



ilahiyat

SAYI: 6 HAZİRAN 2021



ilahiyat Dergisi

Yıl: 2021 Sayı: 6

Sahibi/Owner:
Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör/Editor:

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:

Dr. Muhammet Sacit KURT

Alan Editörü/Field Editor:
Arş. Gör. Osman Curuk

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Doç. Dr. Sinan YILMAZ

Doç. Dr. Ayhan AK

Doç. Dr. Yasin YILMAZ

Doç. Dr. Halim GÜL

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Doç. Dr. Harun SAVUT

Dr. Tuğrul TEZCAN

Dr. Muhammet Sacit KURT

Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU

Dr. Harun ABACI

Dr. Hasan YÜCEL

Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Doç. Dr. Faruk SANCAR

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI

Doç. Dr. Mustafa KARA

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Yasin YILMAZ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Fatih AY

Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Amine HOCİNİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Canan KARAKAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim NAİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi Aitmammat KARIEV

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

ELİF SOBİ

2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ
-SAYISAL DEĞİŞİMLER VE SONUÇLARI- 5-28

HIGHER RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY BETWEEN THE YEARS
2010-2020 -NUMERICAL CHANGES AND THEIR CONSEQUENCES-

MANSUR ÖZGÜL

KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN
FAALİYETLERİNİN ROLÜ 29-45

THE ROLE OF CARAVAN ACTIVITIES IN RISING AND DECLINING OF THE
QURAYSH TRIBE

ENES ÖZDEMİR

BİR KLASİK OLAN TABERİ'NİN KISA SÛRELERİ TEFSİRİ 47-63

A CLASSIC, TABARI'S INTERPRETATION OF THE SHORT SURAHS

DOĞAN DELİL GÜLTEKİN - HOSSAM AL-DİN İBRAHİM

التمويل الإسلامي في التجربة الماليزية: المرابحة (للأمر بالشراء) أنموذجا
MALEZYA'DA İSLAMİ FİNANS: MURABAHA ÖRNEĞİ 65-80

ISLAMIC FINANCE IN THE MALAYSIAN EXPERIENCE: MURABAHA AS A
MODEL

KHALED ABDULLAH ALI BRIAH

جمال الدین الأفغاني آراؤه التفسيرية وأثره في تفسير المنار
CEMALÜDDİN EL-EFGANİ: TEFSİRE DAİR GÖRÜŞLERİ VE MENAR
TEFSİRİNDEKİ ETKİSİ 81-108

JAMAL AL-DIN AL-AFGANI: HIS IDEAS ABOUT TAFSIR AND AFFECTS OF
THEM ON THE TAFSIR AL-MANAR



2010–2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE’DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ
-SAYISAL DEĞİŞİMLER VE SONUÇLARI-
HIGHER RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY BETWEEN THE YEARS 2010–2020
-NUMERICAL CHANGES AND THEIR CONSEQUENCES-

ELİF SOBİ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
elif_bayors@hotmail.com



Öz:

Türkiye’de Yüksek din eğitimi 2000 yılların başından bu yana birçok açıdan değişikliğe uğramıştır. Din alanında hizmet edecek elemanların yetiştirildiği bu kurumlar, geçmişte nitelik ve nicelik açısından olumsuz durumlara maruz kalırken, yaklaşık son on yıllık dönemde ise tam tersine nitelik ve niceliği artırmaya yönelik birtakım çabalara şahit olmuştur. Özellikle son 20 yıl içerisinde yüksek din eğitime karşı tutumun farklılaşması gibi, onun problemleri ve sorunları da farklılaşmıştır. 28 Şubat sürecinin hemen sonrasında fakülte sayılarının azaltılması, öğrenci kontenjanlarının düşürülmesi gibi yüksek din eğitiminde yapılan kısıtlamalar sorun olarak dile getirilirken, bugün de nicelik olarak artışın, niteliği düşürmesi, öğrenci kalitesizliği, eğitim elemanı istihdam yetersizliği gibi sorunlar tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönem içerisinde yüksek din eğitiminde gerçekleşen değişim ve dönüşüm, onun sorunlarının ve problemlerinin de değişmesine sebep olmuştur. Yani 1990’ların sonundaki kısıtlamalar kısa bir süre içerisinde yerini ayrıcalıklara bırakmış olsa da bu kurumların sorunları azalmamış, sadece yönünü değiştirmiştir. Bu doğrultuda yüksek din eğitiminin güncel problemleri noktasında bir şeyler yapılmazsa, söz konusu kurumların geleceğine umutla bakmamız mümkün gözükmemektedir. Yüksek din eğitimi konusunu niceliksel boyutuyla ele alan bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada 2010–2020 yılları arasında Türkiye’de yüksek din eğitimi konusunda gerçekleşen yasal düzenlemelerin sonucu olarak ortaya çıkan niceliksel değişim ve dönüşümlerin neler olduğunu ve bunların olumlu-olumsuz sonuçlarını tespit etmek amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Yükseköğretim, yüksek din eğitimi, din eğitimi, ilahiyat fakültesi.

Abstract:

Since the beginning of 2000 Higher religious education in Turkey has changed in many ways. While these institutions, where personnel to serve in the field of religion are trained, have been exposed to negative situations in terms of quality and quantity in the past, on the contrary, they have witnessed some efforts to increase quality and quantity in the last decade. Especially in the last 20 years, as the attitude towards higher religious education has changed, its problems and problems have also differed. Immediately after the February 28 process, the restrictions in higher religious education such as the reduction of the number of faculties and the reduction of student quotas were cited as a problem, and today, problems such as the increase in quantity, lowering the quality, poor quality of students, insufficient teaching staff have started to be discussed. The change and transformation that took place in higher religious education during this period caused its questions and problems to change. In other words, although the restrictions at the end of the 1990s were replaced by privileges in a short time, the problems of these institutions did not decrease, they only changed their direction. In this direction, if nothing is done about the current problems of higher religious education, it does not seem possible to look at the future of these institutions with hope. In this study, which deals with the subject of higher religious education with its quantitative dimension, document analysis method, one of the qualitative research methods, was used. In this study, it is aimed to determine the quantitative changes and transformations that emerged as a result of the legal regulations on higher religious education in Turkey between the years 2010–2020 and their positive-negative results.

Keywords: Higher education, higher religious education, religious education, faculty of theology.

| MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE | GELİŞ TARİHİ RECEIVED | KABUL TARİHİ ACCEPTED | YAYIN TARİHİ PUBLISHED | ORCID NUMARASI ORCID NUMBER |
|---|--------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------|
| Araştırma Makalesi/Research Article | 11.01.2021 | 21.08.2021 | 31.12.2021 | 0000-0002-6731-1124 |
| İNTİHAL/PLAGIARISM | | | DOI NUMARASI/DOI NUMBER | |
| Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software. | | | - | |

ATIF/CITE AS

Sobi, Elif. “2010–2020 Yılları Arasında Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları- / Higher Religious Education in Turkey Between the Years 2010–2020 -Numerical Changes and Their Consequences-”. *ilahiyat* 6 (Haziran/July 2021): 5–28.



GİRİŞ

Tüm dünyada siyasi yapı başta olmak üzere sosyal ve kültürel birtakım dönüşümler, eğitim politikaları üzerinde her zaman etkili olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Türk eğitim tarihine bakıldığında da politik anlamda eğitim-öğretimin planlanması ve uygulanması, önemli derecede siyasi yapının ideolojisine göre şekillenmiştir.¹ Üstelik bu şekillenme eğitimin en alt kademesinden en üst kademesine kadar etkisini göstermiştir. Genel anlamda eğitim için bahsettiğimiz bu durum, din eğitimi politikaları üzerinde ise çok daha etkili olmuştur.

Cumhuriyet tarihi boyunca din eğitimine baktığımızda, dönemin siyasi düzlemiyle paralel olarak değişim gösteren eğitim politikaları görmek mümkündür. Bahçekapılı'ya göre, Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren devlet elitleri, toplum elitleri, askeri yapı ve halk olmak üzere dört farklı sınıfın birbiri ile ittifakı veya karşılıklı mücadelesi siyasetin değişim alanlarını oluşturmuş, din eğitimi de bu değişim alanlarından farklı şekilde etkilenmiştir.²

Din, din eğitimi ve öğretimi alanı, Cumhuriyet'in başından beri resmi ideoloji açısından hep sorunlu, sıkıntılı bir mesele olmuş, üzerinde çokça tartışmalar yapılmıştır. Osmanlı modernleşmesinin erken tarihlerinden itibaren dini muhtevalı hemen her konu hassas, netameli ve aynı zamanda paradoksal olarak algılanmış; Cumhuriyet döneminde ise kurucu irade ve siyasi merkezin din ve dindarlarla ilişkisi, en başından itibaren, kimi zaman paranoyaya varacak bir tehdit algısıyla sürmüş ve din eğitimi ve öğretimi irtica kalıpları içerisinde değerlendirilerek modernleşme yolunda ayak bağı olarak görülmüştür.³ Özellikle yakın geçmişte gerçekleşmiş olan 28 Şubat postmodern darbe sürecinde siyasetin din eğitimi üzerindeki etkisi çok daha net bir şekilde gözlemlenir olmuş; yaşanan siyasi gelişmelerden din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinin yürütüldüğü tüm kurumlar gibi ilahiyat fakülteleri de olumsuz etkilenmiştir. Kontenjanların azaltılması, bazı fakülterle öğrenci alımının durdurulması veya mezunların istihdam alanlarının daraltılması gibi kısıtlamalar o dönemde yüksek din öğretiminin mücadele ettiği sorunlar arasında en başta yer almıştır. 2002'de yaşanan siyasi değişim ile birlikte, eğitim politikaları da yeniden gözden geçirilmiş gerek genel eğitim gerekse din eğitimi alanında birçok değişim ve dönüşüm sürecine girilmiştir.

Yükseköğretim özelinde meseleye baktığımızda 2000'li yıllarda yükseköğretim sisteminde izlenen popülist bir politika sonucunda 2003'te 77 olan üniversite sayısı,⁴ 2020 yılında 210'a ulaşmış,⁵ öğrenci sayısı 2003'te iki milyon civarında iken 2020'da sekiz milyona yaklaşmıştır.⁶ Ancak öğretim elemanı sayısı 2000'lerin başında 70-80 bin aralığında iken 2019 yılında ancak 140 binlere çıkabilmiştir. Yani üniversite sayısı ve üniversitede öğrenim gören öğrenci sayısı süreç içerisinde yaklaşık üç kat artarken, öğretim elemanı sayısı ancak iki katına çıkmıştır. Ayrıca "her ile bir üniversite" anlayışı ile ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan üniversiteyi beslemekte yetersiz kalacak şehirlere üniversite kurulması son dönemde ortaya çıkan diğer bir problem olmuştur.⁷

Yükseköğretimde bu hızlı sayısal yükselişten elbette yüksek din öğretimi de nasibini almıştır. Yüksek din öğretiminde meydana gelen değişimler, 2002 sonrası değişen siyasi ortam ile birlikte 28 Şubat sürecinin tersi yönde gerçekleşmiş; kontenjanların artmaya başladığı 2007 sonrası

¹ Arife Gümüş, "Siyasal Bir Kurgu Olarak Türkiye'de Eğitim Politikaları", *Türkiye'de Eğitim Politikaları*, ed. Arife Gümüş (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 5.

² Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 34.

³ Mustafa Öztürk, "İlahiyat'ın Adı ve Amaçları", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 30.

⁴ Durmuş Günay - Aslı Günay, "1933'den Günümüze Türk Yükseköğretiminde Niceliksel Gelişmeler", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi / Journal of Higher Education and Science* 1/1 (2011), 7.

⁵ Yükseköğretim Kurulu (YÖK), "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (Erişim 28 Aralık 2020).

⁶ Günay ve Günay, "1933'den Günümüze Türk Yükseköğretiminde Niceliksel Gelişmeler", 13; YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi".

⁷ Burhan Şenatalar, "Siyasal Boyutuyla Eğitim Sorunları", *Türkiye'de Siyasal Yaşam- Dün, Bugün, Yarın*, drl. Mehmet Kabasakal (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 410.



dönemde ilahiyatlar ve diğer yüksek din öğretimi kurumları üzerine yapılan tartışmalar, Cumhuriyet sonrası veya 28 Şubat sonrası yapılmış tartışmalardan oldukça farklı bir tarafa yönelmiştir. 2010 sonrası dönemde yaşanan siyasi istikrarın yüksek din öğretimine en önemli yansımaları olan niceliksel büyüme ve gelişme, birçok niteliksel sorunu beraberinde getirmiştir. Yüksek din öğretimi ile ilgili yeni sorunların, problemlerin ve tartışma alanlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu çalışmanın amacı da 2010-2020 yılları arasında Türkiye’de yüksek din öğretiminde gerçekleşen yasal düzenlemelerin sonucu olarak ortaya çıkan niceliksel değişim ve dönüşümlerin neler olduğunun tespit edilmesi ve bunların olumlu-olumsuz sonuçlarının değerlendirilerek, birtakım önerilerde bulunulmasıdır. Bu doğrultuda öncelikle Türkiye’de yüksek din öğretiminin tarihsel seyrine kısaca değinilecek, daha sonra 2010-2020 yılları arasında yüksek din öğretiminde yaşanan sayısal değişim ve ortaya çıkardığı sonuçlar ele alınacaktır.

Bu noktada çalışmanın kapsamı ve sınırlılıkları ile ilgili birkaç noktaya açıklık getirmek yerinde olacaktır. Çalışmanın kapsamı gereği yüksek din öğretiminin yalnızca örgün eğitim-öğretim faaliyetleri ele alınacak, söz konusu yıllarda uzaktan eğitim faaliyetleri kapsamında yürütülen yüksek din öğretimi programları değerlendirmeye alınmayacaktır. Bu programlar örgün yüksek din öğretimi kurumlarından farklı yapıda olduğu ve yine onlardan farklı problemlere sahip olduğu için, çalışmamız kapsamı dışında tutulmuştur. Uzaktan eğitim ve özellikle İLİTAM konusunun Türkiye’deki yüksek din öğretimi faaliyetleri düşünüldüğünde müstakil olarak çalışılması gereken önemli bir konu olduğu görülecektir.

Yine araştırmamızın kapsamı ve sınırlılıkları ile ilgili olarak tarihsel aralığa da değinmek gerekir. Türkiye’de yüksek din öğretimi alanı için 2010 yılı önemli dönüm noktalarından birisidir. Çünkü 2010 yılında yüksek din öğretiminin öğrenci kaynağının çoğunluğunu oluşturan İmam Hatip Liselerinin önündeki kısıtlı engeli tamamen olmasa da kısmen ortadan kaldırılmıştır. Bu süreçten sonra yüksek din öğretimi kurumları, İmam Hatip Lisesi mezunlarının yükseköğretimde gidebileceği tek kurum olmaktan çıkmış, bu öğrenciler farklı yükseköğretim tercihinde bulunabilme hakkını elde etmişlerdir. Buna bağlı olarak yüksek din öğretimi kurumları farklı liselerden öğrencilerin de tercih edebildiği bir kurum haline gelmiş ve bu durum fakültelerde öğrenci profili başta olmak üzere birtakım değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla birtakım değişim ve dönüşümlerin başlangıcı olarak ifade edebileceğimiz 2010 yılı da çalışmamız kapsamında inceleyeceğimiz tarihsel aralığın başlangıcı kabul edilmiş; 2010 yılından başlayarak günümüze yani 2020 yılına kadar yüksek din öğretiminde yaşanan gelişmeler ele alınmıştır.

Çalışmamızın sınırlılıkları ile ilgili olarak son değinilmesi gereken mesele ise çalışmamızın yüksek din öğretimindeki sayısal değişimler ile sınırlı oluşudur. Söz konusu yıllarda yüksek din öğretiminde yapısal anlamda da birçok değişiklik yaşanmıştır. Ancak hem sayısal hem de yapısal anlamda meydana gelen değişim ve dönüşümlerin bir makalede ele alınması, makalenin hacmini fazlasıyla arttıracığı için çalışmamız yalnızca yüksek din öğretimindeki sayısal değişim ve dönüşümler ile sınırlandırılmıştır.

1. CUMHURİYET DÖNEMİ YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

Cumhuriyetin ilanından sonra 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabulü ile İstanbul’da Darü’l-Fünun’a bağlı bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Ancak bu fakülte eğitime çok uzun süre devam edememiş, 1933 yılında çeşitli gerekçelerle kapatılmıştır.⁸

1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin açılması ile yüksek din öğretiminde yeni bir dönem başlamıştır. Ancak yeni açılan bu fakülte yalnızca genel lise mezunlarını kabul etmiştir.

⁸ Nevzat Yaşar Aşıkoglu, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 216.



Zaten başlangıçta İmam Hatip Okulu yoktur. Fakat 1951 yılında İmam Hatip Okulu açıldıktan sonra da bu okulun mezunlarını kabul edilmemiştir.⁹

İlerleyen yıllarda, yeni açılan İmam Hatip Okulu mezunlarına yükseköğretim imkanı sağlayan bir kurum ihtiyacı hissedilmiş ve nihayet 1959 yılında ilk olarak İstanbul'da Milli Eğitim Bakanlığına bağlı bir Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur. Bu kurum daha sonra farklı illerde de açılmış ve sayıları giderek artmıştır.¹⁰ Aynı zamanda 1971 yılında Erzurum'da İmam Hatip Okulundan mezun öğrencilerin üniversiteye girmelerine imkan sağlayan İslami İlimler Fakültesi açılmıştır.¹¹ Buna göre 1982 yılına kadarki süreçte din alanında üç farklı yükseköğretim kurumunun varlığından söz edebiliriz: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüleri, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. 1982 yılına gelindiğinde ise, 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu gereğince mevcut Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüştür. Böylece yüksek din öğretimi kurumları yeniden yapılandırılmış, üç farklı kurum "ilahiyat fakültesi" adı altında toplanmıştır.

1997 yılı Türkiye'de din eğitiminin her kademesi açısından bir dönüm noktasıdır. 28 Şubat postmodern darbesinin toplumsal, ekonomik, askeri gibi birçok alanda etkisi olmakla beraber eğitim alanında da etkileri olmuş ve bu etkilerden yüksek din öğretimi de payına düşeni almıştır.¹²

Öncelikle 8 yıllık kesintisiz eğitimle birlikte İmam Hatip Liselerinin orta kısımları kapatılmış, meslek liselerinin üniversiteye girişlerinde katsayı problemi ortaya çıkmıştır.¹³ Bu da İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin istedikleri yükseköğretim programını seçmelerinin önünü kapatmıştır. İmam Hatip Liselerinin yükseköğretime geçişlerinde uygulanan katsayıdan dolayı bu liselerin başarı oranları düşmüş, dolayısıyla ilahiyat fakülteleri de bu liselerden öğrenci kabul ettiği için, yüksek din öğretimindeki öğrenci profili de değişmiştir. İlahiyat fakültelerinin kontenjanları azaltıldığı için, başarılı ve kapasiteli öğrencilerin yüksek puanla girdiği bir yükseköğretim kurumu haline gelmiştir.

Yine yüksek din öğretimi özelinde bakıldığında 1997 yılından itibaren ilahiyat fakültesi sayısı ve bu fakültele verilen kontenjan giderek azaltılmış, 1999 yılında ikinci öğretim programının da kapatılmasıyla birlikte fakültedeki öğrenci sayıları neredeyse yarıya inmiştir.¹⁴

Bir diğer problem, 28 Şubat sürecinin etkisi ile ilerleyen yıllarda ortaya çıkmış olan başörtüsü meselesidir. Üniversitelerde ilahiyat fakülteleri de dahil olmak üzere tüm fakültelede öğrenim gören kız öğrencilerin başörtülü olarak öğrenim görmeleri yasaklanmıştır.¹⁵ Bu durum mevcut kız öğrencilerin bir kısmının öğrenimine son vermesine veya başını açarak öğrenimini tamamlamasına sebep olmuştur. Üniversiteye yeni başlayacak bir kısım öğrenci ise, başörtüsü meselesinden dolayı ya yükseköğretime hiç başlamamış ya da farklı bir ülkede öğrenim görmek durumunda kalmıştır.

Tüm bu gelişmelerle birlikte 1997'den sonra sürekli azalan öğrenci kontenjanları, 2004'den sonra giderek artmış ve 2020 yılına gelindiğinde 1997'deki rakamın altı katına çıkmıştır. Yine fakülte sayısı da 2007'den sonra 13 yıl gibi kısa bir zamanda yaklaşık dört kat artmıştır.

Yüksek din öğretimi tarihi açısından değinilmesi gereken bir diğer konu ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programıdır. 1997'de Yükseköğretim Kurulu (YÖK), aldığı bir kararla öğretmen yetiştirme konusunda yeni bir yapılanmaya gitmiştir. Bu yapılanmanın ilahiyat fakültelerine

⁹ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 359.

¹⁰ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 240.

¹¹ Halit Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü vd. (Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012), 259.

¹² Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, 61-75.

¹³ Mustafa Öcal, "İmam- Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü vd. (Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012), 235.

¹⁴ Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", 265.

¹⁵ Ahmet Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik- ABD, Fransa ve Türkiye* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 190.



yansımaları ise fakültelerin “İlahiyat Lisans Programı” ve “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı” olmak üzere ikiye bölünmesi şeklinde olmuştur.¹⁶ Bu kararın öncesinde tek bir program ile hem ilköğretim hem de ortaöğretim için öğretmen yetiştiren ilahiyat fakülteleri, ilköğretim için öğretmen yetiştiren “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı” ve “İlahiyat Programı” olarak iki programa ayrılmıştır. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni veya İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmeni ihtiyacı ise, ilahiyat programından mezun olanlara Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak verilen Tezsiz Yüksek Lisans programında pedagojik formasyonun verilmesi yoluyla karşılanmaya çalışılmıştır.¹⁷ 1998’de öğrenci kabul eden 22 ilahiyat fakültesinden dokuzunun ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programı 2006 yılına kadar eğitim-öğretim faaliyetlerini bu fakültelerde sürdürmüştür. 2006 yılında bu program ilahiyat fakültesi bünyesinden eğitim fakültelerine aktarılmış ve öğretmen yetiştiren eğitim fakültelerinin bir bölümü olarak öğrenci almaya başlamıştır.¹⁸ Daha sonraki yıllarda tekrar ilahiyat fakültesine aktarılmışsa da, 2014’den itibaren program tamamen kapatılmış, “İlahiyat Lisans Programı” ve “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı” şeklindeki ayırım sona ermiştir.¹⁹

2. 2010-2020 YILLARI ARASINDA ÖRGÜN YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDEKİ SAYISAL DEĞİŞİM

2010 yılından itibaren yüksek din öğretiminde 1997 sonrası azaltılan kontenjanlar kısmen arttırılmış ve öğrenci alımı durdurulan fakültelerin öğrenci alımına başlanmıştır.²⁰ Özellikle 2008 sonrası dönemde yeni açılan ilahiyat fakültelerinin de eklenmesiyle yıl yıl yüksek din öğretimine kabul edilen öğrenci sayısı artmıştır. Çalışmamız kapsamında incelediğimiz tarihsel aralığın başlangıcı olan 2010 yılında ilahiyat fakültelerine verilen öğrenci kontenjanları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

¹⁶ Şahin Kızılabdullah, “Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları”, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplu- Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 5/13 (Haziran 2016), 32.

¹⁷ Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, 265.

¹⁸ Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, 154.

¹⁹ Kızılabdullah, “Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları”, 33.

²⁰ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1997 sürecinden sonra uzun bir süre öğrenci kabul etmemiştir.



2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

Tablo 1: 2010 Yılında Öğrenci Kabul Eden Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Kontenjanları²¹

| | Yüksek Din Öğretimi Kurumu | Kontenjan |
|-------------------------|--|-------------|
| 1 | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 330 |
| 2 | Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 514 |
| 3 | Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 410 |
| 4 | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 186 |
| 5 | Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 103 |
| 6 | Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 410 |
| 7 | Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 410 |
| 8 | Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 308 |
| 9 | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 124 |
| 10 | Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 176 |
| 11 | Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| 12 | Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 258 |
| 13 | Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 103 |
| 14 | İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 206 |
| 15 | İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 360 |
| 16 | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 72 |
| 17 | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 513 |
| 18 | Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 308 |
| 19 | Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 206 |
| 20 | Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| 21 | Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 308 |
| 22 | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 206 |
| 23 | Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| 24 | Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 78 |
| 25 | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| Toplam Kontenjan | | 6573 |

²¹ Bu veriler 2010-ÖSYS Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu'ndan alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM), "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2010" (Erişim 19 Eylül 2019).



Tablo 1'i incelediğimizde 2010 yılında 25 ilahiyat fakültesinin toplam 6573 öğrenci kabul ettiği görülmüştür. 1997 sonrası dönemde kontenjanların en düşük olduğu 2005 yılında 512 iken kısa sürede yaklaşık 12 kat artma sebebi, yeni açılan fakültelerden ziyade, mevcut fakültelerin kontenjanlarının arttırılması ve birçok fakülteye ikinci öğretim programı açılması olmuştur.²² 2010 ile 2020 yılları arasında yüksek din öğretimi kurumları sayısı yaklaşık dört kat artmıştır. 2020 yılında yüksek din öğretimi kurumlarına verilen kontenjanlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.²³

Tablo 2: 2020 Yılında Öğrenci Kabul Eden Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Kontenjanları

| | Yüksek Din Öğretimi Kurumu | Kontenjan |
|----|---|-----------|
| 1 | Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 93 |
| 2 | Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 206 |
| 3 | Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 237 |
| 4 | Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 154 |
| 5 | Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 226 |
| 6 | Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 226 |
| 7 | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Polatlı İlahiyat Fakültesi) | 103 |
| 8 | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi KKTC Akademik Birim- İlahiyat | 60 |
| 9 | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 82 |
| 10 | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 257 |
| 11 | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 134 |
| 12 | Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 93 |
| 13 | Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 103 |
| 14 | Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 390 |
| 15 | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 123 |
| 16 | Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 216 |
| 17 | Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 134 |
| 18 | Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 288 |
| 19 | Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 155 |
| 20 | Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 205 |
| 21 | Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 164 |
| 22 | Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 226 |
| 23 | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 134 |

²² Ayrıntılı bilgi için bk. ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2005" (Erişim 19 Eylül 2019).

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2020" (Erişim 30 Aralık 2020).



2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

| | | |
|----|--|-----|
| 24 | Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 359 |
| 25 | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 339 |
| 26 | Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 206 |
| 27 | Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 308 |
| 28 | Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 513 |
| 29 | Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 339 |
| 30 | Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 205 |
| 31 | Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi | 62 |
| 32 | Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 359 |
| 33 | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 154 |
| 34 | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 288 |
| 35 | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 106 |
| 36 | Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 370 |
| 37 | Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 216 |
| 38 | Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| 39 | Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 185 |
| 40 | Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 288 |
| 41 | Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 154 |
| 42 | Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 329 |
| 43 | Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 93 |
| 44 | Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 226 |
| 45 | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 247 |
| 46 | İbn Haldun Üniversitesi (İslami İlimler Fakültesi) | 22 |
| 47 | İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 298 |
| 48 | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 35 |
| 49 | İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 80 |
| 50 | İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 350 |
| 51 | İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 164 |
| 52 | Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 308 |
| 53 | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 277 |
| 54 | Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |



| | | |
|----|---|-----|
| 55 | Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 175 |
| 56 | Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 246 |
| 57 | Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi | 72 |
| 58 | Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 113 |
| 59 | Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 206 |
| 60 | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 93 |
| 61 | Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 226 |
| 62 | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 113 |
| 63 | Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 411 |
| 64 | Manisa Celâl Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 93 |
| 65 | Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 154 |
| 66 | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 441 |
| 67 | Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 72 |
| 68 | Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 82 |
| 69 | Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 185 |
| 70 | Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 390 |
| 71 | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 113 |
| 72 | Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 247 |
| 73 | Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 359 |
| 74 | Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 103 |
| 75 | Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 175 |
| 76 | Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 216 |
| 77 | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 329 |
| 78 | Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 359 |
| 79 | Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 165 |
| 80 | Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 236 |
| 81 | Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 185 |
| 82 | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 288 |
| 83 | Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 369 |
| 84 | Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 144 |
| 85 | Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 205 |



| | | |
|-------------------------|---|--------------|
| 86 | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 277 |
| 87 | Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 247 |
| 88 | Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 113 |
| 89 | Uşak Üniversitesi (Devlet Üniversitesi) İslami İlimler Fakültesi | 237 |
| 90 | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 216 |
| 91 | Yalova Üniversitesi (Devlet Üniversitesi) İslami İlimler Fakültesi | 164 |
| 92 | Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 257 |
| 93 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 123 |
| 94 | Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi (Türkistan-Kazakistan) Beşeri Bilimler Fakültesi- İlahiyat | 10 |
| 95 | Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek-Kırgızistan) İlahiyat Fakültesi | 5 |
| 96 | Yakın Doğu Üniversitesi (KKTC-Lefkoşa) İlahiyat Fakültesi | 100 |
| Toplam Kontenjan | | 19695 |

2020 yılına gelindiğinde ise yüksek din öğretimi kurumlarının sayısı ve öğrenci kontenjan sayıları oldukça yüksek seviyelere ulaşmıştır. Tablo 2'ye bakıldığında 2010 yılında 25 olan öğrenci kabul eden fakülte sayısının 2020 yılında 96'ya; kabul edilen öğrenci kontenjanının da 6573'ten 19695'e çıktığı görülmüştür. Bu 96 fakülteden 89'u devlet üniversitelerine, 4'ü Türkiye'de bulunan vakıf üniversitelerine, 3'ü ise YÖK'e bağlı olmakla birlikte yurtdışında bulunan üniversitelere bağlıdır.

Ayrıca yukarıdaki tabloda verilen öğrenci kabul eden aktif fakülteler dışında yeni açıldığı için henüz öğrenci kabul edemeyen veya öğrenci alımı hiç yapmamış fakülteler de vardır. Bu fakültelerle birlikte sayı yüzün üzerine çıkmıştır.²⁴

3. 2010-2020 YILLARI ARASINDA ÖRGÜN YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDEKİ SAYISAL DEĞİŞİMİN ORTAYA ÇIKARDIĞI PROBLEMLER

Yüksek din öğretimi kurumlarında çok kısa sürede yaşanan sayısal artış çeşitli problemleri de beraberinde getirmiştir. Çünkü fakültelerin birçoğu gerek fiziki şartlar açısından gerekse öğretim elemanı açısından bu hızlı değişime ayak uydurmakta zorlanmıştır. Yine öğrencilerin fakülteyi tercih amaçları süre içerisinde farklılaşmış, daha çok istihdam odaklı olmaya evrilen bu tercih sebebi, mezun sayısının çok olmasından dolayı işsiz hale gelmiştir. Niceliksel değişime bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin incelendiği bu başlıkta, problemler, öğrenci sayısının artmasıyla ortaya çıkan problemler ve fakülte sayısının artmasıyla ortaya çıkan problemler olarak iki başlık altında ele alınmıştır.

²⁴ Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi son dönemde açılan devlet üniversitelerine bağlı yüksek din öğretimi kurumudur, henüz öğrenci kabul etmeye başlamamıştır. Yine devlet üniversitelerinden İstanbul Medeniyet Üniversitesi'ne de 2019 Haziran ayında İslami İlimler Fakültesi açılmasına dair karar resmi gazetede yayınlamıştır. Ayrıca 2015 yılında Türkiye Uluslararası İslam, Bilim ve Teknoloji Üniversitesi ve İstinye Üniversitesi bünyesinde bir İslami İlimler Fakültesi kurulmasına dair karar 2015 yılında resmi gazetede yayınlanmış olmasına rağmen öğrenci alınmamıştır. İlgili kararlar için bk. Resmi Gazete, "Yükseköğretim Kurumları Teşkilatı Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" (Erişim 15 Eylül 2019); Resmi Gazete, "Bazı Yükseköğretim Kurumlarına Bağlı Olarak Enstitü, Fakülte ve Yüksekokul Kurulması, Kapatılması ve Adlarının Değiştirilmesi Hakkında Karar (Karar Sayısı: 1157)" (Erişim 15 Eylül 2019).



3.1. ÖĞRENCİ SAYISININ ARTMASIYLA ORTAYA ÇIKAN PROBLEMLER

Gerek yeni fakültelerin açılması gerekse mevcut fakültelerin kontenjanlarının arttırılması ve ikinci öğretim programlarının açılmasıyla birlikte yüksek din öğretimine kabul edilen öğrenci sayısında kısa zamanda çok hızlı bir artış yaşanmıştır. Bu artış öncelikle öğrenci profilini etkilemiş; akademik başarısı daha düşük, öğrenim almak konusunda isteksiz, fakülteye yalnızca mesleki kaygılar için devam eden ve öğrenim gördüğü fakültenin üzerine yüklemiş olduğu dini ve ahlaki sorumluluğun farkında olmayan öğrencilerin bu fakültelerden mezun olmasına sebep olmuştur.

Yine sayının artmasıyla birlikte fakültelerde verilen eğitim yalnızca mezun olma ve mezun etme çabasına dönüşmüş; öğrenci sayısının artmasıyla çoğu zaman çoktan seçmeli olarak yapılan sınavlar ile konusu itibarıyla çoktan seçmeli sınav için pek de uygun olmayan bilim dallarındaki derslerden dahi öğrencilerin bu şekilde sınav olarak başarı gösterdiği görülmüştür.

Diğer taraftan yüksek din öğretimine kabul edilen öğrenci sayısının bu kadar fazla olması, öğrencilerin bu fakültelere girerken sahip oldukları başarı dilimlerinin de farklılaşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla taban puanı en yüksek olan fakülteden mezun olan bir öğrenci ile taban puanı en düşük olan fakülteden mezun olan bir öğrenci aynı haklara sahip olduğu için, başarı dilimi ve eğitim kalitesi yüksek bir fakülteden mezun olmak anlamsızlaşmıştır.

Öğrenci sayısının artmasına bağlı olarak ortaya çıkan bu problemleri genel olarak üç başlık altında toplayabiliriz: Öğrenci profilindeki değişim, fakültelerin eğitim kalitesinin düşmesi ve mezunların istihdamı problemi.

3.1.1. ÖĞRENCİ PROFİLİNDEKİ DEĞİŞİM

İmam Hatip Liselerinin üniversiteye girişleri önündeki en büyük engel olan katsayı probleminin kaldırılması yalnızca bu liseler için değil, ilahiyat fakülteleri için de önemli bir değişimi ifade etmiştir. 2010 yılında son bulan katsayı uygulaması ile birlikte öncesinde yalnızca ilahiyat fakültelerini tercih edebilen İmam Hatip Lisesi mezunlarının farklı alanlara yönelmesinin önünü açmıştır. Bu durum da İmam Hatip Lisesinden mezun ve akademik başarısı yüksek öğrencilerin (Proje İmam Hatip Lisesi mezun öğrencileri gibi) diğer yüksek öğrenim alanlarına giderken,²⁵ ilahiyat fakültelerine İmam Hatip Lisesi mezunlarından akademik başarısı daha düşük olanların veya ilahiyat eğitimi için yeterli alt yapıya sahip olmayan farklı türlerdeki liselerden mezun öğrencilerin gelmesine sebep olmuştur.²⁶ Diğer liselerden gelen öğrencilerin ilahiyat fakülteleri öğrenci profillerini olumsuz etkilediklerini söylemek elbette her zaman doğru olmayabilir. Bu öğrencilerin fakülte için bir zenginlik olduğu gerçektir. Ancak söz konusu öğrencilerin özellikle Arapça ve Kur'an-ı Kerim konusunda yeterli altyapıları yoksa, sıfırdan başlamak zorunda kalabilirler, bu durumda ilahiyat eğitimi onlar için İmam Hatip Lisesi mezunlarına göre daha yorucu olabilir ve beklenen başarıyı gösteremeyebilirler.²⁷ Diğer yandan bu öğrencilerin fakülteyi tercih sebeplerine baktığımızda daha çok istihdamda yaşanan kolaylığın ön plana çıktığı

²⁵ Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA), "2018 Yükseköğretim Kurumları Sınavı Yerleştirme Sonuçları Üzerine Değerlendirme" (Erişim 3 Eylül 2019).

²⁶ İlahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin mezun oldukları lise türü ile ilgili müstakil bir çalışma olmamakla birlikte ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yapılmış farklı çalışmalarda "mezun olunan lise" bağımsız değişken olarak kullanılmıştır. Buradan hareketle ilahiyat fakültelerinde diğer lise türlerinden gelen öğrenci sayısının yıldan yıla arttığını ifade edebiliriz. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 7-40; Şükrü Keyifli, "Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1344-1358; M. Ali Kırmızı - Rıdvan Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", *ANTAKYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.

²⁷ Serpil Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42; Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 137.



görülmüştür;²⁸ bu da öğrencilerin ilahiyat fakültelerinde verilen eğitiminden ziyade alınacak diplomaya odaklanmalarına sebep olmuştur.

Öğrenci profilindeki değişimin akademik başarı ile ilgili diğer bir yönü de mevcut fakültele giren öğrencilerin üniversiteye giriş sınavında gösterdikleri başarı oranlarının farklılaşmasıdır. İmam Hatip Liseleri için katsayı probleminin var olduğu 2010 öncesi dönemde, fakülte sayısı ve kontenjanlarının da az olmasından dolayı, ilahiyat fakültelerine giren öğrencilerin başarı sıralamaları oldukça yüksektir. Örneğin 2006 yılında herhangi bir ilahiyat fakültesini tercih etmek isteyen öğrenci, ilgili puan türünde en az yüzde beşin içerisinde girmesi, yani Türkiye sıralamasında en çok 4.000'lerde olması gerekiyordu.²⁹ 2010 yılına gelindiğinde bu rakam 40.000'lere kadar ilerlemiş;³⁰ 2020 yılına gelindiğinde ise devlet üniversitelerinde 280.000'i bulurken, vakıf üniversitelerinde ücretli okuyan öğrenciler için yaklaşık 600.000'e kadar çıkmıştır.³¹ 2020 yılında öğrencilerin yüksek din öğretimine kabul sıralamalarına bakıldığında 96 fakülteden devlet üniversiteleri içinde en yüksek puan ile öğrenci kabul eden Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Arapça İlahiyat bölümünü kazanan öğrencilerin başarı sıralamaları 3000'lerde iken aynı fakültenin ikinci öğretim programında bu rakam, yaklaşık 22.000'e çıkmıştır. Ancak aynı yıl Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazanan bir öğrenci 282.000 olan başarı sıralaması ile fakülteye kayıt yaptıрма hakkını elde etmiştir.³² Yani 120 soruda yaklaşık 30 net yapan öğrenci dahi bu fakültele girebilmiştir.³³

Öğrenci profilindeki değişimin bir diğer boyutu da öğrencilerin sahip oldukları, beslendikleri ideolojik zihniyettir. Özellikle 1997'den sonraki süreçte var olan dini yaşama dair birtakım kısıtlamaların ortadan kalkıp, devletin farklı dini yorumlara, mezheplere, anlayışlara alan açtığı bir ortamda selevi veya modernist dini görüşlerin daha görünür olduğu ve bunun ilahiyat fakültelerine yansımaları normaldir. Ancak burada önemli olan bu görüşlerin zenginlik olarak görülmesi ve ötekileştirilmemesidir. 2017 yılında Osmanoğlu tarafından yapılan bir araştırmada ilahiyat öğrencileri, karşılarındaki gibi düşünmediklerinden ötekileştirildiklerinden bahsetmişler; bu durumun öğrenciler arasında gruplaşmaya sebep olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴ Yine ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının görüşlerine yer veren bir araştırmada da ilahiyat fakültesinde profesör olarak görev yapan bir hoca öğrencilerin aşırı uç görüşlerine dikkat çekmiştir.³⁵

Sonuç olarak öğrenci kontenjanlarının artırılmasıyla yüksek din eğitimi veren fakültele gelen öğrenci profilinde de önemli ölçüde değişiklik olmuştur. Akademik başarı başta olmak üzere çalışma isteği, önceki öğrenmeleri, motivasyonu, zihniyeti, bilgi ve inanç bakımından beslendiği kaynaklar gibi birçok konuda sayısal artışla birlikte olumsuz değişimler yaşanmıştır.

3.1.2. FAKÜLTELERİN EĞİTİM-ÖĞRETİM SÜREÇLERİNDE KALİTENİN DÜŞMESİ

Kalite, bir ürün veya hizmetin belirlenen veya olabilecek ihtiyaçları karşılama kabiliyetine dayanan özelliklerin toplamıdır.³⁶ Eğitim kalitesi ise eğitime tabi tutulmuş kişilerin, kendi eğitimleri ile ilgili bilgi, beceri ve davranışlarıyla toplumun ihtiyaç ve isteklerine beklenen düzeyde

²⁸ İbrahim Turan - Bayramalı Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 469.

²⁹ ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2006" (Erişim 5 Eylül 2019).

³⁰ ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2010".

³¹ ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2020".

³² Fakültelerin başarı sıralamaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. ÖSYM, "2020 Yükseköğretim Kurumları Sınavı-Yükseköğretim Kontenjanları Kılavuzu" (Erişim 2 Ocak 2021).

³³ YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi".

³⁴ Cemil Osmanoğlu, "Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2017), 240-242.

³⁵ Bayramalı Nazıroğlu, *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi* (Ankara: STS Yayıncılık, 2016), 231.

³⁶ Fahri Kayadibi, "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 72.



ve derecede cevap verebilmeleri olgusudur.³⁷ Bu doğrultuda eğiten (hoca), eğitilen (öğrenci) ve gereken beceri ve davranışları kazandırmak için yapılan her türlü eğitim-öğretim faaliyeti kalitenin sağlanmasında önemli rol oynar. İlahiyat fakültelerinde yapılan eğitimin kalitesinden bahsedildiğinde de öğrenci-hoca-eğitim-öğretim faaliyetlerinin kalitesini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Ancak öğrenci profilinin değişmesi konusuna daha önce değinildiği, hocaların kalitesi ve verimliliği konusuna da “Fakülte Sayısının Artmasıyla Ortaya Çıkan Problemler” başlığı altında yer verileceği için burada yalnızca eğitim-öğretim faaliyetlerinden bahsedilecektir.

İlahiyat fakülteleri, üniversite içerisinde yer alan kurumlardır. Dolayısıyla evrensel ölçekte bilim üretilmesi amaçlanan üniversitenin bir birimi olarak, bilimsel zihniyeti ve eleştirel düşüncüyü geliştirmeye, din alanında bilimsel bilgi üretmeye çalışması beklenmektedir. Yani bu fakültelerin görevi, Müslümanların meydana getirdikleri bilgi değeri taşıyan her türlü veriyi anlamak, açıklamak, eleştiri süzgecinden geçirerek, bilim için, insanlığın geleceği için yararlanılabilir hale getirmektir.³⁸ İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilere klasik metinleri okuyup anlayabilme, anladıklarını tarihi ve fikri bakımdan doğru bağlamda yerleştirebilme, bu metinler ve fikirlerle kendisi ve dış dünya arasında bağ kurabilme becerisi kazandırılmalı; bu öğrencilerin mevcut din alanının problemlerine çözümler üreten ve geleneksel eğitim anlayışını revize etmenin ötesinde yaratıcı bir eğitim anlayışına sahip bireyler olması yönünde eğitim verilmelidir.³⁹

Fakültelerin bugünkü durumlarına baktığımızda ise, yukarıda bahsettiğimiz bu anlam ve amaçtan uzak kalarak, daha çok ezberci mantıkla günümüz problemlerine çözüm üretmek konusunda yetersiz bir mezun yetiştirmesi kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Öğrenci sayısının çok olması üniversite eğitimine verilmesi gereken önemi azaltmakta ve ilahiyat fakültelerinin “İmam Hatip Meslek Yüksekokulu” gibi işlev görmesini sağlamaktadır.⁴⁰ Öğrencilerin öğrenme süreçlerine aktif olarak katılmaması ve derslerin birçoğunun takrir odaklı geçmesi, öğretim araç ve gereçlerinden yeterince ve doğru şekilde yararlanılmaması istenen başarının elde edilememesinde başlıca sebeplerdendir.

