

JENERİK | GENERIC

Marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

**Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/ Owner on  
behalf of Siirt University, Faculty of Theology**

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-6524-4749 | cerdemci@siirt.edu.tr

**Baş Editör / Editor in Chief**

Doç. Dr. Necati Sümer  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-7875-6671 | necatisumerr@gmail.com

**Etik Editörü/ Ethics Editor**

Arş. Gör. Hasan Demir  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0001-5881-1293 | demirhasan733@gmail.com

**İstatistik Editörü/ Statistics Editor**

Arş. Gör. Hasan Kamil Genç  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8773-1222 | hasankamilgenc@gmail.com

**İngilizce Dil Editörü / English Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Zakir Demir  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0003-3620-7233 | zakirdemir42@gmail.com

**Arapça Dil Editörü/ Arabic Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0001-6930-2523 | siamndo1@hotmail.com

**Yazım Editörü/ Spelling Editor**

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0001-9815-7521 | smyldz1995@gmail.com

Arş. Gör. Yasemin Ateşmen  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@sirt.edu.tr

## Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0003-3986-6189 | aktasahmet21@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-7396-2396 | ozkanyakup@windowlive.com

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınc  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0003-4815-7675 | eminebyzkilnc@gmail.com

Arş. Gör. Selçuk Gezgin  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0001-8477-4430 | selcukgezgin@gmail.com

Arş. Gör. Sultan Koçak  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8192-4955 | kocak.sultan6@gmail.com

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer  
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye  
Orcid 0000-0002-1945-3937 | hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Yıldız  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye  
Orcid 0000-0002-0279-3134 | yldz.omer94@gmail.com

Arş. Gör. Ramazan Aslan  
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye  
Orcid 0000-0002-5602-6379 | ramazanaslan@trabzon.edu.tr

Arş. Gör. Emrah Baş  
Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Muş, Türkiye  
Orcid 0000-0002-4080-7015 | emrah.04.bas@hotmail.com

Arş. Gör. Mustafa Taş  
Sakarya University, Faculty of Law, Sakarya, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8556-9479 | mustafatas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Hamidullah Genç  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Arş. Gör. Burhan Başarslan  
Marmara University, Social Sciences Institute, İstanbul, Türkiye  
Orcid 0000-0001-9459-373X | a.burhan.basarslan@gmail.com

Arş. Gör. Osman Karakuş  
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye  
Orcid 0000-0001-9002-3174 | osman.karakus@atauni.edu.tr

Arş. Gör. Mücahid Şamil Gürel  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8062-6868 | mucahidgurel.60@gmail.com

## **Yayın veya Danışma Kurulu / Editorial or Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-9290-0780 | adnan.demircanistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Asım Yapıcı  
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-7041-9064 | asim.yapici@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Uludağ University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-4991-1329 | ckaradas@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Gassan Mortada  
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0001-5491-8528 | g.mourtada@yahoo.com

Prof. Dr. İbrahim Çapak  
Bingöl University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0003-4473-3524 | icapak@bingol.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-8966-5716 | mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

Prof. Dr. Sahip Beroje  
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0001-5997-7930 | sahipberojeyyu.edu.tr

Prof. Dr. Seyit Avcı  
Selçuk University Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-5490-2881 | seyit.avci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman Dönmez  
Akdeniz University, Faculty of Literature, Türkiye  
Orcid 0000-0003-4251-6665 | sdonmez@akdeniz.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz  
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0003-3393-7302 | sgunduzistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah Ünalın  
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-5399-6521 | aunalan@siirt.edu.tr

Prof. Dr. Fadıl Ayđan  
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0003-1013-0506 | fadilaygan@gmail.com

Prof. Dr. Ramazan Akkır  
Tekirdağ University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-9516-7385 | rakkir@nku.edu.tr

Prof. Dr. Loui Khalil  
Qatar University, Qatar  
Orcid 0000-0002-0836-5448 | loui.khalil@qu.edu.qa

Prof. Dr. Emel Topcu  
International University of Sarajevo, Bosnia-Herzegovina  
Orcid 0000-0003-4606-5961 | etopcu@ius.edu.ba

Prof. Dr. Farsat Marie Ismael  
Irak  
Orcid 0000-0003-2512-0589 | firsat.ismail@uoz.edu.krd

Prof. Dr. Aitkul Makhayeva  
Abai University, Kazakhstan  
Orcid 0000-0001-7169-5020 |aitkul\_m@rambler.ru


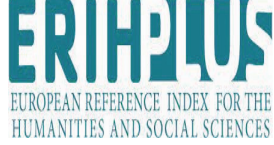
Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu  
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-0730-5566 | amemduhoglu@hotmail.com

Doç. Dr. Mehmet Bulgen  
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye  
Orcid 0000-0002-2372-471X | mbulgen@hotmail.com

## **Hakem Kurulu / Referee Board**

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## MARİFETNAME'NİN TARANDIĞI İNDEKSLER

 <p>TRIZIN</p>	 <p>ERIHPLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>
---	--

## MARİFETNAME'NİN YAYIMLANDIĞI DİJİTAL PLATFORMLAR

 <p>WorldCat®</p>	 <p>J-Gate</p>	 <p>INTERNATIONAL Scientific Indexing</p>	 <p>EuroPub Digitized Journals</p>
 <p>DRJI</p>	 <p>SIE Scientific Indexing Services</p>	 <p>INFOBASE INDEX</p>	 <p>ROOTINDEXING JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE</p>
 <p>ESJI Eurasian Scientific Journal Index www.ESJIndex.org</p>	 <p>CiteFactor Academic Scientific Journals</p>	 <p>Academic Resource Index ResearchBib</p>	 <p>ADVANCED SCIENCE INDEX</p>
 <p>GENERALIMPACTFACTOR Universal Digital Object Information</p>	 <p>BASE</p>	 <p>I2OR</p>	 <p>OpenAIRE</p>
 <p>ROAD</p>	 <p>ROAD DIRECTORY OF OPEN ACCESS SCHOLARLY RESOURCES</p>	 <p>JOURNAL FACTOR</p>	 <p>Open Access Library Search Engine, Journal, Index, Repository</p>
 <p>arastirmax Scientific Publication Index</p>	 <p>idealonline</p>	 <p>issuu™</p>	 <p>idealonline</p>
 <p>tei Türkçe Eftim İndeksi</p>	 <p>SOBIAD</p>	 <p>ASOS indeks</p>	 <p>RİSAM TÜRKİYE DİYANET VAKFI</p>



