine çalışan araştırmacıların ilgisini çeken başlıca konular arasında yer alan bu husus, –Bosna-Hersek’in Avrupa Birliği’ne üye olma girişimleriyle de ilişkili olacak– 2000’li yılların başından itibaren alanyazında giderek daha fazla sayıda çalışmaya konu olmaktadır.

\* **Sorumlu Yazar:** Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: zisanfurat@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-2263-9780

**Atıf:** Furat, Ayşe Zişan. “State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria: A Legal Framework for Islam in a European Context” Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop’un editörlüğündeki eserin değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 639–645. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.998413>



Söz konusu çalışmaların büyük bölümü betimleyici bir bakış açısıyla konuya yaklaşmakta, Bosna-Hersek'teki din-devlet ilişkileri ve dini/etnik grupların toplum yapısını şekillendirmedeki rolü üzerinde durmaktadır.

Başlığı itibariyle benzer bir yaklaşıma sahip olduğu düşünülebilecek olan Karić, Potz ve Quistorp'un editörlüğünü üstlendiği kitabın ise detaylı incelendiğinde konuyu farklı bir açıdan ele aldığı anlaşılacaktır. Kitap, Bosna-Hersek ve Avusturya'nın kalıtsal hale dönüşmüş yapısal özellikleri içerisinde İslam Topluluğu'nun din ve devlet ilişkileri bağlamında yüzleştiği sorunları ve bu sorunlara ilişkin önerilen çözümleri ortaya koyma gayreti içerisinde. Bu durumun temel nedenlerinden biri ise yayının 28-29 Eylül 2016 tarihinde Saraybosna'da gerçekleştirilen "Bosna-Hersek ve Avusturya'da Dinler ve Devlet: Avrupa Bağlamında İslam için Hukuki Bir Çerçeve" isimli uluslararası konferansın neticesinde ortaya çıkmış olmasıdır (Quistorp, 2019, s. xii).

Konferans, aslen Avusturya'da 2015 yılında İslam Kanunu ismiyle şöhret bulan kanunun yayınlanmasının ardından İslam toplumlarına yönelik ortaya çıkan ve akademik hayatta da yansımalarını bulan tartışmaların bir uzantısıdır. Her iki ülkedeki İslam Topluluklarının gelişimine ve günümüzdeki durumuna yoğunlaşan konferans, başlığı itibariyle karşılaştırmalı bir metodolojik yaklaşımdan hareketle konuyu ele alacak görünüyorsa da her iki ülke ayrı birer örnek olay olarak konu edilmiş ve aralarındaki karşılaştırma ise takip edenlere bırakılmıştır. Kitapta da benzer bir metot takip edilmiş; ilk iki bölümde İslam toplumlarının tarihi gelişimi ve yapısal özellikleri her iki ülkedeki müstakil durumları çerçevesinde ele alınmıştır. Diğer iki bölümde ise Avrupa[lı] bağlamında Müslümanlar ve dini toplulukların durumu ve Avrupa ülkelerinde İslam Topluluklarının geleceğine ilişkin öngörüler genel bir bakış açısından hareketle ele alınmıştır. Böylelikle dört temel bölümden oluşan kitap, konferansta sunulan 14 tebliğden müteşekkil olarak sunulmuştur.

Metnin editörleri arasında ilk sırada yer alan Prof. Dr. Enes Karić, Saraybosna Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde uzun yıllardır öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Uzmanlık alanı Kur'an araştırmaları olan Karić, Bosnalı Müslümanların Avusturya-Macaristan (1878-1918) döneminden itibaren karşılaştıkları sosyokültürel ve dini soru(n)larına yönelik çok sayıda çalışmaya imza atmıştır. Bu çalışmalar arasında özellikle editörün el-Kalem'de yayınlanan "20. Yüzyıl Bosna-Hersek İslam Düşüncesine Katkıları" isimli çalışması (2011), editörün söz konusu çalışmasının kavramsal çerçevesinin oluşmasındaki açık etkisi nedeniyle zikredilmelidir. Viyana Üniversitesi Hukuk Felsefesi bölümünden emekliye ayrılan Prof. Dr. Richard Potz; din-devlet ilişkileri, kilise ve din hukuku alanlarında çalışmaktadır. Dr. Denise Quistorp ise eserin yayınlanması esnasında Avusturya Federal Entegrasyon ve Dış İlişkiler



Bakanlığında Bilimsel İşbirliği Birimi başkanı olarak görev yapmış; özellikle de dinler arası ve kültürlerarası diyalog alanı ile ilgili bilimsel işbirliklerini yönetmiştir.

Editörlerin akademik kariyerlerinde doğrudan konuyla ilgili çalışmalar yapmış olmaları, konferansın düzenlenme aşamasından yayın ile neticelenmesine kadar her aşamada aktif rol üstlenmelerini sağlamış görünmektedir. Metin içerisinde yer verilen bölümlerde biçimsel birlikteliğin oluşturulamaması, akademik toplantılardan yayına dönüştürülen çalışmaların karşılaştığı temel sorun alanları arasındadır. Ele alınan kitapta da hissedilen bu durum, katılımcı/yazarların konuya hâkim akademisyenlerden seçimi nedeniyle göz ardı edilebilmektedir.

Editörler, müstakilen kaleme aldıkları önsözlerinde konferansın veya metnin arka planına ilişkin yüzeysel bilgi vermekle yetinmişlerdir. Bu durum bölüm içeriklerindeki dağınıklıkla birleştirildiğinde okurun metni bir bütün olarak değerlendirmesini güçleştirmektedir. Yine de bölümlere yer verilmiş dizgesi yakından incelendiğinde, iki ülke arasında yaklaşık bir yüzyıl arayla gerçekleşen iki karşılaşmanın, metnin odak noktasını oluşturduğu söylenebilir. Bu karşılaşmalardan birincisi Avusturya'nın Bosna'yı işgalidir ki bu dönem metnin birinci bölümünde irdelenmektedir. İkinci karşılaşma ise 2015 tarihli Avusturya İslam Kanunu ile gerçekleşmiştir ki bu da metnin omurgasını oluşturmaktadır. Nitekim, metnin girişi olarak yayınlanan Bosna-Hersek İslam Cemaati Reisu'l-Uleması Husein ef Kavazović'in yer verdiği (s. 2) “devlet ve dini gruplar arasındaki ilişkiye dair hukuki düzenlemelerin dinin sosyal [hayattaki] varlığındaki ve inanırların kamusal alanda dini kimliklerini ifade etme ihtiyacındaki artışın oluşturduğu meydan okumalara tam olarak cevap veremediği açıktır.” ifadeleri, metnin tümünde hissedilen temel iddianın kelimele aktarılışının ötesinde söz konusu meydan okumalara cevap verebilecek hukuki düzenlemelere olan ihtiyaca da işaret etmektedir. 2015 tarihli Avusturya İslam Kanunu da söz konusu meydan okumaların bir neticesidir. Özetle, zikredilen birinci karşılaşma her iki ülkedeki İslam cemaatlerinin günümüzdeki yapılandırılmalarının kökenini oluştururken ikincisi geleceğinin hangi yönde olacağına dair ipuçları sağlamaktadır.

Metnin birinci bölümü, iki ülke arasındaki ilk karşılaşmanın beraberinde getirdiği soru/n alanları üzerine yoğunlaşmaktadır. Osmanlı Devleti için 19. yüzyılın en geniş kapsamlı mağlubiyetlerinden bir tanesini oluşturan Osmanlı-Rus Savaşı ardından 1878 yılında imzalanan Berlin Antlaşması ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğuna Bosna-Hersek'in işgal ve idare yetkisinin verilmesi, Bosna'nın kaderini belirleyen dönüm noktalarından bir tanesidir. Yüzyıllardır süren Osmanlı idaresinin Avusturya-Macaristan'a devredilmesi Bosna toplumunun tamamını etkileyen sosyokültürel ve ekonomik bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Yeni idarenin bölgedeki politikaları tüm dini grupların örgütsel yapısının değişimine

neden olmuştur. Dahası, bu politikalar doğrultusunda Ortodoks Kilisesi ve metnin konusu olan İslam Topluluğunun idari ve dini işleri, Katolik Kilisesi formatında yeniden yapılandırılmıştır. Avusturya-Macaristan açısından ise Bosna-Hersek'in işgaliyle ilk defa geniş kapsamlı bir Müslüman grup ile karşılaşma gerçekleşmiş; bu durum da devletin toprakları içerisindeki azınlıklara dini işlerinde özgürlük tanımaya yönelik yaptığı uygulamalara Müslümanları da dahil etmesiyle neticelenmiştir. 1912 tarihli Hanefi Sünni Müslümanların tanınmasına ilişkin çıkarılan kanun (Gesetz vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft, 1912) bu sürecin sonucudur. İlerleyen yıllarda bölgeye hükmeden devletler ve idari yapılarda çok sayıda değişim olmuşsa da her iki bölgedeki İslam Topluluklarının hukuki ve idari altyapısını oluşturan gelişmelerin aslen bu dönemin bir neticesi olduğu görüşü metnin birinci bölümüne hakimdir. Bu doğrultuda bölümün ilk metninde Bosna'daki Avusturya-Macaristan politika ve uygulamalarının dönemin yerel entelektüellerinin yazılarına ne şekilde yansıdığı, diğer bir ifadeyle yerel düzlemde Avusturya-Macaristan imajı tartışılmaktadır. Kasumović'in entelektüeller arasında olumlu ve olumsuz kanaatlere sahip geniş kapsamlı bir fikir çeşitliliği bulunduğunu ortaya koyan değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Bununla beraber kendisinin de ifade ettiği üzere yazar, konuyu milli kimliğin oluşturulmasında etkili olan unsurlar arasında yer alan toprak meselesi, dil, idari disiplin ile modernleştirme politikaları ekseninde ele almakla yetinmiştir. Simon, kısa metninde, 19. yüzyılda Avusturya'nın bir hukuk devleti haline dönüşümünü incelemekte; özellikle Avusturya'nın aydınlanmacı mutlakiyet anlayışını, devlet sisteminin tüm öğelerine yaygınlaştıran Kralı Franz Josef (1848-1916) dönemine yoğunlaşarak bu dönemdeki meşrutiyet anlayışının parlamenter sistemin az gelişmiş bir formu olarak algılanması gerektiğini ifade etmektedir. Bölümün son metni olan Šuško'nun metni ise beklenilenin aksine Avusturya-Macaristan döneminde İslam Topluluğunun şekillenmesinden ziyade Dayton sonrası dönemi tartışmaktadır.

Šuško, öncelikle, günümüz Bosna-Hersek'inin din ve devlet ilişkilerini düzenleyen temel hukuki çerçeveyi oluşturan 28 Ocak 2004 tarihli "Din Özgürlüğü ile Bosna-Hersek'teki Kilise ve Dini Toplulukların Hukuki Statüsüne İlişkin Kanun" (Law on Freedom of Religion and the Legal Position of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina) ve ardından yapılan hukuki düzenlemeleri ele almaktadır. Bu çerçevede Katolik ve Ortodoks Kiliseleriyle Bosna-Hersek Devleti arasında dini özgürlüklere ilişkin imzalanan antlaşmalara işaret etmektedir. Ve 2008 yılından itibaren İslam Topluluğuyla devlet arasındaki görüşmeler devam ediyorsa da henüz bir netice alınmadığının ve diğer dini topluluklarla devlet arasında imzalananlara benzer bir antlaşmanın İslam Topluluğu ile imzalanmasının günümüzde bir ihtiyaçtan gereklilik

haline dönüştüğünü vurgulamaktadır. Bu savunusunu da bölgede yaşayan Katolik, Ortodoks ve Müslümanların benzer sorunlarla yüzleştiğini, karşılaşılan sorunlara da çözüm üretebilmede ancak her üç topluluğun dini özgürlüklerinin benzer şekillerde tescil edilmesiyle gerçekleşebileceği düşüncesiyle temellendirmektedir (s. 37).

Metnin ikinci bölümü, günümüzde Bosna-Hersek ve Avusturya’da İslam’ın organizasyon yapısına ayrılmıştır. Başlık bölümde yer alan metinlerin her iki ülkedeki İslam Topluluklarının yapılandırma biçimlerinin ele alınacağı ve belki de teori ve uygulama arasındaki farklılıklar ile karşılaşılan sorunları değerlendireceğini düşündürüyorsa da içerik farklı bir şekilde yapılandırılmıştır. Bölümün ilk metninde Karić, Avrupa Birliği anlamıyla çoğulcu toplumlarda ve seküler devlet sistemleri içerisinde İslam’ın nasıl yer bulacağı sorusuna, öncelikle konuya ilişkin yayın yapan Muhammed Abduh, Taha Hüseyin vb. ünlü şahsiyetlerin görüşleri ekseninde yanıt bulmaya çalışmaktadır. Ardından ise toplumdaki güç ilişkileri ve karar verme süreçlerinde etken olan temel faktörlerin din dışı alanlara ait olduğunu, böyle bir dünyada İslam’ın nasıl yorumlanabileceğini sorgulamaktadır. Karić’in (s. 53) yönelttiği bu soruyu yanıtlama yolunda ortaya koyduğu aşağıdaki ifadeleri ilgi çekicidir.

“Avrupa’daki Müslümanların seküler ve çoğulcu toplumlarda dini prensiplerin, onları ahlaki prensipler olarak kabul eden kişiler için *sadece ahlaki geçerliliği* olduğunu bilmeleri ve bilmeyi öğrenmeleri gerektiğinin vurgulamak istiyorum. Diğer bir ifadeyle, dini prensiplere ahlaki prensipler olarak bağlılık inanan bir bilincin ifadelerinden bir tanesidir.

Bununla beraber, yargılamayan, aksine Tanrı’ya inanma özgürlüğünü de kapsayan tüm insan özgürlüğü biçimlerini tanıyan ideal şekilde tasarlanmış ve istikrarlı bir uygulama [alanı] bulan seküler ve çoğulcu bir toplum; dini toplulukların *daha da dindar olması için* imkân sunmaktadır.”