Öğrencilerin öğrenme yeteneğindeki güçlü ve zayıf yönlerini ortaya çıkarmayı hedeflemek; öğrencilerin öğrenme sürecindeki gelişiminin takip edilmesine yardım etmek; öğrenilenlerin değerlendirilmesinin yapılmasına olanak sağlamak; öğrencilerin verilen kurumsal standartlara dayalı olarak çeşitli öğrenme gruplarına yerleştirilmesine katkı sunmak amacıyla yapılan ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinin de öğrenci kontenjanlarının artmasıyla birlikte büyük oranda anlamını kaybettiğini ifade edebiliriz. Çünkü öğrenci sayısı arttıkça öğretim elemanları çoktan seçmeli testler ile sınav yapmaya başlamışlardır. Elbette çoktan seçmeli testler de bir değerlendirme aracıdır; ancak bu tüm dersler için ideal bir değerlendirme sistemi olmadığı gibi özellikle yüksek din öğretimi alanında kullanılmasının uygun olmadığı dersler mevcuttur. Diğer yandan çoktan seçmeli değerlendirme yönteminin her ders için uygulanması, öğrencileri sadece test mantığıyla derslere çalışmaya yönlendirmekte ve zaten çok fazla gelişmemiş olan yazı yazma konusundaki yeteneklerini de tamamen kaybetmelerine sebep olmaktadır.⁴¹

Çoktan seçmeli testlerle ilgili bir diğer problem de kopya meselesidir. Öğrencinin bir başkasından yardım alarak veya herhangi bir kaynağa başvurarak kopya çekebileceği en uygun sınavlar çoktan seçmeli olarak yapılan sınavlardır. İlahiyat fakültelerinde öğrenci sayısının artmasıyla birlikte

³⁷ Kayadibi, “Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı”, 73.

³⁸ Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 362-363.

³⁹ Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı”, 368-369.

⁴⁰ Asım Yapıcı, “Müzakereler”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 373.

⁴¹ Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 31.



öğrenci profilindeki değişim kopya sorununa da yansımış, yapılan bir araştırmada ilahiyat öğrencilerinin yüzde 89 gibi bir oranda, en az bir kere kopya çektiğini göstermiştir.⁴²

Öğrencilerin sayısının artmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer sorun ise, öğrenci ile hoca ilişkisinin giderek azalmasıdır. Sınıfların kalabalık olmasından dolayı öğrenciyi bireysel olarak tanıma imkanını bulamayan hocalar, ders yoğunluklarından dolayı da öğrenci ile ders dışı herhangi bir faaliyet için zaman bulamamaktadır. Dolayısıyla her ne kadar örgün bir öğretimden bahsetsek de bu açıdan bakıldığında öğretimin çevrimiçi olarak izlenen dersten çok da farkı kalmamaktadır.

3.1.3. MEZUNLARIN İSTİHDAMI PROBLEMİ

Araştırmamız kapsamında incelediğimiz zaman aralığına baktığımızda istihdam konusu her zaman yüksek din öğretiminin önemli konularından olmuştur. 28 Şubat süreci sonrasında fakültelerin kontenjanlarına bağlı olarak mezun sayıları az olduğu halde, hem diğer branşlara oranla ilahiyat alanından daha az atama yapılmış hem de baraj puan şartı getirilmiştir.⁴³ Öğrencilerin bir kısmı fakülteden mezun oldukları halde herhangi bir devlet kurumuna atanmak için yıllarca beklemek zorunda kalmıştır.

İlerleyen yıllarda ilahiyat fakültesi mezunlarının atanmaları için verilen bu kontenjan yıldan yıla artış göstermiş, bazı dönemlerde neredeyse mezun olan öğrencilerin tamamına yakını atanmış; üstelik atama puanı da oldukça düşmüştür.⁴⁴ Aynı yıllarda fakülte kontenjanlarında yaşanan artış, istihdam alanlarının geniş olmasının da etkisiyle talep görmüş ve birçok öğrenci istihdam sebebiyle bu fakültelere yerleşmiştir.

Bugün gelinen noktada ise istihdam konusu çok daha farklılaşmıştır. Aslında ilahiyat fakültesi mezunlarına öğretmen atamalarında veya Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yapılacak herhangi bir atamada verilen kontenjanlar oldukça fazladır.⁴⁵ Ancak ilahiyat fakültesinden mezun olmuş ve atama bekleyen öğrencilerin sayısı yıldan yıla artmakta ve personel alımlarında sayı ne kadar fazla olursa olsun mezunları istihdam etmek noktasında yetersiz kalmaktadır.

3.2. FAKÜLTE SAYISININ ARTMASIYLA ORTAYA ÇIKAN PROBLEMLER

2010 sonrası yüksek din öğretiminde ortaya çıkan problemlerin bir diğer kaynağı yüksek din öğretimi yapan fakültelerin sayısının hızlı bir şekilde artması olmuştur. Öyle ki 2010 yılında yüksek din öğretimi alanında 25 fakülte sayısı öğrenci kabul ederken, bu sayı 2020 yılı itibarıyla 96'ya çıkmıştır. Ancak bir fakültenin sahip olması gereken asgari şartlar düşünüldüğünde bu kadar kısa sürede tüm fakültelerde şartların sağlanamayacağı açıktır. Nitekim yeni açılan fakültelerin bazılarının müstakil bir binası ve yeteri kadar öğretim elemanı bulunmamaktadır. Diğer yandan bu fakültelerin ait oldukları üniversitelerden bazıları da fiziki, sosyal ve bilimsel açıdan yükseköğretim için gerekli imkanları sunmak konusunda yetersiz kalabilmektedir. Gerek fakülteler gerekse üniversiteler henüz eğitim-öğretim faaliyetleri için hazır olmadığı halde öğrenci kabul etmiş ve bir yandan eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmeye diğer yandan kurumsallaşmasını tamamlamaya çalışmıştır.

Yüksek din öğretimi kurumlarında yaşanan bu artış, fakültelerin isimlerine de yansımış; "İlahiyat Fakültesi" isminin yanında "Dini İlimler Fakültesi", "İslami İlimler Fakültesi" gibi farklı isimlerde

⁴² Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları -Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 166.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. Yeni Şafak, "25 Bin Yeni Öğretmen" (Erişim 24 Eylül 2019).

⁴⁴ Örneğin 2012 yılında öğretmen olarak atanabilmek için gerekli KPPS puanı 55'e düşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Memurlar.net, "40 bin öğretmen ataması sonucu oluşan minimum puanlar" (Erişim 24 Eylül 2019).

⁴⁵ Yıllara Göre DKAB öğretmenliği için ayrılan kontenjanlar için bk. Mebpersonel.com, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliğinde Yıllara Göre Atama Sayıları" (Erişim 24 Eylül 2019); 2018'de DİB tarafından alınmış personel kontenjanları bk. Diyanetsen.org, "9500 Sözleşmeli Personel Dağılımı Belli Oldu! Başvuruları Başladı" (Erişim 17 Eylül 2019).



fakülteler ortaya çıkmıştır. Ancak farklılık yalnızca isimle sınırlı kalmış, eğitim süreci ve istidam olanakları açısından bir farklılık ifade etmemiştir.

Yüksek din öğretimi yapılan fakülte sayısının artmasıyla birlikte ortaya çıkan bu problemler çalışmamızda üç başlık altında ele alınmıştır: Öğretim Elemanı Yetersizliği, Fiziki İmkan Yetersizliği, İsim Farklılığı.

3.2.1. ÖĞRETİM ELEMANI YETERSİZLİĞİ

Öğretim elemanı, eğitim-öğretim faaliyetlerinde kaliteyi etkileyen en önemli sacayaklarından biridir. Ancak yeni açılan yüksek din öğretimi kurumlarına baktığımızda yeteri kadar öğretim elemanının olmaması ilk göze çarpan durumdur. Son yıllarda ÖSYM tarafından yayınlanan yükseköğretim programlarını ve kontenjanlarını içeren kılavuzlarda fakültelerin sahip olduğu öğretim üyelerine dair sayısal bilgiler yer almaktadır.⁴⁶ Yine YÖK'ün bu konu ile ilgili istatistikleri bağlamında yüksek din öğretimi kurumlarının kadrolarında bulunan profesör, doçent ve doktor öğretim üyesi sayıları Tablo 3'te ayrıntılı olarak verilmiştir.⁴⁷

Tablo 3: Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Öğretim Üyesi Sayıları

| | Yüksek Din Öğretimi Kurumu | Profesör | Doçent | Dr. Öğretim Üyesi |
|----|---|----------|--------|-------------------|
| 1 | Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 3 | 13 |
| 2 | Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 2 | 14 |
| 3 | Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 2 | 18 |
| 4 | Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 7 | 7 | 15 |
| 5 | Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 1 | 16 |
| 6 | Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 5 | 13 |
| 7 | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Polatlı İlahiyat Fakültesi) | 4 | 12 | 13 |
| 8 | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 11 | 4 | 20 |
| 9 | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 62 | 12 | 19 |
| 10 | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 16 | 9 | 18 |
| 11 | Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 1 | 8 |
| 12 | Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 3 | 11 |
| 13 | Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 35 | 13 | 15 |
| 14 | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 4 | 11 |
| 15 | Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 1 | 2 | 15 |
| 16 | Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 2 | 16 |

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. ÖSYM, "Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2020".

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi".



2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

| | | | | |
|----|--|----|----|-----|
| 17 | Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 3 | 19 |
| 18 | Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 5 | 7 |
| 19 | Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 4 | 4 | 18 |
| 20 | Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 1 | 11 |
| 21 | Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 10 | 20 |
| 22 | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | - | 7 |
| 23 | Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 36 | 12 | 21 |
| 24 | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 8 | 3 | 26 |
| 25 | Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 1 | 9 |
| 26 | Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 12 | 6 | 11 |
| 27 | Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 11 | 9 | 17 |
| 28 | Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 14 | 7 | 114 |
| 29 | Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 3 | 2 | 12 |
| 30 | Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 1 | 4 |
| 31 | Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 28 | 13 | 10 |
| 32 | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 9 | 3 | 23 |
| 33 | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 9 | 4 | 13 |
| 34 | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 2 | 11 |
| 35 | Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 8 | 3 | 23 |
| 36 | Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | - | 8 |
| 37 | Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 4 | 3 | 17 |
| 38 | Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 3 | 11 |
| 39 | Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 5 | 10 |
| 40 | Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 4 | 1 | 17 |
| 41 | Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 10 | 7 | 15 |
| 42 | Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 1 | 9 |
| 43 | Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 21 | 3 | 17 |
| 44 | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 4 | 16 |
| 45 | İbn Haldun Üniversitesi (İslami İlimler Fakültesi) | 4 | 7 | 11 |
| 46 | İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 14 | 10 | 21 |



| | | | | |
|---------|--|----|----|----|
| 47 | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 6 | 2 | 7 |
| 48 | İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 7 | 7 | 11 |
| 49 | İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 38 | 21 | 29 |
| 50 | İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 4 | 11 | 19 |
| 51 | Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 3 | 10 |
| 52 | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 13 | 11 | 17 |
| 53 | Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 9 | 20 |
| 54 | Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 2 | 12 |
| 55 | Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 3 | 4 | 19 |
| 35 6 | Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi | - | 3 | 7 |
| 57 | Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 4 | 11 |
| 58 | Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 1 | 12 |
| 59 | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 3 | 9 |
| 60 | Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 3 | - | 15 |
| 61 | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 4 | 16 |
| 62 | Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 1 | 4 | 10 |
| 63 | Manisa Celâl Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 2 | 5 |
| 64 | Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 2 | 9 | 13 |
| 65 | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 52 | 25 | 28 |
| 66 | Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 4 | 7 |
| 67 | Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 4 | 4 |
| 68 | Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | 2 | 20 |
| 69 | Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 43 | 8 | 22 |
| 70 | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 4 | 13 |
| 71 | Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | - | - | 9 |
| 72 | Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 24 | 14 | 17 |
| 73 | Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 3 | 3 | 8 |
| 74 | Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | - | 14 |
| 75 | Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 6 | 18 |
| 76 | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 10 | 9 | 21 |



2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ

| | | | | |
|-------------------------|--|------------|------------|-------------|
| 77 | Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 15 | 12 | 27 |
| 78 | Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi | 8 | 9 | 11 |
| 79 | Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 3 | 5 | 18 |
| 80 | Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 3 | 10 |
| 81 | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 20 | 12 | 16 |
| 82 | Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 26 | 7 | 13 |
| 83 | Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 5 | 8 | 19 |
| 84 | Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 1 | 17 |
| 85 | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | - | 12 | 23 |
| 86 | Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 4 | 25 |
| 87 | Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 7 | 11 |
| 88 | Uşak Üniversitesi (Devlet Üniversitesi) İslami İlimler Fakültesi | 6 | - | 19 |
| 89 | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 8 | 8 | 16 |
| 90 | Yalova Üniversitesi (Devlet Üniversitesi) İslami İlimler Fakültesi | 7 | 8 | 28 |
| 91 | Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 2 | 6 | 11 |
| 92 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | 1 | 2 | 10 |
| Toplam Kontenjan | | 690 | 498 | 1460 |

Tablo 3 incelendiğinde 16 fakültede profesör; 5 fakültede doçent; 2 fakültede hem profesör hem de doçent unvanına sahip öğretim üyesi bulunmamaktadır. Geriye kalan 62 fakültenin öğretim üyelerine bakıldığında ise yaklaşık 25 tanesinin, yüksek din öğretiminin anabilim dallarını düşündüğümüzde, her anabilim dalına ait en az bir öğretim elemanına sahip olması mümkün gözükmemektedir. Böyle bir durumda eğitim-öğretimin en önemli öğelerinden biri olan öğretici konusunda yetersizliği olan fakültelerde eğitimin kalitesi de olumsuz etkilenecektir.

Öğretim elemanı fazla olan fakültelerdeki öğretim elemanı yetersizliği problemi ise öğrenci kontenjanının fazlalığından kaynaklanmaktadır. Bu fakültelerde öğretim üyesi başına düşen öğrenci sayısı 60'ı bulmakta; hatta bu sayıya Ankara, İstanbul, İzmir, Erzurum, Samsun gibi İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama) programı bulunan fakültelerde örgün öğrencilere ek olarak uzaktan eğitim öğrencilerini de eklediğimizde 100'ü geçmektedir.

Buraya kadar öğretim elemanlarının yetersizliğini daha çok nicelik anlamında ele aldık. Aslında olayın bir de nitelik boyutu bulunmaktadır. Yeni açılan fakülteler ve artan kontenjanlarla birlikte ortaya çıkan öğretim elemanı ihtiyacı, ilahiyat bilimlerinin herhangi birinde doktorasını tamamlamış birçok kişinin akademik kadrolara yerleşebilmesine imkan sağlamış; bu konuda bireyin yeterliliğine, donanımına ve becerilerine hiç bakılmamıştır. Yıllar önce doktora yapmış ve uzun süre akademiden uzak kalmış kişiler bile önlerine çıkan bu istihdam fırsatını değerlendirmişlerdir. Hem sayılarının yetersiz olması hem de bazılarının üniversitede öğretim faaliyetlerini yürütebilecek yeterliliğe sahip olmaması, yüksek din öğretiminde istenen kaliteye ulaşılamamasında en önemli sebeplerden biridir.



Öğretim elemanlarının niteliksel yeterliliğinin başka bir boyutu da akademisyenlik ve öğretmenliğin farklılaştığı noktadır. Bugün mevcut birçok fakültede yaşanan öğrenci yoğunluğu sebebiyle öğretim elemanları, sürekli olarak derslere girmekte ve kendi akademik faaliyetlerine yeteri kadar zaman ayıramamaktadır.

Öğretim elemanlarının niteliği üzerine yaptığı bir çalışmada Köylü, nitelikli bir öğretim üyesinin yolunun kaliteli bir lisansüstü eğitiminden geçtiğini Batı'dan örneklerle açıklamış ve öğrencinin gerek yüksek lisans gerekse doktora sürecinde alanıyla ilgili yüklü bir okuma yaparak, makale ve özetler hazırlaması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁸ Yine lisansüstü eğitimini bitirip öğretim üyesi olduktan sonra da akademik çalışmalarına devam etmesi gerektiği için haftalık ders yükünün hafifletilmesi ve alanıyla ilgili bilgi üretmesi, araştırma yapması, makale ve kitap yazmasına imkan tanınmasının zorunluluğunu vurgulamıştır.⁴⁹

Yüksek din öğretiminde öğrenci kontenjanlarının hızla artırılması ve fakülte sayısının çoğaltılmasıyla birlikte doğal olarak öğretim elemanı ihtiyacı artmış ve bu ihtiyaç bir şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Ancak nitelikli eğitim-öğretim yalnız nitelikli öğretim elemanlarıyla mümkündür. Eğer amaç, gelişen ve değişen dünyada çağın insanlarına hitap edebilecek ve yeni dünya düzenine ayak uydurabilecek bir İlahiyatçı yetiştirmek ise öncelikle öğretim elemanlarının yeterli ve kaliteli eğitim alan kişiler olmasına özen gösterilmelidir.

3.2.2. FİZİKİ İMKAN YETERSİZLİĞİ

Ülkemizde üniversitelerin eğitim-öğretim olanakları, araştırma-geliştirme, iletişim ve bilişim imkanları, fiziki ve sosyal şartları birbirinden farklılık göstermektedir.⁵⁰ Özellikle 2006-2008 yılları arasında AK Parti hükümetinin “üniversitesiz il kalmayacak” politikasıyla birlikte üniversite için gerekli altyapı konusunda yetersiz kalan birçok vilayete yeni üniversite kurulmuştur.⁵¹ Elbette üniversitelerin ilk kurulduklarında fiziki imkanlarının veya akademik donanımlarının eksiksiz olması beklenmemelidir. Bu, zaman isteyen bir süreçtir. Ancak böyle bir üniversitenin henüz eksikliklerini gidermemesine rağmen öğrenci olarak eğitim-öğretime başlaması da doğru değildir. Oysa yeni kurulan bir üniversitede eksiklerin başında gelen fiziki imkanlardan yoksunluk bile öğrencilerin olumlu bir üniversite deneyimi yaşamalarını ve iyi olma hallerinin sağlanmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Diğer yandan fakülte, kampüs ve üniversitenin fiziki büyüklüğü ve kapasitesi, kampüs içindeki sosyal imkanların veya bölüm ile ilgili araç-gereç yeterli olması gibi hususlar, burada öğrenim gören öğrencilerin iletişimini geliştirerek, öğrencinin hem öğrenim gördüğü alanda kendini geliştirmesini hem de birtakım etkinliklerin içerisinde yer almasını sağlamaktadır.⁵²

Bugün ülkemizdeki yüksek din öğretimi yapan fakültelerin büyük çoğunluğu yeni kurulan üniversitelerin bünyesinde. Öğrenci almaya başladıklarında diğer fiziki ve sosyal imkanlar bir yana müstakil bir binaya bile sahip olmayan bu fakülteler geçen sürede hem eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmeye çalışmış hem de eksiklerini tamamlama gayretine düşmüştür.⁵³ Dolayısıyla bu fakültelerde okuyan öğrenciler, üniversitenin kendisine sağlaması gereken imkanlardan mahrum kalarak eğitim almıştır.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Köylü, “Öğretim Elemanlarının Niteliği”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 312-324.

⁴⁹ Köylü, “Öğretim Elemanlarının Niteliği”, 320.

⁵⁰ Emine Pınar Altıntaş, *Yükseköğretim Sisteminde Hizmet Kalitesi ve Öğrenci Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Okan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2014), 15.

⁵¹ Bekir S. Gür - Murat Özoğlu, “Türkiye’de Yükseköğretim Politikaları: Erişim, Kalite ve Yönetim, *Türkiye’de Eğitim Politikaları* ed. Arife Gümüş (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 307.

⁵² Dilek Altaş, “Üniversite Öğrencileri Memnuniyet Araştırması”, *Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (2006), 439.

⁵³ Yeni kurulan üniversitelerin yeterlilikleri ile ilgili bk. Didem Doğan, “Yeni Kurulan Üniversitelerin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi* 3/2 (2013) 114.



Yine ilahiyat gibi geniş alana sahip bir fakültenin kendisine ait, en azından alanın temel kaynaklarının olduğu bir kütüphanesinin olması öğrencinin bu kaynaklardan ihtiyaç duyduğu anda faydalanabilmesi için önemlidir. Ancak yeni kurulan üniversitelerde yer alan fakültelerde, fakülte bünyesinde bir kütüphane olmadığı gibi üniversite kütüphanesi de oldukça sınırlıdır.⁵⁴

3.2.3. İSİM FARKLILIĞI

1982 yılında YÖK tarafından alınan bir kararla o dönemde Türkiye'de bulunan yüksek din öğretimi kurumları olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve çeşitli illerde bulunan Yüksek İslam Enstitüleri arasında birlik sağlanması amacıyla hepsi ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüş ve yüksek din öğretimindeki bu çeşitliliğe son verilmiştir.⁵⁵ Uzun bir süre yalnızca ilahiyat fakültesi adı altında yürütülen yüksek din öğretimi, ilk örnekleri 2011 yılında açılan İslami İlimler Fakültelerinden sonra isimlendirme açısından çeşitlilik yaşamıştır.⁵⁶ Hatta bu yeni isimlendirme çalışmaları sırasında mevcut ilahiyat fakültelerinin isimlerinin de İslami ilimler fakültesi olarak değiştirilmesine teşebbüs edilmiş, ancak 2013 yılındaki bu baskın girişim, tam anlamıyla başarılı olamasa da ondan sonra açılan yeni fakültelere sadece İslami ilimler isminin verilmesi sürecini başlatmıştır.⁵⁷

2020 itibarıyla öğrenci kabul eden fakültelerin 61'i ilahiyat fakültesi, 35'i İslami ilimler fakültesi adı altında eğitim-öğretim vermektedir. Ancak fakültelerin adlarında olan bu çeşitlilik ne öğretim programlarında ne de mezun verdikleri öğrencilerin istihdam alanlarında bir farklılık oluşturmamaktadır. Yani bu fakültelerin isimleri farklı olsa da hizmet ettikleri amaç ve yaptıkları eğitim-öğretim faaliyetleri büyük oranda aynıdır. Kısaca isimlerdeki çeşitlilik yüksek din öğretimi açısından anlamlı bir farklılık ifade etmemektedir.

4. SONUÇ

1982 yılında yüksek din öğretimi kurumlarında "İlahiyat Fakültesi"ne dönüşümle yüksek din öğretimi kurumları arasında birlik sağlanmıştır. Bu ilahiyat fakültelerinde 1990'ların sonlarına kadar çeşitli yönlerden ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak 1997'de yaşanan 28 Şubat postmodern darbesi ve sonrasında ortaya çıkan birtakım uygulamalar din eğitimi ve öğretiminin her kademesini ve türünü etkilediği gibi yüksek din öğretimini de etkilemiştir. Bu süreçte bazı kısıtlama ve sınırlandırmalara maruz kalan ilahiyat fakülteleri, bu kısıtlama ve sınırlandırmalardan hareketle ortaya çıkan çeşitli sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Başörtüsü, kontenjanların azaltılması, mezunların istihdamı ve elbette katsayı bu sorunlardan bazılarıdır. 2002 sonrası değişen siyasi ortamla birlikte dine ve din eğitimi bakış açısı da değişmiş ve bu sorunların ortadan kaldırılması için çeşitli adımlar atılmıştır. Ancak bu süreçte de yüksek din öğretimine yapılan ideolojik müdahaleler son bulmamış; 1997 sonrasındaki sürecin tam tersi bir politika izlenmiştir.

Bugün gelinen noktada yüksek din öğretiminin mücadele etmek zorunda kaldığı problemler, 2010 yılından önce ortaya çıkan problemlerden daha farklı bir yöne evrilmiştir. Özellikle yaşanan hızlı sayısal değişim yüksek din öğretimini için yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu niceliksel artışın beraberinde niteliksel artışı getirmediği açıktır ve niceliksel artış ile birlikte nitelik artış da isteniyorsa buna dair birtakım önlemlerin alınması zorunluluktur. Bu doğrultuda Türkiye'de yüksek din öğretiminde yaşanan sayısal değişimlerin ortaya çıkardığı sorunlara çözüm

⁵⁴ Doğan, "Yeni Kurulan Üniversitelerin Sorunları ve Çözüm Önerileri", 113.

⁵⁵ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 432-433.

⁵⁶ İslami ilimler fakültelerinin açılış tarihleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. YÖK, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (Erişim 28 Eylül 2019).

⁵⁷ Bayramali Nazıroğlu, "İlahiyatın Temel Sorun Alanları", *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi- Kurumsallaşma-Sorunlar-Beklentiler*, ed. İbrahim Turan- Faruk Sancar (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2019), 144-145.



olabileceğini düşündüğümüz bazı önerilerin dile getirilmesi yerinde olacaktır. Bu öneriler şunlardır:

- 1) Son dönemde fakülte sayısının ve bu fakülteleere tanınan kontenjanların artması istihdam sorunundan, fakültenin fiziki şartlarına, öğretim elemanı yetersizliğine kadar birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Fakültelerin olanakları, akademik alt yapıları ve mezunların istihdam politikaları göz önüne alınarak kontenjanlar yeniden düzenlenmeli ve istenen kalitenin yakalanması adına ikinci öğretim programlarına da öğrenci alımı durdurulmalıdır.
- 2) Yine kontenjanların artması ile birlikte yüksek din öğretimi kurumlarına gelen öğrencilerin akademik başarı oranları değişmiş, bu da öğrencilerin niteliklerini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu sebeple tıp, hukuk, eğitim gibi alanlarda olduğu gibi yüksek din öğretimi alanında da öğrencilerin kabulünde bir alt baraj getirilmelidir. Yani üniversiteye giriş sınavı sonucunda belli bir başarı sıralamasına sahip olamayan öğrencilerin bu fakülteleri tercih etmelerinin önüne geçilmelidir.
- 3) Yüksek din öğretimi kurumları arasında pratikte bir şey ifade etmediği halde var olan isim farklılığına son verilmeli, bu fakültelerin hepsi daha önce olduğu gibi tekrar “İlahiyat Fakültesi” adı altında toplanmalıdır.



5. KAYNAKÇA

Kuru, Ahmet. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik- ABD, Fransa ve Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Altaş, Dilek. "Üniversite Öğrencileri Memnuniyet Araştırması". *Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (2006), 439-458.

Altıntaş, Emine Pınar. *Yükseköğretim Sisteminde Hizmet Kalitesi ve Öğrenci Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Okan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan- Remziye Ege. 215-232. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.

Diyanetsen.org. "9500 Sözleşmeli Personel Dağılımı Belli Oldu! Başvuruları Başladı". Erişim 17 Eylül 2019. <http://www.diyansen.org.tr/9500-sozlesmeli-personel-dagilimi-belli-oldu-basvurulari-basladi>

Doğan, Didem. "Yeni Kurulan Üniversitelerin Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi* 3/2 (2013), 108-116.

Doğan, Recai, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. 351-370. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Ev, Halit. "Yükseköğretimde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş. 251-287. Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012.

Gümüş, Arife. "Siyasal Bir Kurgu Olarak Türkiye'de Eğitim Politikaları". *Türkiye'de Eğitim Politikaları*. ed. Arife Gümüş. 1-14. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Günay, Durmuş - Günay, Aslı. "1933'den Günümüze Türk Yükseköğretiminde Niceliksel Gelişmeler". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi / Journal of Higher Education and Science* 1/1 (2011), 1-22.

Gür, Bekir S. - Özoğlu, Murat. "Türkiye'de Yükseköğretim Politikaları: Erişim, Kalite ve Yönetim, Türkiye'de Eğitim Politikaları". ed. Arife Gümüş. 299-322. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Kayadibi, Fahri. "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 71-94.

Keyifli, Şükrü. "Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Fakülte Tercihini Etkileyen Faktörler: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1344-1358.

Kirman, M. Ali- Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.

Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 7-40.

Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44.



Köylü, Mustafa. “Öğretim Elemanlarının Niteliği”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. 312-324. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Mebpersonel.com. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliğinde Yıllara Göre Atama Sayıları”. Erişim 24 Eylül 2019. <http://www.mebpersonel.com/ogretmen-atamalari/din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ogretmenliginde-yillara-gore-atama-sayilari-h224530.html>

Memurlar.net. “40 Bin Öğretmen Ataması Sonucu Oluşan Minimum Puanlar”. Erişim 24 Eylül 2019. <https://www.memurlar.net/haber/282703/40-bin-ogretmen-atamasi-sonucu-olusan-minimum-puanlar.html>

Nazıroğlu, Bayramali. *Türkiye’de İlahiyat Eğitimi*. Ankara: STS Yayıncılık, 2016.

Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyatın Temel Sorun Alanları”. *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi-Kurumsallaşma-Sorunlar-Beklentiler*. ed. İbrahim Turan- Faruk Sancar. 141-152. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2019.

Osmanoğlu, Cemil. “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (2017), 197-262.

Öcal, Mustafa. “İmam- Hatip Liselerinde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü vd. 209-250. Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2005”. Erişim 19 Eylül 2019. <https://www.osym.gov.tr/TR,1647/2005-osys-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html>

ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2006”. Erişim 5 Eylül 2019. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/arsiv/2006_YERLESTIRME_KLVZ/6_TABLO4_.pdf

ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2010”. Erişim 19 Eylül 2019. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2010/OSYS/Kilavuzlar/TercihKilavuzu/2010_OSYS_Tablo4.pdf

ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “Tablo 4 Merkezi Yerleştirme ile Öğrenci Alan Yükseköğretim Lisans Programları-2020”. Erişim 30 Aralık 2020. http://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/tablo4_13082020.xls

ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. “2020 Yükseköğretim Kurumları Sınavı-Yükseköğretim Kontenjanları Kılavuzu”. Erişim 2 Ocak 2021. <https://www.osym.gov.tr/TR,19431/2020-yuksekogretim-kurumlari-sinavi-yks-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html>

Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2* (2016), 113-142.

Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları -Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 17/2* (2017), 151-169.



Öztürk, Mustafa. “İlahiyat’ın Adı ve Amaçları”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Resmi Gazete. “Bazı Yükseköğretim Kurumlarına Bağlı Olarak Enstitü, Fakülte ve Yüksekokul Kurulması, Kapatılması ve Adlarının Değiştirilmesi Hakkında Karar (Karar Sayısı: 1157)”. Erişim 15 Eylül 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/06/20190625.pdf>

Resmi Gazete. “Yükseköğretim Kurumları Teşkilatı Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”. Erişim 15 Eylül 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150423-2.htm>

Serpil Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

SETA, Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı. “2018 Yükseköğretim Kurumları Sınavı Yerleştirme Sonuçları Üzerine Değerlendirme”. Erişim 3 Eylül 2019. <https://setav.org/assets/uploads/2018/09/P211-YKS-EgitimVeSosyal.pdf>

Şahin Kızılabdullah, “Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Programları”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplu- Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/13 (Haziran 2016), 32.

Şenatalar, Burhan. “Siyasal Boyutuyla Eğitim Sorunları”. *Türkiye’de Siyasal Yaşam- Dün, Bugün, Yarın*, drl. Mehmet Kabasakal. 221-252. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 466-478.

Yapıcı, Asım. “Müzakereler”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. 371-374. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Yeni Şafak. “25 Bin Yeni Öğretmen”. Erişim 24 Eylül 2019. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/agustos/28/g2.html>

YÖK, Yükseköğretim Kurulu. “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi”. Erişim 28 Aralık 2020. <https://istatistik.yok.gov.tr>





KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

THE ROLE OF CARAVAN ACTIVITIES IN RISING AND DECLINING OF THE QURAYSH TRIBE

MANSUR ÖZGÜL

ARŞ. GÖR.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mansur.ozgul@omu.edu.tr



Öz:

Bu makale, Kureyş Kabilesinin Arabistan'da diğer kabilelere üstün gelmesinin ve sonrasında Hz. Peygamber dönemiyle birlikte düşüşe geçmesinin sebebinin, kabilenin bölgedeki kervancılık faaliyetlerine ilişkin yaşanan gelişmelere bağlı olduğunu öne sürer. Yapılan araştırma neticesinde miladi beşinci yüzyıldan itibaren Arabistan ve çevresinde gerçekleşen bazı siyasi ve ekonomik gelişmeler ve Kureyş Kabilesinin ileri gelenlerinin attıkları bazı önemli adımlar kervancılık faaliyetlerini olumlu yönde etkilemiş ve buna bağlı olarak kabilenin yükselişini de beraberinde getirmiştir. Kureyş'in bu yükselişi, Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ sürecinde karşılaştığı sorunlar sebebiyle Medine'ye hicret etmek zorunda kalması sonrasında giderek azalmaya başlamıştır. Zira Müslümanlar hicret sonrasında çok geçmeden Kureyş'in can damarı olan kervanlarını ve kervan güzergahlarını kontrol altına almaya çalışmışlar ve bu konuda başarı da sağlamışlardır. Bu durum Kureyş'in Müslümanlara karşı giderek daha saldırgan bir tavır sergilemesine sebep olmuş ve akabinde savaşları da beraberinde getirmiştir. Sonuç olarak kervancılık faaliyetlerinin Müslümanlar tarafından baskılanması ve ele geçirilmesi Kureyş'in Arabistan'da idari ve ekonomik alandaki düşüşüne sebep olmuştur.

Anahtar kelimeler: Kervan, Ticaret, Kureyş, İläf, Hz. Muhammed.

Abstract:

This article argues that the Quraysh Tribe prevailed over other tribes in Arabia and then declined with the Prophet's time due to the developments in the caravan activities in the region. As a result of the research, some political and economic developments in and around Arabia since the fifth century Gregorian and some steps were taken by the notables of the Quraysh Tribe positively affected the caravan activities and accordingly brought the rise of the tribe. This rise of the Quraysh began to decline after the Prophet had to migrate to Medina due to the problems he encountered in the process of conveying the revelation. Because Muslims soon tried to control the caravans and caravan routes, which were the lifeblood of the Quraysh and they succeeded in this regard. This situation caused the Quraysh to display an increasingly aggressive attitude and therefore brought wars with it. As a result, Muslims' suppression and seizure of caravan activities caused the decline of Quraysh in the administrative and economic fields in Arabia.

Keywords: Caravan, Trade, Quraysh, Security (İläf), Prophet Muhammad.

| MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE | GELİŞ TARİHİ RECEIVED | KABUL TARİHİ ACCEPTED | YAYIN TARİHİ PUBLISHED | ORCID NUMARASI ORCID NUMBER |
|--|--------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------|
| Araştırma Makalesi/Research Article | 24.11.2021 | 31.12.2021 | 31.12.2021 | 0000-0002-1394-193X |
| İNTİHAL/PLAGIARISM | | DOI NUMARASI/DOI NUMBER | | |
| Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software. | | - | | |
| ATIF/CITE AS | | | | |
| Özgül, Mansur. "Kureyş Kabilesinin Yükselişinde ve Düşüşünde Kervan Faaliyetlerinin Rolü / The Role of Caravan Activities in Rising and Declining of the Quraysh Tribe". <i>ilahiyat</i> 6 (Haziran/July 2021): 29-45. | | | | |

* Bu makale şahsım tarafından 2020 yılında tamamlanmış İslâm Öncesi Dönemden Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Arap Yarımadası'nda Kervancılık başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



GİRİŞ

Arabistan'da kervan faaliyetlerinin ortaya çıkmasında; bölgenin coğrafi konumu, yapısı, iklimi ve siyasi durumu oldukça etkili olmuştur. Şöyle ki Arabistan; Afrika, Asya ve Avrupa kıtalarının birbirine bağlandığı bir mevkide bulunduğundan, bu coğrafi konumu sayesinde tarih boyunca kervancılık faaliyetlerinin merkezinde bulunmuştur. Yine bu sebeple bölge pek çok önemli ticaret yolunun geçiş güzergâhı üzerinde yer almıştır. Bölgede yaşanan ticari hareketlilik de kervancılığın gelişimini desteklemiştir.

Arabistan'da denizcilik bilinmekle beraber bu faaliyeti zorlaştıran bazı coğrafi sebepler bulunmaktadır. Örneğin Kızıldeniz'e bakan Batı Arap sahillerinin tabanını kaplayan ve bu sebeple gemilerin yaklaşmasını zorlaştıran mercan kayalıkları bölgede gemi ile güvenli yolculuk yapmayı oldukça güçleştirmektedir.¹ Yine Arabistan'da denizciliği zorlaştıran bir diğer unsur bölgenin kurak bir iklime sahip olmasından dolayı bitki örtüsünün daha çok çalılık ve dikenli ağaçlardan oluşmasıdır. Bu cılız bitki örtüsü sebebiyle, ahşap işçiliğinin gelişmesi zayıf kalmış nihayetinde de gemi üretimi güç hale gelmiştir. Gemiciliğin özellikle bazı bölgelerde zayıfladığı, Mekke'de yaşanan zulüm dolayısıyla Habeşistan'a hicret eden Müslümanların Habeş kıyılarına yine Habeşlilere ait olan küçük gemilerle geçmelerinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, Kureyşliler, kervanları Müslümanlar tarafından engellenirken mallarını Batı Arabistan Kıyılarından gemilerle geçirmeyi düşünmemişlerdir. Bunun sebebi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bazı bölgelerde denizciliğin çok gelişmemiş olmasından kaynaklanır.

Arabistan'da hava sıcaklığının genel olarak yazları 50 derecelere ulaşması, gece ve sabah arasındaki sıcaklık farklarının fazla olması, yağışların ve yeraltı su kaynaklarının azlığı-öyle ki Rub'u'l-Halî bölgesine yıllarca yağmur yağmadığı görülür-, ve iklime bağlı olarak bölgede tarımın yeterince gelişmemesi, bunun yerine kuru havalara dayanabilen küçük bodur ağaçların, çalılıkların yetişmesi gibi sebepler, kervancılık faaliyetlerini bölgenin en önemli geçinme kaynağı olacak bir şekilde hayatın temel gerekliliklerinden birisi haline getirmiştir.²

Arabistan'daki siyasi durumun iyiye ya da kötüye gitmesi de kervancılık faaliyetlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim İslam öncesi dönemde bölgede var olan kabileler arası mücadeleler ve asabiyet kervan faaliyetlerini olumsuz yönde etkilemiştir. Zira kervanların, geçtikleri güzergâhlarda bulunan kabileler tarafından her an bir saldırı tehdidi altında bulunmaları güvensizlik sorunu oluşturmaktadır. Bu güvensizlik sorunu, Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf ve onun kardeşleri döneminde gerçekleştirilen antlaşmalar ile belirli ölçüde çözümlenirken, Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğu İslam Devleti sayesinde Arabistan'daki otoritenin tek bir elden yönetilir hale gelmesi ile birlikte önemli ölçüde ortadan kalkmıştır.

1. KUREYŞ'E KADAR ARABİSTAN'DA KERVANCILIĞIN KISA TARİHİ

Arabistan'daki kervanların tarihi geçmişini Hz. İbrahim dönemine kadar götürebiliriz. Nitekim bilindiği üzere, milattan önce 22 ve 20. yüzyıllar arasında yaşadığı düşünülen³ Hz. İbrahim, eşi Hz. Hacer'i Arabistan çöllerinde yalnız başına bırakmış ve sonrasında Hacer, bugünkü Mekke'nin bulunduğu yerde, Şam'dan gelen ve muhtemelen Yemen'e giden Cürhüm kabilesine ait bir kervanla karşılaşmıştır.⁴ Hz. İbrahim'den sonra yaklaşık milattan önce 2000'lerde yaşamış bir diğer peygamber olan Hz. Yûsuf, kardeşleri tarafından önce bir kuyuya atılmış sonrasında ise

¹ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târîhi'l-' arab kable'l-İslam* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 1/142.

² Kudret Büyükoçşkun, "Arabistan (Fiziki ve Beşeri Coğrafya)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/250, 251; Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz (Çöl, Gemi ve Tacir)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 85, 86, 116, 118.

³ Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/267.

⁴ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥhas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 1/54.



Ürdün'ün doğu bölgesinde yer alan Gilead'dan gelen İsmailî Arap kervancılara satılmış ve Mısır'a götürülmüştür.⁵ Ayrıca M.Ö. 900'lerde yaşadığı düşünülen Hz. Süleyman'ın, Kudüs'te bulunan sarayına Yemen'de kurulan bir devlet olan Sebe Krallığından (M.Ö. X. yy. öncesi – 115) ziyarete gelen Sebe Melike'si, beraberinde ticaret kervanı ile gelmiştir.⁶ Bu kıssalar Arabistan ve yakın coğrafyasındaki kervan faaliyetinin tarihi geçmişine ışık tutmaktadır.

Tarihi seyir içerisinde M.S. V. yüzyıla kadar Arabistan'daki en etkin kervancılar Yemenlilerdir. Zira bu döneme değin Yemen, yarımada da yer alan en güçlü devletlerin kurulduğu bir bölge olmuştur. Bu durumun iki önemli sebebi bulunur. Birincisi Yemen'in Uman Denizine bakan sahili ile deniz ticaretini bölgesine çekebilmesi, ikincisi ise yağışlı iklimi ve verimli topraklarıyla Arabistan'ın diğer bölgelerine kıyasla daha yaşanabilir bir bölge olmasıdır. M.Ö. 3. ya da 2. binli yıllardan itibaren tarih sahnesinde sırayla ortaya çıkan Ma'in, ve sonrasında gelen Sebe (M.Ö. X. yy. öncesi – 115) Kataban (M.Ö. 1000 - M.S.200), Hadramut (M.Ö. 1020 ya da 360 - M.S.290) ve Himyer (M.Ö. 115- M.S. 525) devletleri,⁷ Yemen'in kendi üretim maddeleri dışında, Çin'den ve Hint'ten gemilerle getirilen ticari ürünlerini de kervanlar vasıtası ile Suriye, Mısır ve Irak pazarlarına ulaştırmaları ve ticaretini yapmaları sayesinde gelişmişler ve güçlenmişlerdir.⁸

Yemen'in haricinde Arabistan'ın diğer bölgelerinde yaşayan kabile devletleri de kervan faaliyetleri ile iştigal etmişlerdir. Nitekim Tevrat'ta Medine'nin kuzeyinde yer alan Teymâlî kervanlardan bahsedilmiştir.⁹ Birbirlerinden farklı bölgelerde yaşayan Kureyş, Hevâzin, Kinde, Kelb, Süleym, Temîm ve Sa'lebe kabileleri ile daha pek çok Arap kabilesi kervancılıkla uğraşmış ve bu yolla ticaret yaparak geçimlerini sağlamışlardır. Ayrıca Arabistan'da özellikle Yahudilerin de kervan ticaretinde etkin oldukları bilinmektedir.

2. KUREYŞ'İN YÜKSELİŞİ VE KERVANLAR

Arap Yarımadası'nda M.S. 5. yy.'ın ilk yarısından 7. yy.'ın başlarına kadar devam eden süreçte yaşanan siyasi gelişmeler bölgedeki kervancılık faaliyetlerinin tarihi seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından temelleri üzerine inşa edilen Kâbe sayesinde gelişerek bir yerleşim yeri haline gelen Mekke şehri,¹⁰ M.S. 5. yy.'a kadar sırasıyla Amâlikâlıların, Cürhümlülerin ve Huzaalıların kontrolü altında yönetilmiştir. 5. yüzyılda Mekke yakınlarında yaşayan ve kökeni Adnânîlerin soyundan gelen Fihri b. Mâlik'e dayanan Kureyş Kabilesinin lideri Kusay b. Kilâb (ö. 480 civarı), Mekke'de Huzâa'nın liderliğine son vererek yönetimi eline almıştır.¹¹ Kusay öncesinde de kervan ticaretiyle uğraştığı bilinen Kureyş Kabilesi,¹² siyasi gücü eline aldıktan sonra bölgenin önemli aktörlerinden birisi haline gelmiştir.