## İÇİNDEKİLER

325-328 EDİTÖRDEN

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

329-352 Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal  
The Sacred as the Basic Dynamics of the Religious' Search  
for Meaning

**Fatih Kandemir**

353-376 المدحة في شعر ابن الجيَّاب الغرناطي  
The Praise Poem in Ibn al-Jayyab al-Gharnatī's Poetry  
İbnu' el-Ceyyab el-Grnâti'nin Şiirinde Medih

**Eyass Alrashed**

377-406 Çocukların Mescitlerden Uzak Tutulmasını Bildiren  
Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili

Takhrîj and Criticism of the Rumors (Riwāyāt) About  
Keeping Children Away From the Mosque

**Uğur Erman**

**M. Sabih Aydın**

407-432 الالتزام بالمذاهب الأربعة بين الانضباط والجمود - تحليل ومقارنة  
Adherence to the Four Schools of Fiqh between Regularity  
and Rigidity- A Comparative Analysis  
Fikhın İstikrarı ve Donukluğu Arasında Dört Mezhebe  
Bağlılık- Analiz ve Mukayese

**Mohammad Rachid Aldershawi**

- 433-466 Nevevî'nin "el-Usûl ve'd-Davâbit" Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlîli  
The Translation of Nawawî's Work Entitled "al-Usûl wa ad-Dawâbit" and Its Analysis  
**Mahsum Aslan**
- 467-492 Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstishâd Metodu  
The Method of Attestation (Istishhâd) in al-Zajjâj's Work Entitled Ma'ânî al-Qur'ân wa I'râbuh  
**Mucahit Ekinci**
- 493-529 Bauman'ın Akışkan Modernite Kuramı Çerçevesinde Refleksif Sosyoloji Üzerine Bir Değerlendirme  
An Assessment of Reflexive Sociology within the Framework of Bauman's Theory of Liquid Modernity  
**Semanur Gürbüz Tepeler**
- 531-563 Din ve Maneviyat Ekseninde Türkiye'de Dini Sosyal Hizmetler  
Religious Social Services in Türkiye on the Axis of Religion and Spirituality  
**İlyas Erpay**  
**Bahar Altunok**



## **Editörden...**

Merhaba,

2022 yılının son sayısıyla karşınızdayız. Bu sayıda birbirinden değerli çalışmalar yer almaktadır. İlk çalışma Doç. Dr. Fatih Kandemir'e aittir. Yazar "Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal" adlı makalesinde dindarın arayışında önemli bir motif olan kutsalı ele almaktadır.

Sayının ikinci çalışması Arapçadır. Yazarı Eyass Alrashed "İbnu' el-Ceyyab el-Gırnâtî'nin Şiirinde Medih" adlı çalışmasında Gırnati'nin şiirinde Medih kavramı üzerinde durmuştur. Sayının üçüncü çalışması Doç. Dr. Uğur Erman ve M. Sabih Aydın'a aittir. Yazarlar "Çocukların Mescitlerden Uzak Tutulmasını Bildiren Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili" adlı makalelerinde çocukların mescitlerden tutulmasını bildiren rivayetler üzerinde durmuşlardır.

Sayının dördüncü makalesi Arş. Gör. Mücahit Ekinci'ye aittir. Yazar "Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* Adlı Eserinde İstişhâd Metodu" isimli çalışmasında Zeccâc'ın, önemli bir eserinde İstişhâd metodu üzerinde durmuştur. Derginin beşinci makalesi ise Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan'a aittir. Yazar, Nevevî'nin "el-Usûl ve'd-Davâbit" adlı Eserinin Tercüme ve Tahlîli" başlıklı çalışmasında Nevevî'nin önemli bir eserinin tahlil ve tercümesi üzerinde durmuştur.

Sayının altıncı çalışması yine Arapça bir makaledir. Yazarı Dr. Mohammad Rachid Aldershawi "Fıkıhın İstikrarı ve Donukluğu Arasında Dört Mezhebe Bağlılık- Analiz ve Mukayese" adlı çalışmasında dört mezhebe bağlılık meselesini fıkıh bağlamında

tartışmıştır. Yedinci çalışma ise Arş. Gör. Semanur Gürbüz Tepeler'e aittir. Yazar, "Bauman'ın Akışkan Modernite Kuramı Çerçevesinde Refleksif Sosyoloji Üzerine Bir Değerlendirme" isimli çalışmasında Refleks sosyolojisini Bauman'ın yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmiştir.

Derginin son çalışmasının yazarları Dr. Öğr. Üyesi İlyas Erpay ve Dr. Bahar Altunok'tur. Yazarlar, "Din ve Maneviyat Ekseninde Türkiye'de Dini Sosyal Hizmetler" adlı çalışmalarında Türkiye'de önemli bir meseleyi, din ve maneviyat ekseninde sosyal hizmetleri ele almışlardır.

**Editör**

**Doç. Dr. Necati Sümer**

## **From the Editor...**

Hello,

We are here before you with the final issue of 2022. This issue contains some valuable works. First study belongs to Assoc. Prof. Fatih Kandemir. The author's article titled "The Sacred as the Basic Dynamics of the Religious' Search for Meaning" addresses the divine, which is an important motive in the pursuit of the religious.