Karić, ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bir taraftan –özellikle– Avrupa’daki Müslümanların inandıkları dini prensiplerinin sadece ahlaki anlam taşıdığı seküler ve çoğulcu bir dünyada yaşadıklarını kabul etmeleri gerektiğini diğer taraftan da bu ülkelerde özgürlüklere ve bunlar arasında da din özgürlüklerine tanınan geniş alanın dindarlıklarını geliştirmelerini sağlayacak bir imkân olduğunu savunmaktadır. Söz konusu durum ise ancak iki taraf arasında gerçekleşecek etkileşim ve bu etkileşimin neticesinde her iki tarafın da kendisini diğerine göre yeniden konumlamasıyla gerçekleşebilir görünmektedir.

Bu teorik girişin ardından bölümde Avusturya’nın İslam Kanunu ile Avusturya ve Bosna-Hersek’teki İslam Topluluklarının tüzüklerine ilişkin üç kısa metne yer verilmiştir. Birinci metinde Pabel, İslam Kanununun çıkışı, arka planı ve içeriği üzerinde durmakta ikinci metinde ise Akyürek, İslam Topluluğunun hukuki statüsü hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra topluluk tüzüğünün içeriğini tanıtmaktadır.

Son metinde ise Neimarlija kısaca Bosna Hersek İslam Topluluğunun temel hukuki metninin 1930'da Yugoslavya Krallığı'nın yayınladığı ilk tüzüğünden itibaren gelişimi üzerinde durmakta ve son tüzük olan 1997 Tüzüğü hakkında genel bilgi vermekle yetinmektedir.

Metnin “Avrupa Bağlamı” ismini taşıyan üçüncü bölümü, genelde Avrupa'daki özelde ise Bosna'daki Müslümanların içerisinde buldukları ortamın genel bağlamı üzerine yoğunlaşmaktadır. Metinler genellikle konuyu Avrupa Birliği'ndeki hukuki düzenlemeler ekseninde ele almaktadırlar. Nitekim ilk metinde Friggieri, Avrupa Birliği ile Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin temel hukuki metinlerinde din konusunun ele alınış biçimini tartışmaktadır. Metin genel itibariyle tanıtıcı bir mahiyette ise de yazarın Danimarka Karikatür Krizi, Arap Baharı vb. din ve politika ile doğrudan ilişkili olayların Avrupa Birliğinin dış politikalarının dönüşümünü nasıl etkileyebileceği sorusunu yöneltmesi, –Avrupa Birliği çerçevesinde faaliyet sürdüren çeşitli komisyonlarda bu soruya yanıtlar bulmaya yönelik çalışmaların mevcudiyetini zikretmekle yetiniyorsa da–, dikkat çekici bir final noktası oluşturmaktadır. Bölümde yer verilen diğer iki metin olan Suchocka'nın seküler bir devlette din konusunu, Hammer'in ise Avrupa politik düzeninin değerleri ve dini toplulukların rolünü tartıştığı metinleri; din özgürlüğü ile anayasal ve sivil toplum değerleri bağlamında bireysel ve toplumsal alandaki din işlerinin hangi şekillerde yürütülebileceğine yönelik teorik çerçeve sunmaktadır. Bu bölümlerin genel itibariyle kavramsal çerçeveyi tanımlama amacıyla hazırlandığı görülmektedir.

Kitabın “Avrupa'da İslam'ın Geleceği” başlıklı son bölümü ise başlığı itibariyle metnin en can alıcı bölümünü oluşturmaktadır. Önceki bölümlerde İslam Topluluklarının gerek geçmişi gerekse bugünü konusunda detaylı tanıtıcı bilgilere yer verilmesi bu bölümde Avrupa'da yaşayan Müslümanların yüzleştikleri sorun alanlarının en azından tanımlanması noktasında bir beklenti oluşturmaktadır. Bununla beraber, bölümün ilk metninde El Omari, Almanya Müslümanlarının demokrasi konusundaki görüşleri ile Müslümanlar ve Alman toplumu arasındaki çatışma alanlarını tespit etmeye yönelik yaptığı araştırmanın sonuçlarını paylaşmakta; neticede ise Almanya'da yaşayan Müslümanların büyük bölümünün Alman demokrasisinin değerleri ve yapısıyla uygun bir İslam ve Kur'an anlayışına sahip olduğu, ancak radikal olarak tanımlanabilecek küçük bir azınlığın benzer bir uyum gerçekleştirmekte eksik kaldığı sonucuna ulaşmaktadır. Aslen ilgi çekici bir araştırma üzerine kurulu metin, yer kısıtlaması olmayan bir yayın ortamında konuya tam anlamıyla nüfuz etmeyi sağlayacak çok sayıda detay sağlama potansiyeline sahip görünmektedir.

El-Abdoui'nin metni ise Avrupa'daki üniversitelerde İslam İlahiyatı ve İslam din dersi öğretmeni eğitimine yönelik girişimleri tanıtmaktadır. İlerleyen yıllarda

özellikle Avrupa’da yerel İslam İlahiyatçıları yetiştirme konusunun gündemde daha geniş bir yer kaplayacağı göz önünde tutulursa yazarın bu bölümde özellikle gelecekte söz konusu yerelleştirme sürecinin nasıl gerçekleştirilmesinin planlandığına dair eğitim politikalarını detaylı bir şekilde analiz etmesi beklenirdi. Bunun yerine yazarın söz konusu kurumlarda verilecek eğitimin geleneksel medrese anlayışından farklılaşması; eleştirel düşünme, modern ve bilimsel eğitim paradigmalarından beslenmesi gerektiğine ilişkin tavsiyeler vermekle yetinmesi düşündürücüdür.

Bölümün sonunda yer verilen Karić’in İslam hukukunun Avrupa bağlamındaki uygulanabilirliğine ilişkin şahsi görüşlerini ifade ettiği metni ise kısa olmasına karşın, kitabın belki de en can alıcı sorusunu yönlendirmesi nedeniyle en değerli bölümünü oluşturmaktadır. Avrupa’da Yahudi hukukunun tanınırlığını örnek gösteren Karić, metninde detayları paylaşmadan sadece sorun alanını tanımlamakla yetiniyorsa da, önümüzdeki yıllarda konuya yönelik tartışmaları yönlendirecek görünmektedir.

Bilindiği üzere, II. Dünya Savaşı’nın ardından Avrupa devletlerine, bunlar arasında da Avusturya’ya gerçekleşen işçi göçlerindeki artış, bu vesileyle oluşan ve çoğunluğunu da Müslümanların oluşturduğu azınlık grupların zaman içerisinde yerleşik hale gelmesi Avrupa’nın yerel Müslümanları olarak kabul edilebilecek Bosnalıların haricinde giderek artan bir Müslüman grubun oluşmasına neden olmuştur. Bu durum, bölgedeki hukuki, idari ve hatta sosyal düzenlemelerin İslam’ı da göz önünde tutarak yeniden yapılandırılması zorunluluğunu gündeme taşımaktadır. Çok sayıda faktörün etkili olduğu bu süreçleri takip edebilmek ise kuşkusuz kolay değildir. Diğer taraftan metnin ele aldığı örnek olayların ikincisi olan Bosna, kendi başına çalışması çok güç bir yapıya sahiptir. Kısa süreler içerisinde keskin hatlı yönetim değişimleri geçiren bölge en son olarak 1995 Dayton Antlaşması ile Bosna Hersek Federasyonu ve Sırp Cumhuriyeti olmak üzere iki entiteden oluşan bir yapıya evrilmiştir. Bu durum bölgede yüzyıllardır yaşayan ve yer yer çatışan dini/etnik grupların toplumsal hayatın dinamiklerini etkileyecek öngörülemez roller üstlenme potansiyeliyle birleştirildiğinde Bosna-Hersek’i çalışılması çok zor bir örnek olay haline getirmektedir. Söz konusu karmaşıklık, konuya yönelik yapılan çalışmaların büyük oranda betimleme seviyesinde kalmasına neden olmaktadır. Aynı husus, değerlendirilen metnin en önemli handikaplarından bir tanesidir. Bir akademik toplantıda sunulan tebliğlerin akademik yayına dönüştürülmesi, zorlu bir süreçtir. İçeriğinden benzer bir süreci yaşadığı anlaşılan metin, yine de tüm eksiklikleri ile birlikte özellikle yakın dönem üzerine çalışmalar yapan araştırmacılara yol gösterici mahiyettedir.





İSTANBUL  
ÜNİVERSİTESİ  
YAYINEVİ

# darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

*darulfunun ilahiyat*, 32(2): 647–654

DOI: 10.26650/di.2021.32.2.936365  
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>

Başvuru: 11.05.2021  
Revizyon Talebi: 08.06.2021  
Son Revizyon: 09.06.2021  
Kabul: 18.06.2021  
Online Yayın: 04.11.2021

## Richard Swinburne’ün “Are We Bodies or Souls?” Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

### Review of “Are We Bodies or Souls?” by Richard Swinburne

Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls?* (Oxford, Oxford University Press, 2019). ISBN 978-0-19-883149-5

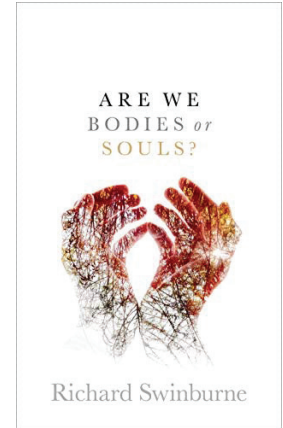
Gülsüm Esen

#### Anahtar Kelimeler

Swinburne, Düalizm, Bilinç

#### Keywords

Swinburne, Dualism, Consciousness



“Kaderimin efendisi benim  
Ruhumun kaptanı benim”  
W. E. Henley (1849–1903)

\* **Sorumlu Yazar:** Gülsüm Esen (Doktora Öğrencisi), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.  
E-posta: esen.gism@gmail.com ORCID: 00-0001-9909-8017

**Atf:** Esen, G. “Richard Swinburne’ün “Are We Bodies or Souls?” adlı eserinin değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 647–654.  
<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.936365>

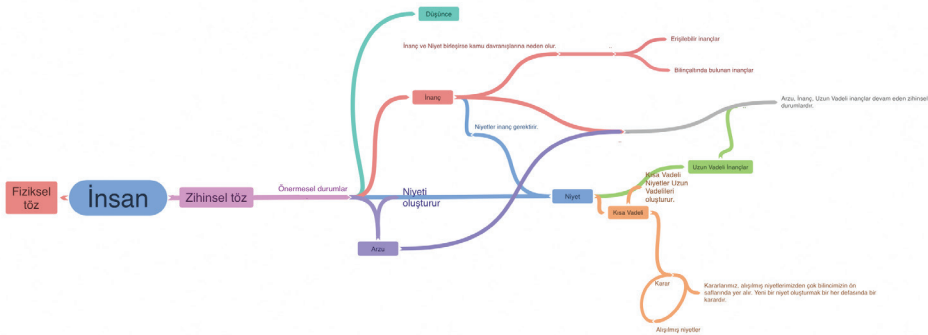


Descartes, beden ile ruhun birbirine bağlı olduğunu ancak bu iki özün birbirinden bütünüyle farklı olduğunu düşünmekteydi. Zeki öğrencisi Bohemya Prensesi Elizabeth, buradaki problemi fark etmekte gecikmedi. Prenses Elizabeth, 1643 yılında Descartes'a yazmış olduğu bir mektupta, “Bu iki şey birbiriyle bütünüyle uyumsuz görünüyor,” dedi ve Descartes’dan günümüze kadar filozoflar arasında sürecek olan hararetli tartışmanın ilk kıvılcımını ateşledi.

Günümüzde Descartes’ın ileri sürdüğü ruh-beden<sup>1</sup> düalizminin hem teist hem de ateist savunuları yapılmaktadır. Richard Swinburne de bu kitabında Descartes’ın düalizminden hareketle kendi teist zihin teorisini, yani nitelik düalizmini temellendirmektedir. Kitabı hacimce küçük olmasına karşın, bir araştırmanın konusu olacak ölçüde detaylıdır. Biz ise burada, Swinburne’un zihin teorisini tartışmaktan ziyade kitabın bir değerlendirmesini yapmayı hedefledik.

Kitap, yedi bölümden oluşacak şekilde planlanmıştır. İlk bölüm *Introduction*’da kitabın genel bir tasvirini sunan Swinburne, insanın doğasından hareketle ruhu ortaya koymak ve temellendirmek amacıyla olduğunu belirtir.

İkinci Bölüm, *Physicalism and Property Dualism* bütünüyle fiziksel süreçlerin nedensel örüntüsünün haricinde insanı insan kılan bir ruh olduğunu ifade eder. Ağaç, taş ve yol bunlar fizikseldir ancak insan, bu cansız tözlerin sahip olmadığı fiziksel olmayan niteliğe de sahiptir. Diğer varlıklardan ayrı olarak bir insan “... sınırlanır, acı çeker, korkar, Londra’ya gitme niyetindedir, dünyanın çok eski olduğuna inanır, felsefe hakkında düşünceleri vardır vb.” Niyet, inanç ve düşünce gibi zihinsel olaylar fiziksel bir töze sahip olanlar tarafından meydana gelmiş olsa da fiziksel değildir, biz bir ağacın düşüncelerinden bahsetmeyiz. Bu bölümde zihinsel olayları oluşturan süreçleri şu şekilde tasvir eder;



Şekil 1: Bu tablo, R. Swinburne'e göre zihinsel durumların birbirleriyle ilişkisini gösterir.

- 1 Richard Swinburne kitabında “ruh” (soul) ile “zihin” (mind) kavramlarını birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanır. Bu kavramsal esneklik, İslam Felsefesi bağlamında tartışılmaya müsait olsa da değerlendirmemiz çerçevesinde bu kullanıma sadık kaldık.