5. yy.'ın sonlarına doğru ise Kusay'ın torunu olan Hâşim b. Abdümenâf (ö. 524) ve onun kardeşleri Abdüşems, Nevfel ve Muttalip, farklı bölgelerde bulunan devlet ve kabilelerle gerçekleştirdikleri antlaşmalar sayesinde Kureyş'in daha çok yerel düzeyde kalan kervan ticaretini daha geniş coğrafyalara, hukuka dayalı bir şekilde taşıma şansını elde etmişlerdi. Anlatılanlara göre bu dört kardeşin yaşadığı dönemde Mekke'de bir kıtlık vardı. Bu sorunu çözmek üzere Hâşim, Şam'a gitmiş

⁵ Kur'ân Yolu, ts. (Erişim 20 Ekim 2020), Yûsuf 12/19-21; Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2002), Yar.37:25-28; Nebi Bozkurt - Ahmet Turan Yüksel, "Kervan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/298.

⁶ 1.Kr.10:1-4.

⁷ Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 29, 39, 61, 64, 74, 80, 95.

⁸ Cengiz Tomar, "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/402.

⁹ Eyü.6:18,19.

¹⁰ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/556.

¹¹ Mekke'nin Kusay ve öncesinin tarihi süreci için bkz: Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/80-88, 103-106.

¹² Nitekim Kureyş ismi bir rivayete göre ticaretle uğraşmalarından dolayı toplayıp kazanan manasına gelen Takarruş (تقارش) kelimesinden türemiştir. Bkz: Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zirikî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 11/81.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

ve burada Bizans'a bağlı bir devlet olan Gassanî Kralı ile bir antlaşma yapmıştı.¹³ Nevfel, Irak'a giderek burada Sâsânî hükümdarı ile görüşmüş ve bir ticaret antlaşması yapmış, Muttalib Yemen'de Himyerî Kralı ile anlaşmış, Abdüşems ise Habeşistan'daki Necâşî ile anlaşmıştı.¹⁴ Süheylî (ö. 581/1185)'ye göre ise ayrıca Abdüşems, Mısır bölgesi ile de antlaşma yapmıştı.¹⁵ Haşim ve kardeşleri, gittikleri bölgelerdeki krallar dışında, dönüş yollarında bulunan kabile liderleri ile de antlaşmalar yapmışlardı.¹⁶ Kabilelerle yapılan bu antlaşmalara *Hilf* denilmiştir.¹⁷ Yapılan bu ticari antlaşmalar ile birlikte Kureyş'in kervancılık faaliyetleri hızlı bir şekilde ivme kazanmış olmalı ki, bu dört kardeşten üçü tekrar çıktıkları kervan yolculukları sırasında vefat etmiş, Haşim Gazze'de, Nevfel Irak topraklarında yer alan Salman'da, Muttalib ise Yemen topraklarında bulunan Radman'da defnedilmiştir.¹⁸

Kureyş'in kervan ticareti ile elde ettikleri refah ve huzurun sebebi olan bu antlaşmalara, Kur'ân-ı Kerîm'de Kureyş sûresinde geçen *el-Îlâf* kavramıyla yer verilmiştir. Sûrede meâlen, Kureyş'in Allah-u Teâlâ'nın inayeti sayesinde gerçekleştirebildikleri bu anlaşmalarla (Îlâf) yaz ve kış mevsimlerinde kervan yolculukları yaptıkları ve bu sebeple korku ve açlık tehlikesi ile karşı karşıya kalmadan geçinebildikleri için Kâbe'nin Rabbine ibadet etmeleri gerektiği anlatılır.¹⁹ Ayette belirtilen yaz ve kış seferlerinin nereye yapıldıkları tartışmalıdır. İbn Sa'd, Kureyş'in kış aylarında Yemen'e yaz aylarında ise Şam'a gittiklerini hatta Ankara'ya kadar ulaştıklarını,²⁰ Belâzûrî, kışın Yemen, Habeş ve Irak'a, yazın ise Şam'a gittiklerini belirtir.²¹ Bu iki farklı rivayetten hareketle, duruma göre farklı mevsimlerde farklı mevkilere gittikleri düşünülebilir.

Arabistan'da 6. yy.'ın başlaması ile birlikte Kureyş kervancılığının tarih sahnesindeki etkinliğini arttıran farklı siyasi gelişmeler de yaşanmıştı. Öncelikle, bu yüzyılda bölgenin iki büyük süper gücü olan Bizans ve Sâsânîler arasında gerilim artmıştı. Bizans İmparatoru Justinianos (527-565) ile Sâsânî İmparatoru Enûşirvan (532 - 579) arasında yapılan savaşlar özellikle Sâsânîleri zayıflatmakta idi. Otoritesini kaybeden Sâsânîler, Irak bölgesindeki kervanlarının güvenliklerini sağlamak da zorlanıyorlardı, zira Arap kabileleri bu kervanlara yönelik saldırılarda bulunmaktaydı.²²

Bizans Devleti Uzak Doğudan gelen ipek, pamuk ve baharat gibi ticaret mallarına oldukça fazla ilgi duyuyordu. Ancak bu malların Sâsânî topraklarından geçiyor oluşu Bizans için büyük bir sorun teşkil ediyordu. Zira buradan geçen ticaret kervanları, sürekli olarak Sâsânîlerin düzenlemelerine takılıyor ve ağır vergilerle karşılaşıyorlardı. Bunlara ek olarak Sâsânî topraklarında yaşanan güvenlik sorunları da ürünlerin fiyatlarının artmasına sebep olmaktaydı. Bu sebeplerden dolayı Justinianos, Uzak Doğu mallarının Kızıldeniz coğrafyası üzerinden Bizans topraklarına ulaşabilmesi için harekete geçti. Justinianos'un bu hedefine ulaşması için iki seçeneği bulunmaktaydı. Birincisi Arabistan'da siyasi kontrolü ele geçirmek ki bunu yapmak, zor bir coğrafya olması sebebiyle güçlü bir orduyu ve donanmayı gerektirdiğinden dolayı o dönemdeki Bizans için pek mümkün görünmüyordu. Zira o dönemde Bizans'ın bunu başarabilecek bir

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1900), 162.

¹⁴ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 163; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/59.

¹⁵ Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *er-Ravzî'l-ünüf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye*, thk. Umar Abdüsselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 1/162.

¹⁶ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 163.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr - Umar Abdüsselam es-Selâmî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 9/53.

¹⁸ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 163.

¹⁹ Kureyş 106/1-4.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/57.

²¹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/59.

²² Salamah Salih Silyman Aladieh, *Meccan trade prior to the rise of Islam* (United Kingdom: Durham University, Doctoral Thesis, 1991), 12.



ekonomik ve askeri altyapısı bulunmamaktaydı. İkinci seçenek ise Bizans'ın burada bulunan Arap kabileleri ile iyi politik ilişkiler kurmayı denemesiydi. Bu seçenek birincisine göre daha ucuz ve tercih edilebilirdi.²³ Bundan dolayı Bizans, Kızıldeniz hattı boyunca uzanan Arap kabileleri ile iyi geçinmek durumunda olduğunun farkındaydı, bu karşılıklı politik ve ekonomik çıkarlar, özellikle Batı Arabistan kervancılığının canlanmasında ve önem kazanmasında büyük rol oynamışlardır.

Arabistan'ın kuzeyinde yer alan Bizans'ın desteklediği Gassanîler ile Sâsânîlerin desteklediği Hîre Devletleri arasında çıkan çatışmaların da olduğu bir ortamda²⁴ Arabistan yarımadasında bulunan küçük kabile toplulukları daha serbest bir şekilde kervanlarını yürütmeye başlamışlardır. Bu dönemde özellikle uluslararası düzeyde antlaşmalar yapmış olan Kureyş, bölgede kervancılık faaliyetlerinde söz sahibi olan bir kabile haline gelmiştir.

Miladi 6. yy.'da Güney Arabistan'a baktığımızda ise yukarıda anlattığımız Yemen'in merkezî yönetimi, ilk olarak Himyerîlerin son hükümdarı Zûnuvâs'tan alınarak Habeşlilerin kontrolüne geçmiştir (M.S. 525). Sonrasında ise bölgenin yönetimi 50 yıl geçmeden Himyerî soyundan gelen Seyf b. Zûyezen'in Sâsânî desteğini alarak bölgeyi ele geçirmesi (M.S. 573) ile birlikte Sâsânîlerin kontrolüne geçmiştir.²⁵ Yemen üzerinde Habeşliler ve Sâsânîler arasında kısa sürelerde yaşanan bu iktidar savaşları, bölgeyi güçsüzleştirmiş, bu da Yemen'in kervancılık faaliyetlerinin sekteye uğramasına sebep olmuştur.

Yaşanan tüm bu tarihi gelişmeler doğrultusunda 6. yy., adeta Kureyş Kabilesinin yüzyılı olmuş, bu dönemde Mekke ve çevresinde bulunan yerleşim yerleri, bölgenin diğer yerlerine kıyasla çok daha ön plana çıkmıştır. Bu durum sonuç itibarıyla bölgedeki kervan akışının merkezini Mekke şehri ve çevresi, bu akışın sevk ve idarecisini de Kureyş kabilesi kılmıştır.²⁶ Bu kabilenin kervancılıkla ön plana çıkmasında şüphesiz verimsiz topraklara sahip Mekke'nin, burada yaşayanları kervancılığı bir geçim kaynağı olarak seçmek durumunda bırakmış olması da etkili olmuştur. Öyle ki Mekkelilerin şehirlerine gelen kervanları törenle karşıladıklarına dair zikredilenler²⁷ bu mesleğin bölge insanı için taşıdığı öneme işaret eder. Bununla birlikte, Kureyş Kabilesi kadar olmasa da Arabistan'ın diğer kabileleri de bu dönemde kervan faaliyetlerini yürütmeye devam etmiştir.

6. yy.'ın sonları ile 7. yy.'ın başları arasında yaşanan şüphesiz en önemli hadise, Hz. Peygamber'in 571'deki doğumu ve İslam Dini ve Daveti (M.S. 610) ile birlikte ortaya çıkan yeni toplumun (ümmetin) inşası olmuştur. Bu süreç genel anlamda bütün dünya tarihini etkilediği gibi konumuz özelinde Arabistan'daki kervancılık faaliyetlerinin tarihi seyrini de ciddi anlamda şekillendirmiştir. Bu dönemin kervan faaliyetlerini ele almadan önce, Hz. Peygamber'in doğumunun hemen öncesinde kervancılık faaliyetleriyle ilgili yaşanan bazı önemli tarihi gelişmeleri aktarmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Hz. Peygamber'in dedesi olan Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenâf, babası Hâşim'den sonra boyunun reisi olmuş ve Mekke şehir devletinde hac kervanlarına su verme işi olan *Sikâye* ile yemek yedirme işi olan *Rifâde* görevlerini üstlenmişti.²⁸ Abdülmuttalib, aynı zamanda Kureyş'in önemli tacirlerinden birisi idi. Onun yaşadığı dönemde Mekke ve içerisindeki Kâbe, Yemen'in o

²³ Detaylı bilgi için bkz: Aladie, *Meccan trade prior to the rise of Islam*, 15, 16.

²⁴ Hudayr Abbas el-Cümeylî, *Kureyş*, çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 130.

²⁵ Tomar, "Yemen", 43/402, 403.

²⁶ Nitekim Neşet Çağatay'da bu durumu şu cümle ile ifade etmiştir: "Mekke ve Yesrib (Medine) halkı, bilhassa Mekke halkı, ticari ve içtimai durumları itibarıyla, Arap kavminin en nüfuzlusu vaziyetinde bulunuyordu." Bkz: Neşet Çağatay, *İslam öncesi Arap tarihi ve cahiliye çağı* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957), 89; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 126 Câbirî, Kureyş'in Arabistan'daki ticari faaliyetlerden en çok faydalanan Arap kabilesi olduğunu söyler.

²⁷ Cengiz Kallek, "Pazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/195.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/64.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

sırada Habeşlilere bağlı yöneticisi olan Ebrehe tarafından saldırı tehdidi (M.S. 570) ile karşılaşmıştı. Bu işgali engellemek üzere Kureyş'ten Abdülmuttalib'in Ebrehe ile görüşmeye gitmiş olması muhtemelen onun Yemen'le olan ticari ilişkileri sayesinde burayla kurmuş olduğu yakınlıktan kaynaklanmıştı. Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki Ebrehe'nin, Kâbe'yi yıkmak üzere Mekke'ye gelmesinin ardındaki sebep yalnızca bir din merkezini ortadan kaldırmak değildi. O, Mekke'ye gelen hac ve ticaret kervanlarının önünü keserek bu kervanları San'a'ya çekmek istiyordu.²⁹

Ebrehe'nin bu saldırı girişiminin ilahi bir plan dahilinde başarılı olamamasından³⁰ sonra Yemen'deki Habeş hakimiyeti de hızlı bir şekilde çöküşe geçmiş ve yukarıda da belirttiğimiz gibi bölge M.S. 573 yılında Sâsânîlerin desteğini alan Seyf b. Zûyezen'in kontrolüne geçmişti. Yaşanan bu iktidar değişiminden sonra, içerisinde Abdülmuttalib, Ümeyye b. Abdüşems, Huveylid b. Esed, Esed b. Abdüluzza ve Abdullah b. Cüd'an'n bulunduğu Kureyş'in önde gelen isimleri ile diğer Arap Kabileleri, elçiler halinde Seyf b. Zûyezen'i ziyaret amacıyla Yemen'e gitmişlerdi.³¹ Seyf, bu ziyaretlerinden dolayı gelenlere ikramda bulunmuş, Kureyş kabilesi mensuplarına ise ayrıca yüzer deve, onar köle, onar cariyeye, onar rıtıl altın, onar rıtıl gümüş (1 rıtıl = 460,8 gram) ve birer işkembe dolusu amber kokusu verilmesini emretmiş, Abdülmuttalibe de diğerlerinden on misli daha fazlasının verilmesini istemişti.³² Böylece Kureyş'in bu elçi grubu Yemen'den Mekke'ye beraberlerinde büyük bir kervan ile dönmüşlerdi.

Hz. Peygamber'in doğumuna yakın tarih kaynakları daha farklı kervan yolculuklarından bahseder. Örneğin Abdullah b. Cüd'an (ö. 600) Şam'a 2000 develik bir kervan yollamıştı.³³ Hz. Peygamber'in babası ve bazı amcaları da kervan ticareti ile geçimlerini sağladılar. Abdülmuttalib'in büyük oğlu olan Hâris'in (ö. 570'ten sonra) Kureyş'ten 120 küsur kişiyle ve ayrıca anlaşma (hîlf) yaptıkları farklı kabilelerden insanlarla birlikte Şam'a kervan ticareti gerçekleştirmek üzere yola çıktığı nakledilir.³⁴ Onun bir diğer amcası olan Zübeyr de orta halli bir tüccardı. Hz. Peygamber'in dedesinin vefatından sonra kendisine bakan amcası Ebû Tâlib'in de tacir olduğu bilinmektedir. Abbas b. Abdülmuttalib'in de Tâif ile ticari ilişkileri vardı.³⁵ Hz. Peygamber'in babası Abdullah, Şam'a çıktığı bir kervan yolculuğundan dönmekte iken Medine'de vefat etmişti.³⁶

Hz. Peygamber'in doğumu öncesinde tarih kaynaklarında geçen kervan yolculukları ile ilgili ön plana çıkan rivayetler bunlardır. Ancak Arabistan'da ticaretle uğraştığı bilinen Kureyş'e mensup daha pek çok insan ve yine kervan ticareti ile geçimini sağlayan pek çok kabile olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde yarımada Mekke'nin dışında çok sayıda kervan güzergâh noktası (şehirler, panayırlar vs.) olduğu bilindiğine göre, bu dönemde yapılmış olan kervan yolculukları kaynaklarda zikredilenlerden daha fazla olmalıdır. Bu önemli ayrıntıyı belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in dünyaya teşrifi akabinde gerçekleşen ve kaynaklarda yer alan kervan yolculuklarının tarihini ele almak konu bütünlüğünü tamamlamak adına gereklidir. Hz. Peygamber dönemi kervan yolculukları Risâlet öncesinde gerçekleşenler ve Risâlet sonrasında

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshak, *es-Sîre (Kitabu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1978), 62, 63.

³⁰ "Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi." el-Fil 105/1-5.

³¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/149.

³² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/149, 154, 155.

³³ Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-İsâmî, *Samtu'n-nücûm'l-avâli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/243.

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak fi Ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 354.

³⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütühu'l-Buldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 64.

³⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, thk. Abdullah İbrahim es-Sâvî (Kahire: Mektebetü's-Şarki'l-İslâmî, 1938), 196.



gerçekleşenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu dönem 6. asrın sonlarından, 7. asrın başlarına, Hz. Peygamber'in vefatına değin geçen süreyi (M.S. 571- 632) kapsar.

İslam Tarihi kaynakları Hz. Peygamber'in çeşitli bölgelere yapmış olduğu kervan yolculuklarından bahseder. Onun (sav) ilk yolculuğu doğumundan hemen sonra annesi Âmine tarafından süt anneye verilmesiyle gerçekleşmiştir. Hevazin kabilesinin Tâif yakınlarında yaşayan Sa'd b. Bekir koluna mensup olan Hz. Halîme, beraberinde diğer sütannesi olmak isteyen kadınlarla birlikte Mekke'ye gelmişlerdi. Burada Hz. Peygamber'i teslim alan Halîme, geldikleri kervanla birlikte tekrardan yaşadıkları bölgeye geri dönmüştür.³⁷ Arabistan'da sütannelik yaygın bir gelenektir. Görüldüğü üzere bölgedeki kervan yolculukları ticaret dışında farklı gerekçelerle de yapılmıştır. Hz. Peygamber'in kervan yolculukları ile ilgili bir diğer rivayete göre o (sav), henüz 10 yaşında iken amcası Zübeyr ile birlikte Yemen'e gitmişlerdir.³⁸

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dönemde Şam'a birkaç defa yolculuk yaptığı da nakledilmektedir. Bu yolculuklardan ilkinde henüz 9 ya da 12 yaşında olduğu nakledilen³⁹ Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib ile birlikte ticaret yapmak üzere Şam'a doğru yol almışlardı. Konuyla ilgili rivayetlerden birine göre onlar Busrâ'ya⁴⁰ bir başka rivayete göre ise Teymâ'ya⁴¹ gitmişler ve orada kendilerini bir rahibin uyarması üzerine geri dönmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in Şam yolculuğu ile ilgili bir başka rivayete göre ise o, 24 yaşında iken,⁴² daha sonrasında eşi olacak olan Hz. Hatice'ye ait bir kervanın başında Şam'a gitmişti. Hz. Hatice ticaretle uğraşır ve mallarını işletmesi için ücret karşılığında adam tutardı. Rivayete göre Hz. Hatice, Hz. Muhammed'i cariyesi Meysere ile birlikte Şam'a kervanlarına idarecilik etmesi için göndermişti. Hz. Peygamber ve Meysere Şam'a ulaştıklarında daha önce amcası Ebû Tâlib ile çıktığı yolculukta yaşadıklarına benzer bir şekilde bir rahiple karşılaşmışlardı. Rahip, Hz. Peygamber'in bir ağacın altında oturup gölgelendiği bir sırada Meysere'ye yaklaşarak ona, Hz. Muhammed'in (sav) bir peygamber olduğunu söylemiştir.⁴³ Şam'daki ticari işlemleri tamamladıktan sonra Hz. Peygamber ve Meysere Mekke'ye geri dönmüşler, Meysere de Şam'da yaşadıklarını ve Hz. Muhammed'in sahip olduğu sadakat ve iyi karakteri Hz. Hatice'ye bildirmiştir. Bu olayın Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin evliliklerinde etkili olduğu nakledilir.⁴⁴ İbn Sa'd, bu yolculukta varılan şehrin ismini Busrâ olarak vermekte ve Hz. Peygamber ve Meysere'nin burada karşılaştıkları rahibin adının ise Nestûr olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Ayrıca yine İbn Sa'd'dan gelen bir başka rivayete göre Hz. Peygamber, Meysere ile birlikte Hubâşe panayırına da gitmişlerdi.⁴⁶ Son olarak nakledildiğine göre Hz. Peygamber, risâlet öncesi dönemde Doğu Arabistan'da kurulan panayır olan Muşakkar'da da bulunmuştu.⁴⁷

Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib ve Meysere ile farklı zamanlarda yaptıkları Şam yolculukları hakkında tereddütler bulunmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber ve Ebû Tâlib'in Busrâ'da Rahip Bahîrâ

³⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ vd. (Mısır: Mektebetü Musafa el-Bâbü'l-Halebî, 1955), 1/163.

³⁸ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dârü'l-Hicr, 1997), 3/419.

³⁹ İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 65, 66.

⁴⁰ İbn İshak, *es-Sîre*, 73.

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî en-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 40.

⁴² Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydınli, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1980), 331.

⁴³ İbn İshak, *es-Sîre*, 81.

⁴⁴ Muhammed b. Habîb, *Münemmak*, 77, 78; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/189.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/108.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ, mütemmimü's-sahâbe, et-tabakâtü'r-râbia*, thk. Abdülaziz Abdullah Selûmî (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1995), 216.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Heyet (Kahire: Cemiyetü'l-Meknez, 2010), 5/3104.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

ile karşılaşması ve bu rahibin çocuk yaştaki Hz. Muhammed'in gelecekte peygamber olacağını anlayarak kendilerini Mekke'ye geri dönmeleri hususunda uyarması bazı şüpheler içermektedir. Bu hadise ile ilgili İsmail Hakkı Atçeken, pek çok kaynağı ve araştırmayı değerlendirdikten sonra, Hz. Peygamber'in Busrâ'ya gittiğini kabul etmekle birlikte burada yaşanan hadiselerin, birbirleriyle çelişen rivayetler içerdiğini ve akla uygun olmayan kurgular bulundurduğunu belirtir.⁴⁸ Zira nakledilenlere göre Bahîrâ Hz. Peygamber'in sırtında nübüvvet mührü görmüş, ağaçların dallarını onun için eğdiğini, bir bulutun ise ona gölge yaptığını fark etmişti.⁴⁹ Ancak böyle bir durumu yalnızca Bahîrâ'nın fark etmiş olması, kervandaki diğer insanların ise bunu fark edememiş olmaları ilginçtir. Ayrıca kervanın Mekke'ye geri döndüğünde bu yaşanan olayı daha fazla kişinin aktarmış olması gerekiyordu. Yine bunca yaşanan hadiseye rağmen Ebû Tâlib'in Müslüman olmadan vefat etmesi bize anlamlı görünmemektedir. *Siyer Kronolojisi* isimli çalışmasında bu iki yolculukla ilgili rivayetleri inceleyen Mehmet Apaydın ise yaptığı araştırmalar neticesinde Hz. Peygamber'in Şam'a gitmesi ile ilgili rivayetlerin doğru olmadığını, Râhip Bahîrâ hadisesi ile ilişkili olarak üretildiğini belirtir. Ona göre Ebû Talip ile ilgili rivayet ilk defa hicri 19 yılında (M. 640) Şam kuşatması esnasında teslim olan rahip Bâsîl tarafından üretilmiştir. Apaydın, Bâsîl'in kuşatma sonrasında Müslüman olup etrafında bulunan sahâbelere böyle bir hikaye anlattığını, sahâbelerin de bunu "hüsnü niyetle" kabul edip sonraki nesillere aktardıklarını belirtir. Araştırmacıya göre Hz. Hatice ile ilgili rivayet ise kısmen doğrudur. Şöyle ki Hz. Muhammed'in, Meysere ile çıktıkları kervan yolculuğu doğru olmakla birlikte, yazara göre onlar Şam'a değil Tihâme'de kurulan Hubâşe panayırına gitmişlerdir. Muhtemelen bu rivayet de Râhip Bahîrâ olayını desteklemek üzere sonradan değiştirilmiştir.⁵⁰

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliklerinden önce yaşanan önemli başka bir olay Arabistan'daki kervanların tarihine ışık tutar. Bu olay, Hz. Peygamber'in (sav), 14, 15 ya da 20'li yaşlarında olduğu düşünülen⁵¹ bir dönemde yaşanan 4. Ficâr Savaşının (Cahiliye döneminde Allah'ın yasaklamış olduğu haram aylarda yapılan savaşlara verilen genel ad) sebebiyle ilgilidir. Kureyş'in katıldığı bu Ficâr savaşının sebebi kendi kabilesinden olan Harb b. Ümeyye'nin koruması altındaki Berrâd b. Kays'ın, Hîre Kralının Ukâz'a gönderdiği kervanı Mekke'ye getiren Urve b. Rahhal'i öldürmesidir.⁵² Görüldüğü üzere bu rivayet bölgedeki kervan faaliyetlerinin önemine işaret ettiği kadar, Hz. Peygamber döneminde de Irak topraklarından Mekke'ye kervan geldiğini ortaya koyması açısından da dikkat çekicidir.

Risâlet öncesi yapılmış kervan yolculukları ile ilgili tarih kayıtlarına geçmiş farklı rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetleri bölgesel olarak inceleyebiliriz. Örneğin ilk Müslüman olan sahâbelerden Ebû Seleme el-Mahzûmî'nin (ö. 4/625) İslam öncesi dönemde Kureyş ile birlikte Yemen'e kervan yolculuğu yaptığı nakledilir.⁵³ Mahzûmoğullarının Muğire soyundan gelen önemli isimlerin de Risâlet öncesi dönemde Yemen'e kervan yolculukları yaptıkları bilinir. Örneğin Ebû Rebîa b. Muğire, Yemen'le yaptığı kervan ticareti sayesinde zengin olmuştur.⁵⁴ Onun oğullarından biri olan Abdullah b. Ebî Rebîa'nın (ö. 35/656) da annesi Esmâ bint. Muharribe için Yemen'den parfüm ürünleri getirdiği nakledilir.⁵⁵ Risâlet öncesi yapılan kervan yolculukları ile ilgili başka bir

⁴⁸ Atçeken, Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri, 65-72.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/181.

⁵⁰ Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 236-251.

⁵¹ Hüseyin Algül, "Ficâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/52.

⁵² Ahmet Turan Yüksel, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Ticari Hayat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 40.

⁵³ Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. Semîr Câbir (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1998), 15/17.

⁵⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/251.

⁵⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 1/74.



rivayete göre Hidaş b. Abdullah b. Ebî Kays, Yemen bölgesine ticarete giderken yanına Âmir ya da Amr b. Alkame b. el-Muttalib adında birisini ücretli karşılığında yardımcı olarak tutmuştur.⁵⁶

Ebû Süfyân'ın babası Harb b. Ümeyye'nin (ö. 588), Dûmetü'l-Cendel panayırının reisi Ukeydir b. Abdülmelik'in kardeşi Bişr ile Irak'ta yaptıkları ticaret kervanları sayesinde bir arkadaşlık kurdukları nakledilir.⁵⁷ Hz. Peygamber döneminde de yaşamış önemli cahiliye şairlerinden Meymûn b. Kays el-A'sâ'nın (ö. 7/629), Hîre'ye kervan yolculuğu yaptığı aktarılır.⁵⁸ Ayrıca; Hakem b. Ebî'l-Âs (ö. 31/651)'in Hîre'ye kervan yolculuğu yaptığı gibi,⁵⁹ Gaylan b. Seleme (ö. 23/644) ve Ebû Süfyân'ın da birlikte Hîre'ye kervan yolculuğunda buldukları nakledilir.⁶⁰ Arapların dâhilerinden sayılan Mugîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) Müslüman olmadan önce Hîre'ye ticaret amaçlı gittiği bilinir.⁶¹ Kureyş kabilesinden Nadr b. Hâris b. Kelede b. Alkame (ö. 2/624), Hîre'den Mekke'ye bir müzik aleti olan ûd getirmiş ve bunu başkalarına öğretmişti.⁶²

Şam bölgesine kervan yolculuğu yapanlar arasında tarih kitaplarında, Ebû Uhayha Saîd b. Âs (ö. 59/679), buraya Kureyş'e Bizans adına vali olarak atanması niyetiyle giden Osman b. Huveyris (ö. ?), Ebû Züeyb Hişâm b. Şu'be (ö. ?),⁶³ Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644)⁶⁴ Hz. Osman'ın babası Affân b. Âs (ö. ?),⁶⁵ Zem'a b. Esved b. Muttalib (ö. ?)⁶⁶ ve Ebû Süfyân⁶⁷ gibi önemli isimlere rastlamaktayız. Ayrıca Mısır bölgesine kervan yolculuğu düzenleyenler arasında, Abdullah b. Cüd'an,⁶⁸ Ömer b. el-Hattâb ve Amr b. el-Âs'ın (ö. 43/664) adları geçer.⁶⁹

Daha burada sayılamayan pek çok isim kervan yolculuğu yapmış olmalıdır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Arabistan'da kervancılık çok önemli bir geçim kaynağı olduğundan, bu faaliyetle uğraşanların sayısını tespit edebilmek imkansız gözükmektedir. Görüldüğü üzere tarih kayıtlarında isimleri geçenlerin çok büyük bir kısmının yaptıkları kervan yolculuğunun sebebi ticarettir. Ticaretin yanı sıra Arabistan'da cahiliye döneminde yerine getirilen bir ibadet olan hac ve umre için çıkılan yolculuklar da kervancılık faaliyetlerinin sebebi olmuş, bölgedeki kervan hareketliliğinin artmasında etkili olmuştur. Ayrıca göç etme eylemi de kervan yolculuğunu gerektiren bir hadisedir. Nitekim Hz. Peygamber'in çağdaşı Zeyd b. Amr ile Medine'de İslam Yönetiminin hakimiyetinden sonra İran topraklarından buraya gelen Selmân-ı Fârisî'nin yolculukları bu minvaldedir. Bu iki isim de doğru dini aramak üzere kervanlar aracılığıyla uzun ve zahmetli bir yolculuk yapmışlardır. Yine panayırlarda kendi maharetini göstermek amacıyla dolaşan şairler de genellikle bu ticaret kervanlarına katılarak yolculuk yaparlardı.

3. KUREYŞ'İN DÜŞÜŞÜ VE KERVANLAR

Hz. Peygamber'e gelen vahiy ile birlikte, İslam'a davet sürecinin başlamasıyla, hem Arabistan'ın genel kervancılık faaliyetleri ile ilgili hem de özelde Kureyş kervanlarının akıbeti ile ilgili önemli

⁵⁶ Muhammed b. Habîb, *el-Muḥabber*, 335, 336.

⁵⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 15/158.

⁵⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 9/146.

⁵⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 17/369.

⁶⁰ Ebû'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü'l-Hicr, 2008), 3/419.

⁶¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 16/323.

⁶² Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab ve meâdinü'l-cevher*, thk. Esad Dâğır (Kum: Dârü'l-Hicre, 1989), 4/4/134.

⁶³ Ebû Abdillâh Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi kureyş ve ahbârühâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Matba'atü'l-Medenî, 1962), 427, 428; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/430.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/663.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Mısır: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1992), 191.

⁶⁶ Muhammed b. Habîb, *el-Muḥabber*, 158.

⁶⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 9/345.

⁶⁸ Cümeylî, *Kureyş*, 157.

⁶⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî İbn Hadîde, *el-Misbâhü'l-mudî*, thk. Muhammed Azimüddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1975), 1/158; Şahin Utku, *Kızıldeniz (Çöl, Gemi ve Tacir)*, 117.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

değişiklikler yaşanmıştır. Bilindiği üzere M.S. 610 yılında ilk vahyin gelmesi ile birlikte 3 yıl süren fetret devrinin ardından 613'te Hz. Peygamber, açıktan davetle yükümlü olmuş⁷⁰ ve insanları yavaş yavaş tevhit dini İslam'a çağırmaya başlamıştır. Bu süreç başlangıçta Kureyşlileri çok rahatsız etmediyse de, sonrasında onlar, Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin putlarını eleştiren ve onların cehenneme gireceğini söyleyen ayetler⁷¹ ile yüzleşmeye başladıklarında, Hz. Peygamber'in bu tevhid mücadelesini durdurmaya, engellemeye ve sonrasında da yok etmeye çalışmışlardır. Zira aynı zamanda Kureyşliler, tevhidin onların bölgedeki itibarlarını düşüreceğini bu sûretle de kervancılık faaliyetleriyle kazandıkları ticari gücü ellerinden çıkaracaklarını düşünmüşlerdir.

Kureyşlilerin Müslümanlara yönelik artarak devam eden baskı ve işkencelerine karşı Hz. Peygamber, isteyenlerin Habeşistan'a hicret edebileceğini belirtmiş ve bunun üzerine M.S. 615 ve 616 yıllarında iki ayrı hicret gerçekleşmiştir. Habeşistan'a bu ilk hicrette 15, ikincisinde ise 108 kişi göç etmiştir. Baskıların dayanılmaz hale gelmesiyle birlikte davetin daha güvenli bir ortamda devam edebilmesi için yeni ve uygun bölgeler arayan Hz. Peygamber, bu minvalde Medine'den gelen bir ekiple görüşme şansı elde etmiş, onlara İslam'ı anlatmış, sonrasında gerçekleşen gizli görüşmeler (Akabe Biatları) ile birlikte Mekke'de bulunan Müslümanlarla beraber Medine'ye hicret kararı (M.S. 622) almıştır. Miladi 622 senesinin Temmuz (h. Muharrem) ayında başlayan Mekkeli Müslümanların hicret yolculukları, 20 Eylül 622 (12 Rebiülevvel 1)'de Hz. Peygamber'in Medine'ye ulaşması ile birlikte büyük çoğunlukla son bulmuştur.

Tarih kaynakları Medine'ye hicret süreci ile ilgili önemli bir ayrıntıya yer verir. Buna göre Talha b. Ubeydullah Şam'dan dönerken Medine'ye hicret etmekte olan Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'le karşılaşmış kendilerine Şam'dan getirdiği elbiselerden vermiştir. Bir başka kaynakta ise bize bu kişinin Talha b. Ubeydullah yerine Zübeyr b. Avvâm olduğu zikredilmektedir.⁷² Rivayete göre Hz. Peygamber şehre ulaşmadan önce yol üzerindeki bir mevkide henüz Medine'ye hicret etmemiş olan Zübeyr b. Avvâm ve yanındaki birkaç Müslümanla karşılaşmıştı. Onlar Şam'a ticaret için gitmişler ve Mekke'ye dönmekteydiler.⁷³ Bu grup Mekke'ye döndükten sonra vakit kaybetmeden Medine'ye hicret etmiştir. Zikredilen bu iki rivayetin ortak noktası, hicret öncesinde gücü yeten Müslümanların kervan yolculukları yapmaya devam ettikleridir.

Hicret sonrası dönem, Kureyş kervanlarının akibetinin giderek kötüleşmeye başladığı bir dönemdir. Hicretin daha ilk yılı bitmeden Kureyş kervanları, Hz. Peygamber'in düzenlediği seriyye (Hz. Peygamber'in bizzat katılmayıp görevlendirdiği kumandanlarla sevk ve idare ettiği savaşlar) ve gazvelerle (Hz. Peygamber'in bizzat sevk ve idare ettiği savaşlar) tehdit altında kalmış ve bu durum Mekkelileri daha önce hiç olmadığı kadar tedirgin etmiştir. Burada, Kureyş kabilesine ait hangi kervanların durdurulmaya çalışıldığı ya da durdurulup ele geçirildiğini anlatmadan önce Hz. Peygamber'in neden bir kabilenin ticari faaliyetlerini sonlandırmaya çalıştığını izah etmek gerekmektedir. Zira bu meseleden dolayı Hz. Peygamber'i yağmacı kültürün bir temsilcisi gibi addedenler olmuştur.

Öncelikle Onun (sav) gazve ve seriyyelerinin önemli bir kısmının Kureyş kervanlarını durdurma ve el koymaya yönelik gerçekleştirildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in Kureyş kervanlarına yönelik bu baskınlarının arka planında düşmanını ambargo ve abluka altına alma ve böylece

⁷⁰ el-Müddessir 74/1-5.

⁷¹ Yûnus 10/18; el-Enbiyâ 21/98, 99; el-Furkân 25/55; el-Ankebût 29/17.

⁷² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delailü'n-nübüvve*, thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye - Dârür-Reyyân, 1988), 2/498; Bu iki farklı rivayeti değerlendiren Adnan Demircan, ilk rivayetin daha doğru kabul edilebileceğine, zira birincisinin Urve b. ez-Zübeyr kanalıyla gelmesinden dolayı aile şanını yüceltmek için söylenmiş olabileceğine dikkat çekmektedir. Bkz Adnan Demircan, *Nebevî Direniş: Hicret* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 121.

⁷³ Zührî, *el-Mejâzi en-nebeviyye*, 103.



ekonomik kontrolü ele geçirerek rakibinin mukavemetini kırma amacı yer alır.⁷⁴ Onun (sav) kervan baskınlarını bir çeşit saldırganlık olarak niteleyen ve bu niteliğin Araplar için alışlageldik bir durum olduğunu söyleyen Montgomery Watt'ın⁷⁵ bu iddiasına verilebilecek en net cevap Muhammed Hamidullah'ın da belirttiği üzere Hz. Peygamber'in Kureyş kervanları dışında, bölgedeki diğer Müslüman olmayan kabilelerin kervanlarına hiçbir şekilde askeri müdahalede bulunmadığıdır.⁷⁶ Dolayısıyla onu (sav) yağmacı kültürün etkisinde hareket eden bir insan olarak göstermek kanaatimizce iyi bir niyet taşımamaktadır.

Allah Rasulünün savaşlarını sebep ve sonuçları bağlamında ele alarak doktora tezi hazırlayan Elşad Mahmudov, bu çalışmasında onun (sav) kervanlara yönelik düzenlediği baskınların sebeplerini uzunca ele almış ve tartışmıştır. Yazarın zikrettiği bu sebepleri altı maddede özetlemek mümkündür. Yazara göre Hz. Peygamber ve Müslümanlar, kendilerine yapılanlara karşılık vermek, Medine şehrini saldırılardan korumak, müşriklere gözdağı vermek, yapılan baskınlarla cihat ruhunu alevlendirmek, Arabistan bölgesi hakkında güvenlik sıkıntılarının doğmasını engellemek için coğrafi bilgi edinmek ve düşmanlarının hazırlıkları ile ilgili haberdar olmak için Kureyş kervanlarının önünü kesmişler ve onlara el koymuşlardır.⁷⁷ Sonuç olarak Hz. Peygamber, İslam'ın yayılışına giden süreçte şirk kültürünün merkezi haline gelmiş Mekke'yi tekrar eski haline döndürerek tevhidin merkezi haline getirebilmek ve belki de bu süreci daha da hızlandırabilmek için Kureyş'in ekonomik kaynağı olan kervanlarının kontrol altına alınmasını ilk gaye olarak belirlemiştir. Nitekim Müslümanların gerçekleştirdiği ilk seriyye Kureyş kervanını hedef almıştır.

O, hicretten 7 ay sonra (Ramazan 1/Mart 623), 300 kişilik Ebû Cehil'in başkanlık ettiği ticaret kervanına Hz. Hamza komutasındaki birliği, bir ay sonrasında ise (Şevval/Nisan) Ebû Süfyan'ın idaresinde bulunan kervanın önünü kesmek için Ubeyde b. Haris komutasında bir birliği yollamıştır. Bu birlik Râbiğ bölgesindeki Ahyâ isimli suyun olduğu yerde Ebû Süfyan'ın başında olduğu kervan ile karşılaşmıştır. Bu iki seriyyeden ilkinde taraflar arası bir anlaşma sayesinde çatışma olmamışsa da ikincisinde karşılıklı mızrak ve ok atışları olmuş ve sonrasında iki taraf da ayrılmışlardır. Yine bir ay sonrasında hicretin 9. ayında (Zilkade/Mayıs) Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebû Vakkas komutasındaki bir birliği Şam'dan gelen kervanın önünü kesmesi için yollamışsa da bu birlik, bir ya da iki gün arayla kervanı kaçırdıkları için Medine'ye tekrar geri dönmüştür. Bu seriyyelerin yanında bizzat Hz. Peygamberin kervanları durdurmak adına katıldığı gazveler de vardır. O (sav), hicretten 11 ay sonra Sâfer ayında (Ağustos) Ebvâ gazvesine çıkmış (H. 2/M. 623), 15 gün bekledikten sonra Medine'ye dönmüş akabinde aynı ay içerisinde, başka bir rivayete göre de Rebiülevvel ayında (Ağustos ya da Eylül) yüz kişi ve beş yüz deveden müteşekkil Kureyş kervanını Buvât'ta karşılamak üzere tekrardan yola çıkmış ancak bir çatışma olmadan geri dönmüştür. Yine o, aynı yılın Cemaziyeevvel ayında (Kasım) da bir başka Kureyş kervanını karşılamak üzere Zatu'l-Aşiret (Uşeyre) gazvesi düzenlemiştir. Bu kervanın daha sonra Bedir Savaşının sebebi olan kervan olduğu bilinir.

Hicretin 2. Senesi Recep ayında (Ocak 624) Hz. Peygamber, Abdullah b. Cahş'ı Nahle bölgesindeki Kureyş kervanı hakkında bilgi alması için göndermiştir. Abdullah ise yalnızca bilgi almakla kalmamış aynı zamanda buradan geçen Kureyş kervanına baskın düzenlemiş ve iki kişiyi öldürmüştür.⁷⁸ Bu baskın haram aylarda gerçekleştiği için Kureyşliler arasında bir tartışma

⁷⁴ Elşad Mahmudov, *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 65, 66.

⁷⁵ W. Montgomery Watt, *H. Muhammed (Peygamber ve Devlet Adamı)*, çev. Erdem Türköz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 124, 125, 127.

⁷⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yenişafak Kültür Armağanı, 2003), 1/219.

⁷⁷ Mahmudov, *H. Peygamber'in Savaşları*, 73-75.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1989), 1/9-19; Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/479.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

başlamış ve ardından Bakara Sûresinin 217 ve 218. ayetleri inmiştir. Ayetler haram aylarda savaşın büyük günah olduğunu ancak inkarda direnmenin, Kâbe'yi ziyareti engellemenin ve halkını oradan çıkarmanın daha büyük bir günah olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹

Bilindiği üzere Bedir savaşının (H. 2, M. 624) asıl sebebi Ebû Süfyan'ın Suriye'den gelen kervanına baskın düzenlemektir.⁸⁰ Ebû Süfyan yaklaşık yetmiş atlı ve yüklü develerle Şam'dan dönmekte, Mekke'ye doğru yol almaktaydı. Hz. Peygamber kervanla ilgili bilgiler getirmesi için Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd'i görevlendirdi. Talha ve Saîd sahil yakınlarında bulunan Nahbâr adında bir yerde beklemeye başladılar.⁸¹ Onlar kervanı takip ederlerken Hz. Peygamber de 12 Ramazan pazartesi günü ordu hazırlayarak kervanı karşılamaya çıkmış, ancak kervan Müslümanların kendilerini beklediği yolu kullanmayarak kurtulmayı başarmış, akabinde de Ebû Cehil'in komutasındaki ordu ile Müslüman ordusu Bedir'de savaşmışlardı (17 Ramazan 2/13 Mart 624).⁸² Kur'an'ı Kerim'de Bu kervan yolculuğu şöyle anlatılmıştır: "Hani siz vadinin (Medine'ye) yakın tarafında; onlar uzak tarafında, kervansa sizin aşağıңызdaydı."⁸³ Bu savaşa Kureyş ahalisinden el-Hâris b. Âmir gibi isteksizce katılanlar da olmuş ve o savaşa giderken "Keşke Kureyş savaşa çıkmasaydı da kervandaki malım ve Abdümenâfoğullarının malları telef olsaydı" diyerek sitem ettiği nakledilmiştir.⁸⁴ Savaşa gerek olmadığını düşünen bir diğer isim de Ebû Süfyandır. O, "Kervanınız kurtuldu; kendinizi Yesrib ehline kestirmeyiniz. Bundan ötesine gerek yok. Siz ancak kervanınızı ve mallarınızı korumak için çıkmıştınız" diyerek Kureyşlilerin savaşa çıkmamasını istemiştir.⁸⁵ Ancak sonuç olarak savaş gerçekleşmiş ve Kureyşliler mağlup edilmişlerdir.