The second work of this issue is in Arabic language. The author Eyass Alrashed's work titled "The Praise Poem in Ibn al-Jayyab al-Gharnatī's Poetry" focuses on the concept of praise in al-Gharnatī's poetry. The third work of this issue belongs to Assoc. Prof. Uğur Erman and M. Sabih Aydın. The authors' article titled "Takhrīj and Criticism of the Rumors (Riwāyāt) About Keeping Children Away From the Mosque" discusses the narrations stating that children should be kept away from mosques.

The fourth article of this issue belongs to Res. Asst. Mücahit Ekinci. The author's work titled "The Method of Attestation (Istishhād) in al-Zajjāj's Work Entitled Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh" focuses on the attestation (istishhād) method in an important work of al-Zajjāj. The fifth article of the journal belongs to Asst. Prof. Mahsum Aslan. The author's work titled "The Translation of Nawawī's Work Entitled "al-Usūl wa ad-Dawābit" and Its Analysis" addresses the analysis and translation of an important work of Nawawī.

The sixth work of the issue is also in Arabic language. The author Mohammad Rachid Aldershawi's work titled "Adherence to the Four

Schools of Fiqh between Regularity and Rigidity- A Comparative Analysis” discusses the issue of adherence to the four schools of fiqh in the context of fiqh. The seventh study belongs to Res. Asst. Semanur Gürbüz Tepeler. The author’s study titled "An Assessment of Reflexive Sociology within the Framework of Bauman's Theory of Liquid Modernity" evaluates reflexive sociology within the framework of Bauman's approach.

The authors of the journal's last study are Asst. Prof. Ilyas Erpay and Dr. Bahar Altunok. The authors’ study titled "Religious Social Services in Türkiye on the Axis of Religion and Spirituality" addresses an important issue in Türkiye, social services on the axis of religion and spirituality.

**Editor**

**Assoc. Prof. Necati Sümer**

## Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal

Doç. Dr. Fatih Kandemir | ORCID/ 0000-0002-4988-2716 | [ffatihkandemir@gmail.com](mailto:ffatihkandemir@gmail.com)  
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Erzincan/ Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02h1e8605>

### Öz

Bu çalışmanın amacı, anlam ile birlikte dinin iki temel psikolojik sütunundan biri olan kutsalın, dindar bireyin anlam arayışı sürecindeki değerini incelemektir. Bilindiği üzere din, kutsal ile anlamın kesişme noktasında bulunur. Hatta bazı araştırmacılar dinin, bu kutsalı arama sürecinden başka bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Bazılarına göre ise varoluşsal anlamda insanda bulunan ve onu dindarlaştırmaya yönelen fitrat, kutsal ve kutsallık duygusuyla aynı şeydir. Bu nedenle kutsalın, insanın dinî gelişiminde oldukça işlevsel olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, olumsuz yaşam olayları ile karşılaşan insanların, dinî başa çıkma ve anlam arama sürecinde ihtiyaç duyduğu psikolojik enerjinin kaynağının da büyük ölçüde bu kutsallık duygusunun olduğu söylenebilir. Hal böyle iken, olumsuz yaşam olayları ile karşılaşan insanların, dinî başa çıkma ve anlam arama sürecinde zikredilen bu kutsallık duygusunun değerinin genelde iskaalandığı görülmektedir. İlgili çalışmaların küçük bir bölümünün maneviyat, ezici bir bölümünün ise dindarlık bağlamında yürütüldüğü tespit edilmiştir. Hâlbuki din psikolojisi biliminin çalışma alanı dikkate alındığında, kutsallık duygusunun insanın anlam arayışındaki fonksiyonunun incelenmesinin bir gereklilik olduğu söylenebilir. Bir amacı da bu eksikliğe dikkat çekmek olan çalışmada, birincil ve ikincil kaynaklar çerçevesinde kutsallık duygusunun dindar bireyin anlam arayışındaki psikolojik değeri incelenmiştir. Sonuçların, kutsallık duygusunun, insanın anlam arayışında pozitif etkilerinin olabileceğine dair düşünceleri desteklediği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Kutsal, Din, Dindar, Anlam İhtiyacı, Anlam Arayışı

### Atıf Bilgisi

Kandemir, Fatih. "Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal". *Marifetname Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 329-352

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1149676

Geliş Tarihi	27.07.2022
Kabul Tarihi	30.11.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih Kandemir).
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# The Sacred as the Basic Dynamics of the Religious' Search for Meaning

Assoc. Prof. Fatih Kandemir | ORCID/ 0000-0002-49882716 | [ffatihkandemir@gmail.com](mailto:ffatihkandemir@gmail.com)

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Erzincan, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02h1e8605>

## Abstract

The aim of this study is to examine the value of the sacred, which is one of the two basic psychological pillars of religion along with meaning, in the process of the religious individual's search for meaning. As it is known, religion is located at the intersection of sacred and meaning. Some researchers have even stated that religion is nothing more than a process of searching for this sacred. According to some, the nature that exists in man in the existential sense, which leads him to become religious, is the same thing as the sense of holiness and sanctity. For this reason, it is possible to say that the sacred is quite functional in the religious development of man. However, it can be said that this sense of holiness is largely the source of the psychological energy needed by the religious person in the process of searching for meaning when faced with negative life events. While this is the case, it is seen that people who encounter negative life events often miss the value of this sense of holiness mentioned in the process of religious coping and searching for meaning. It has been determined that a small part of the relevant studies are carried out in the context of spirituality and an overwhelming part in the context of religiosity. However, considering the field of study of the science of Psychology of Religion, it can be said that it is a necessity to examine the function of the sense of holiness in man's search for meaning. In the study, one of the aims of which is to draw attention to this deficiency, the psychological value of the sense of holiness in the search for meaning of the religious individual is examined within the framework of primary and secondary sources. The results have been shown to support ideas that a sense of holiness can have positive effects on man's search for meaning.