İnsan fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki töz barındırmaktadır. Zihinsel töz, zihinsel durumlara ev sahipliği yapar. Zihinsel durumlar (düşünce, inanç, niyet ve arzu) önermesel durumlardır ve “bunların tümü, bir önermeyle, yani bir cümle içinde ifade edilebilen bazı olası olaylara karşı bir tutum içerir” (s.36). Kısa vadeli niyetler ve duyumsama bir dereceye kadar farkındalık gerektirdiği için bilinçli durumlardır. İnançlar, arzular ve uzun vadeli niyetler, öznenin bilinci olmaması durumunda dahi varlıklarını devam ettirebilen zihinsel durumlardır. Kişi sayılamayacak kadar çok inanca ve arzuya sahiptir; örneğin, belirli mesleklere uygun inançlar, coğrafya ve tarihe dair inançlar veya kitap yazma niyeti gibi. Kişi inanç ve arzularını, kendi kendisine sorarak bilince getirir. Burada dikkate değer olan husus, kişi kendi arzu ve inançlarına erişimde ayrıcalıklıdır ancak bireyin sahip olduğunu kabul etmediği hatta reddettiği bilinçaltı (*subconscious belief*) inançları da bulunur. Bunlara ise erişimde, kişinin diğer insanlardan (örneğin psikiyatristlerden) yardım alması gerekebilir. Bazen de bu inanç ve arzularımız erişilebilir değildir. Dolayısıyla Swinburne, bilinç ve bilinçaltımızda bulunan, davranışlarımızı etkileyen inanç ve arzularımızı (çabamızın şiddetinden bağımsız olarak) erişebileceklerimiz ve erişemeyeceklerimiz şeklinde ikiye ayırır. Swinburne için, ne kadar çabalarsak çabalayalım gelmeyecek olan bu ilkelerin varlığı inanç kelimesinin sınırlandırılmasını zorunlu kılar.

Swinburne’ün insanın iç alemine dair sunduğu bu detaylı tasvir, insan ruhunda her biri kendisine özgü işlevlere sahip unsurlar tayfindan oluşan dinamik bir yapıdır. Bu dinamik yapı nedeniyle, günlük hayatımızda biz her biri bir diğerine kıyasla ayrılan, benzersiz insanlar görürüz. Üçüncü bölüm olan *Theories of Personal Identity*, insanın biricikliğine odaklanır. Kişisel özdeşlik kuramlarını karşılıklı olarak değerlendirerek bir insanı “öteki” olandan ayıranın ne olduğuna dair geliştirilen teorileri irdeler.<sup>2</sup>

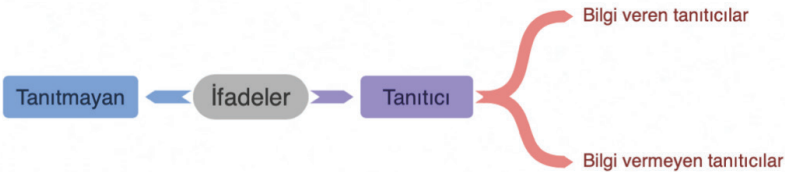
Swinburne, kişisel özdeşlik teorilerinin bir önceki bölümde ele alınan unsurlara atıfla fiziksel veya zihinsel teoriler olabileceğini ifade eder. Fiziksel teoriler,  $t_1$  zamanda George ile  $t_2$  zamandaki George’un aynı kişi olmasının tamamen veya kısmen aynı fiziksel özelliklere (aynı beden, aynı beyin gibi) sahip olması gerektiğini ifade eder, bu özdeşliğin analiz edilebilir olduğunu ifade eder, buradaki değişim kademeli değişikliklerden kaynaklanan özelliklerdir. Salt fiziksel olanı

2 Ancak bu bölümde, Swinburne kendi teorisine görece az yer ayırır ve teorisini diğer teorilerin neden makul olmadığından hareketle ortaya koyar. Belirtmemiz gerekir ki, Swinburne’ün özdeşlik teorisi hakkında görüşlerinin yer aldığı çalışmaları mevcuttur; örneğin, materyalist özdeşlik teorisini savunan Sydney Shoemaker ile kendisinin düalist özdeşlik anlayışının yer aldığı *Personal Identity by Sydney Shoemaker, Richard Swinburne* (Oxford Press, 1984) kitabı bu konuda oldukça detaylı bilgi vermektedir.

ve salt zihinsel olanı önceleyen özdeşlik teorilerinin hatalı olduğunu ve bilimsel gelişmelerin sınırlarında karşılaşacağımız sorularda bize yanıt vermekten uzak olduğunu belirtir (örneğin, bir beyin veya beynin belirli bölgesi cerrahi bir operasyon ile nakledildiğinde beyni nakledilen  $P_1$  ile  $P_1$ 'in beyninin kendisine nakledildiği  $P_2$ 'in operasyon sonrasında kim olarak uyanacağına dair cevapları yoktur). Swinburne, kitap boyunca bilime duyduğu güveni vurgular ancak bunun bir ışık körlüğüne dönüşmesine izin vermez, insanın sınırlarının farkında olduğunu şöyle ifade eder “Biz insanlar alim-i mutlak değiliz ve dünya hakkında keşfedebileceklerimizin sınırları var ve bu tür vakalar böyle bir sınır sağlıyor.”

Dördüncü bölüm, *Descartes's Argument for the Soul* ise, insanın bedeni olmaksızın kendisini o kişi kılan şeye sahip olup olamayacağını Descartes'ın argümanlarından hareketle tartışmaya açmaktadır. Swinburne, *düşünerek var olabilen bir kişinin* bedenleşmiş halinin herhangi bir anında bedeninin ortadan kaldırılması durumunda kişiyi, o kişi kılan kapasitesinin hala var olduğunu, varlığının devam ettiğini belirtir. Daha doğrudan bir ifade ile, insan bedeni olmaksızın da düşünebilir, düşünmek için bir bedene ihtiyacı yoktur. Swinburne bu görüşünün, ölüme yakın kişilerin yaşadığı deneyimlerden hareketle elde edilen bilimsel bulgularla desteklenebileceğini belirtir. İnsan, beden ve bilinci birbirine bağlı görse de kendisini bir kişi ve insan yapan ruhu (akıl yürütme ve ahlaki kanaatlerde bulunma gibi) koruyorsa insan kalacaktır. Dolayısıyla her gerçek insan özünde iki maddeden oluşan saf zihinsel töz ve fiziksel töz olmak üzere iki tözden oluşur. Biz, başkaları ile bedenlerimiz üzerinden iletişim kurabiliriz, bedenlerimiz hayatlarımız için önemlidir ancak bizi biz kılan ruhumuzdur.

O halde, bedenimdeki ve ben ile işaret ettiğimdeki “ben” kimdir? Descartes'a itiraz edenler, Descartes'ın ve kendilerinin “ben” ile ne kastettiklerini bilmediklerini söylemektedir. Swinburne bu itirazı değerli bulur; bu, kendisine de yöneltilebilecek bir itirazdır. Devamında gelen bölüm olan *We Know Who We Are* bu itiraza ayrılmıştır. O, “Ben”in bilgisinin bizde mevcut olduğunu iddia eder. Bize, bilmenin doğasına dair kavramsal bir şema sunar:



Şekil 2: Swinburne'e göre ifadeler (word) ikiye ayrılır.

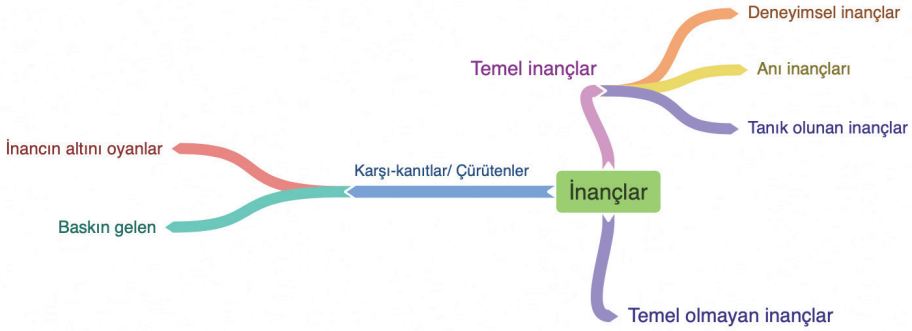
Tanıtıcı (*designator*) ifadeler; belli bir töze, tözün özelliklerine atıfla veya ilgili tözü açıklayan yüklem aracılığıyla işaret ettiğimiz tanımları kapsar. Swinburne'e göre kişi, tanıtıcı ifadelerin doğru uygulama örneklerini içine doğduğu toplumda öğrenir ve ilgili örnekleri, ilgisiz örneklerden ayıracak kriterler kendisine gösterilir. Bu kazanım, en olağan biçimde kişinin diğer insanların konuşmalarını dinlemesiyle gerçekleşir. Swinburne için bilgi veren tanıtıcı (*informative designator*), bir dildeki mevcut kullanımlarının kurallarına bağlıdır (s.94). Bir kelime, ancak ve ancak konuşmacının ne anlama geldiğini bilerek nesneye uygulayacağı kuralları bilmesi, böylece uyguladığı nesnenin özünü bildiği durumlarda bilgi veren tanıtıcıdır. Halk kitleleri genelde, bilgi vermeyen tanıtıcılar (*uninformative designator*) kullanır. Örneğin, geniş halk kitleleri için altın sarıdır, şekillendirilebilirdir, ama bilim insanları altının gerçekte ne olduğunu bilen insanlardır ve "altın" kelimesini bilgi veren tanıtıcı olarak kullanırlar. Burada dikkate değer olan husus; işaret ettiğimiz şeyin o şey olduğuna dair tanıtıcı bir ifadeye başvurmamız, tanıtıcı ifadenin atıfta bulunduğu o şey olması için yeterli ve gerekli koşullara dair bilgimizin olmasına bağlıdır. Böylesi bir durumda biz, mantıksal olarak neyin mümkün olmadığını ve neyin mümkün olduğunu kavrayacak pozisyonda oluruz (s. 95). Swinburne, Descartes'ın "ben" ile kastettiğini bu kavramsal çerçeve bağlamında ele alır. Ona göre insanın, "ben" ile işaret ettiğinin "kim" olduğu, kişinin kendisine aşikârdır ve bu durum, zihinsel özelliklerin kendi sahibi için bilgi veren tanıtıcılar olmasından kaynaklanmaktadır. Bilinçli durumlar (zihinsel durumlar), bilgi veren tanıtıcılardır (s.98). "Ben" dediğimiz kişi, zihinsel durumları deneyimleyebilecek ve deneyimlerinin farkındalığına sahip olan tek kişidir; "ben" tüm ötekilere kıyasla daima ayrıcalıklı bir statüdedir. Kısacası, her insan kendi kendisinin bilgi veren tanıtıcısıdır.

Swinburne, duyumsadığımız nesnenin duygularımız üzerindeki etkisini (örneğin bir kahve tadının kahvenin sebebi olması) tanımlamayı öğrenmemizdeki süreçlere dikkat çeker. Algı verisi ve bu verinin neden olduğu duyumsama arasındaki bu havza Swinburne için, davranışın ortaya çıkması açısından da dikkate değerdir. Şöyle ki, algısal veri duyumsamanın neden olduğu hislere (*sensation*) neden olur; hisler, davranışın ortaya çıkmasını sağlayan beyin olaylarına neden olur; davranış, yalnızca hisler aracılığıyla oluşur. Ancak, burada empirik veriler yetersizdir. Bir gün farklı beyinler arasında ortak bir örüntüye işaret edebilecek empirik verilere erişsek bile, her beynin bir diğer beyinden bütünüyle farklı olması, duyumsananın "nasıl"lığını tecrübe etmekle ötekini "özne"nin haricinde bırakacaktır. Bir kahvenin tadının duyumsanması veya akut bir ağrının acısı böyledir. İyimser bir tahminle, öteki öznenin "kahvenin tadı" derken kastettiği şeyin, bizim duyumsadığımız "kahvenin tadı"na benzer bir durumu kastettiğini düşünebiliriz fakat, yalnızca

bir kişi “kahvenin tadı” derken bilgi veren tanıtıcı olarak kendi duyumsamasını tanımlayabilir. İnsanlar önermesel durumlar söz konusu olduğunda da ayrıcalıklı erişime sahiptir ama bu kamuya açıktır, önermesel durumlar kamusal dil içerisinde ifade edilebilir.

Swinburne’e göre her bir insani ruh, kişileri oldukları kişi yapandır ve her insan, kendilerini öteki değil de kendileri yapan bu ruha sahiptir. Sonsuz sayıdaki ruhtan, yaşadığı hayatı bütünüyle aynı biçimde yaşayan kişi dahi, öteki ile kendisi arasındaki farkın ayırdına varacak, kendi “bu”luğunu tanıyacak ayrıcalıklı erişime sahiptir. Şu durumda Swinburne’ün sunduğu nitelik düalizminin cevaplama gereken bir başka soru vardır, ruh beden ile etkileşime girer mi? Swinburne bu sorunun cevabını ayrı bir başlık altında ele alır. Altıncı bölüm olan *Souls and Bodies Interact*, Swinburne’ün bilimsel verileri reddetmeksizin bir ruhu savunmanın imkanına okuyucusunu ikna etmeye ayrılmıştır.

Swinburne bu bölümde, insan ruhunun nedensel niteliklerini ve ruhun nedenselliği ile beynin nedenselliği arasındaki ilişkiyi inceleyeceğini bildirir. Bunun için öncelikle rasyonel inanç kavramını ele alır. Eğer P’nin olması olmamasından daha olası ise, kişi o inanca sahip olur. İnançlar ise iki türdür; temel inançlar ve temel olmayan inançlar.



Şekil 3: Swinburne’e göre inanç türleri temel olan inançlar ve temel olmayan inançlar olarak ikiye ayrılır.