Hz. Peygamber döneminde Bedir savaşından 6 ay sonra gerçekleştirilen "Karede" seriyesi de (Cemâziyelâhir 3/Kasım 624), Kureyş'in Ebû Süfyan başkanlığında Irak yollarından geçerek Suriye'ye ulaşmayı hedefleyen kervanını durdurmayı amaçlamıştı. Zeyd b. Harise başkanlığındaki birlik, bu kervanı yakalamış ve ele geçirilen ganimetler Medine'ye getirilmiştir.⁸⁶ Hicretin 6. senesi Cemaziyelevvel ayında (Eylül-Ekim 627), Kureyş kervanlarına yönelik son askeri müdahale olan el-İs Seriyesi gerçekleşmiştir. Bu seriyyenin başında Zeyd b. Hârise görevlendirilmiş, kervan müdahalesi başarılı sonuç vermiş ve bu kervandan pek çok gümüş elde edilmiştir.⁸⁷

Yapılan tüm bu gazve ve seriyyeler Arabistan'ın en önemli kervan organizatörü konumunda olan Kureyş'in etkinliğini kırmıştır. Ancak Medine'ye hicret sonrasında Müslümanlar yalnızca Kureyş kervanlarına yönelik gazve ve seriyyeler düzenlemekle kalmamışlar aynı zamanda kendileri de farklı bölgelere kervan faaliyetleri gerçekleştirmeye başlamışlardır. Burada tekrardan hatırlatmak gerekir ki Medine, hicret öncesinde de önemli kervan güzergahlarından birisiydi. Nitekim burada çeşitli çarşı ve pazarların kurulduğu, Nabatlıların buraya kervanlarla ticaret yapmak üzere çeşitli gıda maddeleri getirdikleri daha önce ifade edilmişti. Aynı şekilde Yahudilerin içki yasaklanana kadar Medine pazarlarına kervanlar vasıtası ile içki getirip sattıkları⁸⁸ ve yine hicret sonrası dönemde buraya kumaş, koku, yiyecek ve çeşitli mallar taşıyan kervanların geldiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların bu şehre yerleşmesi sonrasında da kervancılık faaliyetleri devam etmiştir. Hz. Peygamber de şehirdeki kervan faaliyetlerinin

⁷⁹ el-Bakara 2/217, 218.

⁸⁰ Bedir savaşıyla ilgili detaylı bilgi için bkz: İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İSTEM* 7/13 (01 Aralık 2009), 85-124.

⁸¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/19.

⁸² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/21.

⁸³ el-Enfâl 8/42.

⁸⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/36.

⁸⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/43.

⁸⁶ İbn İshak, *es-Sîre*, 315.

⁸⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/553.

⁸⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 8/25.



etkinliğini arttırabilmek adına Medine’de bir pazar kurmuş ve bu pazara gelen ticaret kervanlarından vergi alınmayacağını kararlaştırmıştır.⁸⁹ Hicret sonrası Medine’de Müslümanların gerçekleştirmiş oldukları kervan yolculukları ile ilgili çeşitli tarihi örnekler vardır. Örneğin, Medine’de Müslümanların Cuma namazı kıldıkları bir sırada Bedir savaşı öncesinde Müslüman olduğu bilinen Dihye el-Kelbî’nin⁹⁰ Şam’dan buraya gıda maddeleri taşıyan bir kervan getirdiği nakledilir.⁹¹ Zeyd b. Hârise’nin İs Seriyyesinin gerçekleştiği yılın Ramazan ayında, yanındaki arkadaşları ile birlikte Şam’a ticaret amaçlı kervan yolculuğu yaptığı nakledilir. Hatta bu ticaret yolculuğu sırasında Benî Bedr ve Benî Fezâre’den birtakım insanların kervana saldırdıkları ardından da kervandakilerin mallarını alıp gittikleri anlatılmaktadır.⁹² Bu iki isimden farklı olarak Müslümanlar içerisinde Abdurrahman b. Avf’ın ve Ebû Saîd el-Hudrî’nin de hicret sonrasında kervan yolculuğu yaptıkları bilinir.

Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi (20 Ramazan 8/11 Ocak 630) ve ardından vefatına kadar ki süreçte Arabistan’ın büyük çoğunluğunun idaresi Müslümanların eline geçmiştir. Böylece M.S. 7. yy.’ın başları, kervancılık faaliyetlerinde artık Kureyş’in yerini İslam toplumunun (ümme) aldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde sürekli genişleyen İslam yönetiminin topraklarında, vahiy ile oluşan yeni düzen içerisinde kervan yolculuklarının daha güvenli bir hale geldiğini belirtmek gerekir. Zira bölgedeki pek çok kabile ya bizatihi İslam yönetimine katılmış ya da vergi vererek bu yönetime boyun eğmiştir. Bunun sonucu olarak Arabistan’daki kervan saldırılarında azalma yaşanmıştır denebilir. Bundan sonraki dönemde kervan faaliyetlerinin artarak devam ettiği görülür. Nitekim Vakıdî, Tebük seferini (H. 9/M. 630) ele alırken Müslümanların Şam ile olan ticaretlerinden dolayı buranın hakimiyetini elinde tutan Bizans’ın ne kadar güçlü olduğunu bildiklerini ve bu sebeple onlar için en korkutucu düşmanın Bizans olduğu yorumunu yapmıştır.⁹³ Görüldüğü üzere bu rivayet Medine’de Hz. Peygamberin (sav) önderliğinde istikrarlı bir yönetime kavuşan Müslümanların Şam’la daha sıkı ilişkiler kurduklarını ortaya koyar. Sonuç olarak Hz. Peygamber’in ve ona inen vahyin belirlediği ölçüler çerçevesinde kurulmuş olan İslam Yönetimi ile birlikte kervan faaliyetleri sekteye uğramamış tam aksine, geniş Arabistan coğrafyasının siyasi anlamda tek bir idarenin kontrolüne geçmesi sayesinde oluşan güven ortamında daha da gelişmiştir.

4. SONUÇ

Arabistan’da kervan faaliyetleri temel geçim kaynağı olarak görülmektedir. İslam öncesi dönemde Kureyş kabilesinin yükselişi de bu faaliyet üzerinden gerçekleşmiş ve Mekke, kervanların uğradıkları çok önemli bir merkez haline gelmiştir. Kureyş’in bu yükselişinde Kusay’ın ve sonrasında onun soyundan gelen evlatları içerisinde Hâşim’in büyük etkisi olmuştur. Dönemin tarihsel koşulları içerisindeki yaşananlar da bu yükselişi desteklemiştir. Nitekim Bizans ve Sâsânî İmparatorlukları ile onlara vergi ödeyen Gassânîler ile Hîreliler arasındaki mücadeleler Arabistan’ın Kuzeyinde istikrarsız bir ortam oluşturmuştur. Arabistan’ın güneyinde ise Yemen milattan sonra beşinci yüzyıldan itibaren sorunlu bir bölge haline gelmiştir. Yahudi bir Himyerî hükümdarı olan Zûnüvâs’ın Yemen’deki olumsuz faaliyetleri, sonrasında Hristiyan Habeş hükümdarlığının bölgeyi ele geçirmesi, çok geçmeden de Sâsânî desteği ile Seyf b. Zûyezen’in hakimiyetiyle birlikte bu coğrafya, kervan faaliyetleri açısından güvensiz bir hal almıştır.

⁸⁹ Ebû’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ’ü’l-vefâ bi ahbâri dâri’l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfuz (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/257.

⁹⁰ Ali Yardım, “Dihye b. Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/294.

⁹¹ Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbabü’n-nüzûl*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl (Dârü’l-Meyman, 2005), 772.

⁹² Vâkidî, *el-Meğâzî*, 2/564.

⁹³ Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/990.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

Hız. Peygamber'in doğumu ve risaletine kadarki süreçte Kureyş kervanlarının artık Arabistan'da kervancılığın baş aktörü oldukları görülür. Hâşim ile birlikte Kureyş'in uluslararası ticaret anlaşmaları sağlanmış ve sonrasında pek çok Kureyşli rahat bir şekilde Şam ve Yemen'e kervan yolculukları yapabilir hale gelmiştir. Kur'an'da bu duruma *îlâf* kavramıyla işaret edilmiştir. Hız. Muhammed'in risalet süreci öncesinde bir Kureyş mensubu olarak kervan yolculuklarında bulunduğu tarih kitaplarında yer alır. O, sütanne uygulaması dahilinde Taife kadar kervan yolcuğu yapmış, çocukluğunda da amcası Ebû Tâlip'le birlikte Şam'a gitmiştir. Gençlik çağında ise Hız. Hatice'nin kervanlarının başında yine Şam'a ya da Tihâme'de yer alan Hubâşe'ye gittiği nakledilir. Ayrıca Doğu Arabistan'da kurulan Muşakkar panayırına da katıldığı aktarılır. Araştırmalar sonucunda onun Şam'a bölgesine yapmış olduğu kervan yolculukları hakkındaki rivayetlerle ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkmıştır. Neticede onun amcası ile yapmış olduğu iddia edilen Şam yolcuğunun abartılı ya da uydurma olduğu, Hız. Hatice'nin kervanlarıyla birlikte ise Şam'a değil Hubâşe'ye gittiği sonucuna varılmıştır.

Vahyin nüzülü ile birlikte Kureyş kabilesinin düşüş süreci başlamıştır. Kureyşliler başlangıçta inen ayetleri çok dikkate almamışlarsa da itibarları zedelenir dolayısıyla kervan faaliyetleri ile elde ettikleri ticari kazançları azalır korkusuyla Müslümanlara yönelik baskı ve işkenceleri arttırmışlardır. Müslümanlar da önce bir kısmı Habeşistan'a sonra da büyük çoğunluğu Medine'ye hicret etmek durumunda kalmıştır. Hız. Peygamber de Hız. Ebubekir ile birlikte bir kervan yolculuğu ile Medine'ye hicret etmiştir. Bu hicret sonrasında ise Medine'de İslam Devletinin kurulmasıyla birlikte işler Kureyşlilerin aleyhine gelişmeye başlamıştır. Zira Hız. Peygamber Kureyş'in kervanlarına yönelik takibatlar başlatmış, neticede süreç iki taraf arasında Bedir savaşının yaşanmasına sebep olmuştur. Bedir galibiyeti ile Müslümanlar hız kaybetmeden kervanlara yönelik takibatlara devam etmiş ve Mekke fethedilene kadar asıl amaç Kureyş'in bel kemiğini oluşturan bu kervan faaliyetlerinin kontrolünü sağlamak olmuştur. Bu süreç içerisinde Kureyş tüm iktidarını yitirmiş ve en sonunda MS. 630'da Mekke'nin fethi ile birlikte teslim olmuştur.



5. KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Heyet. 12 Cilt. Kahire: Cemiyetü'l-Meknez, 2010.
- Aladieh, Salamah Salih Syalayman. *Meccan trade prior to the rise of Islam*. United Kingdom: Durham University, Doctoral Thesis, 1991. <http://etheses.dur.ac.uk/1184/>
- Algül, Hüseyin. "Ficâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Atçeken, İsmail Hakki. *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Balcı, İsrâfil. "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği". *İSTEM* 7/13 (01 Aralık 2009), 85-124.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-. *Delailü'n-nübüvve*. thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Dârür-Reyyân, 1988.
- Bozkurt, Nebi - Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/553-563. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Yüksel, Ahmet Turan. "Kervan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan (Fiziki ve Beşeri Coğrafya)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Cümeylî, Hudayr Abbas el-. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Çağatay, Neşet. *İslam öncesi Arap tarihi ve cahiliye çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957.
- Demircan, Adnan. *Nebevî Direniş: Hicret*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Eğânî*. thk. Semîr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-. *Ahbâru Mekke*. thk. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥhas. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelus, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Hz.Peygamber Devri Kronolijisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri". çev. Abdullah Aydınli. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1980), 327-345.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yenişafak Kültür Armağanı, 2003.



KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN FAALİYETLERİNİN ROLÜ

- Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hicr, 2008.
- İbn Hadîde, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî. *el-Misbâhü'l-mudî*. thk. Muhammed Azimüddin. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Sakkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Musafa el-Bâbü'l-Halebî, 1955.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre (Kitabu's-Siyer ve'l-Meğâzi)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Dârü'l-Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Mısır: Heyetü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem - Selamî, Umar Abdüsselam es-. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakât*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ, mütemmimü's-sahâbe, et-tabakâtü'r-râbia*. thk. Abdülaziz Abdullah Selûmî. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1995.
- İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-. *Samtu'n-nücûmi'l-avâlî fî enbâi'l-evâlî ve't-tevâlî*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Pazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kelpetin, Mahmut. *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Mahmudov, Elşad. *Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İbrahim es-Sâvî. Kahire: Mektebetü's-Şarki'l-İslâmî, 1938.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-. *Mürüccü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. thk. Esad Dâğır. Kum: Dârü'l-Hicre, 1989.
- Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1900.
- Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer. *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*. thk. Hurşîd Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh es-. *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Hâlid Abdülğani Mahfuz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullâh es-. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye*. thk. Umar Abdüsselam es-Selamî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000.



Şahin Utku, Nihal. *Kızıldeniz (Çöl, Gemi ve Tacir)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Tomar, Cengiz. “Yemen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-. *Esbabü'n-nüzûl*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. Dârü'l-Meyman, 2005.

Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1989.

Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammed (Peygamber ve Devlet Adamı)*. çev. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Yardım, Ali. “Dihye b. Halîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/294. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Ticari Hayat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh. *Cemheretü nesebi kureyş ve ahbâruhâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Matba'atü'l-Medenî, 1962.

Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-. *el-Meğâzî en-nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981.

Kur'ân Yolu, ts. Erişim 20 Ekim 2020

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2002.



BİR KLASİK OLAN TABERÎ'NİN KISA SÛRELERİ TEFSİRİ A CLASSIC, TABARİ'S INTERPRETATION OF THE SHORT SURAHS

ENES ÖZDEMİR

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozdemirenes57123@gmail.com



Öz:

Muhammed ibn Cerir et-Taberî, Hicri III. asırda Bağdat bölgesinde yetişmiş önemli âlimlerinden birisidir. Çok yönlü bir müktesebata sahip olan Taberî; tefsir, fıkıh ve tarih ilimlerine dair pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân adlı tefsiridir. İlk üç dönemin tefsir anlayışını yansıtan bu eser hem tarih hem de kıraat ilmi açısından çok önemli bilgiler barındırmaktadır. Kısa sûreler gerek beş vakit namazlarda gerekse günlük hayatımızda her insan için büyük bir konuma sahiptir. Taberî'nin bu sûreleri hangi rivayetler ışığında yorumladığı makalenin konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca müfessirin, ayetleri tefsir ederken benimsediği metot da kısa sûreler özelinde incelenmektedir. Taberî tefsirinde rivayet yöntemine uygun olarak nakillere oldukça fazla yer verilmektedir. Ancak Taberî, eserinde naklettiği rivayetlerin tamamını sıhhat açısından bir değerlendirmeye tâbi tutmamaktadır. Öte yandan bir rivayet tefsiri olmasına rağmen eserde dirayete de yer verilmektedir. Bu makalede kısa sûreler özelinde eserin olumlu ve olumsuz yönlerine işaret edilecek, aynı zamanda günümüz ilim ehli için önemi belirtilecektir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Taberî, Müfessir, Sûre, Rivayet.

Abstract:

Muhammad ibn Jarir et-Tabari is one of the important scholars who grew up in the Baghdad region in the 3rd Hijri century. Tabari, who has a versatile acquis, wrote many works on tafsir, fiqh and history sciences. One of these works is his tafsir named "Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân". It contains very important information both in terms of history and the science of Quran recitation. Short surahs have a great impotence for every person, both in the five daily prayers and in our daily life. The subject of the article is in the light of which narrations Tabari interpreted these surahs. In addition, the method adopted by the commentator is also examined in terms of short surahs. In Tabari's tafsir, more place is given to the conveyances in accordance with the narration method. However, Tabari does not evaluate all of the narrations he narrated in his work in terms of soundness. On the other hand, although it is a narration commentary, it also includes acumen. In this article, the positive and negative aspects of the work will be pointed out, and its importance for today's scholars will be stated.

Keywords: Interpretation, Tabari, Interpreter, Surah, Narrative.

| MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE | GELİŞ TARİHİ RECEIVED | KABUL TARİHİ ACCEPTED | YAYIN TARİHİ PUBLISHED | ORCID NUMARASI ORCID NUMBER |
|---|--------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------|
| Araştırma Makalesi/Research Article | 30.04.2021 | 27.11.2021 | 31.12.2021 | 0000-0003-1489-3260 |
| İNTİHAL/PLAGIARISM | | DOI NUMARASI/DOI NUMBER | | |
| Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software. | | - | | |
| ATIF/CITE AS | | | | |
| Özdemir, Enes. "Bir Klasik Olan Taberî'nin Kısa Sûreleri Tefsiri / A Classic, Tabari's Interpretation of the Short Surahs". <i>ilahiyat</i> 6 (Haziran/July 2021): 47-63. | | | | |



GİRİŞ

İnsanı yaratan yüce Allah, onu kendi haline bırakmayıp peygamberler aracılığıyla kitaplar göndermiştir. Bu kitapların sonuncusu ise Kur'an'dır. Kur'an'da sarâhaten anlaşılabilen ayetler olduğu gibi anlaşılması için izah ve beyana ihtiyaç duyulan ayetler de vardır.

Kur'an'ın ilk nazil olduğu andan günümüze kadar muhtevasının anlaşılması uğrunda birçok eser yazılarak ciddi çabalar sarf edilmiştir. Kaleme alınan tefsirlerin bir kısmının hayatiyetini devam ettiremedikleri ve zamanla kaybolup gittikleri görülmektedir.

Tefsir literatürü içerisinde belirli bir yer edinmiş ve referans gösterilmeyi hak etmiş eserler için "klasik" kelimesi kullanılmaktadır. Klasik olma özelliği kazanmış kimi eserlerde yer alan bilgilerin güncel değeri tartışmaya açık bir konudur. Çünkü her ilim adamının önceliği, kendi dönemine ait sorunları ele alıp onlara cevaplar vermeye çalışmaktır. Ancak bu durum onların bütünüyle günümüze hitap etmekten uzak olduğu anlamına gelmez. Eğer bu eserler bugüne dair bir şey söylemeseydi klasik olma özelliklerini kaybetmiş olacaktı. Klasiklerle alakalı olarak günümüz okuyucusu için önemli olan husus, bu eserlerin hangi yönüyle ve ne ölçüde kendilerine hitap ettiğini keşfetmektir.

Meşhur ve yaygın kabule göre tefsir, rivayet ve dirayet şeklinde başlıca iki gruba ayrılır. Tasnif edilirken mevcut tefsirlerin bunlardan hangi gruba dahil olacağını tayinde genellikle en belirgin yön dikkate alınır. Tefsirleri bütünüyle rivayet veya dirayet tefsiri olarak kategorize etmek pek mümkün değildir. Dirayet olarak kabul edilen tefsirlerde çok sayıda rivayet bulunduğu gibi klasik bir rivayet tefsirinde de dirayete yer verilebilir. Binâenaleyh "rivayet ağırlıklı tefsir" ve "dirayet ağırlıklı tefsir" şeklinde bir tasnifin yapılması daha doğru olacaktır.

Bu çalışmada bir klasik olan Taberî tefsirinin kısa sûreler özelinde rivayet-dirayet boyutu ele alınacaktır.

1. TABERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Hicrî 224 yılında Taberistan'ın Âmul şehrinde doğmuştur.¹ Taberî'nin Hicrî 225 yılında dünyaya geldiğini söyleyenler olmuşsa da genel olarak kabul edilen görüş, onun Hicrî 224 yılının sonunda doğmuş olduğu yönündedir.² Taberî bu ihtilafı doğduğu beldedeki örf ve adete bağlamaktadır. Zira o bölgede yaşlar senelere göre değil, doğum esnasında vukû bulan önemli bir hâdiseye göre belirlenmektedir.³

Künyesi "Ebu Ca'fer" olan Taberî'nin bu şekilde anılması, Arap toplumlarının isimlendirme geleneğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Taberî, hayatı boyunca hiç evlenmemiş ve hayatını bekar olarak sürdürmüştür. Çocuğu olmadığı halde sadece sünnete saygısından dolayı "Ebu Ca'fer" künyesini kullanmıştır.⁴ Ayrıca Taberistan'a nispetle Taberî, Âmul şehrinde olduğundan dolayı Âmulî, Bağdat'ta hayatını idame ettirdiği için de kendisine Bağdadî denilmektedir.⁵

Taberî azla yetinen, ilmi ve zühdüyle tanınan bir insandı.⁶ Çiftçilikle meşgul olan babası, küçük yaştaki oğluya ilgili bir rüya görmüştü. Rüya, Taberî'nin ilerde büyük bir âlim olacağı ve İslam'ı

¹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi Ahbâri'l-'Ulemâ'il-Musannifin Mine'l-Kudemâ-i ve'l Muhdesin ve Esmâ-i kütübihim*, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1397/1978), 326; Hatîb Ebu Bekr Ahmed bin Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988) 2/162; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Kitâbu Tezkirati'l-Huffâz*, (Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1956), 2/710.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, (Beirut: Dâru'l-İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 18/48.

³ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 9.

⁴ Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmü't-Taberî*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 28.

⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 28.

⁶ Abdullâh b. Abdülaziz el-Muslih el-Şakir, *el-İmâm et-Taberî Bahs fi't-Tefsîr*, (Riyad: Câmîatu İmâm Muhammed b. Suud, t.y.), 29.





müdafaa edeceği şeklinde yorumlanmıştı. Bu sebeple babası onun yetişmesi için büyük gayret gösterdi. Taberî, ilköğrenimine memleketi Âmul'de önce Kur'an'ı hıfzederek daha sonra hadis yazarak başladı. İlim tahsili için beş yıl kadar sürecek ilk seyahatini 236 (Miladî 850) yılında on iki yaşındayken Rey'e yaparak doğduğu şehirden ayrıldı. Çok çalışkan bir kişiliğe sahip olması hasebiyle muhtelif mekânlara seyahat ederek kendisini her alanda yetiştirdi.⁷

Hicri üçüncü asrın yetiştirdiği önemli simalarından birisi olan Taberî; müfessir, kurra, muhaddis, müverrih, fakih, usûlcü ve müctehiddir. Pek çok ilim seyahatinde bulunan İbn Cerîr, Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) hadis yazmak için Medine'ye doğru giderken oraya varamadan Ahmed b. Hanbel vefat etmiştir.⁸ Bunun üzerine Medine'de bulunan diğer âlimlerin derslerine katılmış, ardından Basra'ya gitmiştir. Burada Ammâd b. Mûsâ el-Kazzâz (ö. 240/854), Muhammed b. Musa el-Harâşî (ö. 248/863), Muhammed b. Abdil'a'la es-San'ânî (ö. 254/870) gibi âlimlerden dersler almıştır. Ardından Kûfe'ye giderek Ebî Kurayb Muhammed b. A'lâ el-Hemedânî (ö. 247/861), Hennâd b. Seriy ed-Dârîmî (ö. 243/857) ve İsmâil b. Mûsâ'dan (ö. 245/859) hadis yazmıştır. Taberî daha sonra Mısır'a gitmiş, Şam ve sahil şehirlerinde de bir süre ikamet etmiştir. Hicrî 253 senesinde Fustat'a gidip burada İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfi'î (ö. 204/820) ve İbn-i Vehb (ö. 197/813) gibi önemli âlimlerin bıraktığı mirası ele almıştır. Akabinde Şam'a ve ardından Mısır'a geri dönmüştür.⁹ Taberî ömrünün son döneminde Bağdat'a yerleşmiş ve eserlerinin çoğunu da orada yazmıştır.¹⁰ Taberî, 310/923 yılında vefat etmiş ve ertesi gün Bağdat'ta Rahbetu Yakub'taki evine defnedilmiştir.¹¹

Velût bir âlim olan Taberî, *Tarihu't-Taberî* adıyla bilinen *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk, Kitabu'l-Kiraat ve'l-Aded ve't-Tenzîl, Kitabu İhtilafî'l-Ulema, Tarihu'r-Rical mine's-Sahâbe ve't-Tabiîn, Kitabu Ahkâmi Şerâyi'l-İslâm* gibi birçok İslâmî alanda eserler telif etmiştir. Ayrıca fıkha dair özet bir kitap olan *Kitabu'l-Hafif ve Kitabu't-Tebisîr fi Usûli'd-Dîn* gibi ulemanın kabul ettiği eserlere de imza atmıştır.¹²

2. CÂMÎ'U'L-BEYÂN 'AN TE'VİLİ ÂYİ'L-KUR'ÂN

Taberî'nin günümüze tam olarak ulaşan iki eserinden birisi olan *Câmi'u'l-Beyân'a* bizzat müellifin kendisinin bu ismi vermiş olması yüksek bir ihtimaldir. Çünkü müellif, *Târîh* isimli eserinde "*Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" bu esere adıyla atıfta bulunmuştur.¹³ Ancak bu eser daha çok müellifin adıyla müsemma olarak *Tefsir-i Taberî* şeklinde meşhur olmuştur.

Câmi'ul-Beyân'ın en önemli özelliklerinden biri muhtevasında tefsirle ilgili pek çok rivayeti içeriyor olmasıdır. Eserde toplam 38.397 rivayet yer alırken¹⁴ bunların 37.000'e yakını isnatlarıyla birlikte zikredilmiştir.¹⁵

Taberî'nin tefsirinde nakledilen haberlerin yaklaşık %75'i tabiîn rivayetidir.¹⁶ Eserde yer alan rivayetler rastgele sıralanmayıp ifade ettikleri mana dikkate alınarak sınıflandırılmıştır. Tefsirde

⁷ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/314-315.

⁸ Hamevî, *Mu'cem*, 6/2447.

Fuat Sezgin, Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'den ders aldığı kanaatindedir. Bk. Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî: et-Tedvin ve't-Târîh*, trc. Mahmûd Fevzi Hicâzî, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983/1403)

⁹ Hamevî, *Mu'cem*, 6/2448.

¹⁰ Bağdâdî, *Târîh*, 2/553; Hamevî, *Mu'cem*, 6/2441.

¹¹ Bk. Tacuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, (Mısır: y.y., 1964), 121-126.

¹² İbn-i Nedîm, *el-Fihrist*, 291-292; Celaleddin es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1976), 96.

¹³ İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-Ümem ve'l-Müluk*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/62.

¹⁴ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö. 357/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 126.

¹⁵ Koç, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzere I", *AÜF Dergisi*, LI/1 (Ankara: 2010), 81.

¹⁶ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 126.





aynı görüşü ifade eden rivayetler genelde “وقال بعضهم / وقال آخرون / ذكر من قال ذلك” gibi kalıplardan sonra sıralanmış ve bu durum her farklı görüş için ayrı ayrı yapılmıştır.¹⁷

Kendisinden sonraki rivayet tefsirlerinin kaynağı durumunda olan bu eser, dirayet yönünden de küçümsenmeyecek derecede bilgiler ihtiva etmektedir. İslâm'ın ilk üç asrında yazılan kitapları incelemesi, teliflerini bunlara dayanarak yapması ve klasik kaynaklarda âdetâ gizli kalmış olan bilgileri ince bir işçilikle aydınlığa çıkarması *Câmi'u'l-Beyân*'i önemli bir eser haline getirmiştir.¹⁸

Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtu'l-Kübrâ*'sında beyan ettiğine göre Taberî, bu tefsirini çok uzunca kaleme almış ve daha sonra kısaltarak bugünkü hacmine indirmiştir. Ayrıca Celaleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Câmi'ul-Beyân*'ın tefsirlerin en kıymetlisi olduğunu söylerken¹⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) ise Taberî'yi “tefsirin babası” olarak kabul eder.²⁰

Sonuç olarak Taberî tefsiri, yazıldığı günden bu yana hiç elden düşmemiş, her dönemde bir “klasik” olarak ilmî ve tarihî tetkikler için çok değerli bir niteliğe sahip olmuştur.

3. TABERÎ'NİN TEFSİR METODU

Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'daki metodu hakkında genel olarak birkaç hususa işaret etmek faydalı olacaktır. Tefsir etmeye “القول في تأويل قوله تعالى” diyerek başlayan Taberî, ulaşabildiği rivayetleri sırasıyla Hz. Peygamber, ashâb ve tabiundan nakletmiştir. Eserinde yer yer İsrailiyat'a da yer verildiği görülmektedir. İsnatlarına bakıldığında çoğunlukla bu İsrailî haberler Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süddî (ö. 127/745) ve İbn İshak'a (ö. 151/768) dayanmaktadır.²¹

Eserinde az da olsa İsrailiyat'a yer vermesi onun hadis ilminde yetersiz olduğu anlamına değil, İsrailiyat'tan faydalanmakta bir beis görmediği anlamına gelir. Hadis ilminde önemli bir behresi olan Taberî, eserinde naklettiği rivayetlerin isnatlarını tam olarak vermekle kalmayıp yer yer isnattaki râvilerin durumuna ilişkin malumatlar da sunar. Eğer râvinin kim olduğunu hatırlayamıyorsa bunu da açıkça söyler.²² Müellifin bu davranışı onun rivayet konusunda ne kadar dürüst ve titiz olduğunu gösterir. Naklettiği haberleri kendi içerisinde birbirine uygun olup olmaması açısından da tasnif eden Taberî, konuyla alakalı bir ayet varsa ayetle, Hz. Peygamber'den bir hadis varsa sünnetle açıklar.

Arap dili kaideleriyle de açıklamada bulunan Taberî, bazen ayetlerdeki kıraat ihtilaflarına değinir ve ihtimaller arasında tercihlerde bulunur. Yaptığı tercihlere bakıldığında çoğunlukla Kûfeliler'in okuyuşlarını benimsediği görülür. Bazen de birden fazla kıraati uygun bulması durumunda tercih yapmaz ve seçim hakkını okuyucuya devreder. Tefsirinin mukaddimesinde de Arapça'nın önemine vurgu yapan müellif, Allah'ın ayetlerdeki muradını anlamının ve onu tefsir edebilmenin yegane yolu Arap dilini iyi bir şekilde bilmeye bağlı olduğunu belirten Taberî, bunun da yolunun Arapça'yı sarf, nahiv, belagat ve edebiyat yönüyle sağlam bir şekilde öğrenmeye bağlı olduğunu söyler.²³

¹⁷ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, 2013) 4/154, 270, 515.

¹⁸ Hamevî, *Mu'cem*, 18/81.

¹⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 4/212.

²⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Miifessirûn*, (Beyrut: trs.), 1/139.

²¹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/628-756.

²² Bk. Taberî *Câmiu'l-Beyân*, 1/32.

²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/81.





Te'vil kavramına da geniş bir şekilde yer vererek Kur'an'ın te'vilini; kendisine erişme imkânı olmayan te'vil, yüce Allah'ın sadece Rasûlû'ne has kıldığı te'vil ve Kur'an'ın indirildiği dili yani Arapça'yı bilen insanların ulaşabileceği te'vil şeklinde üç kısımda tasnif eder.²⁴

4. TABERÎ'NİN KISA SÛRELERİ TEFSİRİ

Çok yönlü bir âlim olan Taberî hakkında kitap ve tezler halinde birçok çalışma yapılmıştır.²⁵ Makalenin bu bölümünde Taberî'nin tefsir metodu, kısa sûreler özelinde ele alınacaktır.

4.1. FİL SÛRESİ

Taberî, farklı görüşleri “ذکر من قال ذلك” başlıkları altında zikrederek Fil sûresini 19 sayfada ele alır. Taberî'ye göre Fil sûresinin ana konusunu belirlemek için önce hitabın kime yöneltildiğini tayin etmek gerekir. Bu yüzden “Rabbın filin yanındakilere neyi nasıl yaptı görmedin mi?”²⁶ ayetinin tefsirinde hitabın Hz. Peygamber'e olduğunu belirtir.²⁷

Müfessir, “Onların planlarını boşa çıkarmadı mı?”²⁸ ayetinde herhangi bir rivayete yer vermeden kısa eklemelerle iktifa etmiştir. Ardından sûrede geçen “أبَابِيلَ” den maksadın “bölük bölük, birbirini takip eden, bir araya toplanmış, zümre, çok, ayrı ayrı olan kuşlar” olduğu şeklindeki rivayetleri zikreder. Kuşların vasıfları hakkında beyaz-yeşil renkli olmasına rağmen gagalarının sarı olduğunu ve bedenlerinden değişik bir renkte olduğunu ifade eder. Ayrıca Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve İkrime'nin (ö. 13/634) rivayetlerine yer vererek bu kuşların köpek gibi pençeleri olduğunu ve yırtıcı hayvanlara benzediğini belirtir.²⁹

İrab açısından kuşların sıfatı konumunda olan dördüncü ayette ise daha çok “سَجِيلٌ” kelimesiyle alakalı rivayetler üzerinde durulmuştur. Farsça'dan da ihticac eden Taberî, “siccil” kelimesinin Farsça “senk” ve “kîl” kelimelerinden geldiğini belirtmiştir. Farsça'da “senk” kelimesi taş anlamına gelirken “kîl” ise çamur manasını ihtiva eder. Ayrıca İkrime'den (ö. 13/634) rivayetle iki kelime bir arada kullanıldığı takdirde “çamurdan taş” anlamına geldiğini haber verir.³⁰ İbn-i Zeyd (ö. 32/653), “سَجِيلٌ” kelimesinin “dünya seması” olduğunu söyleyip ayete “Grup grup kuşlar, ashab-ı file semadan taşlar atıyorlardı.” şeklinde mana vermiştir. Taberî ise bu görüşü kabul etmemiştir.³¹ Müellifin bu tavrı, eserinde sadece rivayete yer vermediğini ve zaman zaman kendi görüşünü de zikrettiğini gösterir.

Taberî'nin yer verdiği haberler arasında en çok dikkati celbeden durum, İkrime'den gelen şu rivayettir: “Onlardan birisine taş değdiğinde çiçek hastalığı çıkartıyordu. Çiçek hastalığı ilk defa o gün görüldü ve ondan sonra da hiç görülmedi.”³²

Günümüzde hala devam eden tartışmalar arasındaki yerini koruyan bu mesele, ilk defa Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından gündeme getirildiği varsayılmıştır.³³ Fakat bu yorumun temellerinin Hicri III. asırda yaşayan Taberî'nin tefsirinde yer verdiği bir rivayete dayandığı

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/92-93.

²⁵ Ayrıntı için bk. Mehmet Suat Mertoğlu, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2010), 39/319-320.

²⁶ Fil, 105/1.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/628.

²⁸ Fil, 105/2.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/627-631.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/633.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/635.

³² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/633.

³³ Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, (Mısır: 1329), 36.





görülmektedir. Bu yoruma çağdaş müfessirlerin çoğu katılmadığı gibi ona karşı ciddi tenkitlerde bulunmuştur.³⁴ Öte yandan Fil sûresinin son ayetinde “Onları yenilmiş ekin yaprağı gibi yaptık.” buyrulması buradaki kastedilenin çiçek hastalığı olmadığını gösterir. Çünkü ayetten onların aynı yer ve zamanda yok olup gittikleri anlaşılmaktadır. Oysa çiçek hastalığı bir an değil, bazen aylar sürebilir. Ayrıca bu durumun çiçek hastalığı olduğu kabul edilse dahi bu da bir mucizedir. Tam Kâbe’yi yıkmak üzereyken çiçek hastalığına yakalanmalarında bir tesadüften bahsetmek tutarlı olmayacaktır. Dolayısıyla çiçek hastalığıyla ilgili rivayete dayanarak böylesi mucizevî bir olayı basite indirgemeye çalışmak sağlıksız bir tutum olacaktır. Kaldı ki Taberî bu rivayetin sıhhatine değinmemiş, eserini yazarken de sahih-mevzu ayırımını gözetmemiştir.

Taberî, beşinci ayetin tefsirine geçmeden önce sûrenin sebab-i nüzûlünü uzunca beyan eder. Genellikle sûrelerin başında yer alan sebab-i nüzûle burada vurgu yapılması alışılmışın dışında bir davranış olduğu açıkça görülmektedir. Farklı bir yol izleyen müfessirin böyle bir yöntem benimsemesindeki amaç, okuyucuda ilk başta bir merak oluşturup ardından konunun bağlamına ilişkin haberlere dikkat çekerek okuyucuda kalıcı bir etki bırakmak istemesi olabilir. Sebeb-i nüzûlü hakkında ise Ebrehe’nin, Arap hacıları yolundan çevirmek için yaptırdığı kiliseye Araplardan bir adamın pislemesine öfkelenerek Kâbe’yi yıkmak amacıyla yola çıkması, yolda ona engel olunmaya çalışılsa da başarılı olunamaması ve bunun üzerine yüce Allah’ın ebabil kuşlarını göndererek onları helak etmesi özet olarak söylenebilir.³⁵ Ayrıca Taberî, Fil sûresinde sebab-i nüzûlü zikrederken Arapça şiirlere de sık sık yer vermiş, fakat tafsilatına girmemiştir.³⁶

“كَعَصْفٍ مَّا كُولٍ” ifadesini bizzat kendi görüşüyle tefsir etmeye başlayan müfessir, ashab-ı filin cezalandırılarak uzuvlarının çözülp düşmesini, hayvanların yediği ve daha sonra dışkılarında parça parça olan ekin yapraklarına benzetildiğini söyler. Meallerde daha çok “Ekin yaprağı” diye tercüme edilen “عَصْفٍ” kelimesinin “saman”, “buğday kapçığı ve kepeğı”, “bakla yaprakları” ve “yiyecek” anlamlarına geldiğine dair görüşleri farklı râvîlerin rivayetleriyle ortaya koyan Taberî, toplamda 41 rivayet naklederek sûreyi böylece tamamlar.³⁷

4.2. KUREYŞ SÛRESİ

Ayetin başındaki “لَا يَلَافٍ” kelimesinin kıraat edilmesinde ve “lam” harf-i cerinin müteallaki konusunda ihtilaf olduğu için Taberî sûreye Arap dili üzerinden giriş yapmıştır. “لَا يَلَافٍ” kelimesinin üç farklı kıraatle tilavet edildiğini açıkladıktan sonra kanaatinin birinci kıraat biçimi olan “hemze” ve “ya” harflerinin gösterilmesi yönünde olduğunu belirtmiştir.³⁸

Taberî, sûrenin başındaki harf-i cerden hareketle ayete verilen farklı manaları da kaleme alarak onları tahlil eder. İlk olarak harf-i ceri, Fil sûresinin son ayetindeki “جَعَلَ” fiiline müteallik yapıldığında mananın şu şekilde olacağına atıfta bulunur: “Yaz ve kış yolculuğuna ek olarak Kureyşlilere bir ihsanda bulunmak için fil ashabını bu şekilde cezalandırdık. O lütfumuz ise Kureyşlileri birbirlerine kaynaştırmak ve emniyet içinde ticaret yapmalarını sağlamaktır.” Ancak Taberî, Müslümanların Fil ve Kureyş sûrelerinin birbirlerinden farklı oldukları konusunda ittifak ettiklerini dile getirir. Buna binaen harf-i cerin kendisinden önceki sûrenin fiiline bağlı olduğunu

³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 10/244.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/635-642.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/641.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/644-645

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/646.





söylemenin isabetli olmadığını belirtir. “Lam” harfinin öncesine bağlandığı takdirde ise iki sûrenin tek sûre sayılması gerektirdiğini, bu itibarla da mezkûr görüşü kabul etmediğini açıklar.³⁹

Harf-i taaccüp olduğunu düşünenler açısından ayetin manası şu şekildedir: “*Ey Rasûlüm, Allah’ın Kureyş’e bahsettiği kış ve yaz ticaret yolculuğu nimetlerine bakarak onların hallerine hayret et. Onlar kendilerini buna kaptırıp da sana iman etmekten geri durmasınlar, Kâbe’nin Rabbine kulluk etsinler.*” Bu görüşe de işaret eden Müfessir, buradaki “*ل*” harfinin taaccüp manası ifade ettiğini söylemenin daha doğru olacağını savunur.⁴⁰

Müfessir, zikredilen açıklamalardan sonra “*Onları açıklıktan kurtarıp doyurdu ve onları korkudan emin kıldı.*”⁴¹ ayetiyle alakalı haberleri aktarır. Bahsedilen korkunun ise “Harem ehli olmayanların” ve “cüzam hastalığının” korkusu olduğunu ancak Allah’ın bu korkudan onları emin kıldığına dair beyanâta değinmiştir. Ayrıca Taberî, Yüce Allah’ın bu korkuyu belli bir korkuya has kılmadığını söyleyerek umûmî bir tavır sergiler.⁴²

Mücerred olarak bu iki sûreye bakıldığında dahi müfessirin tek bir yöntem kullanmadığı sonucuna varılmaktadır. Taberî, tefsirini yaptığı sûrenin durumuna, bağlamına ve muhtelefun fih olmasına bağlı olarak meselelere giriş yapıp farklı metotlarla analizlerde bulunmuştur.

4.3. MAÛN SÛRESİ

Sûrenin mekkî mi yoksa medenî mi olduğu hususunda ihtilaf olmasıyla beraber genel kabul Mekke devrinin ilk yıllarında indiği şeklindedir.⁴³ Fakat Taberî özelinde bakıldığında sûrede münafıklar ve riyakârlardan söz edildiği için sûrenin medenî olduğu görüşü daha isabetli olacaktır. Ayrıca Mekke’de müşriklerle ilgili herhangi bir rivayete yer verilmemesi de bu görüşü destekler niteliktedir.

Mekke döneminde Müslümanlar meşakkatli bir hayat yaşıyorlardı. Müslümanların bu koşullar altında gösteriş için namaz kılmaları ve infakta bulunmaları söz konusu değildi. Taberî özelinde değil de daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise ihtilafları cem ederek ilk üç ayetin Mekke’de, diğer ayetlerin de Medine’de nâzil olduğu söylenebilir.

Taberî, sûreye “Gördün mü?” seslenişinin Hz. Peygamber’e hitap olduğunu takdir ederek başlar.⁴⁴ Yüce Allah’ın bu hitabı, “Zikr-i cüz, irade-i kül” kaidesine genel anlamda hitap edilebilecek olanların her birisi içindir. Ayette zikredilen “Din” kelimesi önce “Allah’ın mükâfatı ve cezası” şeklinde tefsir edilmiştir. Akabinde din kavramı hakkında Abdullah b. Abbas’tan “Allah’ın hükmü”, İbn-i Cüreyc’den ise “hesap” şeklinde iki farklı yorum getiren müfessir, bu kadarla iktifa etmiştir.⁴⁵ Dini yalanlayanın kim olduğuna dair herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Bu ayetin As b. Vail es-Sehmî (ö. 622), Velid b. Muğire (ö. 1/622) veya Ebu Cehil (ö. 2/624) hakkında indiği hususunda farklı rivayetler mevcuttur.⁴⁶

Abdullah b. Abbas ve Mücahid (104/722), “Yetimi itip kakan” ibaresini “Yetimin hakkına giren ve onu doyurmayan” şeklinde açıklamıştır. Aynı ifadeyi Katade (ö. 117/735) ve Dahhak (ö. 161/778),

³⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/650.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/649.