**Keywords:** Psychology of Religion, Holy, Religion, Religious, Need for Meaning, Search for Meaning

## Citation

Kandemir, Fatih. "The Sacred as the Basic Dynamics of the Religious's Search for Meaning". *Marifetname Dergisi* 9/2 (December 2022), 329-352  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1149676

Date of Submission	27.07.2022
Date of Acceptance	30.11.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Kandemir).
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

İnsanoğlu, anlam arayışı içinde olan ancak bu anlamı bulamadığı zaman birtakım sorunlar yaşayabilen bir varlıktır. Bununla birlikte, doğadan ve çevresinden farklılaştıkça, içindeki varoluşsal boşluğu artan insan, bunun bir sonucu olarak ölüm, hayatın anlamı, özgürlük ve soyutlanmışlık gibi varoluş sorunsalları içinde kaybolmaktadır.<sup>1</sup> Yaşadığı bu problemlerden kaynaklanan dünyanın adalete ya da herhangi bir anlama sahip olmadığı düşüncesi, insanın hem dünyada eylemde bulunma hem de onu anlama yeteneğine zarar verir.<sup>2</sup> Bu durum, özellikle olumsuz yaşam olaylarını yönetme sürecindeki bireyi negatif etkiler. Diğer bir ifadeyle olumsuz yaşam olayları, hayatın olağan akışını bozarak insanın kendi yaşamını kontrol etme, yönlendirme ve organize etme yeteneğini asgari düzeye çekerek veya tamamen bloke ederek birtakım psiko-sosyal problemlere neden olur. Ancak buna rağmen insanlar, her defasında hayata tekrar bağlanarak acı, ıstırap, hüznün ve ruhsal çöküntülerle başa çıkmaya gayret etmişlerdir. Bununla birlikte bu başa çıkma sürecinde hayatın dayattığı zorluklar ve insanın gücünü aşan durumlar, onun ruh sağlığını etkileyen stres ve gerilimlere neden olur.<sup>3</sup> Dahası bunun bir sonucu olarak ruhunu kötümserlik ve umutsuzluk duyguları kaplayan insan için yaşamın hiçbir anlamı kalmaz. Böylece kendisini büyük bir ruhsal sıkıntının içinde bulan insan, birçok tatmin edilmeyen arzular, ihtiraslar, kıskançlıklar arasında yolunu kaybeden bir yolcu gibi boş ve

---

<sup>1</sup> Irvin D. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu (İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2012), 9, 10, 31.

<sup>2</sup> Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 18.

<sup>3</sup> Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 14.

karanlık bir dünyanın içine dalar.<sup>4</sup> Bu durum, onun yaşamın anlamsızlığı duygusunu daha da perçinler. Bu ruh halindeki insan ise, kendini yaşayacağı kadar yaşamış, yürüyeceği kadar yürümüş de bir uçurumun kenarına gelmiş gibi hisseder. Öyle ki bu insan, buradan geriye dönüşün olmadığını, olduğu yerde bile kalmanın imkânsız olduğunu, hatta önünde ıstırap ve ölüm gerçeğinden, tamamen yok oluştan başka bir seçenek bulunmadığını kaçınılmaz olarak düşünür.<sup>5</sup> Bu durumda olan ve hayata dair bütün umutlarının kırıldığını düşünen insanın, yaşamın rutin işlerini yerine getirmek için kendisinde herhangi bir yeteneğin bulunmadığını düşünmesi ve böylece amaçsız ve umutsuz bir şekilde harap etmiş olduğu güçlerine yüklenerek gittikçe daha büyük bir hüznle kaçınılmaz sona doğru yaklaşması kuvvetle muhtemeldir.<sup>6</sup> İnsanın anlam arayışı sürecindeki tüm bu duygular, onun dinî başa çıkma eğilimlerini de bir şekilde etkiler. Bu etkilerin sonuçları kapsam olarak mütevazı olabileceği gibi inanç kaybı veya din değiştirme gibi oldukça dramatik desenli de olabilmektedir.<sup>7</sup> Ancak bu konuda, “kutsal ve anlam” olmak üzere iki temel olgunun kesişim kümesinde yer alan dinden<sup>8</sup> beslenen dindarın, Tanrı ile kurmuş olduğu güçlü ya da zayıf ilişkinin önemli bir belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Esasen bu çalışmanın hareket noktası da zikredilen iki unsurdan biri olan kutsaldır. Zira kutsal, anlam ile bir-

<sup>4</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 145.

<sup>5</sup> Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. İhsan Özdemir (İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2016), 23.

<sup>6</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Genç Werther'in Acıları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 99.

<sup>7</sup> Stan L. Albrecht - Marie Cornwall, “Life Events and Religious Change”, *Review of Religious Research* 31/1 (1989), 23.

<sup>8</sup> Kenneth I. Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 32.

<sup>9</sup> Jeffrey P. Bjork - John W. Thurman, “Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007), 160.



likte *dinin iki temel psikolojik sütunundan* biridir. Dolayısıyla içinde kutsallığı barındırmayan hiçbir dinin, bırakın insanları etkilemesini, kendi varlığını sürdürmesi de pek olası değildir. Aydın'ın “gittikçe Kutsal'dan uzaklaştığını zanneden bir dünyanın, Kutsal'la ne kadar haşır neşir olduğunu” göstereceğini iddia ettiği Eliade'nin, din tanımına bakıldığında, onun bu noktaya dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Ona göre “din” kavramını, bir tek Tanrı'ya, Tanrı'lara veya Ruh'lara iman şeklinde değil de anlam, hakikat ve varlık fikirlerine bağlı olan “kutsalın tecrübesine iman” şeklinde düşünmek oldukça önem arz etmektedir. Emmons da benzer düşünceleri dile getirmiştir. Emmons'a göre kutsallık, Tanrısal güç, nihaî doğruluk ve gerçeklik gibi Tanrı'ya ya da onunla ilgili olan isimlere işaret etmektedir. Öyle ki bu varlığın ötesinde, hiçbir şeyin varlığı ya da olma ihtimali mümkün değildir.<sup>10</sup> Jung ise her şeyden önce genel yaklaşımı itibarıyla, psişik içerik ve yansımaları konu alan psikolojinin ister istemez din fenomeniyle kesişmek durumunda olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre, insan temelinde, tüm derunî ve kutsal boyutlarıyla dinin gerçekleşim alanı olan psişe bulunmaktadır.<sup>11</sup> Öztürk de “fitrat”ı kutsal ve kutsallık duygularıyla aynileştirerek bir anlamda bu düşüncelere katıldığını ifade etmiştir. Ona göre, Yaratıcı Kudret insanın yapısına, onu kendisi ile ilişki kurmaya yöneltecek bir “aslî duygu” yerleştirmiştir. Kur'an kaynaklı düşüncenin “fitrat” diye ifade etmiş olduğu bu aslî duygu, genel adıyla kutsal ve kutsallık duygusudur.<sup>12</sup> Bu bağlamda bazı araştırmacılar, “kutsal olanı” aramanın din ve maneviyatın