Temel inançlar, şeylerin nasıl olduğuna dair farkındalığımızla üretilen doğal olarak açığa çıkan bizim kendimizde bulduğumuz inançlardır. Temel olmayan inançlarımız ise, (ister bilinçli olarak erişelim, isterse bilinçaltımızın bir yansıması olsun) temel inançlarımızdan elde ettiğimiz için sahip olduğumuz inançlardır. Temel olmayan inançlarımızın muhtemelen doğru olduğuna inandığımızda, temel inançlarımızı dikkate alarak inanırız. Temel inançlar üç türdür; deneyimsel inançlar, anı inançları ve tanık olunan inançlar. Deneyimsel inançlar, deneyde kendini görünür

kılar, algısal inançlardır, algıladığımız şeye dair inançlardır. Burada dikkate değer olan, Swinburne yaşadığımız zihinsel durumları da (niyetler ve görsel alanımızdaki renk örüntüsü gibi) deneysel inançlara dahil eder. İkincisi ise, anı inançları. Anı inançları, geçmişteki anılarımıza dair bir anı topluluğudur. Biz bu inançları, başka bir şeyden çıkararak elde etmeyiz, çünkü onları oldukları haliyle biz geçmişte yaptık. Üçüncüsü ise, tanık olunan inançlar. Tanıklık ettiğimiz inançlar, bir başkasının bize söylediği şey ile oluşan inançtır. Şöyle ki eğer birisi size “Bugün günlerden salı,” derse sizin bunun ne anlama geldiğine dair çıkarımda bulunmaktan ziyade ona inanmanız gerekir. Burada Swinburne kendisine sorulabilecek “Tanık olunan inançları, deneysel inançlardan nasıl ayırabiliriz?” sorusunun farkındadır. Ona göre tanık olunan inançların doğruluk kaynağı bu ayrımı belirler, deneysel inançlara algımız aracılığıyla inanırız ancak tanık olunan inançlarda söyleyen açısından inanırız. Tahmin edileceği üzere böyle bir sınıflandırmanın içerisinden anlatma ve söyleme konuşarak ve yazarak yapılabilir. Swinburne için tanık olunan inançlar, kitabın yazarının söylediği şeye olan inancı da kapsamaktadır. Biz, onları bize kimin, ne zaman, nerede söylediğini de hatırlamayabiliriz ancak dünya hakkındaki bilgilerimizin çoğu tanık olunan inançlardır. Temel olmayan inançlar ise, temel inançlarımızla olası kılınırlar ve “temel olmayan inançlar diğer temel olmayan inançlarla ve yeni temel inançlarla ve yeni temel olmayan inançlarla etkileşime girebilir ve eski inançları ortadan kaldırabilir” (s.119). “Karşı kanıt olmadığı göz önüne alındığında, olası görünen kanıtlara göre olası görünen şey olasıdır ve biz inanmakta haklıyız (inanmak ‘mantıklıdır; inanmakta’ haklıyız)” Biz, deneysel inançlarımıza inanma konusunda karşıt bir kanıt olmadığı sürece haklı oluruz. Swinburne, “Bir şeyin büyük olasılıkla doğru olduğuna dair bir inanç, doğru olduğuna dair ‘güçlü’ bir inançtır,” der, temel olmayan bir inanç temel inançlarla güçlü kılındıysa inanmak için olası görünecektir (s.120). Dolayısıyla zihinsel durumların kendi arasında da sürekli işleyen dinamik bir süreç bulunmakta ve zihinsel durumlar zihinsel durumlara neden olmaktadır.

Bedensel eylemlerimiz, hepimiz için gerçekleştirilmesi kolay eylemlerdir. Bedenimizi niyetli bir biçimde hareket ettirmek ile istemsiz bir beden hareketi arasında fark olduğu aşıkardır. Swinburne, niyetlerimizin bedenlerimize etkisinin zihinsel durumların beyinlerimizdeki etkisi ile ilgili olduğunu ifade eder.

Son bölüm *Could Science Explain Souls?* ileri sürmüş olduğu zihin teorisi bağlamında sorulması muhtemel sorulara yanıtlar vermektedir. Örneğin, bir ruhun kesintiye uğraması söz konusu olabilir mi? Swinburne bunu mümkün görmez, çünkü beden ve ruh nedensel bir ilişkiye sahiptir. Kesintiye mümkün kılacak varsayımsal teknolojik gelişmelerin de muhtemel olduğunu düşünmez. Bir başka soruda ise ruhun bilimsel bir açıklamasının olup olamayacağını irdeler;

Swinburne'ün doğa yasası tanımına göre bir açıklamanın imkânı yoktur. Doğa yasası, belirli bir türdeki olayları inceleme konusu edinerek belirli bir türdeki nedensel olasılık ve zorunluluğu belirleyen ilkedir. Ancak, fenomenal tecrübenin erişilebilir olmaması bu yasayı oluşturmanın önünde engeldir, dahası doğa yasaları, kendilerini destekleyen başka pek çok yasanın varlığına ihtiyaç duyar. Ruh için ise, tek bir yasa bile yoktur.

Günümüz zihin felsefelerinde takip edilen baskın yöntem, bilimsel verilerin ışığında metafiziğe bir açıklama getirmeye çalışmaktır. Swinburne ise metafiziği merkeze alan ve metafizikten fiziğe yönelen argümantasyon sunar. İleri sürmüş olduğu zihin teorisi, bilimsel verilerin nesnelliği reddetmeksizin bir zihin felsefesi imkanının varlığını ispatlar. Richard Swinburne, analitik felsefenin etkili isimlerinden birisidir ve çalışmalarıyla gerek dikkat çektiği hususlar bakımından gerek üslubu açısından pek çok filozofun takdir ve hayranlığını kazanmıştır.



## Amerikan Sinagoglarında Yetişkin Din Eğitimi

### Adult Religious Education in American Synagogues

Tauber, Sarah M. *Open Minds, Devoted Hearts: Portraits of Adult Religious Education* (Eugene, Pickwick Publications, 2015, xvi+168). ISBN 978-149-821-876-4

Mahmut Salihoğlu

#### Anahtar Kelimeler

Yetişkin din eğitimi, Yahudilik, Sinagog, Rabbi, Amerika

#### Keywords

Adult religious education, Judaism, Synagogue, Rabbi, America

Bilgi ve teknoloji üretiminin hızla geliştiği ve bilgi edinme kaynaklarının çeşitlendiği günümüzde yaşam boyu öğrenme modern hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Çeşitli eğitim kurumları yaşam boyu eğitime yönelik programlar geliştirmenin yanı sıra sınıf ortamında gerçekleştirilen eğitimi dijital platforma taşımakta ve herkesin erişimine açmaya çalışmaktadır. Günümüzde eğitim kurumları okullar ve üniversitelerle sınırlı olmaktan çıkmıştır. İstekli kişiler çok farklı platformlarda öğrenme imkanları bulmaktadır. Din eğitimi de bu genel durumdan farklı değildir. Yetişkinlerin dini konuları öğrenmesi için ibadethaneler ve orada hizmet veren din görevlileri önemli bir işlev görmektedir. Bireyler ibadetlerini yerine getirdikleri mabetlerde aynı zamanda din ile ilgili öğrenimlerine devam etme imkanı bulmaktadır.

Jewish Theological Seminary of America’da ders veren Sarah M. Tauber tarafından kaleme alınan *Open Minds, Devoted Hearts: Portraits of Adult Religious Education* (Açık Zihinler, Adanmış Gönüllüler: Yetişkin Din Eğitiminden Portreler), Amerika’da sinagoglarda din eğitimi veren Yahudi din adamlarını konu edinmektedir. Yazarın doktora araştırmasına dayanan kitap din adamlarını, yetişkinlere din eğitimi hizmeti sunan öğreticiler olma açısından

\* Sorumlu Yazar: Mahmut Salihoğlu (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-2379-3712

Atf: Salihoglu, Mahmut. "Amerikan Sinagoglarında Yetişkin Din Eğitimi." Sarah M. Tauber'in "Open Minds, Devoted Hearts: Portraits of Adult Religious Education" adlı eserinin değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 655–657. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1001750>



farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Manevi arayışın dini ibadet ve uygulamaların önüne geçtiği bir kültürde kişi manevi rehberlik için neden din adamına başvurur sorusu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Kitap okuyucuyu, yetişkin eğitimi (*andrology*) teorilerinden, farklı sinagoglarda görevli üç rabbinin uygulamalarına, oradan da sinagoptaki yetişkin din eğitiminde rabbilerin farklı fonksiyonlarının teorileştirilmesine doğru bir yolculuğa çıkartmaktadır.

Yazar yarı yapılandırılmış sorularla gerçekleştirdiği yüz yüze görüşmelere dayalı niceliksel araştırmasını portreleştirme yöntemiyle okuyucuya sunmaktadır. Araştırmaya katılan kişilerin anonimliğini korumak amacıyla kitapta portreleri sunulan rabbiler ve görev yaptıkları sinagoglar gerçek isimleri ile anılmamış, onun yerine şahıslara ve kurumlara temsili isimler verilmiştir. Jonathan Fisk, Rina Lewin ve Eric Miller olarak isimleri verilen rabbilerden Rina kadın, diğer ikisi erkektir. Portreleri sunulan üç rabbiden ikisinin yani Jonathan ve Rina'nın hizmet verdiği sinagogun Reform Yahudiliğine mensup olduğu açıkça belirtilmiştir. Eric'in sinagogunun ideolojik mensubiyeti açıkça ifade edilmese de Ortodoks olmadığı kesinlikle anlaşılmaktadır. Yazar üçüncü sinagogun Muhafazakar Yahudiliğe mensup olduğunu dolaylı olarak ifade etmektedir. (s. 120)

Kitabı oluşturan sekiz bölüm dört ana başlık altında değerlendirilebilir.

1. Yetişkin eğitiminde mevcut teorilerin ele alındığı birinci bölümün başlığı "Temel Teoriler ve Yeni Gelişmeler" (*Foundational Theories and New Advances*) şeklindedir.
2. Konu edilen rabbilerin detaylıca tanıtıldığı üç, dört ve beşinci bölümlerin başlıkları "Bahçıvan" (*The Gardener*), "Ebe" (*The Midwife*) ve "Öğrenen" (*The Learner*) olarak belirlenmiştir. Bu başlıklar altında sırasıyla Jonathan Fisk, Rina Lewin ve Eric Miller ile yapılan görüşmeler ve yazarın gözlemleri kaydedilmiştir. Her üç başlığın altında önce ilgili rabbi tanıtılmış, sonra sinagogta din eğitime bakışı, verdiği dersler, uyguladığı yöntemler, derslerinde öne çıkan temalar sunulmuştur. Böylece okuyucu hem rabbinin yetiştiği şartları ve dini formasyonunu öğrenmekte hem de onun din eğitimi ile ilgili teorik görüşleri ve pratik uygulamaları hakkında bilgi sahibi olmaktadır.
3. Yazar adı geçen din adamları ile yaptığı görüşmelere dayanarak sinagogta yetişkin din eğitiminde rabbilerin öne çıkan üç işlevini ve bunların çeşitli boyutlarını beş, altı ve yedinci bölümde sunmaktadır. Bölüm başlıkları sırasıyla şöyle belirlenmiştir: "Kolaylaştırıcı" (*Facilitator*), "Birlikte öğrenen" (*Co-learner*) ve "Toplum kurucu" (*Community builder*). Yazar her üç rabbi ile



yaptığı görüşmelerde öne çıkan hususlardan bir kuram üreterek sinagogta verilen din eğitiminde Yahudi din adamının rolünün boyutlarını belirlemeye çalışmaktadır.

4. “Günümüz İçin Din Görevlisi” (*A Clergy for Our Time*) olarak belirlenen sekizinci başlıkta ise araştırmanın bir değerlendirmesi yapılmakta ve günümüzde “din adamlarının toplum için hala önem arz etmekte olduğu” (s. 149) sonucuna varılmaktadır.

Yahudiliğin ideolojik ve pratik açıdan yeniliğe açık Reform ve Muhafazakar ekollerinin temsilcilerinin görüşleri üzerine kurulan bu araştırma geleneksel Yahudi yorumuna bağlı olan din adamlarının görüşlerini yansıtmamaktadır. Özellikle Amerika’da gün geçtikçe etkisi daha çok hissedilen Hasidi Yahudiliğe mensup rabbilerin de yetişkin din eğitimi ile yakından ilgilendikleri ve bunun için özel olarak çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Bu açıdan çalışma, konunun belli bir ideolojiyi paylaşan bir kesim tarafından nasıl görüldüğünü yansıtmaktadır. Benzer bir araştırmanın geleneksel Yahudi yorumuna bağlı din adamları arasında da yapılması mevcut durumun daha gerçekçi bir fotoğrafını görmemizi sağlayacaktır.

Öte yandan kitap Türkiye’de yetişkin din eğitimi alanında ufuk açıcı çalışmalara örneklik edebilir. Türkiye’de yetişkinlere verilen din eğitiminin çeşitli boyutları hakkında çalışmalar yayınlanmaktadır. Ancak bu eğitimi veren kişilerle yapılacak görüşmelere dayalı alan araştırmalarına ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Yetişkinlere din eğitimi verenlerin kendilerini nasıl algıladıkları ve eğitim verdikleri kişilerle ilişkilerini nasıl değerlendirdikleri gerçekleştirilecek alan araştırmaları ile net bir şekilde ortaya konulabilir. Din eğitiminde uzmanlaşmış akademisyenlerin genç araştırmacıları teorik ve tarihsel konulardan çok, güncel ve uygulamaya yönelik konularda çalışma yapmaya teşvik etmeleri durumunda Türkiye’de verilen din eğitiminin toplam kalitesinin yükseleceğine şüphesizdir. Konunun örnek bir uygulaması olarak Sarah Tauber’in eserinin Türkçeye çevrilmesi, genel okuyucunun yanı sıra özellikle yetişkin eğitimi ve yetişkinlere din eğitimi alanları ile ilgilenenlere bir tecrübeyi yansıtmayı açısından faydalı olacaktır.<sup>1</sup>

1 Bu kitabı yayınladıktan sonra “rabbi” ünvanı almak için eğitim gören Dr. Sarah Tauber 2020 yılında pankreas kanserinden vefat etmiştir.





## Batıda Gelenekselci Ekol Bakış Açısıyla Tasavvuf: Martin Lings Örneği

### Sufism in the West from the Perspective of the Traditionalist School: The Example of Martin Lings

Lings, Martin. *Tasavvuf Nedir?*, Tercüme: Semih Ceyhan, (İstanbul, Nefes Yayıncılık, 2017).  
ISBN: 978-605-9901-37-6.

Cansu Yazıcı

#### Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, zühd, din ilimleri

#### Keywords

Sufism, renunciation, religious sciences

Tasavvuf, belli bir yöntemi, amacı, mizacı ve kendine has bir disiplini olan bir din bilimidir. Tasavvufun mahiyeti üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de Martin Lings'in "*Tasavvuf Nedir?*" adlı kitabıdır. Lings'in, bu kitabı kaleme alma hedefinin, genelde Batılı, özelde İngiliz okuyucu kitlesine tasavvufu tanıtmak olduğu, kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. "*Tasavvuf Nedir?*" kitabı, önsöz ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Lings, "*Tasavvufun Menşei ve Özgünlüğü, Tasavvufun Evrenselliği, Kitap, Peygamber, Kalp, Doktrin, Yöntem, Tasavvufun Kendine Özgünlüğü, Asırlar Boyunca Tasavvuf*" şeklinde sıralanan dokuz bölümü, sembolik örneklendirmelerle sohbet havasında yazmıştır.