⁴¹ Kureyş, 106/4.

⁴² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/654-656.

⁴³ Ayrıntı için bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 10/267

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/ 658.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/ 657-658.

⁴⁶ Diğer rivayetler için bk. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *en-Nüketü ve’l-Uyûn*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1971), 6/350.





“yetimi zorlayan/mecbur bırakan” olarak izah etmiştir. Hesabı reddeden kimsenin hem hayır işlemediğine hem de diğer insanları bu konuda teşvik etmediğine ayette işaret edilmektedir.⁴⁷

Maûn sûresinin beşinci ayeti, meallerde daha çok “*Onlar kıldıkları namazdan gafildirler.*” şeklinde çevrilmesine karşı müfessirler tarafından farklı manalar verilmiştir. Taberî de bu farklılığa atıfta bulunarak imamlardan “Namazı terk edenler ve namazın vaktini geçirenler” şeklinde yorumlar dile getirir.⁴⁸ Ayetlere karşı umûmî bir yol izlemeyi tercih eden müfessir, bu ayeti şöyle anlamının daha doğru olacağını savunur: “*Namazlarına karşı gaflet içerisinde olanların vay haline ki onlar farklı uğraşlarla alakadar oldukları için bazen namazı terk ederler bazen de vaktini geçirirler.*” Ayrıca Taberî, ayete böyle mana verildiğinde gerek namazı terk edenleri gerekse de namazın vaktini geçirenleri ihtiva edeceğini belirtir ve bu görüşüne dair iki tane de hadise işaret ederek kendi kanaatini destekler.⁴⁹

Taberî, “الماعون” ibaresi hakkındaki “balta, keser, kova” gibi farklı anlamları aktarır. Ardından kendi görüşünü de zikreden müfessir, bu kelimeyi “insanların yararlanacağı her şey” şeklinde tayin etmenin ayetin umûmîyeti açısından daha isabetli olacağını zikreder. Ayrıca bu durumun hem komşuluğa engel olanları hem de zekâtı vermekten kaçınanları kapsayacağı şeklinde bir değerlendirme yapar.⁵⁰

4.4. KEVSER SÛRESİ

Kur'an'ın en kısa sûresi, kevser sûresi olduğu malumdur. Kısa olmasına rağmen özellikle sûrenin nerede indiği ve “kevser” ifadesiyle maksûdun ne olduğu hakkında müfessirler, azımsanmayacak derecede yorumlar getirmiştir. Taberî de bu akımın başını çekerek “kevser” hakkındaki rivayetler üzerinde durur. Kısa sûreler içerisinde en çok rivayete burada yer veren müfessir, konuyla alakalı Hz. Peygamber'in hadisi⁵¹ olduğundan dolayı sûrenin tefsirine sünnetle başlar. Böylece mukaddimesinde zikrettiği prensibe uyar.⁵²

Hz. Peygamber, miraca yükseltildiğinde içi delik inci ve yakutlardan oluşan kubbeler halinde bir nehrin yanına geldiğini, Cebrail'in kendisine “Bu, Allah'ın sana verdiği kevserdir.” dediğini ve ardından da Sidretü'l-Münteha'ya yükseltildiğini haber vermiştir.⁵³ Hz. Peygamber'den gelen diğer rivayetlerde ise kevser; süttten daha beyaz, baldan daha tatlı olarak tasvir edilmiştir.⁵⁴

Birtakım müfessirlerin bu hadisleri rivayet ettiğini dile getiren Taberî,⁵⁵ diğer müfessirlerin ise “kevser” lafzından muradın “hayrı bol olan şeyler” olduğunu belirtir.⁵⁶ Müellif, hadislere dayanarak kevserin, Hz. Peygamber'e verilen nehrin ismi olduğunu söylemenin kavillerin en doğrusu olacağı kanaatine varır.⁵⁷

Taberî, “Rabbin için namaz kıl, kurban kes!” şeklinde mana verilen ayette yüce Allah'ın gerek Hz. Peygamber'e kılmasını emrettiği namazın hangi namaz olduğu gerekse de “وَأَنْحَرْ / boğazla” ifadesinden kastedilenin ne olduğu hususunda farklı aktarımlarda bulunmuştur. Müfessir,

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/658-659.

⁴⁸ Yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/659-662.

⁴⁹ Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/663-664.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/678.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, (Mısır: y.y., 1345), “Tefsir”, 108.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/679.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/679-680.

⁵⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Kahire: y.y., 1292), “Cennet”, 2542; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, (Mısır: y.y., 1313), 3/321.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/679-682.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/682-684.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/685.





“Namaz kıl” emrinden maksadın “Üzerine farz olan namazlarını kıl”, “Kurbanda bayram namazını kıl”, “Sadece Allah için namaz kıl”, “Hudeybiye’de namaz kıl” ve “Herhangi bir namazı kıl” şeklinde anlaşıldığına dair rivayetlere yer verir. İkinci ayetin Hudeybiye’de indiği hakkında çoğu müfessir tarafından zayıf kabul edilen rivayetten dolayı “Namazı Hudeybiye’de kıl” tefsirinin yapıldığını söylemek mümkündür. Taberî, “وَأَنْحَرُ” kelimesinin genelde meallerde verilen “kurban kes” ifadesinden ziyade başka yorumlara da dikkat çeker. Ayrıca “Sağ elini sol elinin üstüne koyacak şekilde göğsünün üzerine bağla, namaza başlarken iftitah tekbirinde ellerini göğsüne kaldır.” şeklindeki rivayetleri de aktarır.⁵⁸

Muhammed b. Ka’b el-Kurezî (ö. 108/726) tarafından nakledilen görüşe göre ayetin manası “*Ey Rasûlüm mademki sana kevseri verdik, öyleyse kılacağın namaz ve keseceğin kurban ancak benim için olsun.*” şeklindedir. Nitekim Taberî de Kurezî’nin verdiği manayı benimser. Ayrıca ayeti umûmî anlamda değerlendirip namaz ve kurbanı, belli bir namaz ve kurban tahsis etmenin isabetli olmadığını da aktarır.⁵⁹

Taberî, “*Doğrusu sana buğz eden, soyu kesik olanın ta kendisidir.*”⁶⁰ ayetini “*Ey Rasûlüm doğrusu sana buğz ve düşmanlık eden kişi; en şerli, en aşağı ve soyu kesik olandır.*” şeklinde takdir eder. Daha sonra ayette sıfatları zikredilen bu kişinin kim olduğu hakkındaki ihtilaflara işarette bulunur. Said b. Cübeyr, Katade ve İbn-i Abbas ayetin Maûn sûresinde olduğu gibi Hz. Muhammed’e çirkince hakarete bulunan Âs b. Vail es-Sehmî hakkında indiğini rivayet eder.⁶¹ Aktarılan diğer bir nakile göre ise bu kimsenin, Hz. Peygamber’in oğlu hayatta olmadığından dolayı soyunun kesildiğini iddia eden Ukbe b. Ebi Muayt olduğu söylenmiştir.⁶² Öte yandan İbn-i Abbas ve İkrime bu ayette ifade edilen sıfatlardan muradın Kureyş’ten bir topluluk olduğunu bildirmiştir.⁶³

İkrime ve İbn-i Abbas’ın anlattığına göre Ka’b b. el-Eşref, Mekke’ye geldiğinde kendisine “Biz su (zemzem) dağıtanlar ve Kabe’den sorumlu kişileriz. Sen de Yesrib halkının liderisin. Bizler mi daha hayırlıyız yoksa şu soyu kesik olup da kavminde en hayırlı olduğunu iddia eden kişi (Muhammed) mi daha hayırlıdır?” diye sordular. Ka’b b. Eşref “Siz ondan daha hayırlısınız.” dedi. Bunun üzerine yüce Allah, “Kendilerine kitap verilmiş olanların, puta ve şeytana kanıp inkâr edenlere: ‘Bunlar, inananlardan daha doğru yoldadırlar.’ dediklerini görmedin mi?”⁶⁴ ayetini indirdi.⁶⁵

Kureyşliler hakkında ise Hz. Peygamber’in aleyhinde konuşmaları sebebiyle “*Doğrusu sana buğz eden, soyu kesik olanın ta kendisidir.*”⁶⁶ ayeti nâzil oldu. Ayrıca Hz. Peygamber’e vahiy gelince Kureyşliler’in “Muhammed bizden koparıldı.” demesi üzerine ayetin indirildiği haber verilmiştir.⁶⁷

Taberî, son ayetin aynı şekilde kapsamlı bir şekilde anlaşılmasının daha uygun olacağını, Hz. Peygamber’e her buğz edenin zelil ve hakîr olarak kabul edilmesinin evleviyetini vurgulayarak meseleleri umûmî planda değerlendirme tavrını sürdürmüştür.⁶⁸

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/690-696.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/696-697.

⁶⁰ Kevser, 108/3.

⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/697.

⁶² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/699.

⁶³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/699.

⁶⁴ Nisâ, 4/51.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/699.

⁶⁶ Kevser, 108/3.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/700.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/700.





4.5. KÂFİRÛN SÛRESİ

Kâfirler, Hz. Peygamber'e şöyle bir teklif sunmuşlardı: "Bırak bu tuttuğun davayı! Dilediğin kadar sana mal mülk verelim, en güzel kadınlarla seni evlendirelim ve aynı zamanda seni başımıza melik tayin edelim; şayet bunları da kabul etmezsen gel bir sene senin ilahına bir sene bizim ilahımıza tapalım, müşterek olalım." Bunun üzerine yüce Allah böyle bir şeyin söz konusu dahi olamayacağını bildirmek için sûreyi indirdi.⁶⁹

Hemen hemen tüm tefsirlerde zikredilen bu sebab-i nüzûle müfessirimizde bir paragraf açmıştır. Ardından da "Ey Rasûlüm sana bunu teklif eden kâfirlere de ki: 'Ey inkârcılar! Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz.'" şeklinde bir tefsir yaparak rivayetlere geçmeden önce ön bir bilgi vererek okuyucuyu mevzuya hazırlamıştır.⁷⁰

Burada belirtilmelidir ki Hz. Peygamber'in bir kısım müşriklerin gelecekte de iman etmeyeceklerini bildirmesi, Allah'ın kendisine vahyetmesiyledir. Ayrıca bunlar müşriklerin tamamını kapsamayıp belli bir kısmıdır. Yani bu sûreden hareketle "Allah onların ibadet etmeyeceklerini bildirmiş, o halde kulların iradesi yoktur!" şeklinde bir tartışmaya girilmemelidir. Birbirinin tekrarı gibi görünen bu ayetleri bazı müfessirler, ifadelerde geçen fiillerin zamanlarının farklı kalıplarda olmasını hatırlatarak tekrar mahiyetinde görmemişlerdir. Taberî'nin de dikkat çektiği gibi ikinci ve üçüncü ayet şimdiki zaman, dördüncü ve beşinci ayet ise gelecek zaman olarak değerlendirilmiştir. Fakat birtakım lügat âlimleri İnşirah⁷¹ ve Tekâsür⁷² sûrelerinin ayetlerinde olduğu gibi buradaki tekrar gibi görünen ikinci ve üçüncü, dördüncü ve beşinci ayetlerin aslında birbirlerini pekiştirdiklerini söylemişlerdir.⁷³

4.6. NASR SÛRESİ

Sûrenin başındaki "إذا" bir olayın olduğunu ifade eden zaman zarfı olduğu için geçmiş zaman fiilinin başına gelir; şart anlamına geldiği için de geçmiş zaman anlamını gelecek zamana dönüştürerek şartın gelecekte gerçekleşeceğini ifade eder. Buradaki şart "جاء/geldi" fiili ile ona atfedilmiş olan "رأيت/gördün" fiillerinin ikisidir. Cevabı da "فسح/Artık teşbih et" fiili ve ona atfedilen fiildir.⁷⁴

Taberî, Arap dili ve kıraate dair azımsanmayacak derecede bir müktesebata sahip olmasına rağmen ayetin başındaki zaman zarfına değinmemiştir. Lakin rivayetlere geçmeden önce i'raba girmeksizin yukarıda değinilen kaidelere uygun olarak sûreyi şu şekilde tefsir etmiştir:

"Ey Rasûlüm, Kureyş'e karşı sana Allah'ın nusretini ve Mekke'nin fethinde insanların ve Yemen halkının zümre zümre Allah'ın dini olan İslâm'a girdiklerini gördüğünde Rabbini överek berî olduğu sıfatlardan tenzih et ve ondan mağfiret dile. Zira o, tevbeleri çokça kabul edendir."⁷⁵

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/702.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/702.

⁷¹ İnşirah, 94/5-6.

⁷² Tekâsür, 102/6-7.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/703-704.

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/334.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/705.





Taberî, bu muhtasar tefsirden sonra Hz. Peygamber'in Yemenliler hakkındaki "Onlar kalpleri naif insanlardır. İman ve hikmet Yemenlidir."⁷⁶ hadisini nakletmiştir. Sûrenin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber'in Allah'ı hamd ile çokça tesbih ettiğine dikkat çekilir. Hz. Âişe de Nasr sûresinin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber'in, her namazında "Ey Rabbim, seni tesbih eder ve sana hamd ederim. Ey Rabbim beni affet." şeklinde dua ettiğini bildirmiştir.⁷⁷

Nasr sûresi inince İbn-i Abbas, Hz. Peygamber'in "Vefatım bana haber verildi." dediğini ve bu sûrenin nâzil olduğu senede ruhunu teslim edeceğini söylemiştir.⁷⁸ Müfessir de sebep-sonuç bağlamında bu iki rivayeti peş peşe getirerek Hz. Peygamber'in çokça hamd etmesinin nedeninin ölüm haberinin kendisine bildirilmesi olduğuna işaret eder.⁷⁹

Taberî, diğer kısa sûrelerin aksine burada kendi görüşüne yer vermemiştir. Bu durum vârid rivayetler arasında herhangi bir tercihe götüreceği farklılığın olmamasına bağlanılabilir.

4.7. TEBBET SÛRESİ

Bu sûre, Hz. Peygamber'in en yakın akrabalarından olmasına rağmen düşmanca davranışlar sergilemekten bir an bile geri durmayan amcası Ebu Leheb ve karısının yerildiği, onlar gibi mal ve kudrete mağrur olanların karşılaşacakları hazîn âkıbeti haber verir. Yüce Allah'ın "(Önce) en yakın akrabaları uyar!"⁸⁰ talimatına iktidâen Hz. Peygamber'in Kureyş'i uyarıp İslâm'a davet etmek için Safa tepesine çıktığında Ebu Leheb'in "Kuruyup yok olasıca! Bizi bunun için mi çağırdın?" diye tepki göstermesi sebebiyle sûrenin nâzil olduğu rivayet edilmiştir.⁸¹

Sûrede zikredilen Ebu Leheb, Hz. Peygamber'in amcalarından biridir. Asıl adı Abdülüzza olan Ebû Leheb'e parlak yüzlü olduğundan ya da öfkelenildiğinde yanakları kızardığı için babası tarafından bu lakap verilmiştir.⁸²

Taberî, "Elleri kurusun!" diye tercüme edilen "تبت يدا" kelimesini Katade ve İbn-i Zeyd tarafından "Hüsrana uğrasın!" şeklinde açıklandığını bildirir.⁸³ Ayrıca "وما كسب" ile kastedilen İbn-i Abbas ve

Mücahid'e göre "çocuklar" demektir. "ما أغنى" ifadesindeki "ما" harfinde ise ihtilaf vardır. Bu harfin Arapça'da "ma nâfiye" denilen olumsuzluk edatı olduğunu söyleyenlerin yanı sıra soru edatı anlamına gelen "istifham" olduğunu söyleyenler de vardır. Bu harfi istifham olarak değerlendirenler -ki Taberî de bu şekilde anlamıştır- ayetin manasının şu şekilde olacağı sonucuna varmışlardır: "Ebû Leheb'in serveti ve çocukları Allah'ın azap ve gazabı karşısında ona ne fayda sağlamıştır?"⁸⁴

Sûrede geçen "Ebû Leheb'in karısı" Ebû Süfyan'ın kız kardeşidir. Asıl adı "Erva" olup "Ümm-ü Cemil" ismiyle tanınır. Kureyş'in ileri gelenlerinden olan bu kadın, Hz. Peygamber'e sırf Allah'ın Rasûlü olduğu için düşmanlık eden kocasına bu uğurda her zaman destek olmuştur.⁸⁵ Sûrede ismi açıktan geçmemekle birlikte dünya hayatındaki vasfı (odun taşıyan) ve ahirette kendisini bekleyen azap zikredilmektedir. İbn-i Abbas'ın anlattığına göre bu kadın Hz. Peygamber'in ve ashabının ayaklarına zarar vermek için onların geçeceği güzergâh üzerine taşıdığı dikenleri serpiştirirdi. Bazı

⁷⁶ Buhârî, "Bed'ul-Halk" 15, "Menâkıb" 1, "Megâzi" 74, "Talak" 25.

⁷⁷ Buhârî, "Tefsir", 110.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/217.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/712.

⁸⁰ Şuarâ, 26/214.

⁸¹ Buhârî, "Tefsir", 111.

⁸² Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, (Beirut: 1388/1968), 1/ 74.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/714-715.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/717-718.

⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1-9.





âlimler bu vasfı zâhirî olarak değerlendirerek odundan kastedilenin dikenler olduğunu söylemiştir. Taberî de bu görüşü benimsemiştir.⁸⁶

“Hurma lifinden örülmüş” anlamı içeren “مسد” kelimesi farklı açılardan tahlil edilmiştir. İbn-i Abbas, bu ibareyi “Mekke’de odunların taşındığı ipler” şeklinde açıklarken İbn-i Zeyd ise “Yemen’de kök salan bir ağaçtan yapılan ipler” şeklinde anlamıştır. Öte yandan Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), bu kelimedenden murad edilenin “Yetmiş arşın uzunluğunda demirden bir zincir”⁸⁷ olduğunu savunmuştur. Mücahid, makaranın iç kısmındaki demir olduğunu; Katade, kadının boynundaki eşek boncuğundan üretilen bir gerdanlığı ifade ettiğini söylemiştir. Taberî, bu ibareden kastedilenin farklı içeriklerden yapılmış bir ip ve gerdanlık olabileceğini söyler.⁸⁸

4.8. İHLAS SÛRESİ

Taberî, sûrenin sebebi nüzûlü hakkında iki tane görüş getirir. Birinci görüşe göre müşrikler, Hz. Peygamber’e “Rabbinin nesebini bize bildir.” demeleri üzerine yüce Allah İhlas sûresini indirdi. İkinci görüşe göre ise Yahudilerden bir topluluk Hz. Peygamber’e gelip “Ey Muhammed, mahlûkatı yaratan Allah ise onu yaratan kim?” diye sordu. Bu sual karşısında Hz. Peygamber’in öfkesinden rengi bir anda değişti. Sonra onlara sert bir tepki verdi. Akabinde Cibril gelerek Hz. Peygamber’i Yahudilerin sualinin cevabını getirdiğini söyleyerek sakinleştirdi ve ihlas sûresini vahyetti.⁸⁹

Hz. Peygamber bu sûreyi Yahudilere okuyunca bu sefer de “Rabbinin biçimi, omuzları ve kolları nasıldır bize tasvir et!” dediler. Cibril tarafından önceden teskin edilen Hz. Peygamber daha çok öfkelenerek onlara yine sert bir şekilde tepki gösterdi. Ardından Cibril tekrar gelerek Hz. Peygamber’e benzer sözler söyledi ve Yahudilerin sualinin cevabı olan “Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O’nun avucundadır; gökler de O’nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir.”⁹⁰ ayetini vahyetti.⁹¹

Nahiv imamları, aralarında ihtilaf ettikleri meselelerde savundukları görüşe Kur’an’dan ve eski Arap şairlerin şiirlerinden delil getirirlerdi. Taberî de birinci ayetteki “أحد” kelimesinin kıraatinde kurrânın ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Fakat tenvinli okumanın daha doğru olduğunu iddia etmiş ve şiirden de delil getirerek görüşünü teyit etmiştir.⁹²

Taberî, “صد” kelimesinden neyin kastedildiği hakkında müfessirlerden farklı görüşler naklederek uzun uzadıya bu konu üzerinde durmuştur.⁹³ Ayrıca Arapça’da “صد” kelimesinin, “kendisine başvuru ve kendisinden daha üstün biri hiç kimse olmayan efendi” anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla ayetin de Arapça’da ifade ettiği mana üzerine kullanılmasının daha isabetli olacağını söylemiştir.⁹⁴

⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/724.

⁸⁷ Hakka, 69/32.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/719-726.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/727.

⁹⁰ Zümer, 39/67.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/728.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/730.

⁹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/738.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/731-738





İhlas sûresi yalnız Allah'a tahsis edildiği ve sırf onun sıfatlarından bahsettiği için Allah'ın birliğini hâlis kılmak manasında "ihlas" ismiyle maruf olmuştur.⁹⁵ Ancak Taberî ne İhlas sûresinde ne de diğer kısa sûrelerde tefsir ettiği sûrenin diğer isimlerine dikkat çekmemiştir.

Taberî kısa sûreleri tefsir ederken genelde onları toplu olarak değerlendiren ve daha çok umûmî manayı tercih eden bir tutum ile bitirirdi. Fakat İhlas sûresini "كفوا" ifadesinin kıraat farklılığı hakkındaki görüşlere değinerek bitirir. Müfessir, Basralıların kef ve fa'nın dammesiyle; kûfelilerin ise fa ve hemzenin teskiniyle "كُفْنَا" şeklinde okuduklarını ekleyerek sûreyi ikmal eder.⁹⁶

4.9. MUAVVİZETEYN (FELAK VE NAS) SÛRELERİ

Kur'an'ın "De ki: Sığınırım" emriyle başlayan, Felak ve Nâs olarak adlandırılan bu iki sûreye sığındıran manasındaki "المعوذتان / المعوذتين" denilmiştir. Türkçe'de daha çok mensup hali olan "Muavvizeteyn" şekliyle yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca İhlâs sûresinin de dahil edilmesiyle beraber bu üç sûre "Muavvizât" şeklinde isimlendirilmiştir.⁹⁷

Hz. Peygamber ne zaman bir hastalık hissetse bu sureleri okurdu. Öte yandan her gece yatağına yatacağı sırada okuyup ellerine üfleyerek başına daha sonra yüzünden başlayarak aşağı doğru vücudunu mesheder ve bunu üç defa tekrarlardı.⁹⁸

Muavvizeteyn'in birlikte indiği konusunda pek itiraz olmasa da mekkî mi medenî mi oldukları tam bir görüş birliği ile belirlenememiştir. Taberî ise ne beraber indiğine ne de mekkî-medenî olduğuna dair herhangi bir işarette bulunmamıştır. Ayrıca İbn-i Mesud'un Felak-Nas sûrelerini mushafına yazmaması ve Kur'an'dan saymaması hakkında birçok rivayet olmasına rağmen Taberî'nin hiçbirisine yer vermemesi de "rivayet tefsirlerinin anası" olarak gösterilen bir tefsir için dikkat çekici bir durum olduğunu söylemek gerekir.

Ahmed b. Hanbel, Bezzâr (ö. 292/905) ve Taberânî (ö. 360/971) gibi bazı âlimlerin rivayetine göre Abdullah b. Mesud, Felak-Nas sûrelerini Kur'an'dan saymıyordu.⁹⁹ Bu rivayeti aktaranlardan biri olan Bezzâr'ın bizzat kendisi "Sahabeden hiçbir kimsenin İbn Mesud'un bu görüşüne katılmamış olduğuna; aksine Hz. Peygamber'in bu sûreleri namazda okuduğuna dair sahih haberlerin varlığına" dikkat çekmiştir. Sahih hadislerde de Hz. Peygamber'in, Felak ve Nas sûrelerinin kendisine Allah tarafından indirildiğine dair açık beyanına yer verilmiştir.¹⁰⁰

4.9.1. FELAK SÛRESİ

Taberî, Felak sûresini tefsir ederken te'vil ehlinin hakkında ihtilaf ettiği "فلق" kelimesinin "Karanlığı yaran sabah" ve "cehennemde bir zindan" şeklinde iki farklı manası olduğunu belirtir.¹⁰¹ Müfessir, "فلق" kelimesinin Arap dilinde "Sabahın karanlığı yarmak" anlamına geldiğini söyler.

Öte yandan bu ibarenin cehennemde bir zindanın ismi de olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulduğunda kelimeyi umûmî manada anlamanın daha isabetli bir yaklaşım olacağını savunur. Dolayısıyla adına Felak denilen her şeyin ayetin kapsamına gireceğini belirtir. Ayrıca

⁹⁵ Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsiri'l Kur'ân*, (İstanbul: 1341-1343), 15/639.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/740.

⁹⁷ Hidayet Aydar, "Muavvizeteyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2005), 30/336.

⁹⁸ Buhârî, "Fedailü'l-Kur'an", 14.

⁹⁹ Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensur*, (İstanbul: Ocak Yayınları, 2016), 15/712.

¹⁰⁰ Tirmizî, "Sevâbu'l-Kur'ân", 1.

¹⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/741.





maksudun bunlardan hangisinin olduğuna dair yüce Allah'tan herhangi belli bir delil veya karinenin de vârid olmadığını söyler.¹⁰²

Taberî aynı şekilde ayetteki “karanlık” manasını ihtiva eden “غاسق” kelimesinin müfessirler tarafından farklı şekillerde algılandığına değinir. Asıl manasının “Karanlık yapan” demek olduğunu, gece geldiği zaman karanlık çöktüğünü, dolayısıyla da ayetin genel ifadesi göz önünde bulundurulduğunda murad edilenin “her karanlık yapan şey” olduğunu söylemenin evla olacağını savunur.¹⁰³ Ayrıca Taberî, “Kıskanma”dan anlaşılması gerekenin “Bütün kıskananlar” olduğunu kabul etmenin yerinde olacağını, Allah'ın herhangi bir kıskanmanı bilhassa kastettiğine dair bir açıklamada bulunmadığını da zikreder.¹⁰⁴ Buradan Taberî'nin, aksine sağlam bir delil olmadıkça manayı sınırlandırma yoluna gitmediği sonucu çıkarılabilir.

4.9.2. NAS SÛRESİ

Müfessirin Felak sûresindeki malumat kısırlığının Nas sûresinde de devam ettiğini görülmektedir. Sûrede geçen “cinler” hakkında herhangi bir rivayete yer vermeyen Taberî, onların insanlardan farklı bir varlık olduğunu ispat yoluna da gitmemiştir.¹⁰⁵

Taberî, ayette geçen “وسواس”dan maksadın şeytan olduğunu söylemiştir. İnsan eğer ki Allah'ı zikrederse şeytanın ona sineceğini, Allah'tan gafil olup yüz çevirdiğinde ise ona vesvese vereceğini ifade eden müfessir, iblise “Sinsi ve gizlenen” anlamına gelen “الخناس” denilmesinin sebebinin de bu olduğunu belirtmiştir. Ardından Taberî, İbn-i Abbas'dan şöyle bir haber varid olduğuna yer vermiştir: “Doğan hiçbir çocuk yoktur ki kalbi üzerinde sinsi bir şeytan bulunmuş olmasın. İnsan, Allah'ı zikrederse geri çekilir, zikirden gaflet ederse vesvese verir.” Müfessir bu haber bağlamında “الوسواس الخناس” tabirinden bunun kastedildiğine işaret etmiştir.¹⁰⁶

İbn-i Abbas ise şöyle bir beyanda bulunmuştur: “Şeytan, insanları Allah'a isyana çağırır. Kendisine itibar edilip uyulduğu takdirde ise o kişi üzerine siner. Şeytan, kendisine uyan kullara ahirette hesaba çekildikleri zaman sahip çıkmaz ve onlardan yüz çevirerek kaçıp uzaklaşır.”¹⁰⁷

Taberî, bu ayeti şeytanın vesveselerinin belli bir çeşidine indirgemenin doğru olmayacağını, onun bütün vesveselerinden Allah'a sığınılması gerektiğini söylemenin daha doğru olacağını savunmuştur. Yüce Allah Nas sûresinde kendisinin “Rablik, Mâliklik ve İlahlık” sıfatlarını zikretmiştir. İnsanlara da kendilerine tasallut eden iblisin şerrinden bu vasıflara sahip olan Rablerine iltica etmelerini emretmiştir. Böyle yapıldığı takdirde insanların kendilerini saptırmak için her yolu deneyen şeytanın şerrinden emin olacaklarını söyleyerek sûreyi ikmal eder.¹⁰⁸

5. SONUÇ

İbn-i Cerir et-Taberî, Hicri III. asırda Bağdat bölgesinde yetişmiş en önemli simalardan birisidir. Çalışma azmi sayesinde birçok alanda eserler telif etmiş önemli bir âlim olan Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân* isimli eseriyle tefsir alanında önemli bir konuma sahiptir.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/745.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/749.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/749-750.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/753.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/753.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/754.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/755-756.





Taberî, eserinde çoğunlukla rivayet ve kıraate odaklanmıştır. Sahih-mevzu ayrımı gözetmeksizin ulaşabildiği bütün rivayetlere yer vermiş, sahihi mevzudan ayıklama görevini ise araştırmacıya bırakmıştır. Taberî hem Hz. Peygamber'e hem de sahabe ve tabiûna dayandığı rivayetleri ve sebep-i nüzûle dair nakilleri bazen senetsiz olarak aktarmış, zayıf hatta mevzu rivayetlere de yer vermiştir. Ayrıca özellikle Fil sûresinin tefsirinde yer yer İsrailiyat'a yer verildiği görülmektedir

Taberî'nin rivayetlerindeki mevcut senetler incelendiğinde genellikle Abdullah b. Abbas, Katade, İbn Zeyd ve İkrime'ye dayandığı görülmektedir. Bazen aynı rivayetin başka tariklerle geldiğine dikkat çekmek için senedi değiştirip metni aynen tekrar etmesi bazen de kıraat farklılıkları üzerinde okuyucuyu bağlamdan koparacak düzeyde fazlaca durduğu söylenebilir. Ayrıca "rivayet tefsirlerinin anası" şeklinde ta'zim edilen bu eserde kısa sûreler özelinde toplamda 315 rivayete yer verilmesine rağmen bazen değinilmesi gereken meseleler hakkında yeterli malumata yer verilmediği açıkça görülür.

Bir rivayet tefsiri olmasına rağmen *Câmi'u'l-Beyân*'daki farklı görüşler arasında genellikle dirayet metoduna dayanan tercihler dikkat çekmektedir. Bu durum tefsirleri bütünüyle rivayet veya dirayet tefsiri olarak kategorize etmenin pek mümkün olmadığını, "rivayet ağırlıklı tefsir" ve "dirayet ağırlıklı tefsir" şeklinde bir tasnifin yapılmasının daha isabetli olacağını göstermektedir.

Taberî'nin dirayete dayanan tercihleri incelendiğinde meselelere umumî bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ayrıca günümüzde hala devam eden bazı tartışmaların temellerinin *Câmi'u'l-Beyân*'daki rivayetlere dayandığını söylemek mümkündür.

Ansiklopedik bir eser olan *Câmi'u'l-Beyân*, İslâmî ilimler hakkında araştırma yapanlar için kaynak niteliğindedir. Her tefsirde olduğu gibi Taberî tefsirinde de ta'zim ve tenkit edilecek yönler vardır. Ancak şu da bilinmelidir ki Kur'an-ı Kerim dışında yazılan her kitabın eksikleri vardır ve yazılacak olanların da mutlaka nakıs yönleri olacaktır.





6. KAYNAKÇA

- Abdullah b. Abdulaziz el-Muslih el-Şakir. *el-İmâm et-Taberî Bahs fi't-Tefsîr*. Riyad: Câmîatu İmâm Muhammed b. Suud, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, Mısır: y.y., 1313.
- Aydar, Hidayet, "Muavvizeteyn", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 2005.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Hatîb Ebu Bekr Ahmed bin Ali. *Târîhu Bağdât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Mısır: y.y., 1345.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şifâ Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist fî Ahbârî'l-'Ulemâ'il-Musannifîn Mine'l-Kudemâ-i ve'l Muhdesîn ve Esmâ-i kütübihim*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1397/1978.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbas). Beyrut: 1388/1968.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim (ö. 357/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kurt, Hasan., *Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Maverdî, Muhammed b. Habîb. *en-Nüketü ve'l-Uyûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2010.
- Muhammed Abduh. *Tefsiru Cüz'i Amme*. Mısır: 1329.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî: et-Tedvin ve't-Târîh*. trc. Mahmûd Fevzi Hicâzî. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983/1403.
- Sübkî, Tacuddîn. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*. Mısır: y.y., 1964.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Caleleddin. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Caleleddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Caleleddin. *ed-Dürü'l-Mensur*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2016.
- Taberî, Muhammed İbni Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb 1434/2013.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: y.y., 1292.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Vehbî, Mehmed. *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsiri'l Kur'ân*. İstanbul: 1341-1343.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*. Beyrut: trs.





Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitâbu Tezkirati'l-Huffâz*, (Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1956.

Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmü't-Taberî*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.





التمويل الإسلامي في التجربة الماليزية: المرابحة (للأمر بالشراء) أنموذجا
MALEZYA'DA İSLAMİ FİNANS: MURABAHA ÖRNEĞİ
ISLAMIC FINANCE IN THE MALAYSIAN EXPERIENCE:
MURABAHA AS A MODEL

DOĞAN DELİL GÜLTEKİN – HOSSAM AL-DIN İBRAHİM
ARŞ. GÖR. – DOÇ. DR.
KARABÜK İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ – MALEZYA ULUSLARARASI İSLAM ÜNİVERSİTESİ
dogangultekin@karabuk.edu.tr – hossam@ium.edu.my



ملخص:

انتشر نظام الاقتصاد الإسلامي والمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في العالم الإسلامي وغير الإسلامي في العقود الأخيرة، وفرضت المعاملات المالية الإسلامية نفسها على أكثر المؤسسات الاقتصادية حول العالم، وازداد نسبة الأموال المستثمرة في العالم الموافقة لأحكام الشريعة الإسلامية بشكل كبير للغاية، ويجذب هذا الانتشار إقبالا شديدا من المجتمعات على المعاملات المالية المنضبطة بضوابط الشريعة، حيث إن نسبة الثقة في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية ارتفعت ارتفاعا هائلا، وبهذا نال نظام الاقتصاد الإسلامي اعتراف المؤسسات الاقتصادية المختلفة، وخاصة في عالم الإسلامي والعربي، وماليزيا على وجه الخصوص صارت من رواد هذا المجال في العقود الأخيرة، بناء عليه يكمن تركيز البحث على واقع التمويل الإسلامي من خلال إبراز صورة المرابحة (للأمر بالشراء) في الصيرفة الإسلامية الماليزية، ويكون ذلك عن طريق المنهج الاستقرائي لجمع المواد العلمية اللازمة والمنهج التحليلي لتصنيف ما تم جمعه من المعلومات والوصول إلى نتيجة صريحة، ومن النتائج التي تم التوصل إليها أن ماليزيا صاحب دور قوي في مجال الاقتصاد الإسلامي في العالم، والمرابحة من أهم صيغ التمويل الإسلامي، ولكن مع الإقبال الشديد عليها بعد ظهورها قد تحوّلت حاليا إلى صيغة يستخدمها من يرغب في شراء عقار ويرغب تسديد الدين في مدد طويلة، وهو حاليا عقد يتقدم إليها من هو لا يحتاج أكثر من سنة لسداد الدين أي تستخدم لأجل قصيرة في الغالب في الصيرفة الإسلامية الماليزية.

الكلمات المفتاحية: المرابحة، الاقتصاد الإسلامي، الصيرفة الإسلامية، ماليزيا، الفقه.

Öz:

İslami ekonomik sistem, İslami bankalar ve finans kurumları son yıllarda İslam dünyası ve dahi gayri müslim dünyada ciddi oranda yayılmıştır. İslami ölçülere uygun finansal işlemler dünyadaki çoğu ekonomik kurumda kendilerine rahatlıkla yer edinmekle kalmamış talep edilen haline gelmiştir. Buna paralel olarak İslami bankalara ve finans kurumlarına olan güven yüzdesi muazzam bir şekilde artmış ve böylece İslami finans sistemi, özellikle İslam ve Arap dünyası başta olmak üzere dünyanın çeşitli ekonomik kurumlarının da onayını kazanır hale gelmiştir. Bu bağlamda özellikle Malezya'nın da bu alanda öncülerden biri olduğu artık herkes tarafından kabul edilmiş durumdadır son yıllarda. Bu araştırmanın odak noktası, Murabaha örneği üzerinden Malezya İslami bankacılığının doğuşu ve mevcut durumu üzerine bir analizdir. Araştırmada gerekli bilimsel materyalleri toplamak için tümevarımsal yaklaşım ve analitik yaklaşım metodu kullanılmış olup, çalışmanın elde ettiği sonuçlar kısmında Malezya'nın dünyada İslam ekonomisi alanında güçlü bir rol oynadığı ve Murabaha'nın da onların İslami bankacılık sisteminde tercih edilen en önemli araçlardan biri olduğu sayılabilir. Buna ek olarak Malezya'da Murabaha akdi kullanılmaya başlandıktan sonra büyük talep görmesine rağmen, daha sonra çoğunlukla sadece uzun vadeli işlemlerle mülk satın almak isteyenlerin kullandığı bir formüle dönüştüğü söylenebilir. Hali hazırda Malezya İslami bankacılığında Murabaha akdi daha çok bir yıldan daha az vadeli işlemler için başvurulur hale gelmiş bir finansal uygulamadır.

Anahtar kelimeler: Murabaha, İslami Finans, İslami Bankacılık, Malezya, Fıkıh.

Abstract:

The Islamic economic system and Islamic banks and financial institutions have spread in the Islamic and non-Islamic world in recent decades, and Islamic financial transactions have imposed themselves on most economic institutions around the world, and the proportion of money invested in the world that conforms to the provisions of Islamic Sharia has increased dramatically, and this spread is attracting a strong demand from societies. On financial transactions that are regulated by Sharia regulations, as the percentage of trust in Islamic banks and financial institutions has risen tremendously, and thus the Islamic economic system has won the recognition of various economic institutions, especially in the Islamic and Arab world, and Malaysia in particular has become one of the pioneers in this field in recent decades. Accordingly, the focus of the research lies on the reality of Islamic finance by highlighting the image of Murabaha (for the purchase order) in Malaysian Islamic banking, and this is through the inductive method to collect the necessary scientific materials and the analytical method to classify the collected information and reach an explicit result, and among the results that were The conclusion that Malaysia has played a strong role in the field of the Islamic economy in the world, and Murabaha is one of the most important forms of Islamic finance, despite the great demand for it after its emergence, but it has been transformed into a formula used by those who wish to buy a property for long periods, and others apply to it who do not need More than one year to repay the debt, i.e. used for short terms mostly.

Keywords: Murabahah, Islamic Finance, Islamic Banking, Malaysia, Fiqh.

| MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE | GELİŞ TARİHİ RECEIVED | KABUL TARİHİ ACCEPTED | YAYIN TARİHİ PUBLISHED | ORCID NUMARASI ORCID NUMBER |
|---|--------------------------|--------------------------|---------------------------|--|
| Araştırma Makalesi/Research Article | 13.08.2021 | 18.10.2021 | 31.12.2021 | 0000-0001-7169-9478 0000-0002-6341-3078 |
| İNTİHAL/PLAGIARISM | | DOI NUMARASI/DOI NUMBER | | |
| Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software. | | - | | |
| ATIF/CITE AS | | | | |
| Gültekin, Doğan Delil-İbrahim, Hossam al-Din. "Malezya'da İslami Finans: Murabaha Örneği / Islamic Finance in the Malaysian Experience: Murabaha as a Model". <i>ilahiyat</i> 6 (Haziran/July 2021): 65-80. | | | | |



مقدمة:

لقد بذلت الحكومة الماليزية قصارى جهودها منذ عقود في القيام بمشاركة المسلمين بشكل فعال في موضوع تنمية البلاد من خلال تنمية المصرفية الإسلامية، وبدأت هذه المحاولة من خلال المبادرة الفريدة في تاريخ ماليزيا بتأسيس أول بنك إسلامي في البلاد وهو بنك إسلام ماليزيا عام ١٩٨٣م^١، وشهد التاريخ بعدها نمو هذا القطاع بشكل تدريجي ومخطط له بعناية تامة، حيث أصبح نظاما متكاملا للصيرفة الإسلامية يقوم بعرض منتجات وخدمات متنوعة وقطاعا حيويا يلعب دورا هاما في تمويل المشاريع التي تنهض البلاد من خلالها ومركزا دوليا ذا أهمية قوية في المالية الإسلامية، ويحاول هذا البحث إبراز مراحل تنمية المصرفية الإسلامية في ماليزيا وأهدافها وخصائصها وكيفية أساليب التمويل الإسلامي فيها من خلال المراجعة (للأمر بالشراء)، وهذا سيكون في ثلاثة مباحث أولها عن مفهوم التمويل الإسلامي وأهدافه وخصائصه، المبحث الثاني يتناول نشأة الصيرفة الإسلامية الماليزية، بينما المبحث الثالث والأخير يأتي بعنوان واقع قطاع الصيرفة الإسلامية الماليزية والتمويل الإسلامي من خلال المراجعة (للأمر بالشراء).

المبحث الأول: تعريف التمويل الإسلامي وخصائصه وأهدافه

لا شك أن التمويل الإسلامي مندرج تحت الصيرفة الإسلامية، بناء عليه في هذا المبحث سيقوم الباحث بعرض صورة واضحة من تعريف التمويل الإسلامي وخصائصه وأهدافه.

تعريف التمويل والتمويل الإسلامي: التمويل بشكله العام أن يقدم شخص للآخر ثروة سواء من نقود أو أشياء بغرض الاستثمار، وهذا يكون بتقديم عناصر إنتاجية دون طلب السداد على الفور، ولكن هذا التعريف يشمل جميع عقود التبرع والمعاملات المحرمة مثل القرض الربوي، أما إذا أردنا تحديده بالمباح والإسلامي فقط نقول إنه تقديم ثروة، عينة أو نقدية بقصد الاسترباح من صاحبها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية^٢، لا يخلو التعريف الثاني عن فارق بارز، وهو جوهر التمويل الإسلامي الذي نصّ عليه الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٣، وهذا الفارق الذي يميز البيع والربا.

في تعريف آخر يذكر د. السرطاوي بأن التمويل الإسلامي قيام الشخص بتقديم شيء ذو قيمة لآخر كتبرع أو على سبيل التعاون، ويكون من أجل الاستثمار والحصول على ربح يتم تقسيمه بين الطرفين على نسبة معينة تم

١ <https://www.bankislam.com/corporate-info/resources/our-history>

٢ قحف، منذر. مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي تحليل فقهي واقتصادي، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد العالمي للبحوث والتدريب، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص ١٢.

٣ البقرة: ٢٧٥.





الاتفاق عليها مسبقاً، من خلال تلك التعاريف يمكننا أن نخلص إلى أن التمويل الإسلامي هو عبارة عن النماذج والصيغ المختلفة تتضمن توفير الموارد المالية والاقتصادية لأي نشاط مالي أو اقتصادي عن طريق الالتزام بقواعد الشريعة الإسلامية.