<sup>10</sup> Robert A. Emmons, “Kişilik Psikolojisinde Dinin Önemi Üzerine Bir Giriş”, çev. Mustafa Koç, *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji* 5/14 (Ağustos 2005), 158.

<sup>11</sup> Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 212.

<sup>12</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999), 11; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 255, 256.

ortak gayesi olduğunu<sup>13</sup> belirtirlerken, Otto, din fikrinin temelinde Kutsalın yattığını ifade etmiştir.<sup>14</sup> Pargament ise dini “kutsalla ilişkili yollardaki anlam arayışı” şeklinde tanımlamıştır.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere alanın uzmanlarının, kutsal dinin temeline yerleştirdiklerini söylemek mümkündür. Buradan, her kutsallık atfedilen “şey”in din ile ilişkili olduğu gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır. Çünkü kutsallık, dinden daha geniş bir kavramdır. Bununla birlikte dinden beslenen ya da dini besleyen kutsallığın, daha kapsayıcı, kuşatıcı ve motive edici olduğunu söylemek mümkündür. Hal böyle iken din psikolojisi alanındaki çalışmaların daha ziyade “din ve anlam arayışı” bağlamında yürütüldüğü, kutsalın, dindarın anlam arayışındaki fonksiyonunun ise çoğunlukla ıskalandığı ve bu konuda yeterli düzeyde çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Örneğin; Ulusal Tez Merkezi verilerine göre, Haziran 2022 itibarıyla 1990 ile 2022 yılları arasında, konu başlığında “kutsal” kavramı geçen 150’si yüksek lisans, 38’i doktora, 1’i ise sanatta yeterlilik düzeyinde toplam 189 tezin yapıldığı tespit edilmiştir. Bu tezlerin 4’ü yüksek lisans, 1’i ise doktora düzeyinde olmak üzere toplam 4 tanesi din psikolojisi Anabilim Dalına aittir.<sup>16</sup> Din psikolojisine ait olan bu tezlerin, tüm tezlere oranı ise

<sup>13</sup> Emmons, “Kişilik Psikolojisinde Dinin Önemi Üzerine Bir Giriş”, 10.

<sup>14</sup> Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 370.

<sup>15</sup> Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, 32.

<sup>16</sup> Esra Özgüven, *Kutsalın Kendisini İfşâ Etme Aracı Olarak “Rüya”* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Merve Koca, *Türkiye’de Kutsal Mekân Ziyaretinde Bulunan Yabancıların İslam Alguları (İstanbul Süleymaniye Camisi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Mustafa Doğan, *Halk Arasında Batıl Olarak Nitelendirilen ve Kutsal Mekanlarda Uygulanan İnanç ve Davranışların Sosyal Psikolojik Açidan İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Fatih Cancan, *Kur’anda Kutsal Korku ve Diğer Korkular* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Hüseyin İbrahim Yeğin, *Kutsal Mekan ve İnsan İlişkisi* (Samsun: Ondokuz

%9,45'tir. Kutsalın din psikolojisi açısından değeri düşünülduğünde, bu oranın oldukça şaşırtıcı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu tezlerden hiçbirinin temel konusunun kutsalın, olumsuz yaşam olaylarıyla karşılaşan insan için değerine dair olmaması oldukça dikkat çekicidir. Köse'nin, özellikle modernleşme ve sekülerleşme ilişkisi bağlamında, yapmış olduğu makale çevirilerinin yanında kendisinin de yazmış olduğu makalelerle katkıda bulunarak yayınlamış olduğu "Laik Ama Kutsal"<sup>17</sup> ve "Kutsalın Dönüşü"<sup>18</sup> gibi çalışmaların bu konuya dikkat çektiklerini söylemek mümkündür. Tüm bunlarla birlikte psikoterapi ve psikiyatri alanlarında kutsalın anlam verici gücünden yararlanılarak, hastaların iyileşmesine katkı sunmak amacıyla farklı dinî inançların şekillendirmiş olduğu kültürlerde psikiyatri ve kutsallık ilişkisini inceleyen çalışmaların da tercüme edilerek kullanıldıkları görülmektedir.<sup>19</sup> Bu bile başlı başına kutsal ile insanın anlam arayışı arasındaki ilişkinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak bu yönde çok fazla girişimde bulunmadığını görmek de bir hayli üzücüdür. Hâlbuki, din psikolojisinin, bireylerin kutsal kabul ettikleri varlık ya da varlıklarla ilişkileri çerçevesinde ortaya koydukları her türlü tecrübe, söz, düşünce ve davranışları teorik ve tecrübi yöntemlerle araştırıp anlamaya ve açıklamaya çalışan bir disiplin olarak<sup>20</sup> kutsalın bireyin anlam arayışındaki işlevini araştırma alanının dışına itmesi mümkün değildir. Zira özsel anlamda kutsal bir nüve olmaksızın, din psikolojisi bilimini felsefe, insan bilimleri ve psikolojinin diğer alanlarıyla ilgilenen disiplinlerden ayıran pek fazla

Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2003).

<sup>17</sup> Ali Köse, *Laik Ama Kutsal* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006).