Önsöz kısmında, yazar, özel bilgiyi gerektirmediği düşüncesiyle eserini giriş mahiyetinde ele aldığını, eserinin maneviyatı yönüyle ilgiye layık olması gerektiğini ifade etmiştir. Bizlere göre de kitap, gerçeği en öznlü bir şekilde nasıl aktarılabilirse, o şekilde aktarmış, bu kadar ilgi görmesinin nedeni de bu olmuştur. Tasavvufu bir "zevk" olarak tanımlayan Lings'e göre, batının doğrudan idraki insan nefsi için imkan dahilindedir ve tasavvufun gayesi de budur. Lings, tasavvufun, istenildiğinde aranılıp bulunan bir yol olduğunu verdiği örneklerle izah etmeye çalışmış, kitabını da bunun üzerine kurmuştur.

\* Sorumlu Yazar: Cansu Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.  
E-posta: cansyzc9@gmail.com ORCID: 0000-0002-0634-562X

Atf: Yazıcı, Cansu. "Batıda Gelenekselci Ekol Bakış Açısıyla Tasavvuf: Martin Lings Örneği." Martin Lings'in "Tasavvuf Nedir?" adlı eserinin değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 659–664. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1026706>



*Tasavvufun Menşei ve Özgünlüğü* olarak isimlendirilen birinci bölüme yazar, açıklamak istediği kavrama öncelikle kendisine kaynak edindiği kişilerden atıf yapmak, daha sonra kavramı açıklamak suretiyle giriş yapmıştır. “Derya” sembolünden hareketle bölüme başlayan Lings’in ilk iddiasına göre vahiy, med-cezir dalgalarıyla sonsuzluktan sonluya gelince tasavvufla birlikte tekrar sonsuzluğa geri dönebilir. Burada vahyi peyderpey med-cezir dalgasına benzettiği için yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına açıklama yapma ihtiyacı duymuştur. Bu, kelimeleri çok iyi seçerek yazdığını ve okuyucuda da kendisinin anlatmak istediği şekilde anlaşılması için çabaladığını göstermektedir. Bu iddiasını desteklemek için Kur’ân’dan ve Tevrat’tan deliller getiren yazara göre, müslümanlar, Kadir gecesini kutlarken, aslında ezeli ve ebedi bir kutlama içerisinde bulunurlar ve metafiziksel kaynağa geri dönmeye çalışırlar. Mistiklerin yolunu zikirten geçen bir “yakaza” olarak ele alan yazar, zikrin tasavvuftaki yeri ve önemine dikkat çektikten sonra tasavvufun özgünlüğünün ilham ve vahiyle irtibatlı olduğundan dolayı bu ilmin menşeinin de aşkın ve fizikötesi olduğunu açıklamış; tasavvufun bir dinden bağımsız olarak varolduğunu söyleyenleri eleştirerek bölümü bitirmiştir (s. 60).

Yazarın, *Tasavvufun Evrenselliği* olarak isimlendirilen ikinci bölüme, tasavvufun dine bağlı olmadığı iddialarına “kutsal sanat” meselesi üzerinden verdiği yanıtlarla tasavvuf tanımı yaparak başlaması dikkat çekicidir. Bu bağlamda tasavvufun bir gayesinin de velâyet olduğunu öne süren yazara göre, kutsal sanat da velî de ilâhî mükemmelliğin birer tezâhürüdür (s. 62). Hem Hampî Tapınağı hem de Tac Mahal celâl ve cemâlin ulvî tezâhürleridir ve bunları tasavvufun billurlaşması şeklinde algılamamız gerekmektedir (s. 64). Bu noktada yazar, büyük camiler ile büyük sûfiler arasındaki yakınlığa da işaret etmektedir. Daire örneğiyle aynı anda birden fazla yoldan gidilemeyeceğini, tek bir yarıçap seçilerek merkeze ulaşılması gerektiğini anlatan yazar, kitabın başından itibaren üzerinde durduğu “Tasavvuf kapıya vurma sanatıdır” tanımına da bu konu içerisinde bir açıklık getirmiş olmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta “Tek bir kapı” vurgusudur. Bu benzetmeler, tasavvufun evrenselliğinin ortaya koyulması açısından önem arz etmektedir.

*Kitap* olarak isimlendirilen üçüncü bölüme, dünya sahiline vuran med dalgasının Kur’ân-ı Kerîm şeklini aldığını ifade ederek başlayan yazar, Kur’ân okuyanın Kur’ân’ın anlamlarına iştirak edemeyeceği itirazlarına cevap vererek devam eder. “Gelgit olayında” tasavvufun bir dalgayla Allah’a geri dönme çabası olduğunu yukarıda ifade eden yazara göre bunun yolu Kur’ân okumaktan geçmektedir. Çünkü Kur’ân’da Allah’a geri dönmek için işaretler vardır. Bu bölümde yazar, hem Kur’ân tefsiri yapmış hem de Allah’ın isimlerinin arka planda işaret ettiği anlamlarına değinip bu isimleri med dalgasına benzetmiştir (s. 72). Bu bölümde dinler arası bir karşılaştırma olduğunu, diğer dinlerde olan eksikliklerin İslam’la nasıl ve hangi

yönden tamamlandığını anlatmaya çalışmıştır. Allah'a doğrudan ulaştırdığı için tasavvufu dosdoğru bir yol olarak tanımlayan yazara göre nefisle büyük cihat da tam anlamıyla tasavvuftur (s. 77). Son olarak sûfilerin diğer müslümanlardan farkını Kur'ân'dan dayanak getirerek ortaya koymaya çalışır ve manevi hiyerarşiyi seyr ü sülûk yapan sûfiler, inanç ve amellerine tasavvuf kokusu bulaşmamış kimseler, zahirciler olarak üç katmana ayırarak bölümü noktalar.

*Peygamber* olarak adlandırılan dördüncü bölüme, yazarın, Hz. Âişe (r.anha)'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) için söylediği “Onun ahlâkı (hilkati) Kur'ân idi” ifadesiyle başlaması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in dünyevî kemâlinin âhiret âleminin câzibesine gösterilen olağanüstü hassâsiyetle bütünleştiğini ve bu bütünlüğün genelde İslam özelde tasavvuf üzerinde bir iz bıraktığını anlatan yazar Batı'daki nübüvvetle ilgili eleştirilere de yanıt vermiştir. Kur'ân'daki kıyamet vurgusunu İsrâ ve Miraç olaylarıyla birlikte düşünür ve bu olayların dünyada iken Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kıyametin yaşattırılması olduğunu, sûfilerin de bu tecrübeyi yaşadıklarını iddia etmektedir (s. 85). Lings, İslam'daki “yön bilinci” ile sûfilerin ehl-i tarîk olmalarını bağdaştırmış, bazı ayetlere bâtın mânalar verip ayet meallerinin kelime anlamlarını ifade etmede eksik kaldığını söyleyerek bazı eklemeler yapmıştır. Bu bölümde “Rıdvan” kelimesinin ve “salavat getirmenin” üzerinde durulmuştur.

*Kalp* olarak adlandırılan beşinci bölüme sûfilerin sözleriyle başlayan yazar, sûfi kelimesinin kökenine dair görüşleri sıraladıktan sonra kendi görüşünü açıklar (s. 98-99). Sûfi kelimesinin fakir anlamına geldiğini söyleyerek buna Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler getirir. Ona göre kulluk ve fakirlik arasında bir irtibat vardır ve tasavvuf, kalbin uyanıklığından (yakaza) başka bir şey değildir. Arapça'da hem “göz” hem de “suyun kaynağı” anlamına gelen “ayn” kelimesiyle “kalp” kelimesi arasında kurduğu irtibat ve yine sembollerle özgün anlatımı dikkat çekicidir. Kalbî bilginin doğrudanlığını savunan yazar, burada tasavvufu bir “zevk” olarak nitelemiş ve bu kalbî bilgiyi ihсанla bağdaştırmıştır (s. 107-114). Bu bölüm yakînînin derecelerinin açıklanmasıyla sona ermiştir.

*Doktrin* olarak adlandırılan altıncı bölüme kelime-i şehâdeti açıklayarak ve farklı anlamları sıralayarak başlayan yazara göre sadece sûfiler kelime-i şehâdet formülasyonunu en yüksek neticesine ulaştırmaya gayret ederler (s. 121). Vahdet-i vücudun doğru anlaşılması için aklın keşifle desteklenmesi gerektiğini söyleyerek vahdet-i vücud fikrini ayet, ayetlerin iniş sebepleri, hadis ve sûfi sözlerinden örnekler getirerek desteklemektedir. Tasavvuf doktrinini çalışmanın, akli, kendi üst sınırına taşıdığını ve bu doktrinînin amacının akıl, hayal ve nefsin diğer kuvvelerini zihne taşımak olduğunu söylemiştir. Sûfilerin beş ilâhî hazret doktrinînin olduğunu, bu doktrinînin beş mertebe olmasının varlığın birliğiyle çelişmediğini söyleyip doktrinînin açıklanmasıyla bölümü noktalamıştır.

*Yöntem* olarak adlandırılan yedinci bölüme tasavvufa dayanak sayılan iki hadisten biriyle<sup>1</sup> başlayan yazar, daha önce açıkladığı, sûfî doktrin ve yöntemin özü olan kelime-i şehâdetin şahitliğini kimin yapacağı meselesi üzerinde durur ve bunun Allah'ın "eş-Şâhid" isminde mündemiç olduğunu söyledikten sonra sûfilerin ifadelerinden görüşüne deliller getirir. İbadetlerin, elementlerin sembolik olduğunu iddia eden yazara göre abdest, saflaşma derecesi bahşeden ritüelin; su, rahmetin ve hayatın sembolüdür (s. 137-138). Nâfile ibâdetlerin farz ibâdetler üzerinde potansiyel bir öncelik ve üstünlüğe sahip olduğunu ancak birbirinin yerine geçmediğini düşünen yazar, yöntemi bunun üzerinden kurmaktadır (s. 139-140). Dengenin nasıl sağlanacağıyla tasavvufun ne olduğunu aynı sorunun iki versiyonu olarak düşünür ve buna cevap olarak insanın nefsinde ilahi isme yönelik bir teveccüh ortaya koyması gerektiğini, bunun kabz hâli olduğunu söyler. Kabz hâli ile 'halvet' terimini, bast hâli ile 'celvet' terimini birlikte ele alarak kabz kalktığında kemâlin devam etmesi gerektiğini, aslolanın bast hâli olduğunu söyler.

Tasavvufun mahiyetine dair en çok açıklamayı *Tasavvufun Kendine Özgünlüğü* bölümünde dile getiren yazar, tasavvufta zâhir-bâtın ilişkisini ele alır. Birtakım tehlikelerden bahsederek bunlardan kurtulmanın yolunun bir mürşide bağlanmak olduğunu ve her îmanlı kişinin şimdi veya daha sonra bir sûfî olacağını açıklar. Tasavvufun kendine özgünlüğünün bütün hususiyetlerini Râbiatü'l-Adeviyye'nin "*Varlığın diğer günahlarla kıyas kabul etmez biçimde bir günahtır*" ifadesinin içinde barındırdığını ve bu kendine özgünlüğünün sadece "sâlik" olmaya ehil olanlarla ilgili olduğunu (s. 159-163) iddia eden yazar, tasavvufun özgünlüğünü "kapsayıcılık" ve "içselleştirme" ile bağdaştırarak bölümü bitirir.

İslam'ın teşekkülüyle diğer dinlerin teşekkülü arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştığı *Asırlar Boyunca Tasavvuf* bölümüne Lings, Allah'ın bir inâyeti olarak İslam ümmetinin en hayırlı topluluk olduğunu, ilk mürşidin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu açıklayarak başlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden başlayarak sahabe, tabiîn ve daha sonraki dönemlerdeki tasavvufî yaşam hakkında açıklamalar yapan yazar tasavvuf tarihine ve tasavvuf tarihinin Hasan el-Basrî, Râbia el-Adeviyye, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sekatî, Ebu Yezid el-Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Gazâlî, Abdulkâdir Geylânî, Ebu Medyen Şuayb el-Mağribî, Muhyiddin İbn Arâbî gibi öne çıkan isimlerine kitabında geniş yer ayırır. İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemu'l-Atâiyye* ve Abdülkerîm el-Cîlî'nin *el-İnsânu'l-kâmil* eserinin tasavvuf tarihinin en önemli iki kaynağı olduğunu

1 "Kulum üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşamaz. Kulum nafilerle de bana yaklaşır. Ta ki ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum" Buhârî, Rikak, 38.

(s. 194-195) söyleyen yazar, tasavvufun orijinal mütefekkirler çıkarmadığına dair eleştirilere yanıt vererek bölümü bitirir.

Tasavvufun mahiyeti üzerine yazılan Martin Lings'in *Tasavvuf Nedir?* kitabının özgün, tutarlı, açık ve güçlü bir sembolik üslupla ele alındığı ve bu üslubunun kitabının başından sonuna kadar korunduğu gözlemlenmektedir. Hedef kitlesi olarak genelde Batılı, özelde İngiliz okurları seçen Lings'in, yaptığı sembolik ve açıklamalı anlatım tarzıyla kitabını bu hedef kitleye uygun yazdığını söyleyebiliriz. İslam'daki bazı kavramları açıklamış olması da bu kitaptan Müslüman olmayan okuyucuların faydalanmasının arzu edildiğini destekler niteliktedir. "*Batı ne kadar ilerlerse ilerlesin ahiretteki ilerlemeyi düşünen mistisizimdir*" ifadesiyle hedef kitlesi olan Batılıların kendilerini ne kadar ilerde ve üstün görseler de bunun dünyalıktan ibaret olduğunu, asıl olanın ahiret olup bunda da sadece mistiklerin ilerleyebileceğini dile getirmiştir. Tasavvufun üstünkörü ele alınırsa kendisiyle çelişebileceğini düşünen yazar, yüzeysel olmayan ancak çok detaya da girmeyen özet bir eser kaleme almıştır.