خصائص التمويل الإسلامي: يُعدّ التمويل الإسلامي من أسرع قطاعات التمويل العالمي نمواً، وهذا ما يعطيه الأهمية الأساسية ويجذب المهتمين والباحثين ويدفعهم إلى دراسة الموضوع بصورة عامة، حيث إن الاقتصاد والتمويل الإسلامي ليس محصوراً في البنوك الإسلامية فقط، بل وصل إلى ما وصله نظام الاقتصاد التقليدي، ففي هذا المطلب سوف يذكر الباحث خصائص التمويل الإسلامي العامة وأنواعها، وهي التمويل الإسلامي كما يلي:

الخاصية الأولى: لا تتضمن أساليب التمويل الإسلامي أدنى شبهة للربا أخذاً وعطاءً، وهذه مستندة إلى القاعدة الإسلامية والمتمثلة بقول الله ﷻ ° بحرمة التعامل بالربا بأي نوع من الأنواع، فتلك الأساليب بديلة للنظام التقليدي الربوي، هذه الخاصية الأولى التي لا بدّ من وجودها فيمن يدعي أنه يتعامل على أساس التمويل الإسلامي، وهي تمنع الظلم وتحمي حقوق الفقير في تنمية موارده^٦.

الخاصية الثانية: التمويل الإسلامي مرتبط بالسوق الحقيقي، والمقصود بمصطلح السوق الحقيقي هو الأسواق التي تنتج السلع والخدمات ويتمّ تبادلها فيها، وهذا قد يكون بالاستثمار أو الإنفاق، فالاستثمار الحقيقي هو توجيه المال نحو المشروع الذي يهدف إلى امتزاج وسائل الإنتاج ببعضها البعض، بناءً عليه يأتي ربح هذه العملية ربها حقيقياً ظهر في زيادة الإنتاج^٧، أما الإنفاق الحقيقي هو أن يكون التمويل في مشاريع مباحة في الشريعة، ولا ينفق فيما يخالف لمقاصد الشارع ويتعد عن كل ما يتصل بالحرام، بناءً عليه تمويل تلك العمليات يكون عن طريق عمليات الإنتاج بالمشاركات بمعنى آخر بتكوين مؤسسات أو شركات تقوم بإنتاج السلع والخدمات الحقيقية، إضافة إليه لا يتمّ التمويل في نظام التمويل الإسلامي على أساس قدرة العميل على سداد الدين فقط، وإنما يقوم المصرف بالكشف على دراسة الجدوى لمشروع العميل، فلا بدّ أن يكون ظاهرة اقتصادية

٤ قدي، عبد المجيد. عصام، بوزيد. التمويل في الاقتصاد الإسلامي - المفهوم والمبادئ، ورقة علمية مقدمة في الملتقى الدولي الثاني حول الأزمة المالية الراهنة والبدائل المالية والمصرفية "النظام المصرفي الإسلامي نموذجاً" المنعقدة بالجزائر يومي ٥-٦ مايو ٢٠٠٩، ص ٤.

٥ البقرة: ٢٧٥

٦ خديجة، خالد. خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة: حالة الجزائر، ورقة علمية مقدمة في ملتقى المنظومة المصرفية والتحويلات الاقتصادية: واقع وتحديات، يومي ١٤=١٥ ديسمبر ٢٠٠٤، الجزائر.

٧ محمد، قويدري. الزهراء، فاطمة سبع. أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبق في الاقتصاد الإسلامي، مجلة التراث، (جامعة زيان عشور الجلفة، الجزائر، ج ٨، ع ١، ٤٣٩/١٨/٢٠١٨م)، ص ٢٧٩.





حقيقية مرتبطة بقطاع الإنتاج للسلع أو الخدمات^٨، ويترتب على ذلك ما يلي:

- ليس هناك تمويل لجدولة الديون، لأنها ليست مرتبطة بالإنتاج.

- كل عمليات التمويل مرتبط بمشروع أو سلعة معينة ولا يمكن تحويله من قبل العميل إلى استعمال آخر.

- يعتمد عائد الممول في المشاركات على نتيجة المشروع المقدم محل التمويل خلافاً للنظام الربوي، فلا يحق له الربح في كل حال من الأحوال^٩.

الخاصية الثالثة: أساس الربح في جميع أنواع التمويل الإسلامية هو التملك، لأن جميع عقود التمويل الإسلامية تقوم على التملك التام والحقيقي لسلعة أو خدمة أو أصل إنتاجي ينتج سلعة أو خدمة ما، على سبيل المثال في تمويل البيع يُستحق الربح في الثمن الآجل بسبب تملك العين، وتُستحق الأجرة في الإجارة بملك للعين المؤجرة ومنافعها، وكذلك في التمويل بالمشاركة بالخسارة والربح، الجهة الممولة هو المالك لمال المضاربة أو حصته من مال الشركة أو لأصل ثابت المنتج، فيستحق الربح بملكه^{١٠}.

الخاصية الرابعة: مما يميّز به التمويل الإسلامي أيضاً الالتزام الأخلاقي والعدالة الاجتماعية، هذه العناصر الأساسية يشترطها التمويل الإسلامي، حيث إنه لا يقدم أية خدمة من الخدمات لإنتاج وصناعة الخبائث وأنواعها، لأنه لا يجوز تملك أية سلعة في الشريعة الإسلامية إلا إذا تكون طيبة ولا خبيثة، فنعرف بهذا الأسلوب أن التمويل الإسلامي ليس فقط تمويلًا غير ربوي، بل له جانب أخلاقي يمنع الظلم والأذى للإنسان، فلذلك ينبغي أن نعرف أن التمويل الربوي ليس فقط ممارسة الحرام بل هو ممارسة الحرام وفيه ظلم وأذى للإنسان، وهذا وجه آخر يختلف فيه التمويل الإسلامي عما غيره.

النقطة الثانية في هذه الخاصية كما ذكرت مسبقاً هي العدالة، إن العدالة أساس توازن الكون، وهو مطلب أساسي للحياة واستمرارها واستقرار العيش فيها، وهذا المبدأ مبني على أساس يعود إلى أمر إلهي وهو حرمة الظلم بين العباد والأمر بالعبد في قوله تعالى ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾^{١١} وانطلاقاً من هذا المبدأ فإن الإسلام يحرم كل المعاملات المبنية على الظلم لأحد الطرفين، ولعل أبرز تلك المعاملات التعامل بالربا أخذاً وعطاءً، وتقرّر الشريعة أن المقرض له رأس ماله فقط، والمقترض عليه أن يرد ما أخذه بحسن الخلق دون زيادة، وهذا ما ليس فيه ظلم للطرفين، ويتضمن المبدأ جميع التعاملات والعمليات المالية وغيرها في السوق بين الطرفين ومن ضمنها الاحتكار والتسعير غير عادلة في السوق والأجور غير عادلة في سوق العمل وعدم العدالة في توزيع

٨ قحف، منذر. أساسيات التمويل الإسلامي، (ماليزيا: الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية ISRA، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص٥٨.

٩ محمد، قويدري. المصدر السابق، ص٢٧٨.

١٠ قحف، منذر. المصدر السابق، ص٥٩.

١١ النحل: ٩٠.





الثروات وعدم توفير فرص المنافسة في السوق وإلى آخره^{١٢}، العدالة التي يأمرها الإسلام والموافق لمقاصد الشارع تشمل كل هذه العناصر ولا بدّ من إصلاحها حيث لا يُظلم أحد كما ورد في قول الله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾^{١٣}.

إذا جمعنا ما سبق مما ذكرناه نجد أن التمويل الإسلامي وبمعنى أشمل الاقتصاد الإسلامي يقوم على مبادئ رئيسية أساسية، ولا يمكن ترك هذه المبادئ المتميزة، ولعل أهمها كالتالي:

١. ارتباطه بالعقيدة: لقد أخذ الاقتصاد الإسلامي أسسه ومبادئه من الشريعة الإسلامية، حيث إن الشريعة سمحت بجميع الأنشطة الاقتصادية والمالية والتمويلية على أساس المصلحة وليست العبودية خلافا للعبادات، في هذا الإطار أي ضمان مصالح العامة يتمّ السماح بالقيام بتلك العمليات ما لم يظلم الناس بعضهم بعضا مثل الربا وغيره من التعاملات الضارة ذات المفاسد، فالمسلم عندما يقوم بأية عملية تجارية أو مالية أو اقتصادية فلا بدّ من ألا ينسى هذا الارتباط والمبدأ الذي بُني عليه.

٢. الواقعية: الاقتصاد والتمويل الإسلامي واقعي لا خيالي، وهو لا يميل أبدا إلى الأفكار والأنشطة الخيالية، لأن مقاصده وأهدافه واقعية تنفع الإنسان والمجتمع، ولا يحلق بالمسلم في خيالات يتعدّر تحقيقها^{١٤} خلافا للاقتصاد الاشتراكي الذي يفرض المساواة المطلقة أو في الاقتصاد الرأسمالي الذي يرى أن مصلحة المجتمع تتحقق إذا حقق الفرد لنفسه، وبمعنى آخر أن المصلحة الكلية للمجتمع تماشى مع المصلحة القصوى للفرد^{١٥}، وهذا يُبدي أن نظام الاقتصاد الإسلامي فريد^{١٦}، وأنه ينظم هذا السوق وهذه المعاملات الاقتصادية بناء على مصالح المجتمع بالعدل لا بالظلم، فالأصل في المعاملات هو المصالح والمقاصد، فلذلك لم يمنع الإسلام من المعاملات إلا ما اشتمل على ظلم كتحريم الربا.

١٢ سري، حسن. الاقتصاد الإسلامي مبادئ وأهداف وخصائص، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، د.ط. ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص٢٦-٢٦.

١٣ البقرة: ٢٧٨-٢٧٩.

١٤ فلاق، علي. تمويل الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي ووسائله ومؤسسته، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص١٣.

١٥ الأسرج، حسين عبد المطلب. صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، مجلة دراسات إسلامية، (ألمانيا: جامعة ميونخ، MPRA، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص٨٤، ٣.

١٦ طبري، سعد. دور الجهاز المصرفي في الاقتصاد الإسلامي، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص٦٦.





٣. الأخلاقية: يتميز التمويل الإسلامي بالالتزام بالأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في جميع معاملاتها خلافاً للتمويل التقليدي، فالبنوك الإسلامية تمتنع عن التمويل والاستثمار في المشروعات المنافية لتعاليم ومبادئ ديننا الإسلامي الحنيف، لأن التمويل الإسلامي لا يهدف إلى كسب المال فقط، إنه نظام أخلاقي في الوقت نفسه، حيث إن الإسلام أمر بالعدل فيما بين الناس في التجارة، ويجب على المسلم في تجارته ومعاملاته أن يتحلّى بالصفات الحميدة المأخوذة من الكتاب والسنة، ومن هذه الصفات الأمانة والصدق لقوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^{١٧}، ومنها الوفاء بالوعد كما جاء في قول الله ﷻ: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^{١٨}، كذلك على المسلم أن يتميّز بالسماحة والمرونة في تعاملاته مع الناس، وأن يلتزم بالعدل في الكسب، ويكون قنوعاً بما كتب الله له، وهو يراعي الحلال والحرام في ممارسة نشاطاته الاقتصادية بما أحلّ الله تعالى^{١٩}. هذه العناصر الثلاثة المذكورة أساس في معاملات المسلمين الاقتصادية فيما بينهم، خلافاً للنظام التقليدي الذي لا يهدف إلا للربح وكسب المال وزيادة بأية طريقة من الطرق، ولا يراعي الصحيح والخطأ والعدل والظلم، لأن هذا النظام لا يهتم إلا بالزيادة في المال، فالإسلام يمنع هذه السلبات ويدعو المسلمين إلى التعامل بالعدل والخلق الحسن والواقعية فيما بينهم.

أهداف التمويل الإسلامي: يسعى التمويل الإسلامي إلى تحقيق مجموعة من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، فهدف التمويل الإسلامي ليس فقط السعي خلف الربح وزيادة رأس المال، وإنما أيضاً تحقيق المنهج الإسلامي في جميع المعاملات والأنشطة المالية والاقتصادية، فالتمويل الإسلامي يحاول تحقيق أهداف كثيرة ولعل أهمها كما يلي:

١. تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال المعاملات: هذا الهدف يعتبره الباحث هو الأول، حيث إن كل أعمال المسلمين قائمة على أساس إرضاء الله وإقامة أحكامه وتطبيق شريعته، ومجال المعاملات من أكثر المجالات حيويًا في حياة الإنسان، فيبرز الوجه التطبيقي فيها صريحاً، وعلى المسلم ومن يقوم بأي عمل في هذا المجال أن يجعل هدفه الأول والأصلي تطبيق الشريعة الإسلامية كما طلبت منه^{٢٠}،

١٧ الأنفال: ٢٧.

١٨ الإسراء: ٣٤.

١٩ البقرة: ٢٧٥.

٢٠ صاري، علي. دغير، فتحى. واقعية وملائمة التمويل الإسلامي للمشروعات المهنية والحرفية الصغيرة والمتوسطة، (ورقة مقدمة في المنتدى الدولي الثاني حول: المالية الإسلامية صفاقس - الجمهورية التونسية والذي نظّمته جامعة صفاقس - تونس، بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية - جدة خلال الفترة ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ / ٦ / ٢٠١٣م)، ص ٦.





بناء عليه فإن في قطاع المعاملات والتمويل خدمات تمويلية مصرفية كثيرة يتم تطبيق الشرع من خلالها، ونذكر بعضها هنا:

- فتح الحسابات الجارية وحسابات التوفير في المصارف الإسلامية، وحسابات الودائع التي يشارك فيها العميل والبنك في الأرباح والخسائر وفقاً لعقد المضاربة الشرعي.
- شراء وبيع السلع والمنتجات بطريقة المرابحة، وهذه الطريقة تمكن المتعاملين من الناس من شراء السلع وسداد قيمتها على دفعات متعددة وفقاً للشرع والصيغة المرهبة.
- مشاريع استثمارية مشتركة متعددة الأحجام وفقاً لأسلوب المشاركة مع أفراد أو مؤسسات بحيث يتم الاتفاق على تقسيم الأرباح والخسائر على نسب معينة.
- فتح الاعتمادات المستندية بالأسلوب الشرعي حيث يشارك العميل البنك الإسلامي في استيراد سلع معينة ويتم الاتفاق مسبقاً على نسب معينة في توزيع الأرباح والخسائر.

٢. المساهمة في التنمية الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية: إن دور التمويل الإسلامي والمصارف الإسلامية في مساهمة التنمية الاقتصادية ونهضتها في المجتمعات الإسلامية أمر أساسي، خاصة أن هذه المصارف هي جزء من المجتمعات نفسها، فعليه استخدام قوتها الاقتصادية والمالية في دفع عجلات تطور البلاد وتنميتها، وهناك طرق مختلفة في دعم المجتمع والبلاد مساهمة التمويل الإسلامي والمصارف ومنها الاستثمار في المشاريع الإنتاجية الأساسية في البلدان، استغلال الأراضي الصالحة للزراعة في إنتاج الغذاء اللازم للمجتمع ومساهمة في تنمية القطاع الزراعي^{٢١}.

٣. المساهمة في توفير الخدمات الاجتماعية: على المصارف الإسلامية الاهتمام بالمشاريع الاجتماعية من خلال التمويل والدعم المادي كذلك، وتلك المشاريع والأنشطة لا بد أن تخفف معاناة المواطنين وحلّ بعض مشاكلهم الاجتماعية، وقد ساهمت المصارف الإسلامية ببعض البرامج في ذلك منها جمع الزكاة والصدقات والتبرعات وتوزيعها على المستحقين، كذلك تقديم القروض الحسنة لأصحاب المهن والمؤسسات الصغيرة، بالإضافة إلى تشجيع مزاولة مشاريع مُنتجة في المجتمع^{٢٢}.

لقد تمّ تقديم مفهوم التمويل الإسلامي بالإضافة إلى عناصره المختلفة، وكلّ هذه يُبدي لنا أن التمويل الإسلامي في أصله نظام وافٍ وكافٍ بجوانبه المتعدّدة، وهو بديل شرعي ومنطقيّ ومُنصف وعادل لنظام التمويل التقليدي أو الرأسمالي أو غيره من الأنظمة.

٢١ المصدر السابق، ص ٧.

٢٢ نعمة، نغم حسين. نجم، رغد محمد. المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في دول مجلس التعاون الخليجي: الواقع والتحديات، مجلة القادسية للعلوم الإدارية والاقتصادية (كلية الادارة والاقتصاد، جامعة القادسية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج ١٢، ع ٢٤، ص ١٢٥-١٢٨.





المبحث الثاني: نشأة الصيرفة الإسلامية الماليزية وتطورها

تعدّ ماليزيا من أهمّ وأكبر وأقوى الدول الإسلامية في الشرق الآسيوي من حيث الاقتصاد والصناعة والتطور الحضاري، وقد أنجزت هذه الدولة في العقود الأربعة الماضية تحقيق قفزات هائلة في التنمية البشرية والاقتصادية، وأصبحت من الدول الكبرى في آسيا من خلال التوسع في الصناعة والاستثمار الأجنبي وإيجاد فرص كبيرة لتحسين مستوى الدخل للأفراد، ونجحت في علاج مشاكل الفقر والبطالة وغيرها من المشاكل إلى درجة كبيرة، إضافة إلى ذلك هي تُعتبر من أكثر الدول الإسلامية المهتمة بقطاع الصيرفة الإسلامية^{٢٣}.

بدأ الماليزيون بالحديث عن المصارف الإسلامية في ماليزيا في عام ١٩٦٣ عندما فكّروا في أن يهتموا بإيجاد آلية تقوم بادخار المال لتمكينهم من الحج، فقاموا بتأسيس مؤسسة اسمها "تابونغ حجي" (Tabong Haji)، تأسست في نوفمبر عام ١٩٦٢، وبدأت العمل رسميا عام ١٩٦٣^{٢٤}، وكانت تهدف هذه المؤسسة إلى ادخار أموال المواطنين الراغبين في أداء الحج، ويتم استثمارها في طرق متوافقة مع الشريعة، بناء عليه تكون هذه النقود خالية من الفوائد التي يتم الحصول عليها من البنوك التقليدية الربوية، وقد أنجزت هذه المؤسسة نظاما ادخاريا وخدميا إسلاميا خاليا عن مشكلات البنوك التقليدية.

انتقلت فكرة البنوك الإسلامية إلى ماليزيا في بداية الثمانينات بعد نجاح فكرة "تابونغ حجي"^{٢٥}، وقد أدركت ماليزيا أن الطفرة المالية الناتجة عن ارتفاع أسعار البترول في دول الخليج لا بد لها أن تستفيد منها، فبدأت تؤسس لتبني الصيرفة الإسلامية من خلال إيجاد مؤسسات تعليمية بحثية، وجلب الخبراء من الدول العربية، وشجع المنح الدراسية حتى يهيئ الأرضية للاقتصاد الماليزي حديث النشأة، لم يأخذ الأمر وقتا، خاصة وأن الفكرة نظرياً قد تم التنظير لها وبلورتها، ولم يبقَ إلا الناحية التطبيقية، وفي عام ١٩٨٣م تمت المصادقة على قانون البنوك الإسلامية^{٢٦}، وتمّ بموجبه إنشاء أول بنك إسلامي (BIMB) Bank Islam Malaysia، وتمّ إعداد أهداف هذا البنك وفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية^{٢٧}.

بعد القيام المشجع في بنك إسلام جعلت الحكومة هدفها في رفع مستوى ماليزيا إلى أن تكون من أهم المراكز العالمية للصيرفة الإسلامية، ففي عام ١٩٩٣م قام بنك نيغارا ماليزيا (البنك المركزي الماليزي) بتقديم نظام

٢٣ ساعد، ابتسام. خوني، رابع. تجربة المصرفية الإسلامية في ماليزيا، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ٩م، ع ٣٠٤، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م)، ص ٣٤٣.

٢٤ <https://www.tabunghaji.gov.my/en/corporate/corporate-information/about-us> شوهد في ٢٨/٦/٢٠٢١.

٢٥ Saleh Ali Hussein, ISLAMIC BANKING REVOLUTION IN MALAYSIA: A REVIEW, Humanities & Social Sciences Reviews, Vol 7, No 4, 2019, p267-68.

٢٦ Muhammad Ridhwan AB Aziz, Islamic Banking and Finance in Malaysia: System, Issues and Challenges, USIM Publisher, Malaysia, 2013, p:11.

٢٧ <https://www.bankislam.com/corporate-info/resources/our-history/> شوهد في ٢٨/٦/٢٠٢١.





مصرفي ثنائي سمي بـ "نظام المصرفية الإسلامية" (Islamic Banking Scheme) "IBS" نظام الفروع الإسلامية للبنوك التقليدية الربوية كي يتم تسريع نشر المنتجات والمعاملات المصرفية الإسلامية للعملاء في أقرب وقت ممكن، ونتيجة لذلك سمح للبنوك التقليدية الربوية المشاركة في تقديم وعرض المنتجات والمعاملات المصرفية الإسلامية من خلال فروعها الموجودة، حيث قامت ٢٤ بنك تقليدي ربوي باستجابة لتقديم منتجات وخدمات مصرفية إسلامية من خلال فروعها البالغة ١٦٦٣ فرعاً^{٢٨}.

منحت الحكومة الماليزية فرصة بإنشاء بنك إسلامي ثانٍ، وهو بنك "معاملات ماليزيا" "Bank Muamalat" في عام ١٩٩٩م كي يسرع التقدم في الصناعة المصرفية الإسلامية^{٢٩}، وبدأ البنك المركزي الماليزي بإغلاق الفروع الإسلامية للبنوك الأخرى وتشجيعها للتحويل إلى مصارف إسلامية كاملة، حيث كان يهدف هذا التحويل إلى زيادة تعزيز القطاع المصرفي الإسلامي نحو تحقيق ٢٠ في المئة من إجمالي حصة السوق المصرفي في ٢٠١٠، كما عرفت هذه الفترة السماح بإعطاء رخص للبنوك الإسلامية الأجنبية، فبدأ كل من بنك لراجحي السعودي وبنك التمويل الكويتي وغيرها من البنوك في فتح فروع والعمل في ماليزيا^{٣٠}.

المبحث الثالث: واقع قطاع الصيرفة الإسلامية الماليزية والتمويل الإسلامي من خلال المرابحة (للأمر بالشراء) أعطى نظام المصرفية الإسلامية قوة كبيرة للتمويل الإسلامي في ماليزيا، حيث شهدت حركة العمل المصرفي الإسلامي تصاعداً بارزاً، وتم تسجيل النمو السنوي المتوسط قدره ٤٩٪ من حيث الأصول بين ١٩٩٥-١٩٩٩م، ولما وصلت ماليزيا إلى عام ٢٠٠٠م سجل القطاع المصرفي الإسلامي نمواً قوياً للأصول بنسبة ٣٠٪ لتصل إلى ٤٧.١ مليار رينجيت، وتعدّ ماليزيا اليوم من رواد الصناعة العالمية للتمويل الإسلامي من حيث التنظيم والتوحيد وإصدار الصكوك، وهو ما يمثل أكثر من نصف الإصدار العالمي في عام ٢٠١٥م، وذكرت وكالة "فيتش" في تقريرها لعام ٢٠١٥م أن التمويل المصرفي الإسلامي في ماليزيا بلغ ٣٩٠ مليون رينجيت مع نهاية عام ٢٠١٥م، وهذا ما يعادل ٢٧٪ من قروض نظامها المصرفي، ونسبة نمو التمويل الإسلامي صعدت إلى ١٦.٢٪ في عام ٢٠١٥م، بينما بقي في نظام المصرفي التقليدي في ٥.٢٪، ومعدل نمو سنوي بلغ ١٨.٢٪ منذ عام ٢٠١١م مقارنةً بمتوسط نمو بلغ ٧٪ بالنسبة للبنوك التقليدية^{٣١}.

Norma Md. Saad & Others, Macro Economic Application in South East Asian Countries, , International Islamic University ٢٨ of Malaysia Press, Kuala Lumpur, 2004, p:52.

٢٩ <https://www.muamalat.com.my/media-room/banks-image> /شاهد في ٢٨/٦/٢٠٢١.

Sulaiman Abdullah Saif Al Nasser. Joriah Muhammed, Introduction to History of Islamic Banking in Malaysia, Emerald ٣٠ Insight Publishing, V29, I2, 2013, p83-84.

٣١ <https://www.reuters.com/search/news?blob=Fitch%3A+Islamic+Finance+in+Malaysia%3A+An+Evolved+Sector> شاهد في

٢٩/٦/٢٠٢١.





منذ انطلاقه يتمتع التمويل الإسلامي بميزة تنافسية راسخة ومعترف بها وينمو في ظل محيط يتعزز باستمرار بالبيئة التشغيلية والتنظيم والأنظمة الضريبية المواتية، والأهم من ذلك دعم الحكومات المتعاقبة، فعلى مدى السنوات الماضية تضاعف حجم الأصول المصرفية الإسلامية في ماليزيا وتوسع من ٢٢٨ مليار رينجيت نهاية ديسمبر ٢٠٠٩م إلى ٣٥٥ مليار نهاية ديسمبر ٢٠١٥م^{٣٢}.

تتبع البنوك الإسلامية القائمة في ماليزيا نموذج **BIMB** (**BANK ISLAM MALAYSIA**) **BERHAD**، وتم تسجيل ١٦ مصرفا إسلاميا مرخصا حتى عام ٢٠١٩م من قبل **BNM** (**BANK MALAYSIA NEGARA**)، وتلك البنوك قدمت مخططاً مصرفياً إسلامياً يشمل البنوك الإسلامية والتقليدية، حيث إن معظم البنوك تقدم في ماليزيا مخطط الصيرفة الإسلامية بسبب وجود طلب مرتفع من المسلمين وغير المسلمين في ماليزيا، إلى جانب ذلك أصبح امتياز نظام الخدمات المصرفية الإسلامية عاملاً في تطوير الخدمات المصرفية في ماليزيا، حيث يوجد عنصر تقاسم الأرباح والخسائر في كل معاملة مصرفية، وهذا يجعل أي مخاطر طبيعية لا يتحملها طرف واحد فقط كما هو الحال في النظام المصرفي التقليدي، بل يتحملها كلا الطرفين أي البنك والعميل، وأدى هذا العامل إلى قيام مخطط الصيرفة الإسلامية بجذب البنوك والمجتمعات ذات الخلفيات الدينية والعرقية المختلفة للمشاركة^{٣٣}.

واقع المراجعة (للأمر بالشراء) في المصارف الإسلامية الماليزية:

في الشرق الأوسط أبرمت بعض البنوك الإسلامية عقود تداول سلع (مراجعة) على أساس بورصة لندن للمعادن (LME) لإدارة السيولة على مر السنين، في عام ٢٠٠٧ أنشأت ماليزيا وأصدرت نسختها الخاصة من تجارة المراجعة السلعية، تم ذلك عن طريق إصدار الأوراق النقدية من البنك المركزي مدعوماً بموارد زيت النخيل الخام الغنية في البلاد، لأنه يجب أن تكون الأنشطة المالية متوافقة مع الشريعة الإسلامية، ومرتبطة بأنشطة القطاع الاقتصادي الحقيقي والأصول الحقيقية، وقد أدى الحجم الكبير في ماليزيا من مخزون زيت الطعام الذي بلغ ١٧ مليار طن تم إنتاجها في عام ٢٠١٠ إلى توفير بديل مفيد للمعادن كأساس تقوم عليه مجموعة من سلع المراجعة المالية، الظهور الأول لسندات المراجعة النقدية لبنك نيجارا (BNMN) في عام ٢٠٠٧

٣٢ <https://www.bnm.gov.my/-/monthly-statistical-bulletin-december-2015> تقارير البنك المركزي موجودة في الرابط، شوهده في ٢٠٢١/٦/٢٩.

٣٣ https://www.researchgate.net/publication/334945734_History_of_the_Establishment_and_Development_of_Islamic_Bank_in_Malaysia شوهده في ٢٠٢١/٦/٢٩.





أظهر نية الحكومة لتطوير علامتها التجارية الخاصة من أدوات أسواق المال^{٣٤}.

كان أمناء الخزينة في البنوك الإسلامية الماليزية يأملون في الحصول على أداة سوق المال التي يمكن أن تقدم أفضل حماية رأس المال والمزيد من الائتمان المضمون، كان من المفترض أن تؤدي المربحة إلى أداء هذا الدور، ومع ذلك في عام ٢٠١٠ لا تزال غالبية المعاملات الإسلامية تتم من خلال منتج مختلف، المضاربة في ٢١٢.٣ مليار رنجيت (٦٩.٦ مليار دولار) مقارنة بالمربحة السلعية التي بلغ مجموعها ٥٨.٧ مليار رنجيت، لكن الإحصاءات قد تنعكس قريباً بعد تعاون بنك **Negara Malaysia** مع الأوراق المالية المفوضية وبورصة ماليزيا لبناء البنية التحتية للسوق لتسهيل المربحة السلعية لصفقات منافسة يتم تنفيذها حالياً في بورصة لندن للمعادن^{٣٥}.

في ماليزيا يُطلق على المربحة الائتمانية قصيرة الأجل اسم المربحة بدفعة واحدة^{٣٦}، تُعرف المربحة الائتمانية طويلة الأجل باسم البيع بالثمن الآجل (**BBA**)، تُعرف أيضاً باسم البيع المؤجل في باكستان ودول الشرق الأوسط، **BBA** هو الأسلوب الأكثر انتشاراً للتمويل العقاري في ماليزيا منذ ظهور المصرفية الإسلامية في عام ١٩٨٣ من قبل بنك إسلام ماليزيا بيرهاد، **BBA** هو بيع بالتقسيط المؤجل حيث البنك يوضح أرباحه مقدماً في بيع العقارات، هذا المفهوم مشابه لتمويل الديون وهو غالباً ما يؤدي إلى تكلفة عالية، يُنظر إلى **BBA** كما هو معمول به في ماليزيا على أنه لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية كمبدأ، حيث إن البنك لا يتحمل مخاطر الملكية والمسؤولية على الممتلكات^{٣٧}، وبالتالي غير مقبول من قبل كثير من العلماء، بالإضافة إلى ذلك يعتمد **BBA** على سعر الفائدة في السوق كعلامة مرجعية، هذا يسبب مشكلة في المنتج من حيث تسعير وتسويق التمويل العقاري الإسلامي كما هو الحال عندما يكون سعر الفائدة في السوق منخفضاً المبلغ الممولة ستكون أكثر تكلفة من القرض التقليدي، وبالتالي يمكن للعملاء الانسحاب من المصارف الإسلامية ويتجهون إلى قرض تقليدي، فإذا كان سعر الفائدة في السوق أعلى من معدل ربح **BBA**، تعاني البنوك الإسلامية من خسائر حيث لا يمكنها زيادة معدل الربح في **BBA** وتحديد سعر بيع ثابت.

تمكن مربحة السلع الماليزية المقرضين من إنشاء معاملات تمويلية تتضمن أصولاً محددة، تلبية لمبدأ الإسلام الذي يطلب من جميع الصفقات أن تنطوي على نشاط اقتصادي حقيقي، في ماليزيا عندما يستخدم بنك إسلامي

http://irep.iium.edu.my/3092/2/Some_Issues_on_Murabahah_Practices_in_Iran_and_Malaysian_Islamic_Banks.pdf^{٣٤}

شوهد في ١١/٨/٢٠٢١.

Lee Georgina , 2011, "Malaysia's Commodity Murabahah Push Still Has a Way to Go", Islamic Finance, Asia Risk, 01 Mar ٢٠١١, electronic file is available in <http://www.risk.net>

http://irep.iium.edu.my/3092/2/Some_Issues_on_Murabahah_Practices_in_Iran_and_Malaysian_Islamic_Banks.pdf^{٣٦}

شوهد في ١٢/٨/٢٠٢١.

Saiful Azhar Rosly, Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets, Dinamas Publishing, 2005, Malaysia. p.93- ٣٧





المراجعة السلعية لتقديم التمويل فإنه يشتري أصلاً ثم يبيعه إليه المقترض، يقوم المقترض بعد ذلك ببيع السلعة لطرف ثالث يستخدم البنك كوكيل له، وهو يتلقى المدفوعات ويؤمن التمويل الذي طلبته. مراجعة السلع وبعض أشكال التورق تتعرض لانتقادات حادة من العديد من رجال الدين الذين يقولون إن الهياكل مخالفة للشريعة الإسلامية من حيث مبادئ، فيعتقد بعض المتخصصون الماليزيين في الصيرفة أن صفقات المراجعة السلعية يمكن أن تكون خدعة بدون عمليات بيع حقيقية، ولا تنتقل مخاطر السلعة حقيقة للمشتري، هذا يدل على نسخة المراجعة الماليزية التي لم ينضج بعد ويحتاج إلى مزيد من الاهتمام من قبل علماء الشريعة، أطلقت البنوك الإسلامية الماليزية مؤخرًا اتفاقية موحدة لحسابات ودائع المراجعة السلعية بين البنوك والشركات، بهدف إزالة عائق رئيسي أمام نمو القطاع، تركيز هذه الاتفاقية بموجب وديعة مراجعة السلع على أن الشركة تريد وضع فائض الأموال مع بنك إسلامي، سوف تعين البنك كوكيل مشترياتها، ثم يشتري البنك السلع مثل المعدن أو زيت النخيل نيابة عن الشركة، يعرض البنك بعد ذلك شراء السلع من الشركة على أساس الدفع النقدي المؤجل مع سعر البيع شاملاً ربح الشركة من البيع، ومع ذلك فإن بعض الولايات القضائية لا تفعل ذلك في الواقع يتعرف على مراجعة السلع ويؤمن بأن هذه مسؤولية عالم الشريعة حل الفجوة.

النتائج والخاتمة:

إن ماليزيا كما هو تم الاعتراف به من قبل جميع الأطراف رائدة من رواد الاقتصاد الإسلامي، وتحتل مراتب عالية في التصنيفات العالمية، وهي تمثل صورة ناجحة في إنجازات حقيقية للدول النامية، ولكن كل هذه لا تعني أنها خالة من الخطأ والنقصان من حيث تطبيقاتها، ولا تحتاج إلى تعديل أي شيء في المجال المعني، بل الصيرفة الإسلامية الماليزية تواجه انتقادات شديدة في بعض الأحيان، وقطاع التمويل الإسلامي أيضا تعاني بعض الأخطاء والمشكلات التي يمكن تعديلها، فالمراجعة من أهم وسائل التمويل الإسلامي في الصيرفة الإسلامية الماليزية، ولكن هي لم تعد كما كانت في بدايتها، حيث تحوّلت إلى صيغة لا يستخدمها إلا العملاء الذين يرغبون في سداد الديون في فترة لا تزيد عن سنة عامة، وغير ذلك هي صيغة مطلوبة في شراء العقارات في الغالب، وهذا لكونها تمنح سداد الديون في فترة طويلة، كما هو يطلق عليها اسم البيع بالثمن الآجل في ماليزيا، فمما توصلنا إليه أن هناك خلافات وانتقادات في تطبيق صورتها الحالية في قطاع الصيرفة الماليزية، ولإزالة هذا الشك يُنصح بأن تهتم المصارف الإسلامية الماليزية بعقد تجارة حقيقية وعدم تجنب من مخاطر تملك السلع، وهذا سوف يجعل الصيغة مضمونة ومتوافقة مع قواعد الشريعة الإسلامية.





المصادر والمراجع

أحمد، ضرار الماحي العبيد. التجارب العالمية في مجال الصيرفة الإسلامية التجربة الماليزية: صيغة المربحة دراسة حالة بنك إسلام ماليزيا، محث مقدم في "الندوة العالمية حول تطبيقات المربحة في المصارف الإسلامية" المنعقدة في ٢٠١٣/١٢/١١ بالخرطوم تحت رعاية مجمع الفقه الإسلامي ومحافظ بنك السودان.

ابتسام ساعد. رابع خوني. تجربة المصرفية الإسلامية في ماليزيا، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، م٩، ع٣٠٤، ٣٨٤٣٨هـ/١٧/٢٠١٧م)، ص٣٤٣. حسن سري. الاقتصاد الإسلامي مبادئ وأهداف وخصائص، (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، د.ط. ٢٠٠٧هـ/١٤٢٨م)، ص٢٦-٢٦.

حسين عبد المطلب الأسرج. صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، مجلة دراسات إسلامية، (ألمانيا: جامعة ميونخ، MPRA، ٣١٤٣١هـ/١٠/٢٠١٠م)، ع٨، ص٣. خالد خديجة. خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة: حالة الجزائر، ورقة علمية مقدمة في ملتقى المنظومة المصرفية والتحويلات الاقتصادية: واقع وتحديات، يومي ١٤=١٥ ديسمبر ٢٠٠٤، الجزائر.

سعد طبري. دور الجهاز المصرفي في الاقتصاد الإسلامي، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، ٢٣٤٢٣هـ/٢/٢٠٠٢م)، ص٦٦. عبد المجيد قدي. بوزيد عصام. التمويل في الاقتصاد الإسلامي - المفهوم والمبادئ، ورقة علمية مقدمة في الملتقى الدولي الثاني حول الأزمة المالية الراهنة والبدائل المالية والمصرفية "النظام المصرفي الإسلامي نموذجا" المنعقدة بالجزائر يومي ٥-٦ مايو ٢٠٠٩، ص٤.

علي صاري. فتحي دغريبر. واقعية وملائمة التمويل الإسلامي للمشروعات المهنية والحرفية الصغيرة والمتوسطة، (ورقة مقدمة في الملتقى الدولي الثاني حول: المالية الإسلامية صفاقس - الجمهورية التونسية والذي نظّمته جامعة صفاقس - تونس، بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية - جدة خلال الفترة ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ / ٦ / ٢٠١٣م)، ص٦.

علي فلاق. تمويل الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي ووسائله ومؤسسته، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، ٢٣٤٢٣هـ/٢/٢٠٠٢م)، ص١٣.

قويدري محمد. الزهراء، فاطمة سبع. أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبق في الاقتصاد الإسلامي، مجلة التراث، (جامعة زيان عشور الجلفة، الجزائر، ج٨، ع١، ٣٩٤٣٩هـ/١٨/٢٠١٨م)، ص٢٧٩. منذر قحف. مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي تحليل فقهي واقتصادي، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد العالمي للبحوث والتدريب، ٢٥٤٢٥هـ/٤/٢٠٠٤م)، ص١٢.

منذر قحف. أساسيات التمويل الإسلامي، (ماليزيا: الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية ISRA، ط١، ٣٢٤٣٢هـ/١١/٢٠١١م)، ص٥٨.





نعم حسين نعمة. نجم، رغد محمد. المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في دول مجلس التعاون الخليجي: الواقع والتحديات، مجلة القادسية للعلوم الإدارية والاقتصادية (كلية الادارة والاقتصاد، جامعة القادسية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج ١٢، ع ٢٤، ص ١٢٥-١٢٨ .

Amirudin Mohd Nor, Siti Nurulhuda Ibrahim, Shahreena Daud. Recovery Issues on Murabahah Financing in Malaysia. International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 10(4), 2020, 304-317.

Lee Georgina , 2011, "Malaysia's Commodity Murabahah Push Still Has a Way to Go", Islamic Finance, Asia Risk, 01 Mar 2011, electronic file is available in <http://www.risk.net>

Muhammad Ridhwan AB Aziz, Islamic Banking and Finance in Malaysia: System, Issues and Challenges, USIM Publisher, Malaysia, 2013.

Muhd Ramadhan Fitri Bin Ellias. Pricing Of Murabahah And Ijarah Product In Malaysia: A Critical Analysis From The Shari'ah Perspective. Master Thesis. IIUM. 2007.

Norma Md. Saad & Others, Macro Economic Application in South East Asian Countries, , International Islamic University of Malaysia Press, Kuala Lumpur, 2004.

Nur Hidayah Binti Hassan. The Awareness of Murabahah Financing Facilities and the Perception Towards the Accounting Practices of Murabahah Among Accounting Students in Malaysia. Master Thesis Unpublished. IIUM. 2015:

Saleh Ali Hussein, Islamic Banking Revolution in Malaysia: A Review, Humanities & Social Sciences Reviews, Vol 7, No 4, 2019, p267-68.

Sulaiman Abdullah Saif Al Nasser. Jorah Muhammed, Introduction to History of Islamic Banking in Malaysia, Emerald Insight Publishing, V29, I2, 2013, p83-84.

Saiful Azhar Rosly, Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets, Dinamas Publishing, 2005, Malaysia. p.93-97.

<https://www.tabung haji.gov.my/en/corporate/corporate-information/about-us> شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٨.

<https://www.bankislam.com/corporate-info/resources/our-history/> شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٨.

<https://www.muamalat.com.my/media-room/banks-image/> شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٨.

<https://www.reuters.com/search/news?blob=Fitch%3A+Islamic+Finance+in+Malaysia%3A+An+Evolved+Sector> شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٩.

<https://www.bnm.gov.my/-/monthly-statistical-bulletin-december-2015> تقارير البنك المركزي موجودة في الرابط، شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٩.

https://www.researchgate.net/publication/334945734_History_of_the_Establishment_and_Development_of_Islamic_Banking_in_Malaysia شوهد في ٢٠٢١/٦/٢٩.





http://irep.iium.edu.my/3092/2/Some_Issues_on_Murabahah_Practices_in_Iran_and_Malaysian_Islamic_Banks.pdf شوهد في ٢٠٢١/٨/١١

http://irep.iium.edu.my/3092/2/Some_Issues_on_Murabahah_Practices_in_Iran_and_Malaysian_Islamic_Banks.pdf . شوهد في ٢٠٢١/٨/١٢





KAYNAKÇA

Ahmed, Dirar el-Maḥi el-'Abid. *El-Tecarub el-'Alemyye fi Mecal el-Şayrafa el-İslamiyye el-Tecrube el-Maliziyye Şıgati'l-Murabaḥ Diraset Ḥalet Bank İslam Malizya. en-Nedvetü'l-'Alemyye Ḥavle Taṭbikati'l-Murabaḥa fi el-Maşafir el-İslamiyye. Sudan. 2013.*

El-Esrec, Hüseyin 'Abdulmuṭṭalib. *Şıyağ Temvil el-Meşru'at'üş-Şağira fil-İktisad'el-İslami. Mecelle Dirasat İslamiyye. Almanya. 2010.*

Felak, 'Ali. *Temvilü'l-İstitmar fil-İktisadi'l-İslami ve Vesa'iluhu ve Müessesatuhu. Cami'atu'l-Cezair. 2002.*

Ḥalidi, Ḥadice. *Ḥaşaiş ve Eşer'u-Temvil'il-İslami 'Ale'l-Meşari's- Şağira vel-Muṭavassıta: Ḥaletu'l-Cezair. Mülteka'l-Manzume'l-Maşrifiyye vet-Taḥavvulat'il-İktisadiyye. Cezair. 2004.*

İbrahim, Ahmed 'Abdulkadir. *Ḍavabiṭ 'Uḳud el-Murabaḥa fi'l-Bunuki'l-İslamiyye Dirase Muḳarene Beyne Maşrif el-Raciḥi ve Bank Mu'amelat Malizya. el-Cami'atu'l-'Alemyyetü'l-İslamiyye Malizya. 2010.*

ḳaddi, 'Abdü'l-Mecid. *'İşam, Buzaid. et-Temvil fil-İktisadi'l-İslami – el-Mefum vel-Mebadi'. el-Mülteka'd-Düveli't-Tani Ḥavle'l-'Ezmati'l-Maliyyeti'r-Rahine vel-Beda'ili'l-Maliyye vel-Maşrifiyye. Cezair. 2009.*

ḳahf, Münzir. *Mefhumu't-Temvil fil-İktisadi'l-İslami Tahliil Fıḳhi ve İktisadi. Cidde. 2004.*

ḳahf, Münzir. *Esasiyyatu't-Temvili'l-İslami. ISRA – Malezya. 2011.*

Muḥammed, Ḳueydri. *Ez-Zehra, Faṭime. Esasiyyat Şıyaği't-Temvili'l-İslami'l-Muṭabbaḳ fil-İktisadi'l-İslami. Mecelletü'r-Turat. Cezair. 2018.*

Necm, Hüseyin Ne'me. *el-Meşarif vel-Müessesatü'l-Maliyyetü'l-İslamiyye fi Düvel Meclis et-Te'avuni'l-Ḥalici. Cami'atü'l-Ḳaşidiyye, Cezair. 2010.*

Sa'id, İbtisam. Ḥuni, Rabiḥ. *Tecribet'ül-Maşarif il-İslamiyye fi Malizya. Mecellet'ül-Baḥit fi El'ulumil-İnsaniyye vel-İctima'iyye. Cezair: Cami'at'ul- Mirbaḥ. 2017.*

Sera, Hasan. *el-İktisad'ül-İslami Mebadi' ve Ehdaf ve Ḥaşaiş. İskenderiyye: Merkez'ül-İskenderiyye Lil-Kitab. 2007.*

Şari, 'Ali. Değrir, Fethi. Vaki'iyye ve Müla'emati't-Temvili'l-İslami lil- Meşru'ati'l-Miheniyye vel-Ḥirefiyyeti's- Şağira vel-Muṭavassıta. el- Mülteka'd-Düveli't-Tani Ḥavle'l-Maliyyeti'l-İslamiyye. Tunus. 2013.