<sup>18</sup> Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

<sup>19</sup> J. Needlemann vd., *Psikiyatri ve Kutsallık*, çev. Abdullah Haklı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

<sup>20</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 31.

şey kalmayacağı açıktır.<sup>21</sup> Buradan hareketle, nitel araştırma yöntemiyle yürütülecek olan bu çalışma, dindarın anlam arayışını kutsallık bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma ayrıca ilgili kavramın insanın anlam arayışındaki işlevine dikkat çekerek, daha sonra yapılacak olan araştırmalara az da olsa teorik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

## 1. Anlam İhtiyacı ve Anlam Arayışı

Frankl'ın, günümüzün anlamsızlık yaşantısıyla ilişkili problemlerin çözümüne yönelik olarak geliştirip yaşamda uygun bir anlam ve amaç bulmak için kullandığı anlam istemi (will to meaning)<sup>22</sup> kavramını ifade eden anlam ihtiyacı, tüm insanların ortak paydasını oluşturduğu için doğal olarak her insan, anlamlı bir hayat yaşamayı arzular. Frankl'a göre bu anlam, sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla ve böyle olması gereğiyle, eşsiz ve özel bir yapıdadır. Anlam, ancak o zaman kişinin kendi anlam istemini doyuran bir önem kazanabilir.<sup>23</sup> Anlam ihtiyacı sayesinde insan, hayatında anlamın tehdit edildiği ya da tamamen kaybolduğu anlardan korunmak amacıyla, yaşamını daha verimli bir hale getirebilmek ve böylece anlam dünyasını daha da zenginleştirebilmek temel gayesiyle hareket eder. Bu bağlamda, çekilen acıların hafifletilmesi ve onlardan kurtulmanın ötesinde mutlu ve huzurlu bir yaşam sürdürmek, hemen hemen her insanın en önemli hedefidir.<sup>24</sup> Ancak insanın bu yöndeki çabalarına rağmen hayat, diğer boyutu ile insanın

<sup>21</sup> Brian J. Zinnbauer - Kenneth I. Pargament, "Dindarlık ve Maneviyat", çev. Sevdener Düzgüner, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, thk. Raymond F. Paloutzian - Crystal L Park (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 1/72.

<sup>22</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 69.

<sup>23</sup> Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012), 113.

<sup>24</sup> Ali Ayten, *Psikoloji ve Mutluluk Yolu: Erdeme Dönüş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 85.

karşısına dikiliverir. Bu nedenle de işler her zaman insanın istediği yönde gitmez. Birey, zaman zaman yaşamında önem atfettiği bazı durumların tehdit edildiğini, bel bağladığı anlamların zarar gördüğünü hisseder. Böyle durumlarda insan, anlam arayışına girer.<sup>25</sup>

Anlam ihtiyacından kaynaklanan anlam arayışı ise, insanın içgüdüsel itkilerinin “ikincil bir ussallaştırılması” değil yaşamın bizzat temel bir güdüsüdür.<sup>26</sup> Bu nedenle insan, bazen yaşadığı sıkıntılardan kaynaklanan hayatın anlamsızlığı duygu ve düşüncesinin etkisiyle, hayatın bir anlamı olabileceği ihtimalini düşünmek istememesine rağmen yine de bu ihtimali düşünmekten kendini alıkoyamaz. Bu durum, çoğu insanı hayatın bir anlamı olduğu düşüncesine sevk ederek<sup>27</sup> onu anlam arayışına yönlendirir. Frankl’a göre varoluşumuzun geçici olması, onun kesinlikle anlamsız olduğuna işaret etmez. Bilakis bu durum, insanın sorumluluklarını oluşturur. Zira herşey, öz itibarıyla insanın geçici olan olasılıkları gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu bağlamda insan, mevcut potansiyeller yığını ile ilgili olarak kendi tercihlerini yapar. Bunlardan hangisinin hiçliğe mahkûm edileceğini, hangisinin ise gerçekleşeceğini kesinlikle bilemez. Bu nedenle insanın, “zamanın kumları üzerindeki ayak izi” sayılacak olan tercihlerinden hangisinin sonsuza kadar ölümsüz olacağına ve böylece her an, şöyle ya da böyle, kendi varoluşunun anlamının ne olacağına karar vermesi gerekir.<sup>28</sup> Özetle Frankl’a göre insanın, karşılaştığı zorluklara rağmen kendisini hayata bağlayacak bir anlam bulabileceği bilinciyle hareket etmesi oldukça önemlidir.

---

<sup>25</sup> Ayten, *Erdeme Dönüş*, 85.

<sup>26</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 113.

<sup>27</sup> Tolstoy, *İtirafımlarım*, 72.

<sup>28</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 135.

## 2. Dindar Olan ve Olmayan Bireyler Açısından Hayatın Anlamı Problemi

Frankl, Wittgenstein'in, "Tanrı'ya inanmak (yani dindarlık), hayatın bir anlamı olduğunu görmektir" ifadesini naklettikten sonra, bu cümlemin tersten okunup okunamayacağını sorgulamıştır: "Dindar kişi, hayatın bir anlam taşıdığına inanır. İyi ama hayatın anlam taşıdığına inanan biri ille de dindar mıdır?" Frankl, Einstein'in, "Hayatın anlamına dair bir cevap bulmak, dindar olmak demektir" ifadesine atıfta bulunarak, onun bu soruya olumlu cevap verdiğini, yani Tanrı'ya inanmayan bir kimse- nin de hayatın anlam taşıdığına inanması halinde dindar olacağına inandığını belirtmiştir. Bununla birlikte Frankl, hem Wittgenstein'in hem de Einstein'in yorumlarından hangisinin doğru olup olmadığına kendisinin ya da psikiyatristlerin karar verecek konumda olmadıklarını, bu konuda sadece ilahiyatçıların karar verebileceklerini belirtmiştir.<sup>29</sup> Ancak Frankl, ister dindar olsun isterse olmasın, ister şu dine mensup olsun isterse de olmasın her insanın hayata dair bir anlam bulabileceğini, bununla birlikte dindarlığın bireyin anlam bulmasını kolaylaştırabileceğini ifade etmiştir.<sup>30</sup> Bu nedenle insanın anlam arayışının her zaman dinî bir çizgi izlemesi gibi bir zorunluluğu yoktur. İnsanın anlam arayışı, kutsal bir karaktere büründüğünde ancak dinî bir özellik kazanır. Örneğin; işsizliğin acısıyla yüzleşmenin birçok yolu bulunur. Bu bağlamda kişi, aile ve arkadaşlarından duygusal destek alabilir, yeni bir iş bulabilmek için agresif bir arayış içine girebilir ya da işsizliği, hayatına yeni bir yön vermek için bir fırsat olarak da değerlendirebilir. Bu arayışların hiçbiri