Lings, görüşlerini desteklemek için Kur'an-ı Kerim'den, Tevrat'tan deliller getirir, soyut kavramları somutlaştırarak, semboller kullanarak benzetmelerde bulunur, bazı eserlerin tanıtımını yaparak içerikleri hakkında bilgi verir. Aynı zamanda şeyhlerin ifadelerinden ve tasavvuf klasiklerinden nakiller yaparak bunlara dair vukûfiyetini gösterir. Bir dilci olan yazar, dilciliğini kitabında da göstermiş, meramını en uygun şekilde anlatmak için kelimeleri iyi seçmiş ve bazen o kelimelerin anlamlarına ve neden o kelimeyi kullandığına dair açıklamalarda bulunmuştur. Her ne kadar sohbet havasında yazılmış olsa da okuyucuyu düşündüren, ideolojik, akademik ve didaktik öğeleri barındıran bir yapısı olan eser, -bazı açıklamalar dipnotlarda yapılmış olsa da- kafalardaki soru işaretlerini gidermede yeterli olamamıştır.

Tasavvufun mahiyetini anlatırken simge ve sembollerden çokça yararlanan Lings, tasavvufun vahyin simgesi olduğu iddiasını yeterli delillerle sunamasa da onun, tasavvufun bir dinden bağımsız varolduğunu söyleyenlere karşı sunduğu etkileyici simgesel açıklamalar ve akla takılabilecek soruları sorup-cevap şeklinde dile getirmesi anlatımına zenginlik katmıştır. Lings, bazı ayetlerin açıklaması için verdiği dipnotta Kur'an'ın üslubundan da bahsetmiş, ayetlere şeriat sınırları içerisinde manalar yükleyip tefsir yapmış ve görüşlerini delillendirmek için Kur'an'dan çokça faydalanmıştır. Kitabını "gelgit" metaforu üzerine kuran ve semboller üzerinden birçok tasavvuf tanımı yapan Lings'in tasavvufun mahiyeti hakkındaki genel düşüncesi "*Tasavvuf merkezîdir, yüceltilmiştir, derindir ve esrarengizdir. Değiştirilemez mükemmeldir, güçlüdür, tehlikelidir, ulaşılması zordur ve zarûridir*" ifadelerinde özetlenmiştir.

Mütercimın dipnotları çevirdikten sonra parantez içinde Türkçe çeviri kaynaklarını göstermesi, bazı eserlerin başka baskılarını da zikretmesi kitabı incelerken birincil kaynaklara da ulaşmamızı kolaylaştırmak açısından önemlidir. Aynı zamanda müellifin kaynak göstermeden yaptığı alıntı ve atıflara, hadislere açıklamalar yine mütercim tarafından getirilmiştir. Mütercim, bu eseri sadece birebir çeviri olarak ele almamış, müellifin hayatını ve eserlerini anlatmış, ele aldığı kitabın kısaca tanıtımını yapmış ve kitap hakkındaki kendi görüşlerini aktarmıştır. Mütercimın izlemiş olduğu bu üslubu ve müellifin diğer kitaplarına olan vukufiyetiyle dipnotlarda getirdiği açıklamalar kitabın daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlamıştır.

*Tasavvuf Nedir?* kitabının ilk Türkçe çevirisini Harun Şencan yapmış, 1986'da Akabe Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Kitabın bu çevirisi değerlendirmesini yapmış olduğumuz Semih Ceyhan tarafından yapılmış çeviriye nazaran birebir çeviri olarak ele alınmış, kitaba veya müellifin hayatına dair ek bilgilere, kitabın içeriğine dair ek açıklamalara yer verilmemiştir. Bu çevirinin içeriğini önsözden sonra şu şekilde sıralamak mümkündür; “*Tasavvufun Mebdei (Orjinalliği), Tasavvufun Evrenselliği, Kitap, Elçi (Haberci), Kalb, Öğreti, Âdâb, Tasavvufun Hususi Olması (Genele Açık Olmayışı), Çağlar Boyunca Tasavvuf*”. Kitabın sonunda EK olarak adlandırılan küçük bir bölümde mütercim tasavvufa dair bazı kaynaklar hakkında bilgi vererek eseri tamamlamıştır.<sup>2</sup> *Tasavvuf Nedir?* kitabının ikinci Türkçe çevirisini ise Veysel Sezigen yapmış ve 2007'de Vural Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Önsöz, on bir bölüm ve dua kısımlarından oluşan bu çevirinin içeriğini şu şekilde sıralamak mümkündür; “*Sûfizmin Özgünlüğü, Tasavvufun Evrenselliği, Kitap, Elçi, Kalp, Doktrin, Yöntem, Sûfizmin Hususiliği, Asırlar Boyunca Tasavvuf, Tasavvufun Tabiatı ve Menşei, Bediüzzaman'ın Mektubat'ından 29. Mektup ve Dua*”.<sup>3</sup> Kitabın karşılaştırdığımız çevirileri ile değerlendirmesini yaptığımız çevirisi arasında mezkur farklılıklar olsa da ana mesaj hepsinde “Ara, bul, çal” metaforu üzerindedir. Buna göre tasavvuf yolunun arandıktan sonra bulunması ve kapısının çalınması gerekmektedir.

2 Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?* Çev.: Harun Şencan, Akabe Yayınları, İstanbul, 1986.

3 Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?* Çev.: Veysel Sezigen, Vural Yayıncılık, İstanbul, 2007.





## لغة القرآن وشبهة أعجمية أصول بعض كلماته

### Kur'ân'ın Dili ve Bazı Kelimelerinin Arapça Olmadığı Şüphesi

### Qur'anic Language and the Doubt of Non-Arabic Origins of some of Its Words

حمزة بن سليمان. (عأجمي وعربي): موسوعة معجمية ولغوية وتاريخية في نفي اللغات الأعجمية عن القرآن الكريم والرد على المستشرقين (القاهرة: مركز تبصرة للنشر، 1442هـ/2021م) 4 جلد.

Hamza B. Süleyman. (Yabancı mı Arapça mı?): Kur'ân-ı kerîm'de Yabancı Dillerin Bulunmadığına Dair Sözlüksel, Dilsel ve Tarihi Bir Ansiklopedi ve Müsteşriklere Reddiye (Kahire: Tabsira Yayınları, 1442/2021) 4 cilt. ISBN: 978-97-76-71339-0

Ziyad Alrawashdeh

#### الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، الإستشراق، اللسانيات، اللغة العربية، اللغات السامية.

#### Anahtar Kelimeler

Kur'an-ı Kerim, Oryantalizm, Dilbilim, Arapça, Sami dilleri

#### Keywords

The Qur'an, Orientalism, Linguistics, Arabic, Semitic language



موسوعة "عأجمي وعربي"

تناولت الموسوعة (عأجمي وعربي) مسألة الشبهات التي أثارها المستشرقون حول مسألة هل يوجد في القرآن الكريم كلمات ليست عربية الأصل، وتناول منذ القرن التاسع عشر حتى مشروع "المدونة القرآنية- Corpus Cornicum"،

\* Sorumlu Yazar: Ziyad Alrawashdeh (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ziyad.alrawashdeh@istanbul.edu.tr, guller\_guler@yahoo.com ORCID: 0000-0002-1817-010X

Atf: Alrawashdeh, Ziyad. "Kur'ân'ın Dili ve Bazı Kelimelerinin Arapça Olmadığı Şüphesi." Hamza B. Süleyman'ın "(Yabancı mı Arapça mı?): Kur'ân-ı kerîm'de Yabancı Dillerin Bulunmadığına Dair Sözlüksel, Dilsel ve Tarihi Bir Ansiklopedi ve Müsteşriklere Reddiye" adlı eserinin değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 32, 2 (2021): 665–669. <https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.214920>



وأخذت الموسوعة بتقنين كلام المستشرقين الذين ألقوا شبهات على القرآن الكريم والرد عليهم، أمثال: "ألويز سبرنغر -Aloys Sprenger"، "سيجموند فرانكل-Siegmund Fraenkel"، و"الفونس منغانا Alphonse Mingana"، و"آرثر جفري -Arthur Jeffery"، و"منغانا -Alphonse" صاحب كتاب: "المفردات الأعجمية للقرآن - The Foreign Vocabulary of the Qurān"، فقام بالدراسة التحليلية النقدية لكل كلمة أدرجها المستشرقون على أنها كلمة أعجمية في القرآن. وكما أن المؤلف ناقش المستشرقين في هذه المسألة؛ فقد انتقد العلماء المسلمين الذين يرون وجود كلمات ليست عربية في القرآن (الكريم)، كالجواليقي (540هـ/1144م) في كتابه "المعرب"، وابن الجوزي (597هـ/1201م) في "فنون الأفتان"، والسبوطي (911هـ/1505م) في "الاتقان في علوم القرآن" و"المزهر"، محمد السيد البلاسي في "المعرب في القرآن الكريم"، وغيرهم من العلماء قديماً وحديثاً.



الموسوعة؛ طبعت في أربعة مجلدات.

جاءت الموسوعة في (4) مجلدات، بما يقارب الـ (2000) صفحة، واستمر العمل لخروجها للنور (5) سنوات، أخرجت بشكل أكاديمي وجودة عالية، وتضمنت صوراً ملونة لصفحات المخطوطات، فهي تضاهي الموسوعات العالمية في الإخراج والطرح والعمق، قدّم له أ.د. عبد المجيد علون أستاذ الآثار والعمارة الإسلامية جامعة أسيوط، وراجعها مجموعة من الأساتذة المتخصصين هم؛ أ.د. سامح البناء- أستاذ الآثار والمخطوطات، أ.د. خالد سلامة- أستاذ اللغة الفارسية، أ.م.د. عمار خلف- أستاذ اللغة العبرية وأدائها، د. وفاء عبد الوهاب- محاضرة في اللغة القبطية، وغيرهم من الأساتذة. قَسَمَ المؤلفُ الكتابَ إلى (5) فصول؛ القسم الأول: تاريخ ونشأة اللغة، القسم الثاني: طرائق وتوثيق وحفظ النص القرآني، القسم الثالث: الرد على تفسير القرآن بالهيروغليفية، القسم الرابع: الرد على القراءة الأرامية للنص القرآني، القسم الخامس: الرد التأسيلي على المفردات المزمع عُجمتها لدى بعض النحاة والمستشرقين. هذا الكتاب غني بالمصادر والمراجع العربية والأجنبية؛ والإنجليزية والفرنسية والألمانية، ومن مصادره كتب التفسير وقواميس اللغة العربية، والقواميس والمعاجم السامية؛ كل لغة منها على حدة، مع ضبط شكل حروف الكتابة، وكيفية نطقها حسب معايير المدرسة الألمانية، وكل ذلك كان ضمن جداول توضيحية.

وجاء على لسان أ.د. عبد المجيد علون في تقديمه للكتاب قوله: ظننت أن الموسوعة من وضع مجموعة من كبار علماء اللغات السامية، وتحت إشراف مؤسسة بحثية ضخمة؛ لما وجدته فيها من إلمام واسع لأكثر اللغات السامية القديمة منها والمستخدمة حتى اليوم، وحتى غير اللغات السامية كالهيروغليفية واليونانية وغيرها مما تضمنه الموسوعة. الموسوعة خاصة بتحليل الدعوى القائلة بوجود كلمات أعجمية في القرآن (الكريم)، بل والرد على المغالطات التي أوردت إمكانية فهمه حسب التفسير الهيروغليفي والآرامي. واستهلَّ

المؤلف في مقدمته بمقولة للفيلسوف "جان جاك روسو – Jean-Jacques Rousseau" <sup>1</sup> (1191هـ/1778م) من كتابه "محاولة في أصل اللغات" يصف بها القرآن (الكريم):

"إن الذي عنده بعض المعرفة باللغة العربية، يتبسّم إذا تصفح القرآن، ولعمري إنه لو أنصت إلى محمد وهو يقرؤه بنفسه، بتلك اللغة البليغة والمؤثرة، وبذلك الصوت الجمهوري الأخذ، والذي كان يستهوي الأذان، ومن ثم يفتتن به القلب عند سماعه، فلو أنصت إليه المرء منا متدبراً لمعانيه؛ سيخِرُّ على الأرض ساجداً من عظيم ما يسمع، لما وقرَّ في قلبه من الرّهبية، ثم ينادي: ألا أيها النبي الأعظم، ألا يا رسول الله، خذنا إلى طريق المجد والشهادة، نريد أن نتنصر أو نموت في سبيلك. أما الانفعالات الكلامية عندنا فعادة ما تنتسم بالسّفَه، إذ ليس في لغتنا ما نعبّر به عن أنفسنا في حالات الشّحن المعنوي، وحتى قادة الفكر عندنا ليسوا بقيادة حقيقيين، إن هم إلا حفنة من النّصّابين أو المجانين، ولغاتنا التي نتكلم بها (اللغات الأوروبية) ليس فيها إلا صيحات يطلقها عبيد الشياطين بدلاً عن عبارات يشهدوا بها من أهمهم الإله".

يظهر أن المؤلف أراد أن يوجه هذه الكلمة لـ "جان جاك روسو – Jean-Jacques Rousseau" كرسالة للمستشرقين غير الموضوعيين والمؤدلجين منهم تحديداً. ومن جانب آخر؛ أهدى المؤلف هذا الكتاب للنبي (صلى الله عليه وسلم) وكتب بيتين من الشعر بذلك فقال:

«اقرأ» تُعَلِّمُنِي مَا غَابَ عَن قَلْمِي      عَيْنِي دَوَاءٌ لَهُ وَجِبْرُهُ الْوَشَلُ  
شَكَّتْ فَلَاسِفَةُ الْإِلْحَادِ فِيكَ هَوَىً      وَصَانَ رُشْدِي كِتَابٌ مِنْكَ مُكْتَمَلُ

أما الأقسام الخمسة في الكتاب؛ فجاءت على النحو التالي:

**القسم الأول: تاريخ ونشأة اللغة:** يعد توطئة للكتاب؛ وتناول فيه المؤلف تاريخ نشأت اللغات السامية، والتدليل على تفوق اللغة العربية عليها، ومهدّ في هذا القسم على عدم وجود كلمات مُستلّة من لغات سامية في اللغة العربية، وبرهن على هذه الدعوى لأساندة متخصصين باللغات واللسانيات من المستشرقين، وكان هدفه بهذا؛ رد شبهات المستشرقين بهذه المسألة بأقوال مستشرقين موضوعيين. حيث أثبتوا تفوق اللغة العربية على سائر اللغات السامية من جميع الجوانب، كتصنيف المعاجم والقواميس، أسبقية الأبجدية، وأصالة الكلمات، وقربها من السامية الأم. فاللغة العربية أقرب اللغات السامية للأصل السامي، لذا تفردت عن غيرها من اللغات السامية، بل وأصبحت مرجعاً لها. واستدل المؤلف على ذلك بطائفة من أقوال علماء اللغات واللسانيات الغربيين؛ كـ: "كيس فريستيغ-Kees Versteegh"<sup>2</sup>، ونقل من كتابه "موسوعة اللغة العربية واللغويات" قوله: "بالنظر إلى حقيقة اللغات السامية انتقلت إلى أسلاف سكان الحيشة من جنوب الجزيرة العربية؛ فيفترض أن جنوب الجزيرة العربية، كانت مركزاً وأصلاً للغات السامية المشتركة فيما بينها في الكثير من الروابط اللغوية، وتنتشر تلك اللغات شمالاً على طول الجزيرة العربية، ومن المنظور التاريخي؛ فاللغة العربية الفصحى تحتفظ بالسمات العامة والأصلية للغة السامية البدائية من ناحية القيمة الصوتية للمفردات، والصياغة النحوية في القواعد".