Ṭaberi, Sa'd. *Devru'l-Cihazi'l-Maşrifi fil-İktisadi'l-İslami. Cami'atu'l-Cezair. 2002.*





جمال الدين الأفغاني آراؤه التفسيرية وأثره في تفسير المنار

CEMALÜDDİN EL-EFGANİ:

TEFSİRE DAİR GÖRÜŞLERİ VE MENAR TEFSİRİNDEKİ ETKİSİ

JAMAL AL-DIN AL-AFGANI: HIS IDEAS ABOUT TAFSIR AND AFFECTS OF THEM ON THE TAFSIR AL-MANAR

KHALED ABDULLAH ALI BRIAH

DOKTORA ÖĞRENCİSİ

KARABÜK İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

kaaab2019@gmail.com



ملخص:

يتناول هذا البحث، سيرة الزاحل جمال الدين الأفغاني، من زاوية محددة، دون الخوض في الخلافات التي تدور حول شخصيته، وتاريخه السياسي، والاقتصر على بيان أثره في تفسير المنار، ومدرسة المنار، كفكرة انتقلت إلى العديد من الأقطار المختلفة، إذ لم يبق أثره محصوراً في مصر وحدها، مع التركيز على دور القرآن الكريم في حياة الأفغاني، ونظرته إلى التفسير، ورؤاه، وتصورات القرآنية. وفي الوقت ذاته رأيه في التفسير الأخرى، واشتباها مع علوم فرعية لم تخدم النص القرآني، الذي يدعو إلى الهداية، والإصلاح، والنهضة بالأمّة من كتبها، والارتقاء بالإنسان إلى حسن المكارم، والثأني به عن مسارب الدّل، والخضوع للظلم. وقد تبين أنّ لدى الأفغاني نظرات إصلاحية دعوية حول النص القرآني، رغم قلة تناوله لتفسير القرآن الكريم. وعند النظر والتأمل يتضح اتفاق المعالم الكبرى في النظر إلى القرآن الكريم بين الأستاذ جمال الدين الأفغاني، وتفسير المنار. الأمر الذي يدفع إلى تأكيد أنّ تفسير المنار، في حقيقته يقوم على ثلاثة رجال: أولهم: السيد جمال الدين الأفغاني. الكلمات المفتاحية: جمال الدين الأفغاني، تفسير المنار، الإصلاح الديني، محمد عبده، رشيد رضا.

Öz:

Bu çalışma, Cemalüddin el-Efgani'nin hayat hikayesini, onun siyasi tarihini şahsiyeti etrafında cereyan eden tartışmalara girmeden belirli ve sınırlı bir zaviyeden ele alır. Onun Menar Tefsirine, Menar Medresesine etkisini özetler. Aynı zamanda Efgani'nin hayatında Kur'an'ın rolüne, onun tefsir bakış açısına, görüşlerine, Kur'an tasavvurlarına, hadd-i zatında hidayete, islah ve ümmeti ezilmişliğinden uyanışa götürülen, insanı mekar-i ahlaka yükselten ve insanı zulme boyun eğmekten ve aşâğılık kulvarından uzaklaştıran Kur'an naslarına hizmet etmeyen alt ilimlerle uğraşan diğer tefsirler hakkındaki görüşüne odaklanarak açıklar. Şurası açıktır ki Efgani'nin Kur'ânî nass çerçevesinde islahçı, davetçi nazariyeleri vardır. Onun Kur'an tefsirine yönelik çabası azdır. Bununla birlikte bakıldığında ve düşünülürken Kur'an'a bakış açısından Cemaleddin Efgani ile Tefsir-i Menar arasında büyük alametlerin ittifağının ortaya çıktığı görülür. Gösterge şu sonucu tekid eder: Hakikatte Menar Tefsirinde üç şahsın katkısı söz konusudur ve onların ilki Seyyid Cemalüddin el-Efgani'dir.

Anahtar kelimeler: Cemalüddin el-Efgani, Tefsiru'l-Menar, el-İslahu'd-Dini, Muhammed Abduh, Reşid Rıza.

Abstract:

The Islamic economic system and Islamic banks and financial institutions have spread in the Islamic and non-Islamic world in recent decades, and Islamic financial transactions have imposed themselves on most economic institutions around the world, and the proportion of money invested in the world that conforms to the

provisions of Islamic Sharia has increased dramatically, and this spread is attracting a strong demand from societies on financial transactions that are regulated by Sharia regulations, as the percentage of trust in Islamic banks and financial institutions has risen tremendously, and thus the Islamic economic system has won the recognition of various economic institutions, especially in the Islamic and Arab world, and Malaysia in particular has become one of the pioneers in this field in recent decades. Accordingly, the focus of the research lies on the reality of Islamic finance by highlighting the image of Murabaha (for the purchase order) in Malaysian Islamic banking, and this is through the inductive method to collect the necessary scientific materials and the analytical method to classify the collected information and reach an explicit result, and among the results that were The conclusion that Malaysia has played a strong role in the field of the Islamic economy in the world, and Murabaha is one of the most important forms of Islamic finance, despite the great demand for it after its emergence, but it has been transformed into a formula used by those who wish to buy a property for long periods, and others apply to it who do not need more than one year to repay the debt, i.e. used for short terms mostly.

Keywords: Murabahah, Islamic Finance, Islamic Banking, Malaysia, Fiqh.

| MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE | GELİŞ TARİHİ RECEIVED | KABUL TARİHİ ACCEPTED | YAYIN TARİHİ PUBLISHED | ORCID NUMARASI ORCID NUMBER |
|---|--------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------|
| Araştırma Makalesi/Research Article | 01.12.2021 | 25.12.2021 | 31.12.2021 | 0000-0001-6472-1534 |
| İNTİHAL/PLAGIARISM | | DOI NUMARASI/DOI NUMBER | | |
| Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software. | | - | | |
| ATIF/CITE AS | | | | |
| Briah, Khaled Abdullah Ali. "Cemalüddin el-Efgani: Tefsire Dair Görüşleri ve Menar Tefsirindeki Etkisi / Jamal Al-Din al-Afgani: His Ideas About Tafsir and Affects of Them on the Tafsir al-Manar". <i>ilahiyat</i> 6 (Haziran/July 2021): 81-108. | | | | |



مقدمة:

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، علّمه الكتاب والحكمة، وهداه إلى طريق الحسنی، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

إنّ الحديث عن رجال الإصلاح في أمتنا؛ يحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ في تقصي طرقهم المتعددة التي خاضوها، والحكم عليها وفق منهجٍ علميٍّ دقيق، لا يبتغي إلا وجه الحقيقة، بعيداً عن النتائج المسبقة، والانطباعات الشخصية التي يحملها الباحث عن المبحوث، إضافةً إلى ذلك؛ مراعاة سياق المسيرة منذ بدايتها، وتفهم البيئة التي كانوا فيها، وأهدافهم الكبرى التي طمحوها في تحقيقها بوسائل مختلفة، بعيداً عن محاكمتهم إلى واقعنا، وتصورنا الحالي، فما كان غامضاً يومها، بات اليوم أمراً بدهياً، وما كان يشكّل لهم تحدياً بات أمراً طبيعياً..!

وقد رأيتُ أن أدرس في هذا البحث، شخصية رجلٍ من رجال الإصلاح والنهضة في تاريخنا، وهو جمال الدين الأفغاني، الذي اتسعت حوله دائرة الخلاف، وكُتبت عنه عشرات الكتب والأبحاث والرسائل، ما بين إشادة وافتخار، وما بين ذم واستنكار!

وقد وقفتُ على العديد منها، وخرجتُ بخلاصةٍ أعتقد أنها تليقُ بمقام الأفغاني، وأرجو أن أكون قد حالفتي الصواب، كما إنني ابتعدتُ قدر المستطاع عن إيراد الخلافات المتشعبة عن شخصيته، ونقاط الغموض في مسيرته، وقد أشرتُ إلى مظانها للعودة إليها لمن أحبّ التوسّع والاطلاع.

وأكثر ما يهمني في هذه المقالة؛ الأثر الذي تركه جمال الدين الأفغاني في مدرسة المنار، وبيان رؤاه التفسيرية؛ خاصة أثره في "تفسير المنار" الشهير، وللوصول إلى هذه الفكرة، استدعى الأمر أن أعرج على محطاتٍ مهمّة في حياة الأفغاني، حتى ينتظم سياق مسيرته في مسارٍ واحدٍ موصلٍ إلى المحطة الكبرى؛ وهي إملاء وكتابة "تفسير المنار" من قبل تلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا.

ولبيان شخصية جمال الدين الأفغاني، وأثره في مدرسة المنار، التي أخرجت للمكتبة القرآنية، تفسير المنار؛ أحببتُ أن يكون عنوان مقالي: (جمال الدين الأفغاني رؤاه التفسيرية وأثره في تفسير المنار).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تبرز أهمية البحث من خلال النقاط الآتية:

(١) أنّ مدرسة المنار، ممثلةً برجالها، وتفسير المنار، يعتبران مفتوح التوجه التفسيري بطريقةٍ مغايرة للسائد، في العصر الحديث.

(٢) التّعرف عن قرب على شخصية جمال الدين الأفغاني، المؤسس الأول لحركة الإصلاح والنهضة في العصر الحديث، وجهوده في التفسير.





٣) الوقوف على التأثير الذي تركه في تفسير المنار، مع بيان رؤاه التفسيرية.
أهداف البحث:

- ١) التعرف على المنظور المعرفي لتفسير القرآن الكريم عند جمال الدين الأفغاني.
 - ٢) إظهار الأثر الذي تركه الأفغاني في مدرسة المنار، باعتباره صاحب رؤية، طُبِّقَتْ في تفسير المنار.
- الدراسات السابقة:

كُتِبَت العديد من الأبحاثِ والدراسات عن جمال الدين الأفغاني، ومن أهمها، ما يأتي:

١- السيد جمال الدين الأفغاني وخدماته الدينية والأدبية، فضل معبود، رسالة دكتوراة مقدمة إلى جامعة بشاور، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ م.

٢- دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي بن عبد العزيز غزال، دار طيبة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٣- المشروع النهضوي عند رواد حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة جمال الدين الأفغاني نموذجًا، رشيد مقدم، قضايا تاريخية، العدد ٢، ٢٠١٦ م.

وما يُميز هذه المقالة عن الدراسات الأخرى التي كُتِبَتْ عن الأفغاني؛ التَّركيز على تأثيره المعرفي، من خلال الأثر الذي تركه في تلاميذه من بعده. مع بيان شيءٍ من رؤاه التفسيرية، وعلاقته بالقرآن الكريم، والمطلع على أغلب ما كُتِبَ عن جمال الدين الأفغاني، يظهر لديه التركيز على حياته السياسية، و ما يتعلَّق بشخصيته من إشكالات، دون الاهتمام بالدور الكبير الذي قام به تجاه بناء اتجاه تفسيري، وتأسيس بذرة مدرسة المنار وتفسيرها، لاهتمامه الجلي بالنص القرآني، وتصوره للمفسر وطرق التفسير عند تناول القرآن الكريم.

حدود البحث:

شخصية جمال الدين الأفغاني، رؤاه التفسيرية، وأثره في تفسير المنار.

محتويات المقالة:

تتكون هذه المقالة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع، وبيان ذلك كالآتي:

المقدمة وتشمل الآتي:

- ١) أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- ٢) أهداف البحث.
- ٣) الدراسات السابقة.
- ٤) حدود البحث.





٥) خطة البحث.

المبحث الأول: جمال الدين الأفغاني من المبتدأ إلى المنتهى، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حياته ونشأته

المطلب الثاني: نشاطه العلمي والفكري

المطلب الثالث: أثره على تلامذته

المبحث الثاني: القرآن والتفسير في منظور جمال الدين الأفغاني، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأفغاني وعلاقته بالقرآن الكريم

المطلب الثاني: نظرة الأفغاني للتفسير

المطلب الثالث: منهج تفسير المنار وبيان التأثير

المطلب الرابع: جمال الدين الأفغاني وأثره في تفسير المنار

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

جمال الدين الأفغاني من المبتدأ إلى المنتهى

المطلب الأول: حياته ونشأته

أولاً: اسمه ومولده:

اتفق من ترجموا للسيّد جمال الدين علي أنّ اسمه: محمد جمال الدين، واسم أبيه صفدر، وقد حرّف هذا

الاسم من كتبوا ترجمته بالعربية فقالوا: صفتر. وصفدر لفظاً فارسي من ألقاب الإمام علي، مرّكب من

كلمة «صف» العربية، و«در» وصف من فعل دريدان الفارسي بمعنى افترس أو اقتحم^(١).

وُلد سنة ١٢٥٤هـ/١٨٣٨-١٨٣٩م، في أسعد آباد، قرية من قرى كبير، من أعمال كابل، من بيتٍ عظيمٍ في

بلاد الأفغان، حنفي المذهب، ينتمي نسبه إلى السيّد علي الترمذي المُحدّث المشهور، ويرتقي إلى

الحسين بن علي بن أبي طالب، وفي كابل تَلَقَّى علومه واستكمل الغاية من دروسه^(٢).

وقد وقّع خلافاً طويلاً الدليل، سَطَّرت فيه العديد من الكتب والدراسات حول حقيقة وشخصية جمال الدين،

فهناك من اعتبره إيرانيّاً متشيعاً، أخفى هويته تقيّة؛ لتنفيذ مهمته في الشرق، وسرعة الوصول إلى أهدافه

(١) ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، ط ٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، (٦ / ١٦٨)؛ مقدمة مصطفى عبد الرزاق

على كتاب العروة الوثقى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤، ص ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.





وغاياته، ولعلَّ أوسع من تناول الحديث عنه الباحثة الأمريكية "نيكي. ر. كيدي" في كتابها "جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية" معتبرة أنَّ سيرة عبده عن أستاذه سيرة اعتذارية، يشوبها الإجلال والحب المفضي إلى المبالغة والتهويل^(٣). وما يهْمُنَا هنا، الوقوف على النِّقَاطِ الأساسية التي تخدمُ فكرة هذه المقالة، بعيداً عن الخلافِ الدائرِ حول الغموض الذي اكتنفَ شخصيته، ومن أرادَ الوقوف على الجدِلِ الواسع الذي كُتِبَ عنه فليراجعهُ في مظانِّه^(٤).

ثانياً: تكوينه المعرفي:

نشأ في منزل والده، وأشرفَ على تعليمه حتى السنَّة العاشرة، فحفظَ القرآن الكريم، ودرسَ العربية، وبرز ولعه بالمناقشة^(٥)، وتلقَّى معارفَ جمَّة بينَ علوم عربية، وعلوم شرعية، وعلوم عقلية، وفنون رياضية، ودرَسَ نظريات الطبِّ والتشريح.

أخذَ جميع تلك الفنون عن أساتذة ماهرين، على الطَّريقة المعروفة في تلك البلاد، وعلى ما في الكُتُب الإسلامية المشهورة. بدأ تعلُّمه في السنَّة الثامنة من عمره، واستكملَ الغايةَ من دروسه في الثَّامنة عشرة. يقول جورج كوتشي: "إنَّ جمال الدِّين قد استرعى الأنظار منذ حداثة السنِّ؛ بذكائه النَّادر، وميله الواضح إلى كلِّ ما له صلة بالفنون العسكرية"^(٦).

ثالثاً: رحلاته:

منذُ طفولته وهو يعشقُ الترحال، والأسفار من مكانٍ إلى آخر، فقد رحلَ إلى النَّجف مع والده ومكثَ فيها أربع سنوات، درسَ فيها التَّفسير والحديث والمنطق وعلم الكلام والأصول، وأنهى دراسته في النجف وعمره ١٦ عاماً تقريباً، وحينما بلغ الأفغاني الثامنة عشرة من عمره سافرَ إلى الهند، وأقام بها سنة وبضعة أشهر، تعرف على علمائها، ودرسَ خلالها العلوم الرياضية، وشيئاً من العلوم الأوروبية وأساليبها. ثم انتقل إلى مكَّة المكرمة سنة ١٨٥٧م، فأدَّى فريضة الحج، ثم عاد إلى بلده أفغانستان مرةً أخرى، وعمل

(٣) ينظر: جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية، نيكي. ر. كيدي، ترجمة: معين الإمام - معجب الإمام، ط١، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ٢٠٢١م، ص ١٨ وما بعدها.

(٤) ينظر: جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م)، ص ٧٠؛ جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨)، ط٢، ص ١٧ وما بعدها؛ شخصيات استوفقتني، محمد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، دمشق، (٢٠٠٨)، ط٧، ص ١٩٠؛ مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، (٢٠١٤م)، ص ٨؛ جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية، نيكي. ر. كيدي، ص ١٨ وما بعدها.

(٥) ينظر: دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي بن عبد العزيز غزال، دار طيبة، السعودية، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣)، ط١، ص ٣٨١.

(٦) مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص ٨.





بالحكومة، وكان عمره حينئذ ٢٧ عامًا ووصل إلى درجة كبير الوزراء في عهد الملك "محمد أعظم" الذي أحبه وقربه، وكان يهتدي بمشورته، ولكن الملك "محمد أعظم" خلع، وتولى أخوه "شير علي" الذي لم يكن على وفاقٍ مع الأفغاني، وبسبب كثرة خلافاتهما اضطرَّ الأفغاني إلى مغادرة بلاده أفغانستان.

وسافر إلى الهند عام ١٨٦٨ وهناك استقبله الناس استقبالًا حسنًا، لكنَّ الحكومة الهندية خافت من وجوده، فطلبت منه ألا يقيم في الهند طويلاً، ولا يجتمع بالعلماء وأفراد الشعب، حتى لا يشعل نار الثورة، وأجبروه على ترك الهند وقبل أن يغادرها اجتمع النَّاس حوله وألقى فيهم خطبته الشهيرة التي قال فيها: "يا أهل الهند، لو كنتم وأنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلاً منكم سلحفاة، وخضتم البحر، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى لجررتموها إلى القعر وعدتم إلى الهند أحراراً"^(٧). كما دخل بلاد الأناضول مرتين، الأولى أيام السلطان عبد العزيز ١٨٦٩م، وخرج منها بعد خلافٍ مع شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي، ودخلها ثانية عام ١٨٩٢م أيام السلطان عبد الحميد الثاني، وبقي فيها حتى وافاه الأجل. وفي الرحلتين تفاصيل كثيرة، حدثت للأفغاني أثناء مقامه في عاصمة الخلافة، لا يتسع المقام لذكرها^(٨).

ودخل مصر مرتين، بقي أربعين يوماً في زيارته الأولى، وثمان سنواتٍ في الثانية، وكانت إقامته [١٨٧٩م] في مصر أخصب أيام حياته، وفيها التقى بطلابه، وأنشأ حراكه الفكري، وانتشرت أفكاره وتوجهاته بين يدي محبيه ومريديه، وكان مقامه هناك "بمثابة الشرارة التي أشعلت طاقات بعض المثقفين المصريين، وجعلتهم يتحولون من الفرجة إلى المشاركة، وكان تلاميذه في تلك السنوات هم قواد وزعماء الثورة على الجمود والاحتلال والتخلف والطغيان فيما بعد، ابتداءً من محمد عبده إلى سعد زغلول"^(٩)، ومن هناك بدأت مدرسة المنار بالتشكُّل.

كما أمضى ردهًا من حياته في أوروبا مختارًا، بعد إخراجه من مصر، وتنقَّل بين عواصم الدول الأوروبية، كلندن وباريس وبطرسبرج، من عام ١٣٠٠هـ - ١٣٠٧هـ، منها أربع سنوات في روسيا القيصرية. قضاها في لقاء قادات الرأي، والمنظمات الاجتماعية والثورية، كما أسس مجلته الفكرية الشهيرة "العروة الوثقى"، وأسهم الأفغاني - كما يقول عمارة - بجهده في الدفاع عن العروبة والإسلام بالمنتديات والصحف، وبعث النشاط في روابط ونوادي الشرقيين الذين يدرسون هناك^(١٠).

(٧) جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص ٣٠١.

(٨) ينظر: جمال الدين الأفغاني موقف الشرق، ص ٧٩ وما بعدها.

(٩) جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، ص ٥.

(١٠) جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، عمارة، ص ٧٠.





ولم تكن كل هذه الشواغل التي تلقاها مبكرًا لِعَوَقَ جمال الدين عن متابعة الدِّراسة العلمية العالية التي كان له إليها نزوعٌ شديد، ولقد كان ينتقل في البلاد مصحوبًا بكتبه، وكان قارئًا نهمًا لا يشبع، عرف في شبابه كل المؤلفات القديمة في الفارسية والعربية، ولم يكن يجهد أي كتاب من الكُتُب الحديثة تُرجم إلى لغة شرقية.

وقد رصد مصطفى عبد الرزاق بعض أنشطته في الغرب، فذكر "أنَّ السَّيِّد جمال الدين أخذ ينشر أفكاره السياسية محاربًا تدخل بعض الدول الغربية في شئون الأمم الإسلامية، خصوصًا الهند ومصر، في مقالات تداولتها الجرائد الكبرى، وامتدت إليها أعتاقُ الدوائر السياسية المشتغلة بشئون الشرق"^(١١).

على أنَّ أكبر مظهر لنشاط جمال الدين السِّيَاسي والأدبي في باريس كان في إنشاء «العروة الوثقى»، وهي مجلة أسبوعية عربية، كان هو مدير سياستها، وتولى الأستاذ محمد عبده تحريرها، وكانت تتولى الإنفاق عليها جمعية اسمها «جمعية العروة الوثقى» ذات فروع في الهند ومصر وغيرهما من أقطار الشرق الإسلامي، تعمل على إنهاء الدول الإسلامية من ضعفها وتبنيها للقيام على شئونها، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار الشرقية، وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية، وقد أخذت هذه الجريدة من قلوب الشرقيين عمومًا والمسلمين خصوصًا ما لم يأخذها قبلها وعظُ واعظُ ولا تنبيه منبه، وهي ذات أثر في كل ما جدَّ بعدُ من حركات الوطنية والحرية في بلاد الشرق"^(١٢).

وقد لقيت هذه الجريدة كل مصادرة في الهند ومصر، حتى كانت تُوضع في غلاف لتصل إلى من يُراد إيصالها إليه، وحتى أُعلن في الجريدة الرسمية المصرية أن كل من توجد عنده "العروة الوثقى" يعرِّم خمسة جنيهات مصرية إلى خمسة وعشرين جنيهًا! وقد نشر منها في ثمانية أشهر ١٨ عددًا، صدر آخرها في ذي الحجة ١٣٠١هـ^(١٣).

خَفَّتْ صوتُ العروة الوثقى بما أرصدته لها إنجلترا من عنت وإرهاق، وترك الشيخ محمد عبده باريس عائدًا إلى سوريا. وتأتي أهمية العروة الوثقى باعتبارها وثيقة مهمة للأفكار والرؤى التي كتبها الأفغاني، وكان لها شيء من التأثير فيمن أتى بعده كعبده، ورشيد رضا، ومن ثمَّ امتداد ما بات يُعرف بمدرسة المنار. رابعًا: مؤلفاته:

لم يكن للأفغاني اهتمامٌ كبيرٌ بالتأليف، بل كان همّه أن يلقي كلماته وخطبه على تلاميذه إلقاءً، فيبادر بعضهم إلى تدوينها، ولقد كان كما وصفه بلغاء عصره: "خطيب الشرق الذي رنَّ في الخافقين صدى خطابه"^(١٤).

(١١) مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص ١٩.

(١٢) مقدمة مصطفى عبد الرزاق على كتاب العروة الوثقى، ص ١٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٢١.

(١٤) موقظ الشرق، ص ٦١.





بمعنى أنه اعتمد الأسلوب الشَّفوي في تناوله العلمي؛ لتمكُّنه، وكثرة أسفاره، وتحركاته، ولما يحتاج إليه التَّدوين الكتابي من تحريرٍ، يستدعي الكثير من الوقت، وهو الأمر الذي لم يكن بحوزته لانشغالاته الكبرى. وقد ألمح إلى ذلك محمد إقبال عند حديثه عن الأفغاني، إذ وصفه بأنه: "يتحدث كثيراً ويكتب قليلاً، وبهذا تحول كل من كان في صحبته، ويلزم مجلسه إلى جمال الدين الأفغاني" (١٥).

إذن، لم يترك أعمالاً مكتوبة كثيرة باستثناء كتاب "الرَّد على الدهريين" الذي كتبه باللغة الفارسية أثناء إقامته في حيدر آباد، وكتاب صغير بعنوان: "تتمة البيان في تاريخ الأفغان" طُبِع في مصر. أمَّا محاضراته فقد قُيد بعضها من قبل تلاميذه وطلابه، ولم يكتبها هو.

بينما كانت أعماله الصحفية أكثر غزارة؛ حيث نشط في العديد من الصحف في مصر وروسيا، لا سيما مجلة "العروة الوثقى" التي حرَّر فيها المقالات مع تلميذه محمد عبده، وصحيفة "ضياء الخافقين" في لندن.

وقد رصد بعض الباحثين - بعد تتبعه - مؤلفات الأفغاني على النحو الآتي (١٦):

- ١) رسالة صغيرة في الكيمياء القديمة نسخها بخط يده في بغداد.
- ٢) كتاب "الخلافة"، ذكر المستشرق "ولسون" أنه وجد كتابًا لجمال الدين بهذا الاسم، ويقول بأن هذا الكتاب كان مصيره المصادرة، ولم يذكر من الذي صادره، ولا عن موضوعاته.
- ٣) "الرَّد على الدهريين" الذي كتبه باللغة الفارسية، وترجمه إلى العربية تلميذه ورفيقه أبو تراب، بمساعدة الأستاذ محمد عبده، حيث صاغه بأسلوبٍ بليغ.
- ٤) "تتمة البيان في تاريخ الأفغان". وقد كتبه باللغة العربية.
- ٥) "مخطوطات ورسائل ومذكرات" كتبها في حياته لم يُطبع عليها أحدًا، إلى أن توفي (١٧).
- ٦) "أسطورة الخوف" ذكرته مجلة الفيصل، عدد "٤٤"، الصادر في شهر صفر ١٤٠١ هـ، في السنة الرابعة، ص ٨.

وعلى كلٍّ، لم يكن له مؤلفات كثيرة؛ لأنه كان مشغولًا بالسياسة، وصناعة من حوله من التلاميذ، من خلال دروسه وخطبه وكلماته ولقاءاته العديدة. يؤكد هذا الأمر، الدكتور توفيق الطويل، في قوله: "كان جمال الدين الأفغاني مُقلًا في إنتاجه إلى حد أن ما خلّفه من كتاباتٍ لا تعدل آية من آيات جهاده في أيّ

(١٥) تأثير فكر الأفغاني في فلسفة إقبال، محمد أمان صافي، ط ١، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ١٩٩٥ م، ص ١٨.

(١٦) ينظر: جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص ٦٥.

(١٧) وقد ذكر أحد الباحثين أنه تتبع منذ أربعين سنة ما كتبه الأفغاني، ومما عثر عليه رسالتان مخطوطتان في الفلسفة والعرفان، إحداهما "مرآة العارفين"، والأخرى: "الواردات في سرِّ التجليات". ينظر: رسائل في الفلسفة والعرفان، جمال الدين الأفغاني، إعداد، سيد هادي خسرو شاهی، مركز البحوث الإسلامية، قم، (د.ت)، ط ٢، ص ١١.





مجالٍ من مجالات نشاطه، ويبدو أنه استعاضَ عن قلمه بفكره وقلمه ولسانه^(١٨). وقد أورد الباحث فضل معبود العديد من المؤلفات والكتابات التي نسبها إلى الأستاذ الأفغاني، وغالبها خطابات ورسائل^(١٩)، جُمعت في وقتٍ لاحقٍ بعد رحيله، ويبقى الإقلال في التَّأليف مقارنةً بالعطاءات الأخرى التي قدمها في مسيرته الثورية والمعرفية؛ أمرًا مبررًا، وقد أبتنا سبب ذلك، وهو طريقٌ سلكه كثيرٌ من المصلحين في بداياتِ الدَّعوة، وتوطيدِ بناءِ الجماعات، وتأسيس الحراك الفكري.

خامسًا: وفاته:

توفي الأفغاني في الأستانة -بعد حياة شاقة مليئة بالمتاعب والصعاب- عن عمرٍ بلغ نحو ستين عامًا، متأثرًا بمرض السرطان، وكما حفلت حياته بالجدل والإثارة، فقد ثار الجدل أيضًا حول وفاته، وشكَّ البعض في أسبابها، وأشار آخرون إلى أنه اغتيل بالسُّم. وكانت وفاته في (٥ من شوال ١٣١٤هـ = ١٠ من مارس ١٨٩٧م)^(٢٠).

المطلب الثاني:

نشاطه العلمي والفكري

عند تتبع كل ما كُتب عن الأفغاني، أو ما كتبه هو عن نفسه، يتضح أنَّ أفكاره ونشاطاته كان لها غرضان واضحا: الأول: بثُّ الرُّوح في الشَّرْق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه مما تراكمَ عليها، واستعادة عزته ومكانته.

الثاني: مناهضته الاحتلال الأجنبي حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما؛ لتسقي الأخطار المحدقة بها.

تحت هذين الغرضين، كافح الأفغاني، وشرَّق في طول البلاد وعرضها، وخطبَ وتكلَّم، وناصحَ وناظر، وخاض معارك كبرى مع السَّاسة والملوك في الشَّرْق والغَرْب، وكانت حياته مثارًا للعجب، وسيرته مدعاة للدهشة، فقد سار وفق مسارين واضحين، ارتضاهما، وهما: النَّهضة بشقيها، "العلمي" و "السياسي".

يقول رشيد رضا رحمه الله: "يعدُّ من مميزات السَّيد جمال الدِّين الأفغاني أنه أحدث نهضتين اجتماعيتين: "نهضة علمية ونهضة سياسية"^(٢١). ولقوة شخصيته، استطاع أن يجمع بين المسارين، وكان أحدهما يطغى على

(١٨) الفكر العربي في مائة عام: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في ت (١٩٦٦) في الجامعة الأمريكية في بيروت - منشورات العيد المتوي ١٩٦٧ - نشر الجامعة الأمريكية - رئيس التحرير، فؤاد صروف، ص ٣٠٠.

(١٩) ينظر: السيد جمال الدين الأفغاني وخدماته الدينية والأدبية، فضل معبود، رسالة دكتوراة مقدمة إلى جامعة بشاور، ١٤٠٠ - ١٩٨٠م، ص ٢٥٦.

(٢٠) جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية، نيكي. ر. كيدي، ص ٥١٣.

(٢١) تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦)، ط ٢، ج ١، ص ٧٤.





الآخر بحسب الزمان، والظروف المحيطة به، وبعد وفاته لم يتمكن أحد من تلامذته السير على الخطين المتوازيين، بل انشطروا شطرين، ذهبت طائفة إلى الأخذ بالنهضة العلمية ويقف على قمة هذا الفريق الأستاذ الإمام محمد عبده، وذهبت طائفة أخرى إلى الأخذ بآرائه وتوجهاته السياسية وعلى رأسهم مصطفى كامل، وسعد زغلول، وغيرهم.

وجه الأفغاني عنايته لحل عقل الأوهام عن قوائم العقول، وحمل تلامذته على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية. ودأب على إنهاء الدولة الإسلامية من ضعفها للوصول إلى مراتب الأمم المتقدمة يكون الإسلام فيها ذا شأن عظيم.

ومن أهم ما يمكن أن نسلط الضوء عليه في نشاطه الفكري والعلمي، فترته الخصيبة التي قضاها في مصر، حين وفد إليه بعض طلبة العلم في الأزهر من السوريين، حيث ازداد نشاطه العلمي وبلغ أوجه فبدأ التدريس في الأزهر، وقد كان يلقي من الدروس ما أحفظ عليه بعض علماء الأزهر، ثم انقطع للتدريس في منزله^(٢٢)، فقرأ من الكتب العالية في فنون الكلام الأعلى، والحكمة النظرية طبيعية وعقلية، وفي علم الهيئة الفلكية، وعلم التصوف، وعلم أصول الفقه الإسلامي^(٢٣). وأهم ما شرحه من عيون الكتب العقديّة والأصولية: "شرح الدواني للعقائد العضدية"، و"شرح التوضيح بحاشية التفتازاني في الفقه الحنفي"، "متن الجغميني في الهيئة"، و"شرح حكمة العين في الإلهي والطبيعي للقزويني"، و"شرح سلم العلوم في المنطق"، وكذلك "مطالع الأنوار في المنطق"، كما شرح أيضاً: "الرّسالة الزوراء في التصوف"، و"العقائد النسفية"، وغيرها من الكتب. مع التوسع في كل ذلك، بإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات، بما سما بطلته إلى أوج الحكمة الحق، وكشف لهم عما كانوا فيه من منازل التّقاصر والقصور، وعما عليه الوضع العلمي في أوطانهم من موقف الجمود^(٢٤).

وتناوله لهذه الكتب بالدرس العلمي، ينم عن معرفة واسعة، وإطلاع كبير، وقدرة عالية على الخوض في غمار التراث برسوخ قدم، وهذا ما أهله للحديث عن قضايا القرآن، وتقويم بعض التّفسيرات، كما أنها تخرجه من دائرة "الثائر والسياسي" الذي ارتسم في الأذهان، إلى فضاءٍ أوسع يجمع بين "العلم والسياسة"، وبين "المعرفة والثورة".

وقد وصف الإمام محمد عبده منزلة جمال الدين من العلم، فقال:

"أما منزلته من العلم وغزارة المعارف فليس يحدها قلبي إلا بنوع من الإشارة إليها، لهذا الرجل سلطة على دقائق

(٢٢) ينظر: تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، ج ١، ص ٤٠.

(٢٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٢.

(٢٤) ينظر: التفسير ورجاله، الفاضل ابن عاشور، ص ١٩٢.





المعاني وتحديدها وإبرازها في صورها اللاتقة بها، كأن كل معنى قد خُلق له، وله قوة في حل ما يُعضل منها كأنه سلطان شديد البطش فنظرة منه تفكك عقدها... ثم يقول: - "وله لسن في الجدل وحق في صناعة الحججة لا يلحقه فيها أحد" (٢٥).

ثم سافر بعد مصر إلى الهند وكان له فيها حلقة للتدريس لكنها لا تماثل حلقتة في مصر، واشتغل فيها بالتأليف عن التدريس. ثم جاءت الانطلاقة الفكرية الواسعة عبر إنشاء جريدة "العروة الوثقى"، كما أشرنا آنفاً، وكان «للأفغاني» فيها الأفكار والمعاني، وللشيخ محمد عبده التحرير والصياغة، وميرزا محمد باقر يعرب لها عن الصحف الأجنبية كل ما يهم العالم الشرقي، وكان وراء هذه المجلة جمعية سرية منبثة في جميع الأقطار الإسلامية، اختير أعضاؤها من بين المسلمين المثقفين المتحمسين لدينهم. ووضع لها يمين يقسمه من يدخل.

لخصت الجريدة أهم أغراضها في أول عددٍ من أعدادها فيما يأتي (٢٦):

- ١) بيان الواجبات على الشرقيين التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات. ويستتبع ذلك بيان أصول الأسباب ومناشئ العلل التي أفسدت حالهم وعمت عليهم طريقهم. وإزاحة الغطاء عن الأوهام التي حلت بهم.
 - ٢) إشراب النفوس عقيدة الأمل في النجاح، وإزالة ما حل بها من اليأس.
 - ٣) دعوتهم إلى التمسك بالأصول التي كان عليها آباؤهم وأسلافهم، وهي ما تمسكت به الدول الأجنبية العزيزة الجانب.
 - ٤) الدفاع عما يرى به الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً من التهم، وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون في المدنية ما داموا متمسكين بأصول دينهم.
 - ٥) إخبار الشرقيين بما يهمهم من حوادث السياسة العامة والخاصة.
 - ٦) تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية، وتمكين الألفة بين أفرادها، وتأمين المنافع المشتركة بينها، ومناصرة السياسة الخارجية التي لا تميل إلى الحيف والإجحاف بحقوق الشرقيين.
- أراد الأفغاني أن يدعو إلى إصلاح المسلمين دينياً واجتماعياً وسياسياً. ولما كان الإسلام تمتزج فيه العقائد بالنظم الاجتماعية، والنظم السياسية؛ كانت دعوته شاملة لهذه المناحي الثلاثة. وهي ما ظهرت ملامحه في سير مدرسة المنار؛ لاسيما "تفسير المنار" الذي حفظ فكرها، وبات منطلقاً، لكل من انتظم في طريقها الفكري.

(٢٥) تاريخ الأستاذ الإمام، ص ٣٤.

(٢٦) ينظر: فيض الخاطر، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (٢٠١٢م)، ج ٥، ص ٢٢٩.





المطلب الثالث:

أثره على تلامذته

لاشكَّ أنَّ للأفغاني أثرًا بيِّنًا على تلامذته، أمثال: محمود سامي البارودي، وعبد السلام المويلحي، وأخيه إبراهيم المويلحي، ومن الشَّباب أمثال: محمد عبده وإبراهيم اللقاني، وسعد زغلول، وعلي مظهر، وسليم نقاش، وأديب إسحاق؛ وغيرهم. أو من أطلق عليهم "مدرسة المنار" على وجه الخصوص، فقد كان لشخصيته حضورٌ كبيرٌ في نفوس أتباعه ومحبيه، ساعدَ في ذلك همته العالية، وطموحه الجامح، ونفسه المستعلية، واعتداده بما لديه؛ كل ذلك أسهمَ في سرعة التَّلقي من قبل أتباعه، بل وتعدى الأمر إلى محبيه في الشرق والغرب.

وعن تأثير الأفغاني في الأدب والكلمة، يقول أحمد أمين:

"وفي هذه المدرسة حوّل مجرى الأدب ونقله من حالٍ إلى حال. كان الأدب عبد الأرستقراطية، لا همّ له إلا مدح الملوك والأمراء، والتَّعني بأفعالهم وصفاتهم مهما كانوا ظلمة فجّارًا؛ فكل حاكم سيد الوجود في زمانه، آتٍ بالمعجزات في أعماله، معصوم من الخطأ فيما يأتي به، يبتز مال النَّاس غصبًا فلا يلام على ما غَصَبَ ولكن يُمدح على ما أنفق، ويقتل من شاء فلا يُسأل عمن قتل ولكن يشاد بفضلِه إذا عفا. الفن والأدب والشعر والنثر موسيقى لطربه، وبهلوان لتسليته، وعبيد مسخرة لنهش أعدائه، ومدح أوليائه. الأديب الصغير مدّاح للغني الصغير، والأديب الكبير مدّاح للأمير الكبير، فأتى جمال الدين فسخرَ الأدبَ في خدمة الشَّعب؛ يطالب بحقوقه ويدافع عن ظلمه، ويهاجم من اعتدى عليه كائنًا من كان، يبين للنَّاس سوء حالهم ومواضع بؤسهم، ويبصّرهم بمن كان سبب فقرهم، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النُّور، وألا يخشوا بأس الحاكم، فليست قوته إلا بهم، ولا غناه إلا منهم، وأن يُلحُوا في طلب حقوقهم المغصوبة، وسعادتهم المسلوية. فخرجَ على النَّاس بأدبٍ جديد ينظر للشَّعب أكثر مما ينظر إلى الحاكم، وينشد الحرية، ويخلع العبودية، ويفيضُ في حقوق النَّاس وواجبات الحاكم، ويجعل من الأديب مشرفًا على الأمراء، لا سائلًا يمدُّ يده للأغنياء، وهذه نغمة جديدة لم يعرفها المسلمون منذ عهد الاستبداد"^(٢٧).

وعن تأثيره العظيم على تلامذته، تقول الباحثة الأمريكية نيكي. ر. كيدي: "سوف يلعب هؤلاء وغيرهم من تلاميذ الأفغاني وأتباعه دورًا رائدًا في الصَّحافة والسياسة، ويلهمهم ليمارسوا نشاطًا عامًا مؤثرًا جراء تجربتهم معه على الأغلب، حيث يُنسب إليه فضل التَّأثير في كثيرٍ من أهم الكُتَّاب والنَّاشطين السياسيين الشَّباب

(٢٧) فيض الخاطر، أحمد أمين، ص ٢١٧.





في مصر" (٢٨).

وأشد من تأثر به عَضُدُهُ في عمله، والقائم على حكمته ومذهبه، تلميذه المصلح الأستاذ الإمام محمد عبده، صاحب التفسير، فقد أسهم في فتح قلب تلميذه لآفاق الحياة الواسعة، واستطاع أن يسمو بروحه إلى مدارج الصفاء، وكان له عظيم الأثر في نمو فكره، واتساع مداركه؛ لينظر إلى الحياة نظرة فيها الجدة والواقعية لا يشوبها الخيال، تتسم بروحانية المتصوف، وقلب الثائر، وفكر الفيلسوف، وفقه المسلم. وعن هذا الأثر، يقول الأستاذ الإمام محمد عبده عن أستاذه: "إنَّ أبي وهبني حياة يشاركني فيها علي ومحروس - وهما أخوان له كانا مزارعين - والسيد جمال الدين وهبني حياة أشارك فيها، محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين" (٢٩). ولقد أدرك جمال الدين ذكاء الشيخ، وقوة شخصيته وعلو همته، فكان يقول: " (أي ملك في جلدك؟) وحينما أخرج من مصر خرج وهو مطمئن إلى أنه قد خَلَّفَ وراءه من وَرَثَ علمه.

وقد ترجمَ لأبرز تلاميذ الأفغاني الباحث فضل معبود، ابتداءً بالإمام محمد عبده، وانتهى إلى محمود سامي البارودي (٣٠)، في إشارة إلى "المسلكين" اللذين اشتغل عليهما الأفغاني: طريق العلم والمعرفة، وطريق الثورة والسياسة.