<sup>29</sup> Viktor E. Frankl, *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 195, 196.

<sup>30</sup> Frankl, *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*, 180.

mutlak anlamda “dinî” değildir.<sup>31</sup> Kant, Tanrı ve öteki dünyanın, “ahlâkî olanla bağlantılı olmasalardı hiçbir şeye yaramayacak olduklarını”<sup>32</sup> ifade ederken esasen bu noktaya dikkat çekmiştir. Zira bir şeyin *dinî*liğini belirleyen şey onun kutsalla ilişkili olmasıdır. Bu nedenle insanın anlam arayışı, onun kutsalla ilgili özelemlerine ve tepkilerine dokunduğu zaman dinî bir renk alır. Şöyle ki birey, yaşadığı sıkıntıları Tanrı’ya yaklaşmak için bir fırsat olarak değerlendirdiğinde, dinî bir cemaati duygusal destek için ya da iş olanakları hakkında bilgi kaynağı olarak gördüğünde, yaşadıkları için Tanrı’yı suçlamak istediğinde ya da kutsal kitabı işsizliğinin acısını ve ıstırabını dindirmenin bir yolu olarak düşündüğünde onun anlam arayışı dinî bir karakter kazanır.<sup>33</sup>

### 3. Dindarın Anlam Arayışını Kolaylaştıran Temel Dinamik Olarak Kutsal

Köse’nin ifade etmiş olduğu gibi sekülerleşme tezi, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle, daha doğrusu insanların “Aydınlanma”sıyla dinin; kurumsal, toplumsal ve bireysel boyuttaki yerini terk edeceğini hatta tarih olacağını öne sürmüştür. Ama artık bugünlerde dinin değil sekülerleşme tezinin tarih olduğunu savunan sosyologların sayısının giderek arttığı görülmektedir. Bu sosyologlar, daha modern bir dünyanın daha seküler bir görüntü sergilemediğini, dinin belki de form değiştirdiğini, bununla birlikte birey için anlamını hâlâ koruduğunu savunmaktadırlar. Onların en önemli argümanları arasında ise insanın varoluşu anlamlandırma çabasında kutsalın vazgeçilmezliği düşüncesi yer almaktadır. Daniel Bell’in konuyla ilgili olarak yazmış olduğu bir makale için seçmiş olduğu başlık, onun bu düşüncesini açıklar gibi gözükmektedir: *Kutsalın*

<sup>31</sup> Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, 32.

<sup>32</sup> Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/385.

<sup>33</sup> Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, 32.

*Dönüşü.*<sup>34</sup> Bu nedenle önemli yaşam olaylarında bireyin problemleri ile çok az ilgilenen kutsalın, birey açısından çok fazla değeri yoktur. Ancak dini, kutsal ile anlamın kesişme noktasına yerleştirmek, dinî yaşamın özel doğasını daha keskin bir şekilde odak haline getirmek anlamına gelir.<sup>35</sup> Bu bağlamda insan aklının, dünyada reddedilemeyen bir şeye inanmaksızın nasıl işleyeceğini hayal etmenin oldukça zor olduğunu ifade eden Eliade'ye göre, şuurun, insan tecrübelerine ve dürtülerine anlam vermeksizin nasıl işleyeceğini hayal etmek de bir hayli zordur. Bu nedenle gerçek ve anlamlı bir dünya şuuru, kutsalın keşfine sıkı sıkıya bağlıdır. Eliade ayrıca, “kutsalın” şuurun yapısı içinde bir unsur olduğunu; onun şuurun tarihi içinde bir dönem olmadığını belirttikten sonra, anlamlı bir dünyanın, kutsalın tezahürünün bir sonucu olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>36</sup> Görüldüğü üzere Eliade dini, kutsal ve anlam bağlamında incelemiştir. Bu nedenledir ki din, bireylerin önemsedığı şeyleri kutsala bağlı şekillerde inşa etmeleri, değiştirmeleri ve bunlara tutunmaları ile ilgili bir olgudur.<sup>37</sup>

Anlam arayışının, insan için yaşamsal bir rolünün bulunduğunu ve dinin bu arayışı tetikleme noktasında belirgin bir işlevselliğinin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>38</sup> Zira beklendiği üzere din, inanç ve hedeflerdeki çelişkilerin giderilmesinin yanında, Tanrı'ya yapılan yüklemelerle olumlu bir ilişkiye sahip iken tesadüflere yapılan yüklemelerle ise

<sup>34</sup> Ali Köse, “Sunuş”, ed. Ali Köse (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 7; Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, *Laik Ama Kutsal* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 57-70.

<sup>35</sup> Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, 32.

<sup>36</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu: Menşeler'in Özlemi*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 4, 8.

<sup>37</sup> Pargament, *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, 32.