كما نقل استشهداً مهماً من "الموسوعة اليهودية-Encyclopedia Judaica" لـ "ميكانيل براننوم-Michael Berenbaum" للتدليل على فكرة أن اللغة العربية هي اللغة الأم في السامية؛ يقول: "إن اللغة السامية الأم تقترّب في بنائها الصوتي مما كانت عليه العربية الجنوبية القديمة، أو العربية الفصحى، وبالتالي فإنّ السامية الأم تختلف تماماً عن اللغة العبرية، كما لا تشبه العبرية بشكل وثيق في قواعدها، ولا تزال

1 . الفيلسوف الفرنسي، زعيم فلاسفة عصر التنوير في القرون الوسطى، "جان جاك روسو – Jean-Jacques Rousseau"

2 . من أعلام اللغات السامية في العصر الحديث.

اللغة العربية تحتفظ بالشكل المثالي للسامية الأم. على عكس العبرية والتي كانت أكثر اللغات السامية في تنفيذ خاصية التغيير“.

ويظهر المؤلف حسن ظنه بنوايا المستشرقين الموضوعيين في طروحاتهم، ويحاورهم بما يؤمنون به من مصادر لديهم، ويتقصد ذلك المنهج لتفنيد شبه المتسشرقين الذين يظهرون العداء للإسلام، كما يوجّه خطابه لصنف آخر من الذين يلقون شبهات حول لغة القرآن (الكريم)، وهم المتعربين، الذين هاجروا من البلاد الإسلامية إلى الغرب، ويطلق عليهم اسم ”المجنّسين“ مثل: ”كرسنوف لكسنبرغ-Christoph Luxenberg“ وأمثاله من غير المتخصصين في العلوم وتاريخ اللغات. ومن هذا الصنف يوجد بعض المسلمين ك”سعد عبد المطلب العدل“ صاحب كتاب ”الهيروغليفية تفسر القرآن“، فمهّد صاحب الموسوعة ”حمزة بن سليمان“ بالرد عليه بتقدمة عامة تكلم بها عن اللغة المصرية القديمة لتنبية القراء على الشبهات والأخطاء التي وقع بها ”سعد العدل“ في كتابه، كما نقل فتوى الأزهر ومجامع الفقه الإسلامي في التحذير من هذا الكتاب، كما تتبع ”حمزة بن سليمان“ هذا الكتاب من ناحية لغوية كونه متقن باللغات القديمة ومنها الهيروغليفية؛ وأظهر أنه لا يقن الهيروغليفية أصلاً، وأن استدلالاته التي فسّر بها القرآن (الكريم) باللغة الهيروغليفية مبنية على المغالطات، ولا علاقة لها باللغويات مطلقاً. ومن الأمثلة التي طرحها: تفسير ”سعد العدل“ لقوله تعالى: (طه) [طه 1/20]، ففسرها بـ (By-تاي)؛ ليعبر عن الحرف (ط) في العربية. ولكن المنطق الصوتي لهذه الكلمة أبعد ما يكون عن الحرف (ط)، فهي أقرب إلى الحرف (ث) في اللغة العربية، لكن صاحب كتاب ”الهيروغليفية تُفسّر القرآن“ لا يعرف الفرق بين (t) وبين (t) بعد أن يوضع تحتها شرطة، مما يجعلها تقرأ (ث) وليس (ط)، وهذا يدل على جهلة بأبجديات الهيروغليفية، ولا يحسن قراءة القيم الصوتية لها، فضلاً على أن يعرف قراءة حروفها. فهو ينقل من قواميس الهيروغليفية دون وعي ولا إدراك لما ينقل. والنتيجة هنا أن صاحب كتاب ”الهيروغليفية تفسر القرآن“ لا يعرف الهيروغليفية ولا تفسير القرآن الكريم أصلاً.

**القسم الثاني: طرائق وتوثيق وحفظ النص القرآني:** بدأ بعرض نسخة مصحف ”بيرمنغهام-Birmingham“ المكونة من [2 ورق/4 صفحات]، وأشار إلى أن تتمة هذه المخطوطة موجودة في ”مكتبة فرنسا الوطنية-Fransa Millî Kütüphanesi“ [18 ورقة/36 صفحة]، كونها أقدم نسخة حسب فحص (الكربون المشع-14)، ويعتقد أنها تعود إلى القرن الأول الهجري، وقام بتصنيف المعلومات التي بها على شكل جداول، وتم عمل دراسة إحصائية بيانية لها، مع مقارنتها مع أصول مختلفة، ودلل على أن نسبة الاختلاف بينها وبين المصاحف القياسية التي بين أيدينا اليوم هي؛ صفر (0).

**القسم الثالث: الرد على تفسير القرآن بالهيروغليفية:** جمع المؤلف جميع الكلمات التي استشكلت على علماء المسلمين والمستشرقين على حدّ سواء، ووصل عددها إلى (423) كلمة، فتناول هذه الكلمات كلمة كلمة بدراسة لغوية تحليلية، ولم يترك كلمة إلا وبحث في اشتقاقها وأصلها، والمغالطة التي وقع فيها المستشرقون في نسبتها لغير العربية، والرد عليهم بشكل أكاديمي متين، وأشار المؤلف إلى قول ”آرثر جفري-Arthur Jeffery“ في كتابه ”الكلمات الدخيلة في القرآن-The foreign vocabulary of the qur’an“ حيث قال: من غير المستوعب التسليم بكلام علماء اللغة العربية في مصادرهم عن الألفاظ والمفردات الأعجمية في القرآن الكريم، وأن كثير جداً من المفردات التي نسبها العلماء المسلمين إلى لغات أجنبية هي ليست أجنبية بل أصولها عربية. وأن هؤلاء العلماء لم يكن لديهم علوم الآلة والأدوات التي تخولهم للدخول في دراسات لغوية مقارنة لعدم إلمامهم باللغات السامية واللغات القريبة منها، وأن العلماء أصحاب كتب ”المُعرب“ أخطأوا كثيراً في إسناد أصل كثير من الكلمات العربية إلى سواها. وفرّق الباحث هنا بين الكلمات ”المُعربة“ و”الدخيلة“ و”الأجنبية“، وأكد أن فكرة الموسوعة قائمة على ما ذهب إليه الإمام الشافعي (204هـ/م) القائلة بأن القرآن (الكريم) كلّه عربي. كما يذهب المؤلف إلى أن أسماء الأعلام في القرآن الكريم عربية أيضاً، ودلل على

ذلك بالتحليل اللغوي والاشتقائي والجذور اللغوية لها بأمتثلة كثيرة؛ منها كلمة "إبراهيم" و "إسماعيل" ونقل هنا كلام المتخصصين باللغات السامية، ومن "الموسوعة اليهودية-Encyclopedia Judaica" بأن أولى اللغات في اللغات السامية جميعاً بتفسير أسماء الأعلام هي اللغة العربية. كما يحاول المؤلف إيصال فكرة أن وجود الكلمة الواحدة مثل "إستبرق" في عدة لغات سامية، لا يعني عدم عربيتها، وبرهن على أن أصلها عربي، ومن مشتقات كلمة (ب ر ق)، والجامع في المعنى للمعان، والـ "إستبرق" معروف أنه الحرير اللامع كما تتبع كتب التفسير التي تناولت هذه المسائل، ويمضي في التحليل بهذا الشكل في جميع الكلمات التي عرضها في هذا القسم.

**القسم الرابع: الرد على القراءة الآرامية للنص القرآني:** تحدث المؤلف بمقدمة عن اللغة الآرامية ونشأتها وأشار إلى أثر الشعوبية في هذه اللغة، وأن الدراسات التي تناولت الكلمات العربية على أنها آرامية كانت خطأ، بل كانت مبنية على أساس أيولوجي بحت؛ فلم تسلم هذه الدراسات من التعصب الديني أو الإثني أو النزعة الشعوبية، فظهرت مجانية لأخلاقيات البحث والدراسات الموضوعية. واستدل بأقول المتخصصين باللغات السامية والقيمة من المستشرقين، وبيّن تناقض أقوالهم أصلاً في هذه المسألة، ويرى أن الشعوبية لم يسلم منها المستشرقين أيضاً، فالعالم اليوناني يدعي يونانية الكلمة، والمسيحي يقول بسريانيته، واليهودي يقول بعبريتها، والملحد يدعي غير ذلك.

**القسم الخامس: الرد التأصيلي على المفردات المزعم عجمتها لدى بعض النحاة والمستشرقين:** حيث يرى أن أكثر من 80% من الكلمات المتناولة من قبل المستشرقين في مسألة عجمتها في القرآن (الكريم)؛ قائمة على نظرة غير علمية مطلقاً، وإنما قائمة على أسباب إيدولوجية أو شعوبية أو غير ذلك من الأسباب البعيدة عن مناهج البحث المجردة. وهنا قام بالرد على دعوى النحاة المسلمين والمستشرقين على حد سواء في دعواهم بأعجمية بعض الكلمات القرآنية، وكان رداً تأصيلياً مبنياً على الاشتقاق اللغوي والتحليل والاستدلال بأقوال المتخصصين من كل طرف منهم، مستشهداً بالمصادر والمراجع لكل لغة من اللغات (السامية وغير السامية) بمصادر خاصة بها. كما احتوت الموسوعة على مجموعة فهارس مهمة في آخر الكتاب، ففيه فهارس للشواهد الشعرية، والكلمات وأشكال كتابتها، وفهارس لكل الكلمات المزعم أعجميتها في القرآن الكريم، كما كُتبت الكلمات القرآنية حسب الرسم القرآني.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف مع أنه أشار إلى الكتابة الصوتية للحروف إلا أنه لم يستخدم الحروف الصوتية، فنراه عند التفريق بين (t) وبين (t̄) بعد أن يوضع تحتها شرطة، يكتبها بهذا الشكل: الفرق بين (t) وبين (t̄) التي تحتها شرطة، دون كتابتها. وهذا يندرج على كلمات وحروف عدة في الموسوعة، ولو كتبها بشكل تقني لكان أكثر نفعاً وفائدة للباحثين. أما عن هذه الرديّة الموسوعية؛ فكان يجدر بالمؤلف أن لا يجمع بين علماء المسلمين والمستشرقين في المسائل التي يطرحها ويناقشها في الرد عليهم، فهو بذلك وضع كلا الطرفين هدفاً في هذه الدراسة، فظهر أن العلماء المسلمين الذين قالوا بوجود بعض الكلمات الأعجمية في القرآن (الكريم) كالمستشرقين في عملهم، وغفل عن العلة الفاعلة والغائية لكلا الطرفين، فجهود علماء اللغة والتفسير من المسلمين كانت غايتها نبيلة، بينما العلة الفاعلة للمستشرقين هي إيدولوجية محضة في أغلب الأحيان، ولو أفرد مجلداً خاصاً لمناقشة علماء اللغة وأصحاب القواميس والمعاجم والمفسرين لكان أصوب من جمعهم مع المستشرقين في حقل واحد. من جانب آخر؛ تعد هذه الموسوعة مرجعاً لا يستغنى عنه للباحثين وطلبة الدراسات العليا في مجال الدراسات القرآنية والتحليل الدلالي في ألفاظ القرآن الكريم، وخصوصاً أنها توفر على الباحثين الوقت والجهد في الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع، بالإضافة لحسن طرحها بإسلوب ممنهج على طول أبواب الموسوعة.





## III. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu - 19 Kasım 2021

Nilüfer Kalkan Yorulmaz<sup>\*</sup>

Türkiye’deki İlahiyat veya İslami İlimler Fakülteleri arasında ilk defa 22-23 Kasım 2019; ikinci defa 19 Kasım 2020 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından düzenlenen sempozyumlarda Türkiye’nin farklı üniversitelerinde öğrenimlerini sürdüren lisansüstü öğrenciler tebliğlerini takdim etmiş ve bu sunumlar farklı üniversitelerden hadis hocaları tarafından müzakere edilmiştir. Müzakerecilerin eleştiri ve görüşleri çerçevesinde tashih edilen ilk sempozyumun metinleri yayımlanmış, ikinci sempozyuma ait metinler ise yayıma hazırlanmaktadır. Yukarıda belirtilen her iki sempozyumun kapanış oturumunda dile getirilen temenni ve görüşler çerçevesinde ise bu serinin devam ettirilmesi gerektiği neticesine ulaşılmıştır. Bu minvalde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından düzenlenen III. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 19 Kasım 2021 tarihinde dokuz tebliği ve müzakereci ile çevrimiçi olarak gerçekleştirilmiştir. Sempozyum, hadis alanında yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin çalışmalarını diğer araştırmacılarla paylaşmasını, alanında uzman hocalarla fikir alışverişinde bulunarak olgunlaştırmasını ve hadis alanındaki araştırmacıları bir araya getirerek onların birbirleriyle etkileşimde bulunmasını hedeflemiştir.