المبحث الثاني

القرآن والتفسير في منظور جمال الدين الأفغاني

المطلب الأول: الأفغاني وعلاقته بالقرآن الكريم

علمنا فيما مضى أنَّ الأفغاني حفظَ القرآنَ الكريمَ في صِغَرِهِ، وتعلَّمَ العربيةَ والتَّفسيرَ، وتعلَّقَهُ بالقرآن منذ صباه، ذكرت الباحثة نيكي . ر. كيدي أنَّ زملاءه رَوَوْا قصصاً مدهشة عن قدراته، كتفسير أسرار إحدى سور القرآن لأترابه (٣١). ولهذا، نشهد استمرار العطاء القرآني في فكر الأفغاني، فقد دأب في كلِّ أحاديثه ومقالاته أن يستشهد ابتداءً بآية قرآنية، ثم ينطلق في الحديث أو الكتابة، ظهر ذلك جلياً في كتاب "العروة الوثقى" الذي جمع فيه كل مقالاته التي كتبها في مجلة العروة الوثقى، وعند النَّظر إليها، تجد كل مقالة مصدرة بآية قرآنية، ينطلق في الحديث منها.

والعجيب أنَّ اللقاء الأول الذي جمع الأفغاني وعبده كان له ارتباطٌ بالتفسير، إذ نقلت نيكي في كتابها عن رشيد

(٢٨) ينظر: جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية، نيكي. ر. كيدي، ترجمة: معين الإمام - مجاب الإمام، ط١، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ٢٠٢١م، ص ١١٠ .

(٢٩) التفسير والمفسرون، فضل حسن عباس، دار الثَّقافِيس، الأردن، (١٤٣٧هـ-٢٠١٦)، ط١، ج٢، ص ١٨ .

(٣٠) ينظر: السيد جمال الدين الأفغاني وخدماته الدينية والأدبية، فضل معبود، ص ٢٤٠ .

(٣١) ينظر: جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية، نيكي. ر. كيدي، ص ٢٩ .





رضا، أنّه في أول لقاءٍ بينهما، طفقَ الأفغاني يسأله عن بعض آيات القرآن وما قاله المفسرون والصوفية فيها، ثم يفسرها له، فكان هذا مما ملأ قلب عبده به عجبًا، وشغفه حبًّا، لأنّ التفسير والتصوف هما قرة عينه أو كما قال مفتاح سعادته^(٣٢).

كانت الدّعوة إلى القرآن الكريم والتبشير به من أكبر ما يطمح إليه في حياته، وكان يرى أنّ القاعدة الأساسية للإصلاح وتيسير الدين للدعوة هي الاعتماد على القرآن الكريم، فيقول: "القرآن من أكبر الوسائل في لفتِ نظر الإفرنج إلى حسن الإسلام، فهو يدعوهم بلسان حاله إليه. لكنهم يرون حالة المسلمين السوأى من خلال القرآن فيقعّدون عن اتباعه والإيمان به"^(٣٣). فالقرآن وحده سبب الهداية. وأساس الإصلاح، والسبيل إلى نهضة الأمة: "ومن مزايا القرآن أنّ العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا تُوصَف؛ فلم يمضِ عليهم قرنٌ ونصف قرنٍ حتى ملكوا عالم زمانهم، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلماً وفلسفة وصناعة وتجارة"^(٣٤)، فالإصلاح الديني لا يقوم إلا على القرآن وحده أولاً، باعتباره المرجعية الكبرى، ثم فهمه فهمًا صحيحًا حرًّا، وذلك يكون بتهديبِ علومنا الموصلة إليه، وتمهيد الطريق إليها، وتقريبها إلى أذهان متناوليها.

إذ كانت القضية الأساسية لدى الأفغاني، القضية التي قولبت تفكيره - كما يرى إلبرت حوراني - هي كيفية إقناع المسلمين بأنّ عليهم أ يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقًا لتعاليمه^(٣٥). ولهذا، شرّع الأفغاني بتجسيد تصوّره الكلي من خلال القرآن الكريم، وذلك عبر قراءة هادفة آخذًا تلك الهواجس الاجتماعية والواقعية والتحديات المعاصرة بالاعتبار. ولعلّ ما ورد في «العروة الوثقى» من أفكارٍ في فهم آيات القرآن خير شاهدٍ على تصوّر جمال الدّين وفهمه للنصّ القرآني.

(٣٢) المرجع نفسه. ص ١١٦ .

(٣٣) الأفغاني... مصلح رغم الجدل (في ذكرى وفاته: ٥ من شوال ١٣١٤هـ، على هذا الرابط:

<https://archive.islamonline.net/?p=91>

(٣٤) المرجع نفسه.

(٣٥) ينظر: الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، ط ٤، دار النهار، بيروت، ١٩٨٦م.

ص ١٤٢ .





المطلب الثاني: نظرة الأفغاني للتفسير

أولاً: تصورات ورؤى الأفغاني حول التفسير:

لم يكن للأفغاني كتاب تفسير مستقل، وإنما آيات قرآنية يفسرها هنا وهناك بطريقة مغايرة للتفسيرات السائدة. ونستطيع أن نوجز تصورات ورؤى الأفغاني حول التفسير، والنظر في آيات القرآن من خلال خطبه، وأحاديثه، وما كتبه في هذا الخصوص، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الفصل بين القرآن كنص إلهي ومصدر للهداية، وبين التفسير كفهوم بشرية قابلة للخطأ والصواب، إذ يقول: "القرآن وحده سبب الهداية، والعمدة في الدعاية، أمّا ما تراكم عليه وتجمع حوالبه من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألا نعول عليها كوحى، وإنما نستأنس به كراي.." (٣٦). ويحذر من مساواته بالنص القرآني، كما يشدد على عدم إضاعة الوقت في عرض ذلك، فيقول: "ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعاليمه لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت في عرضه" (٣٧). وفي هذا الصدد، أشار أحميده النيفر أنّ هذا التيار "انطلق مع كتاباتٍ اعتبرت أنّ القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأيّ إصلاح يُرتجى، وأنّ ما وضع له وحوله من تراثٍ تفسيري قد تحول في مجمله إلى عقبة كآداء لتعذر التوصل إلى النص القرآني دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها" (٣٨).

ولا يفهم من هذا إهمال الدرس التفسيري - مطلقاً - في محاولاته الجادة لفهم القرآن، وتفسيره، ولهذا نجد أنّ "تفسير المنار" باعتباره الامتداد الطبيعي للبذور التي غرسها الأفغاني؛ تأثر بتفسير بعض العلماء السابقين، إذ نلمح نصوصاً عديدة لهؤلاء المفسرين، أثرت في تفسير المنار، وعملت على تأصيل الأفكار التي جاء بها رشيد رضا، وأبرز من تأثر ببعض كتاباتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم في تناولهما لكثير من قضايا التفسير (٣٩)، وكذا الإمام الغزالي، وابن كثير، وغيرهم (٤٠).

ثانياً: وضع السنّة النبوية الصحيحة في مقام عال، وكذا الإجماع، وهو بهذا لا يعينها في كلامه السابق حول آراء الرجال التي لا ينبغي أن نعول عليها كوحى، فيقول: "فالتواتر والإجماع وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم،

(٣٦) جمال الدين الأفغاني، عبد القادر المغربي، ص ٦٢-٦٣.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٦٢-٦٣.

(٣٨) الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، أحميدة النيفر، ط ١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٥٣.

(٣٩) نحى إلى التأثر بشيخ الإسلام وتلميذه، وقد ذكر هذا التأثر صراحة في تفسيره، عند قوله: "ولا نعرف في كتب علماء السنة أنفع في الجمع بين النقل والعقل من كتب شيخنا الإسلام ابن تيمية وابن القيم - رحمهما الله - تعالى، -، وإنني أقول عن نفسي: إنني لم يظمن قلبي بمذهب السلف تفصيلاً إلا بممارسة هذه الكتب". ينظر: تفسير المنار (١ / ٢١١).

(٤٠) ينظر: الخصائص المميزة لتفسير المنار، محمد الزغول، ضمن كتاب: محمد رشيد رضا جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، تحرير د. راند جميل عكاشة، ط ١، جامعة آل البيت، ١٤٢٨-٢٠٠٧م، ص ٢٠.





- هي السُّنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن وحده، والدَّعوة إلى القرآن وحده^(٤١).
- ثالثًا: الدَّعوة إلى دراسة القرآن، والكشف عن كنوزه المدفونة، حيث يقول: "القرآن القرآن، وإنني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون على الفقر المدقع"^(٤٢).
- رابعًا: تأسفه العميق على الانشغال ببعض الأمور التفسيرية التي لا تبحث في كنهه وحقيقة النص القرآني، وتستفيد من وهجه المعرفي، وإشراقه الإيماني، وعمقه الفلسفي للقضايا الكبرى، فيقول: "وكيف لا أقول وأسفاه! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه إلا يهيم بباء البسملة ويغوص! ولا يخرج من مخرج حرف صاد الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية مع استكمالهما الأمرين على أتم وجوههما"^(٤٣).
- خامسًا: يرى براءة القرآن من مخالفة الحقائق العلمية الثابتة، إذ يقول: "فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكتليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا للتأويل"^(٤٤).
- سادسًا: يرى بعض الباحثين أنَّ من أهمِّ المناحي التي عالجها الأفغاني في تناوله للقرآن، هو «المنحى الاجتماعي»^(٤٥)، وعليه، فإنَّ «التفسير الذي يحتاجه العقل المسلم في رأيه ينبغي أن يتجه إلى «جوهر الدين»، ليفسّر تفسيرًا يتلاءم مع روح العصر، كما يرى أنه لو أحسن تفسير القرآن والسُّنة، لكان الإسلام كنوءًا لإحداث تطوّرٍ راقٍ عظيم»^(٤٦). والتعبير الأخير يكشف عن هاجس التطوير والتنمية في فكر الأفغاني، وهما من الهواجس الاجتماعية المعاصرة أيضًا. وذلك الهدف يتحقق بحسب الأفغاني من خلال أمورٍ ثلاثة^(٤٧):
- أولًا: «بيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقى الأمم وتدليها، وقوتها وضعفها، (البعد القانوني).
- ثانيًا: بيان أنَّ الإسلام دين سيادة وسلطان، جمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دينٌ روحاني، اجتماعي، مدني، وعسكري. وأنَّ القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة،
-
- (٤١) جمال الدين الأفغاني، عبد القادر المغربي، ص ٦٢-٦٣؛ المدرسة العقلية الحديثة في تفسير، د. فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، (١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م)، ط ٢، ص ٨٦.
- (٤٢) خاطرات جمال الدين الأفغاني، محمد المخزومي، سلسلة نوابغ الفكر، ط. بيروت، ١٩٣١م، ص ٩٩.
- (٤٣) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٩٩.
- (٤٤) المرجع نفسه، ص ١٠٠.
- (٤٥) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، ط ٢، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ي ١٦٥.
- (٤٦) عبد الباسط محمد حسن، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي، ص ١٩٣.
- (٤٧) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١، ص ١١.





يتحول إلى أضعاف مضاعفة^(٥١).

كما أشار إلى إمكانية التحديد في تعدد الزوجات اعتماداً على الآية الثالثة من سورة النساء: ﴿ذُنُوبًا كَثِيرًا وَلَاسِيئَةً كَثِيرًا وَلَاسِيئَةً كَثِيرًا وَلَاسِيئَةً كَثِيرًا﴾^(٥٢).

كان عصر الأفغاني وعنده عصرًا مؤازرًا بالشكوك والأسئلة العقلية، ولمواجهة هذا الضغط المتواصل على الإسلام؛ استبدت النزعة العقلية بتفكيرهم، وهيمنت على أدوات قراءتهم وتحليلاتهم.

الملاحظ في هذه النماذج وغيرها أنها لا يمكن أن تشكل نواة مشروع قراءة تفسيرية جديدة، إذ أبرز عامل فيها هو الهدف الإصلاحي، وما يتطلبه من تغييرات اجتماعية وسياسية. هذا الهدف استقطب اهتمام الأفغاني وتلاميذه تصديقًا للنموذج الأوروبي المتوسع في عالم إسلامي فاقد للوعي التاريخي. وهذا لا يلغي ما كان يعبر عنه رواد هذا التيار الإصلاحي من ضيق بما يفرضه التراث التفسيري من قيود آسرة للفكر وحاجزة عن الإبداع. مثل هذا الضيق كان إحدى الميزات الواضحة لهذا التيار مشرقًا ومغربًا، على حدّ تعبير النيفر.

كما إنَّ محاولة التوفيق أو التلفيق بين الدين كمنهج ارتضاه الله للعباد، وبين النهج الأوروبي أو الحدائنة الجارفة التي انتشرت في عصره، ألجأته لمقارعة جهات متعدّدة، إذ يشرع في تنقية الخطاب الإسلامي من الأفكار البالية التي غطت عليه، ويدعو إلى إحياء التراث بطريقة متزنة، ثم يواجه الخطاب الأوروبي العابر للبلدان، ويردُّ عليه، وفي الوقت ذاته يحاول أن يقبس منهم ما يراه متناسبًا مع الواقع المعاصر، الذي يشهد بتقدمهم وتأخر غيرهم. الأمر الذي دفع بخصومهم للقول: بأن وهج الحدائنة، أو التخوف من ردة فعل الآخر الأوروبي؛ كان وراء العديد من الاختيارات العلمية والتفسيرية للنص القرآني، بل والرؤى الفكرية التي قامت عليها مدرسة المنار، وهو ما يمكن أن نسميه بأزمة الخطاب النهضوي التوفيقي في سعيه للجمع بين إحياء التراث، والتمدُّن.

وبالعودة إلى "تفسير المنار" للنظر في بعض النماذج التي أوردناها للسيد جمال الدين الأفغاني، ومقارنتها بما رود في تفسير المنار، نجد تقاربًا إلى حدّ كبير فيما ذهب إليه جمال الدين، وما قرره صاحب المنار في تفسيريهما. وهو يؤكد الأثر الذي تركه "الأفغاني" في تفسير المنار من خلال تلاميذه الذين كتبوا التفسير وفق الرؤى الكبرى التي بينها الأفغاني^(٥٣).

والقرب - هنا - لا يعني التطابق الكلي غالبًا، إذ خطّ - كما هو معلوم - العلامة رشيد رضا لنفسه - فيما

(٥١) جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية، سلسلة نوابع الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦١م، ص ٩٨.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٩٩.

(٥٣) ينظر: تفسير المنار: (١ / ٢١٧)، (٤ / ٢٨٥).





بعد- طريقاً مغايراً في كثيرٍ من المسائل. وخالفَ فيها أستاذه الإمام محمد عبده، ومن ورائه الأفغاني؛ ولكنَّ الحديث عن التَّأثير المَجْمَل.

المطلب الثالث:

منهج تفسير المنار وبيان التَّأثير

أولاً: التعريف بتفسير ومنهج المنار

استطاع العلامة محمد رشيد رضا أن يقنع أستاذه محمد عبده بأن يُلقِي دروساً في تفسير القرآن الكريم، وقد ابتدأ هذه الدروس في غرة المحرم سنة ١٣١٧هـ، وكان رشيد رضا يبادر بكتابة تفسير أستاذه ثم نشره في مجلة المنار التي يصدرها محمد رشيد رضا نفسه؛ ولذلك عُرف هذا التفسير بتفسير المنار. في المقدمة الافتتاحية لـ "تفسير المنار" قال الإمام محمد عبده: "إنَّما يفهم القرآن ويتفقَّه فيه من كان نُصب عينه ووجهة قلبه في تلاوته - في الصَّلَاة، وفي غير الصَّلَاة - ما بيَّنه الله تعالى فيه من موضوع تنزيله، وفائدة ترتيله، وحكمة تدبُّره من علمٍ ونورٍ، وهدى ورحمة، وموعظة، وعبرة وخشوع وخشية، وسنن في العالم مُطَّردة؛ فتلك غاية إنداره وتبشيره، ويلزمها - عقلاً وفطراً - : تقوى الله بترك ما نهى عنه، وفعل ما أمر به بقدر الاستطاعة؛ فإنَّه كما قال : جَهْدِي لِّلْمُتَّقِينَ ۚ البقرة: ٢ .

ولقد كان من سوء حظَّ المسلمين، أن أكثر ما كُتِب في التفسير يشغلُ قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السَّامية:

- فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإغراب وقواعد النَّحو، ونكَّت المعاني ومُصطلحات البيان.
- ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين، واستنباطات (بعض) الفقهاء المقلِّدين، وتأويلات المتصوِّفين، وتعصُّب الفرق والمذاهب بعضها على بعض.
- وبعضها يلفتُه عنه بكثرة الروايات وما مُرِّجت به من خرافات الإسرائيلية.
- وقد زاد الفخر الرَّازي [ت ٦٠٦هـ] صارفاً آخر عن القرآن؛ هو ما يُورده في تفسيره من العلوم الرِّياضية والطَّبِيعية وغيرها من العلوم الحادثة في المِلَّة (...)، وقلَّده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة"^(٥٤).

تعدُّ هذه الافتتاحية بمثابة "مقدمة منهجية" وضعها الأستاذ الإمام؛ كي يوضِّح لنا الطريقة المثلى في فهم القرآن أولاً، ويبيِّن لنا منهجه الخاص في ذلك الموضوع ثانياً، ويتعرَّض بالنقد لجملة التفاسير التي سبقته ثالثاً؛ والتي حالت - في رأيه - دون فهم القرآن الكريم، بعد أن صلَّحت أنفُس العرب بالقرآن؛ إذ كانوا يتلونونه حقَّ تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجُّدهم، وسائر أوقاتهم.

(٥٤) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، (١ / ٨).





ولو قارنا ما ذكره الأستاذ الإمام محمد عبده مع ما ذكره الأفغاني في المبحث السابق حول نظريته إلى القرآن والتفسير؛ لرأينا أنهما يخرجان من مشكاة واحدة، وضعت كل حمولتها الفكرية ونظراتها التأملية في سياق تفسير المنار الذي أتمه تلميذهما رشيد رضا.

ضمن هذا السياق يقول رضا، بشأن "تفسير المنار" في كتابه "الوحي المحمدي": "إن تفسير المنار قد أُلّف لاستدراك هذا التّقصير في كتب التّفسير، ولكنه لا يُدرّس في المدارس، ولا يُعتمد عليه في التّربية، ولا يخطر في بال من لم يقرأه أنه يجد فيه بيان كل ما تحتاج إليه الأُمَّة لتجديد حياتها ومجدها، ولا لدفع الغوائل عنها، ويوشك أن يكون أكثر من أطلعوا عليه لا يبنون بقراءته ما أُلّف لأجله من الإصلاح والهدى، وتجديد ثورته الأولى، وإنما لكل امرئ ما نوى"^(٥٥). وهدف تأليف التفسير واضح جلي من كلام رضا، في قوله: "ما أُلّف لأجله من الإصلاح والهدى"، وهو عينه ما كان ينافح ويتحدث ويطالب به الأفغاني في كل مراحل حياته.

وحتىّ يقطع الإمام محمد عبده الطريق أمام مُنتقديه، أخذ يوضّح - في الفقرات اللاحقة من مقدّمة تفسير المنار - الفارق الجوهرى بين ما يمكن تسميته بـ "علوم الوسائل"، وبين "علوم الغايات"؛ وهو ما عبّر عنه بالقول: "نعم، إن أكثر ما ذُكر من وسائل فهم القرآن: فنون العربية لا بدّ منها، واصطلاحات الأصول وقواعده الخاصة بالقرآن ضرورية أيضاً، كقواعد النحو والمعاني، وكذلك معرفة الكون وسُنن الله تعالى فيه. كل ذلك يُعين على فهم القرآن. وأمّا الرّوايات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وعلماء التابعين في التّفسير؛ فمنها ما هو ضروريّ أيضاً (...). وأكثر التّفسير المأثور قد سرى إلى الرّواة من زنادقة اليهود والفُرس ومسلمة أهل الكتاب (...). وكان الواجب جمع الرّوايات المفيدة في كتب مُستقلة؛ ك بعض كتب الحديث، وبيان قيمة أسانيدها، ثم يُذكر في التّفسير ما يصحّ منها بدون سند، كما يُذكر الحديث في كتب الفقه"^(٥٦).

وهكذا، استمرّ محمّد عبده في اختيار أستاذه الأفغاني الهادف إلى تنقية العمل التّفسييري مما علق به من الخرافات، والاستطرادات النّحوية، والأحاديث الموضوعية، وجدل المتكلمين، واستنباطات الفقهاء المقلدين. كان صاحب المنار يتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون القدامى معتمداً على عبارة تفسير الجلالين: (كان يقرأ عبارته فينقدها أو يقرأها ويتكلم بما فتح الله عليه)^(٥٧)، كما اعتنى أيضاً ببعض

(٥٥) الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، ط ٣، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر - بيروت، ص ٦.

(٥٦) تفسير المنار - (١ / ٨).

(٥٧) تاريخ الأستاذ الإمام ١/٧٦٨





الآيات التي حولها (شبهات)^(٥٨)، وتنازُّ بين حينٍ وآخر، وكانت عنايته بمثل هذه الآيات مندرجة فيما سمَّاه تلميذه رشيد رضا (تفسير المفسرين)^(٥٩)، الذي يحيل من جهة على ضرورة تقويم التراث التفسيري، ومواجهة الحضور الأوربي في المجالين الفكري والثقافي من جهة ثانية. ويُعقَّب محمد رشيد رضا على ذلك بالقول: "وغرضنا من هذا كله، أن أكثر ما رُوي في التفسير المأثور، أو كثيره، حجابٌ على القرآن وشاغِلٌ لتاليه عن مقاصده العالية الزكية للأنفس، المنوَّرة للعقول. فالمفصَّلون للتفسير المأثور لهم شاغِلٌ عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سندًا ولا موضوعًا، كما أن المفصَّلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه كما تقدَّم. فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجَّه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح؛ وهو ما ترى تفصيل الكلام عليه في المقدمة المقتبسة من دروس شيخنا الأستاذ الإمام الشَّيخ محمد عبده، رحمه الله تعالى وأحسن جزاءه. ثمَّ العناية إلى مُقتضى حال هذا العصر، في سهولة التعبير، ومراعاة أفهام صنوف القارئ، وكشف شبهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها، إلى غير ذلك"^(٦٠).

وأول ما يمكن استنباطه من هذا النص؛ هو أنَّ "تفسير المنار" لا يدخل قطعًا ضمن الصَّنَف المتعارف عليه بـ "التفسير بالمأثور"؛ وإنما يتم إدراجه ضمن "التفاسير العقلية الاجتماعية" التي تؤمن بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، أو ضمن "المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة" في التفسير؛ والتي كان من رجالها المؤسِّسين: جمال الدِّين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وتلاميذه: محمد مصطفى المراغي^(٦١)، ومحمد رشيد رضا، وغير هؤلاء كثير. وهو ما يطلق عليهم مدرسة المنار.

ثانيًا: الأسس التي تقوم عليها مدرسة وتفسير المنار

وهذه المدرسة، فيما يؤكد صاحب كتاب: "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر"، تتركز على عشرة أسس؛ هي^(٦٢):

١- الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم.

٢- والوحدة الموضوعية في السُّورة القرآنية الواحدة.

(٥٨) كآلية ٥٢ إلى ٥٤ من سورة الحج أو الآية ٣٧ من سورة الأحزاب

(٥٩) تاريخ الأستاذ الإمام، ١/٧٦٨ .

(٦٠) تفسير المنار (١ / ١٠).

(٦١) وللوقوف على تأثير العلامة المراغي بتفسير المنار، ينظر: تفسير المراغي دراسة منهجية، أحمد داود شحوروي، ص ٦٢ .

(٦٢) سياق التفاسير المعاصرة، محمد حلمي عبد الوهاب، موقع إسلام أون لاين:

[/https://islamonline.net]





- ٣- وتحكيم العقل في التفسير.
 - ٤- وإنكار التقليد وذمُّه والتَّحذير من مغبة الوقوع فيه.
 - ٥- والتقليل من شأن التفسير بالمأثور.
 - ٦- والتَّحذير من التفسير بالإسرائيليات.
 - ٧- واعتبار القرآن المصدر الأول في التشريع.
 - ٨- والتَّحذير من الإطناب.
 - ٩- وإبراز خاصية الشُّمول في القرآن الكريم.
 - ١٠- والتركيز على المسائل التي تخصُّ الإصلاح الاجتماعيَّ.
- وعند النظر في هذه الأسس العشرة التي يقوم عليها التفسير، نجد أنَّها لا تخرجُ عن الإطار العام الذي رسمه، وتحدث عنه الأستاذ جمال الدين، ووفقاً لهذا الأمر، نجد صواب ما ذهب إليه الأستاذ الفاضل بن عاشور من أنَّ تفسير المنار، في حقيقته يقومُ على ثلاثة رجال، أولهم السيد جمال الدين الأفغاني^(٦٣).

المطلب الرابع

جمال الدين الأفغاني وأثره في تفسير المنار

ذكرنا فيما سبق أنَّ الأفغاني أنشأ مجلة العروة الوثقى، غذَّاهَا بفكره ومعانيه، وسَطَّرها تلميذه بقلمه، فامتزجت الرُّوح بالروح، والتقى الفكر بالقلم، وأقبل جمال الدين بعقله، ومحمد عبده بقلمه، يخطَّان منهج الخلاص في جريدة العروة الوثقى، مؤلفين بين مراحل العرضية في معالجة الأحداث الجارية يومئذ في العالم الإسلامي، وبين مقاماته الجوهرية في معالجة الانحرافات: الاعتقادية، والخلقية، والاجتماعية، التي نزلت بالعالم الإسلامي، وبيان براءة الإسلام منها، وأنَّ عودة الإسلام إلى عرِّه متوقفة على تقييم تلك الانحرافات.

ثم ذكرنا طرفاً من تصورات الأستاذ جمال الدين للتفسير والقرآن، وهي المنطلقات التي انطلقَ منها الأستاذ الإمام عند بدئه بتفسير المنار، فتجسَّدت عناصر الفكرة الإصلاحية جلية لصاحبها، قبل أن تتجسَّد لغيرهما من النَّاس، واتخذت فكرة جمال الدين الأفغاني من بلاغةِ قلم تلميذه، ونفوذ بيانه، معارض برزت فيها صورها صافية ناصعة، فإذا كان الحكيمان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين، فإنَّ الصورة التي نتبع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر في تفسير القرآن إنما هي الصورة الشرقية العربية: ونعني بها صورة الأستاذ الإمام محمد عبده.

وبناءً على كل ما سبق؛ نستطيع أن نقول: إنَّ تفسير المنار، في حقيقته يقومُ على ثلاثة رجال:

(٦٣) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، ص ٢٠٨.





أولهم: السيّد جمال الدين الأفغاني الذي انقذتْ عن فكره نظريّةٌ وجوبُ إصلاح المجتمع الإسلامي، برجوع المسلمين إلى منبعِ الدّين وتلقّيه من هنالك صافيًّا مبرًّا عما اتصل به من شوائب.. مع تصوراتهِ الدقيقة للقرآن الكريم.

ثانيهم: الأستاذ الإمام محمد عبده الذي باشرَ فعلاً تفسير القرآن على طريقةٍ تطبيقيةٍ النظرية التي دعا إليها السيّد جمال الدين الأفغاني، وذلك من خلال دروسه الشهيرة - في التفسير - في بيروت ومصر.

الرجل الثالث الذي تمّت به السّلسلة ويصحُّ أن تُنسبَ إليه: العلامة محمد رشيد رضا الذي تولى تقييد ما يُمليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه، ثم نشره في "مجلة المنار" التي اشتهرَ التفسيرُ باسمها، وهو المُكَمَّل للتفسير بما يُدرجه من علمه وبيانه واستنباطاته أثناء تلخيص ما قرره الشيخ محمد عبده، وبما كتبه مُستقلاً بعد وفاة الأستاذ الإمام تنمة التفسير، وهو ثالث السّلسلة المباركة، سلسلة مدرسة المنار، التي حفظت لنا وهج الأفغاني وروحه في كلمات عبده، وتقييد رشيد رضا.

ولهذا، فإنّ أفكارَ الثلاثة جعلتْ من تفسير المنار مدادَ روح النهضة الإسلامية الحديثة، وقوامَ التفكير الإسلامي المجدّد في القرن الرابع عشر.

على أنّ الميزة الحقيقية لذلك التفسير في منهجه البديع، وفيما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها، ورجع بسببها إليه، إنما تثبت خاصة لملقي تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده، الذي استلهم فكر أستاذه الأفغاني^(٦٤).

وبعد هذه الإلماحة السريعة؛ بإمكاننا القول: إنّ للأفغاني تأثيراً كبيراً في مدرسة وتفسير المنار، لاسيما الأستاذ محمد عبده وتلميذه رضا، وظهر هذا في منهج التفسير الذي أثبت العديد من أفكار ورؤى جمال الدين الأفغاني.

ولم يقتصر هذا التأثير - بحسب رأي بعض الباحثين - على مدرسة الإصلاح الديني، مدرسة المنار في مصر، فحسب، بل، تعدى للوصول إلى حركاتٍ ودعواتٍ في شتى المعمورة، كان للأفغاني أثرٌ واضحٌ في رؤاها، وسيورها، مع استلهامٍ جليٍّ للعديد من أفكاره، منها على سبيل المثال^(٦٥):

- جمعية علماء الجزائر، لمؤسسها المرحوم عبد الحميد بن باديس، المتوفى ١٩٤٠م.
- حركة تجديد "المنار" في إندونيسيا.
- ندوة العلماء لمؤسسها محمد شبلي النعماني، المتوفى ١٩٤١م.
- دار العلوم "ديوبند".

(٦٤) ينظر: التفسير ورجاله، ص ٢٠٨.

(٦٥) ينظر: السيد جمال الدين الأفغاني وخدماته الدينية والأدبية، ص ٢٤٤٦.





- حركة الأستاذ الفيلسوف محمد إقبال في شبه القارة الهندية، التي تعرف بحركة إصلاح الفكر الديني بتجديد الفكر الديني في الإسلام^(٦٦).
 - حركة الإخوان المسلمين في مصر.
 - حركة "الجماعة الإسلامية" في باكستان، لمؤسسها أبي الأعلى المودودي.
- من خلال هذا التأثير الواسع، على العديد من رجالات الفكر، والحركات الإسلامية يتضح أن بعض الشخصيات العلمية والفكرية والقيادية - والأفغاني في طليعتها - هي أشبه بصيحة مدوية أوقدت أسراب الغافلين. يظهرون في لحظة فارقة يكون الزمن بحاجة إليهم، لسدّ شيء من النقص الحاصل، وتحريك العقول المتبلدة التي سكنها التقليد، ونفض الغبار عنها، وإنعاش الحياة الفكرية والعلمية بطريقة مثيرة، وفق مواصفات وهبات ملتصقة بهم، يفقدها معاصروهم.
- من هنا نشأ أثر "الأفغاني"، من الزمن الذي لعب فيه دوراً كبيراً، من قدرته الفكرية، وسعته المعرفية التي استطاع تطويعها على هيئة دعوة إصلاحية كبرى، تنفض الغبار عن كثير من المسكوت عنه، وإعادة التأهيل والنظر إلى كثير من المناهج العلمية المعتمدة آن ذاك. والمقاربة التي وضعها مع الفكر الغربي، ومحاولة الوقوف في وجهه بنديّة عبر فهم إسلامي حديث قادر على المواجهة؛ لينعكس كل ذلك الأثر على تطور الحياة الفكرية والاجتماعية في مصر والأوطان العربية.
- ولعلّ من أتى بعد الأفغاني كان أعلم منه، وأغزر إنتاجاً، لكنّ التهيئة الإلهية القيادية منعدمة، أو لا ترقى إلى شخصية الأفغاني، أو أنّ الزمن لم يكن بحاجة إليهم بعد أن كثر دعاة الإصلاح، وذاع فكر النهضة.
- وهذا الأمر ينسحب على شخصية محمد بن عبد الوهاب التّجدي، وحسن البنا، فلو أعملنا قاعدة الميزان العلمي في التأثير؛ والإرث التأليفي؛ لاتضح لنا أنّ كل ما تركاه بضع رسائل هي إلى الوعظ والإرشاد وبدائيات العلم أقرب منها إلى التحرير والتأصيل.
- ولو وُزنا بميزان العلم والتأصيل والتحرير؛ لتبين أنّ هناك من تلامذتهما من يفوقهما علمًا، وتبحرًا في كلّ الفنون، بل، ومن أقرانهما في نفس الزمن المشترك بينهم، من كان يفوقهما علمًا، كعلماء القطر اليماني - مثلاً - في عهد ابن عبد الوهاب. لكنّ الدور الذي قاما به كان له الأثر العظيم في تغيير مجرى التاريخ المعاصر، وهو ناشئ من طبيعة الشخصية، والقدرة القيادية، والبيئة التي دفعت بهم، ليكونوا أصحاب مدارس، امتدّ أثرها إلى لحظتنا الراهنة.

ومن هذا المنطلق، ينبغي أن يُنظر إلى الشخصيات التأسيسية إن صحّ التعبير، كالأفغاني وعده وابن عبد الوهاب

(٦٦) أفرد الباحث محمد أمان صافي كتابًا في تأثير الأفغاني في فلسفة إقبال، ونقل نصوصًا عديدة تشير إلى ذلك، وتؤكد الارتباط الوثيق بين فكر الرجلين.





والبناء، وإقبال، والثورسي، أصحاب الأثر التغييري والهَمَّ الإصلاحي، وفكر النهضة، بمفهومه الشَّامِل. وليسَ وفق المؤلفات التي وُثِرَتْ عنهم، فحسب؛ لأنَّ التقييم يُفترض به أن يستوعب كل الخصائص التي تسهمُ في بزوغ المجدِّد في كلِّ زمن.

إذاً الحديث عن التأثير الذي تركه "الأفغاني" ومدرسته، يعني في بعض مضامينه، التأثير العام، باعتبار حركته الفاعلة، الحركة الفكرية التي حرَّكت المياه الرَّاكدة، إذ حاول أن ينهضَ بالأمة من وهَدَّتْهَا، مستغلاً ما حياه الله من قدراتٍ عديدة، ثم عاملِ الزَّمن الذي ظهر فيه، وهو من الفترات العصيبة التي مرت بها الأمة، فقد أفل نجم التَّشاط والحَيوية، وافتتنَ النَّاس بالحياة المادية، فظهر "الأفغاني" ليوافق الجمود الذي خيمَ على الشرق من جهة، وافتتان الناس بالحضارة الغربية من جهةٍ أخرى، ولهذا السبب وغيره، كان للأفغاني هذا التأثير الكبير في العديد من الحركات العلمية، والدَّعوية، والتحريرية، تنهَلُ منها ما تراه مناسباً لواقعها، وهو كما أفدنا سابقاً، لا يعني التَّطابق حدَّ التَّمام، وإنما شيء من التأثير جلي لا يُنكر.

الخاتمة

- وفي ختام هذه المقالة، أستعرض النقاط الرئيسة التي استوقفتني وتوصلتُ إليها، وهي كالآتي:
- ❖ يكادُ يتفقُ أغلب من كَتَبَ في [تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر]؛ أنَّ الأستاذ (جمال الدين الأفغاني) صاحبُ السِّبْق في تشييدِ دعائم فكر النهضة الإسلامي، وبد التغييرِ الأولى في تحريك المياه الرَّاكدة، حتى أولئك الذين يَختلِفونَ معه، يجدونَ صعوبةً في إنكارِ الدور الكبير الذي لعبه الرجل في الحقبة التي عاشَ فيها، ويجدونَ صعوبةً أكبر في إنكارِ الأثر الذي تركه خلفه..!
 - ❖ لدى الأفغاني نظرات إصلاحية دعوية حول القرآن، رغم قلة تناوله لتفسير القرآن الكريم.
 - ❖ اتفاق المعالم الكبرى في النَّظَر إلى القرآن بين الأستاذ جمال الدين الأفغاني، وتفسير المنار .
 - ❖ لقد عرّف كلا المصلحين الأفغاني وعبدته وتبعهما رشيد رضا عن كلِّ ما يشغل التفسير من قضايا لا طائل تحتها، ولا فائدة ترجى منها. فلا مجال للإسرائيليات، ولا للخوض في مسائل الفلسفة والكلام، ولا للإسهاب في قضايا اللغة والنحو والإعراب، ولا في التوسع في فقه الفروع، أو غير ذلك مما يشغل القارئ لكتاب الله عن تفهم هداياته، وتلمس أسرار إعجازه من حيث كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهاج حياة، وقد اقتفى أثرهما كثير من دعاة الإصلاح وعلماء التفسير ممن تأثر بهذه المدرسة.
 - ❖ تأكيد أنَّ تفسير المنار، في حقيقته يقومُ على ثلاثة رجال: أولهم: السيّد جمال الدين الأفغاني. على اعتبار أنه من أوائل من اشتغل بالتفسير في العصر الحديث.
 - ❖ تفسير المنار، لا يدخل قطعاً ضمن الصَّنَف المتعارف عليه بـ "التفسير بالمأثور"؛ وإنما يتم إدراجه ضمن





"التفسير العقلية الاجتماعية" التي تؤمن بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، أو ضمن "المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة" في التفسير؛ والتي كان من رجالها المؤسسين: جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وتلاميذه: محمد مصطفى المراغي، ومحمد رشيد رضا.

❖ جمال الدين الأفغاني كان له أثر كبير في كثير من الحركات العلمية والدعوية في شتى المعمورة؛ إذ لم يبق أثره محصوراً في مصر وحدها.

التوصيات:

- دراسة متأنية لكلّ النتاج والإشارات التفسيرية التي كتبها جمال الدين الأفغاني في كتبه ورسائله وخطاباته.
- تقويم مدرسة المنار التفسيرية بمنهجية علمية، للخروج بنموذج معرفي محدد عن المدرسة ورجالها، مع الأخذ في الحسبان الزمن والبيئة التي ظهرت فيها، وأثر نظرتها إلى التفسير وعلاقة ذلك برأي الآخر الغربي صاحب السطوة الفكرية والقيادية.





KAYNAKÇA

- Abdülkadir el-Mağribi, Cemâlüddîn el-Efgânî.. Zikreyât ve Ahadîs, Dâru'l-Maarif bi Mısır.
- Ahmed Amin, (1948). Züamaü'l-İslahî fî'l-Asrî'l-Hâdis, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye.
- Ahmed Amin, (2012) Feyzü'l-Hâtır, Müessesetü Hendâvî lî't-Telîmi ve's-Sekâfe.
- Ahmed Dâvûd Şehrûrî, Tefsîrû'l-Merâgî Dirasetün Menheciyye
- Ali Şeş, Cemâlüddîn el-Efgânî beyne Dârîsih, Dâru's-Şuruk.
- Elbert Hevrânî, (1986). el-Fikru'l-Arâbî fî Asrî'n-Nahza (1798-1939), çev. Abdülkerim Ezkûl, 4.bs. Dâru'n-Nehâr.
- el-Fâzıl İbn Âşûr, (1997). et-Tefsîr ve Ricâlüh, Silsiletü'l-Buhusî'l-İslâmiyye – es-Senetü's-Samine ve'l-Üsrûn – el-Kitabî's-Sânî.
- el-Fikru'l-Arâbîyyü fî Mietî Âm, 1996 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesinde Arapça Çalışmaları Kurulu konferansının araştırmaları, nşr. Amerikan Üniversitesi (1967) – edt. bşk. Fuad Sarûd, Menşûratü'l-İdi'l-Mievî.
- es-Seyyid Yusud, (1999). Cemâlüddîn el-Efgânî ve's-Savrat's-Şamile, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü'l-İl-Kitab, Silsiletü Tarihî'l-Mısriyyin: 151.
- Fadıl Hasan Abbâs, (2016), et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, 1.bs. Dâru'n-Nefais.
- Fazıl Ma'bûd, (1980). es-Seyyid Cemâlüddîn el-Efgânî ve Hidmâtühü'd-Dîniyye ve'l-Edebiyye, Peşavir Üniversitesine sunulan bir doktora tezidir.
- Fehd er-Rûmî, (1983). el-Medresetü'l-Akliyyetü'l-Hadîse fî't-Tefsîr, 2.bs. Müessesetü'r-Risale.
- Hayrüddîn b. Mahmûd Ziriklî, (2002). el-A'lâm, 5.bs. Dâru'l-İlim lilmelayin.
- Mirzâ Lütfullah Hân Esedâbâdî, (1973) Cemâlüddîn el-Esed Âbâdî (el-Marûf bi'l-Efgânî) çev., thk. ve nşr, Abdünnaim Muhammed Husneyn, Dâru'l-Kitabî'l-lubnanî.
- Muhammed Abduh, (2014). el-'Urvetü'l-vüşkâ, Cemâleddîn-i Efgânî, Müessesetü Hendâvî.
- Muhammed Amân Sâfî, (1995). Te'sîru Fikrî'l-Afgânî fî Felsefeti İkbâl, 1.bs. el-Faruk el-Hadîse li't-Tıbaa ve'n-Neşr
- Muhammed el-Mahzûmî, (1931). Hatıratü Cemâlüddîn el-Efgânî, el-Matbaatü'l-İlmiyye
- Muhammed Mustafa, Esasiyyâtü'l-Menhec ve'l-Hitâb fî Dersi'l-Kur'an ve Tefsirihî, 2.bs. Merkezü'l-Hadâratî li tenmiyeti'l-Fikr el-İslâmî
- Muhammed Ramazân el-Bûtî, (1999). Şahsiyyâtün İstevkafetnî, Dâru'l-Fikrî'l-Muâsir.
- Muhammed Reşîd Rızâ, (1990). Tefsîrû'l-Çur'ânî'l-ḥakîm (Tefsîrû'l-Menâr), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü'l-İl-Kitab.
- Muhammed Reşîd Rızâ, (2006). Târîḥu'l-üstâzî'l-imâm, 2.bs. Dâru'l-Fazile li'n- Neşr ve't-Tevzî
- Muhammed Reşîd Rızâ, el-Vahyü'l-Muḥammedî, Müessesetü İzza'd-Dîn li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Muhammed Umare, (1984). Cemâlüddîn el-Efgânî el-Müftra aleyh, Dâru's-Şuruk.
- Muhammed Umare, (2009). el-Afgânî beyne Hekâ'ik't-Târih ve Ekâzîb-i Luvîs İvaz, 1.bs. Dâru's-Selam li't-Tıbaa ve'n-Neşr.





Mustafa Fevzî b. Abdülaziz Gazâl, (1983). Davetü Cemâlüddîn el-Efgânî fî Mizanî'l-İslâm, Dâru Taybe.

Nikki R. Keddie, (2021) Cemâlüddîn el-Efgânî – Siretün Siyasiye, çev. Muin el-İmam – Mücab el-İmam, 1.bs. Müntede el-Alakâtü'l-Arabîyye ve'd-Düveliyye.

Raid Cemil Ükaşe, (2007). Muhammed Reşîd Rızâ – Cühûdüh el-İslâhiyye ve Menhâcühü el-İlmi.

Seyyid Cemâlüddîn el-Efgânî, (1901). Tetimmetü'l-beyân fî Târih'l-Afgân, Matbaatu'l-Mevsuat.

Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, Resa'ilün fî'l-Felsefetî ve'l-İrfan, Merkezü'l- Buhûs'l-İslâmiyye

Uheymide en-Neyfer, (2000). el-İnsan ve'l-Kur'an Vechen li Vecih (et-Tafasîru'l-Kur'aniyye el-Muâsire) Kirâetün fî'l-Menhec, 1.bs. Dâru'l-Fikr.