Üçüncüsü düzenlenen bu sempozyumun açılış oturumunda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ramazan Muslu ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mustafa Ertürk konuşmalarını yapmıştır. Muslu, fakültenin bu tür akademik faaliyetlerin her zaman destekçisi olduğunu ve öğrenciler için yeni ufuklar açtığını, akademik çalışmalarını nitelik açısından güçlendireceğini ve yayın hususunun önemini vurgularken; Ertürk ise sempozyumun lisansüstü alanda çalışmalarını sürdüren öğrenciler için bir fırsat olarak görülmesi gerektiğine ve yapılan müzakerelerin öğrencilerin çalışmalarını olgunlaştırmada oldukça önemli olduğuna atıf yapmıştır.

Prof. Dr. Zekeriya Güler’in başkanlık yaptığı birinci oturumda Erciyes Üniversitesinde doktora öğrencisi olan Abdullah Özkul, sahâbenin hadis rivayet sayılarına etki eden

\* Sorumlu Yazar: Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: [nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr](mailto:nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr) ORCID: 0000-0002-6191-8072

<https://doi.org/10.26650/di.2021.32.2.1032791>



yaşam süresi, meslek, coğrafya gibi durumları incelediği *Sahâbîlerin Hadis Rivayet Sayılarını Etkileyen Faktörlerin Analizi* isimli tebliğini sunmuş ve bu tebliğ Prof. Dr. Mustafa Karataş tarafından müzakere edilmiştir. Özkul tebliğinde hadis rivayet sayıları ile yukarıda zikredilen yaşam süresi, meslek, coğrafya gibi faktörler arasında ilişkiler kurulabildiğini ve bu ilişkilerin hadislerin sıhhatini güçlendirdiğini iddia etmiştir. Araştırmannın müzakeresini yapan Karataş ise özellikle sahâbîlerin hadis rivayet sayılarını belirlerken dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durmuştur. Nitekim sahâbîlerin hadis rivayet sayılarının bizlere bazı eserler aracılığıyla nakledildiği ancak kaynaklarda zikredilen sayıların üzerine düşünülmesi ve dikkatli davranılması gerektiğini belirtmiştir. Oturumun ikinci tebliği ise Vâkidî'nin titiz bir hadisçi olarak değerlendirildiği *Hicrî İkinci Asırda Özgün Bir Hadisçilik Örneği: Vâkidî'nin (ö. 207/823) Hadis Rivayet Metodu* başlıklı tebliğiyle Gaziantep Üniversitesinde doktora öğrencisi olan Muhammed Talha Kılıç tarafından takdim edilmiştir. Kılıç, *Megazî*'den hareketle Vâkidî'nin hadisçiliğini ve hadis rivayetindeki metotlarını ortaya koymaya çalışmış ve sonuçta ise Vâkidî'nin her ne kadar tarihçi olarak nitelenen bir alim olsa da hadisçiliğinin göz ardı edilemeyeceğini ve hadisçi metoduna uygun davrandığını söylemiştir. Doç. Dr. Fuat İstemi ise bu tebliğe yaptığını müzakeresinde tarihçi ve hadisçi metotlarının farklılıklarına vurgu yapmış ve sunumda Vakidî'nin titiz bir hadisçi olarak değerlendirilmesiyle ilgili eleştirilerini sıralamıştır.

İkinci oturuma Prof. Dr. Mehmet Özşenel başkanlık ederken bu oturumun ilk tebliği İmam Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye ihtilaf etmesine yol açan etkenlerden biri olarak hadisin rolünün değerlendirildiği *Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi* ismiyle Marmara Üniversitesinde doktora öğrencisi olan Ramazan Doğanay tarafından sunulmuş ve bu tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Mürteza Bedir yapmıştır. Doğanay tebliğinde Şeybânî'nin hadis birikimine vurgu yapmış ve bu birikimin de hadisi kıyâs ve istihsân gibi delillere öncelimesine sebebiyet verdiğini belirtmiştir. Bu husus da tebliğde hocasıyla arasındaki muhalefetin sebebi olarak gösterilmiştir. Tebliğin müzakeresini yapan Bedir ise Şeybanî'nin merfû hadisi Medinelileri tenkit ederken öne çıkardığını ancak Ebû Hanîfe'ye muhalefetinde gerçekten hadisi öncelikli bir delil görmesinin ana sebep olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple çalışmanın hadis bağlamından ziyade daha geniş bir bağlamda ele alınması gerektiğini söylemiştir. Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesinde doktora eğitimini sürdüren Nurdan Genç'in takdim ettiği ve Doç. Dr. Musa Erkaya tarafından müzakeresi yapılan ikinci tebliğ ise hicri üçüncü asırda ahkâm kavramının üzerine bina edilmekte ve *İbn Mâce'nin Sünen'i Özelinde Sünen Türü Eserlerde Yer Alan Ahkâm Dışı Bölümlerin Değerlendirilmesi* başlığını taşımaktadır. Genç, çalışmasında sünen



eserlerinin yalnızca ahkâma dair konuları ihtiva etmediğini belirtmektedir. Yazar, konuyla ilgili olarak kendi ifadeleriyle “Sünen başlığı genel bir isimlendirme olarak mı karşımıza çıkmaktadır? Farklı bir “sünen” tanımına ihtiyaç olduğu söylenebilir mi? Ahkâm dışı bölümlerin yer almasındaki temel etken nedir? Bu etkenler genel geçer midir yoksa müelliflerine has yönleri olabilir mi? Ahkâm dışı bölümlerin özellikleri ve mahiyetleri nelerdir?” gibi bazı sorular yönelmekte ve çalışmasında bu soruların cevabını aramaktadır. Tebliğin müzakeresini yapan Erkaya ise konu başlığının oldukça geniş olduğunu ve sünen ile ahkam kavramlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğini ve ahkâmın ahlaki konuları da kapsayan tanımlarının göz ardı edilemeyeceğini vurgulamıştır.

Prof. Dr. Hüseyin Hansu’nun başkanlık ettiği üçüncü oturumda yine iki sunum gerçekleştirilmiştir. Oturumun ilk tebliğcisi İstanbul Üniversitesi doktora öğrencisi olan Sait Erkam Boz, özellikle mihne sonrası dönemde hadis râvilerinin cerhinde cehmîliğin bir sebep olarak dile getirildiğini anlattığı *Mihne Olaylarının Cerh-Ta’dil’in Objektifliğine Etkisi: Cehmîlikle Tenkit Edilen Râviler Bağlamında Bir İnceleme* başlığıyla bir sunum yapmış ve bu tebliğ Prof. Dr. Abdullah Karahan tarafından müzakere edilmiştir. Boz tebliğinde mezhebine göre râvilerin tenkid edilme hususunun cerh ta’dil’in tarafsızlığına etki edecek bir noktada olmadığını ve bu tenkitlerin sistemsel bir probleme yol açmadığını belirtmiştir. Karahan ise cerh ve ta’dil’in icthâdi bir mesele olduğu belirtmiş ve dolayısıyla tebliğde ulaşılan tarafsızlık sonucunun cerh ve ta’dil’in doğasına aykırı olduğunu belirtmiştir. Bu oturuma Marmara Üniversitesinde doktora öğrencisi olan Emine Avcı’nın fedâilü’l-Kur’ân rivayetlerinin halku’l-Kur’ân düşüncesinin destekçisi olarak nakledilmesi hususunu ele aldığı *Halku’l-Kur’ân Düşüncesinin Fedâilü’l-Kur’ân Rivayetleri Üzerindeki Etkisi* isimli tebliği ile devam edilmiştir. Çalışmanın müzakerecisi ise Prof. Dr. Serdar Demirel olmuştur. Avcı, ashâbu’l-hadîs ve re’yi tanıtmış ve bu ekollerin Kur’ân’ı nasıl anladıklarına değinmiştir. Bu minvalde fedâilü’l-Kur’ân rivâyetlerinin ashâbu’r-re’y olarak tanımlanan Mu‘tezile ekolü tarafından halku’l-Kur’ân anlayışını temellendirmede delil olarak kullanıldığı iddia etmiştir. Demirel ise Kur’ân’ının yaratılmışlığını destekleyen rivayetleri, böyle düşünmeyen ashâbu’l-hadîsin neden eserlerinde naklettiği sorusu üzerinde durmuştur. Ayrıca Demirel, tebliğ sahibi tarafından bu konuda yapılan çıkarımın daha derinlemesine araştırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Sempozyumun Prof. Dr. Abdullah Karahan tarafından başkanlığı yapılan kapanış oturumundan önceki son oturumunda ise üç tebliğ sunulmuştur. Bu oturumda Yozgat Bozok Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi İsmail Evcin’in Kütüb-i Sitte’den alınan hadislerin Ahmed Yesevî’nin *Divân-ı Hikmet* isimli eserindeki ahiret tasavvuruna etkilerini belirlemeye çalıştığı *Ahmed Yesevî’nin Divân-ı Hikmet’inde Ahiret*

*Tasavvurunun Oluşmasında Hadislerin Etkisi* adlı sunumu Prof. Dr. Ahmet Yıldırım; Marmara Üniversitesi doktora öğrencisi Seher Öztoprak'ın sūfi/zâhidliğin bir râvinin tenkidi için sebep olarak görülüp görülmediğini incelediği *Muhaddislerin Erken Dönem Zâhidleri Tenkit Nedenleri Üzerine Bir İnceleme* başlıklı çalışması Prof. Dr. Abdullah Aydınlı; İnönü Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi Feyza Sağdıç'ın Hind b. Ebû Hâle'yi tanımayı, kendisinden gelen rivayetleri zikretmeyi, rivayetinin zayıf kabul edilme sebeplerini tespit etmeyi amaçladığı *Hind b. Ebû Hâle ve Hz. Peygamber'in Şemâiline Dair Rivayeti* isimli tebliği ise Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin tarafından müzakere edilmiştir.

Evcin tebliğinde Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi tarafından bastırılan *Dîvân-ı Hikmet* nüshasından hareketle ahiret ile ilgili kavramları belirlemiş, bu kavramları hadislerde araştırmış ve böylece etkilenilmesi muhtemel hadisler ile Ahmet Yesevi'nin hikmetlerini eşleştirmiştir. Tebliğin müzakeresini yapan Yıldırım, konunun genişliğine, başlık ve içerik arasındaki uyumsuz noktalarına ve yazarın kendinden önceki birikimden yararlanması konusundaki eksikliklerine temas etmiştir. Oturumun ikinci tebliğini sunan Öztoprak, Kuşeyri'den hareketle ele aldığı çalışmada hadis münekkitleri açısından bir râvinin sūfi/zâhid olmasının cerh sebebi olarak görülmediği sonucuna ulaşmıştır. Bu tebliğin müzakeresini yapan Aydınlı ise zâhid ve sūfinin aynı anlamda değerlendirilemeyeceğini ve farklı olarak ele alınması gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda çalışmada kullanılan ıstılah ve kavramlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca çalışmada sūfilerin hadis rivayetinde neden çok titiz olmadıkları hususuna da değinilmesi gerektiğini belirtmiştir. Oturumun ve sempozyumun son mübelliği Sağdıç'ın tebliğinde sahabî olarak nitelenen Hind b. Ebû Hâle'nin Buhârî'nin *Duafâu'l-Kebîr*'inde zikredilmesi üzerinde durulmuştur. Yazar, bu hususun sahabenin adaleti meselesi ile yakından ilgili olduğunu söylemiştir. Ancak Sağdıç sunumunda bu meseleye sadece işaret edileceğini fakat bu konunun sebepleri üzerinde durulmayacağını belirtmiştir. Tebliğin müzakeresini yapan Keskin ise öncelikle çalışmalarda başlık ve içerik uyumuna vurgu yapmış ve giriş niteliğindeki bilgilerin çok fazla uzun tutulmamasının önemini belirtmiştir. Ayrıca Keskin, Buhârî'nin Hind b. Ebû Hâle'yi değil rivayetini zayıf gördüğünün özellikle belirtilmesinin önemine işaret etmiştir. Bununla birlikte bazı terimlerin anlamının müellife göre değişebileceğini ve ıstılahların bu minvalde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Son olarak Keskin, meselenin açıklanması hususunun başka çalışmalara bırakılması yerine bu çalışmada zikredilmesinin daha doğru olacağını söylemiştir.

Sempozyumun son oturumu olan kapanış oturumu ise Prof. Dr. Abdullah Aydınlı, Prof. Dr. Zekeriya Güler, Prof. Dr. Abdullah Karahan, Prof. Dr. Mustafa Ertürk, Prof. Dr. Hüseyin Hansu, Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen ve Dr. Öğr.

Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Sunulan tebliğler ve yapılan müzakerelerin genel bir değerlendirmesinin yapıldığı kapanış oturumunda öğrencilerin özellikle süreye riayet ve akademik üslup konusunda başarılı buldukları belirtilmiştir. Bunun yanında çalışmalarını oluştururken kendilerinden önceki birikimden yararlanma konusundaki eksiklikleri dile getirilmiştir. Ayrıca araştırmacıların ıstılahların kişiye veya döneme göre değişen farklı kullanımları hususunda daha müteyakkız olmalarının ve kapsam olarak geniş konular yerine daha derinlemesine çalışabilecekleri hususi konular seçmelerinin gerekliliği vurgulanmıştır. Tüm bunlarla beraber genç araştırmacıların çalışmasının olgunlaşmasını sağlamak ve daha ileri düzeye taşımak adına yapılan bu sempozyumun aynı veya farklı formatlarda sürekli hale getirilmesinin önemi zikredilmiş ve ilgili yerlere yapılan teşekkür konuşmalarıyla sempozyum sona ermiştir.



# darulfunun ilahiyat

## MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/>

## GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç)</li> <li>▶ iki yana dayalı</li> <li>▶ satır sonu tirelemesiz</li> </ul> Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line)</li> <li>▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.</li> </ul>
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

## BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. <a href="http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html">http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html</a>

## TABLolar, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ önce ve sonra alanı 0,</li> <li>▶ satır aralığı Tek olmalıdır.</li> </ul>
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p stnu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

## BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

# darulfunun ilahiyyat

## NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyyat* accepts the submissions through Dergipark <https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>



## GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ before and after: 6 pt</li> <li>▶ line spacing: 1.5</li> </ul>
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

## MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see <a href="http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html">http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html</a>

## TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ before and after: 0</li> <li>▶ spacing: Single</li> </ul> <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

## LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.