<sup>38</sup> Dariusz Krok, “The Religious Meaning System and Subjective Well-Being: The Mediational Perspective of Meaning in Life”, *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 36/2 (2014), 254.



olumsuz bir ilişki içindedir.<sup>39</sup> Diğer bir ifadeyle din için hayatta tesadüflere yer yoktur. Bu nedenle din, diğer alanlarda olduğu gibi, insana dair her şeyi kontrol etmeyi amaçlar. Bu bağlamda dindarın anlam arama sürecine her zaman müdahil olmak isteyen din, birçok insanın anlam sisteminin merkezinde yer alır. Bilindiği üzere bazı teorisyenler, dinin varoluşun en derin ve en köklü problemlerini kavramaya yönelik bir arayış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak dinin özellikle bu anlam arayışının ya da ihtiyacının bir ürünü olup olmadığına bakılmaksızın, onun genellikle acı ve ıstırapı anlamanın yollarını sağlayan önemli bir inanç sistemi olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>40</sup>

Esasen hayatın çatışmaları, duygusal sonuçları ile en aldatıcı iman çatışmaları olma tehlikesini taşımaktadır.<sup>41</sup> Bu nedenle insanın anlam arama sürecine girmesi çoğu zaman bir tercih değil zorunluluktur. Bloch, çelişkileri veya çift anlamlılıkları kavramsal olarak halletmeyi istemenin umutsuz bir idealizm olacağını belirterek<sup>42</sup> bu noktaya dikkat çekmiştir. Diğer taraftan insan zihninin çelişkileri aşarak bir denge durumuna ihtiyaç duyduğu da ayrı bir gerçektir. Bu durum, insanı başka bir çelişki yumağının içine sokmaktadır. Buna göre insan, belirtilmiş olan çelişkili ve çift kutuplu anlamlılıkların kavramsal halledilemezliği ile zihnin denge istemi arasında mekik dokumak zorunda kalabilmektedir. Dindarın, bu problemin çözümünü yine Bloch'un "bir ruh kendi içinde ne denli çaresiz veya umutsuz olursa olsun, esasen hiçbir zaman yalnız kalmaz"<sup>43</sup> ifadelerinin işaret ettiği gibi kutsal ve anlam bağlamında araması kuvvet-

<sup>39</sup> Crystal L. Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 718.

<sup>40</sup> Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", 711.

<sup>41</sup> Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veyssel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 212.

<sup>42</sup> Bloch, *Umut İlkesi*, 2/289.

<sup>43</sup> Bloch, *Umut İlkesi*, 2/762.

le ihtimaldir. Bu noktada dinin esas gücü, dindarın hayatına anlam katacak olan şeyleri talep ettiği zamanki arayışında, ona sağladığı cevaba bağlıdır.<sup>44</sup> Zira kutsallık ve anlamdan beslenen dinin tüm bu çelişkileri çözümlene gibi bir fonksiyonu bulunmaktadır. Kur'an'ın, “*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz*” (Bakara, 2/216) ifadeleri bu duruma işaret etmektedir. Esasen insanın fitratında bulunan çift kutupluluğu inkâr etmeyen dinler, bu durumun kendi aleyhlerine bir sonuç üretmemesi için de, özellikle olumsuz yaşam olaylarının anlamlandırılması sürecinde, bu olaylara “hikmet” bağlamında bir anlam yüklerler. Böylece dindarın, bağlı bulunduğu dinî sistem içerisinde kalmasına yardımcı olurlar. Şöyle ki dinler, olumsuz yaşam olaylarının acı ve ıstırabının arkasına sadece yaratıcının bildiği bir “hikmet” saklarlar. Bu hikmet sayesinde birey, yaşadığı olumsuz durumların ağırlığını daha katlanılır bulur.<sup>45</sup> Hiç kuşku yok ki bu durumda, dinin bireye sunduğu kutsallık ve anlam düşüncesinin oldukça fonksiyonel olduğunu söylemek mümkündür. Saint-Anselme (1033-1109)'nin “anlamak için inanırım, çünkü inanmazsam anlayamam”<sup>46</sup> ifadesi belirtilen duruma işaret etmektedir.

Dini, insanda kutsal olarak var olan şeylerin sembolik bir ifadesi ve bekçisi olarak tanımlayan Vergote'ye göre kutsal duygusu, ilâhî kudretin ilham ettiği haşyetin, yani büyük korkunun tecrübesinden ibarettir. Ona göre dinler, bu kutsal tecrübesini bilinçli olarak yaratırlar ya da en azın-

<sup>44</sup> Recep Yaparel, *Dua: Psikolojik Bir Yaklaşım* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 5; Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 104.

<sup>45</sup> Seyyid Kutup, *Fi Zilâl-il Kur'an*, çev. Salih Uçan - Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/355.

<sup>46</sup> Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 19.

dan uyandırırılar.<sup>47</sup> Böylece dindar, imanın kendisine vermiş olduğu kutsallık ve anlam duygusu ile hem olumlu hem de olumsuz durum ve olaylar karşısında, yaşama bütüncül bakarak tüm bu durumları, yer ve zaman fark etmeksizin her an yaşayabileceğinin bilinciyle hareket eder. Bu nedenle insan, mutluluk kadar acının da bir gün kapısını çalacağına farkındadır. Bu farkındalık, kader olarak ifade edilen hayat ölçüsünün, tek bir duyguyu ölçmediğine dair imanî bir anlamdır.<sup>48</sup> Böylece insan, Allport'un, bireyin kendini yaratılışa bağlayan cesur bir teşebbüs olarak ifade etmiş olduğu dinin<sup>49</sup> ona sağladığı kutsallık ve anlam duygusu sayesinde, karşılaştığı sıkıntılara daha kolay bir şekilde göğüs gerebilir.

Kutsallık ve anlam duygusu, dindarda dünyanın bir imtihan yeri olduğuna dair, bir bilinç geliştirir. Bu sayede insan, ne sevincin ne de hüznün sonsuz olmadığını bilir. Esasen bu durum, bireyin dindarlaşıma sürecinde önemli bir fırsattır. Bu nedenle, dinden beslenen kutsallık ve anlam duygusu sayesinde dindarın, şımarıp şükrü, umutsuzluğa düşüp sabrı elden bırakması<sup>50</sup> pek mümkün değildir. Zira dindar, tüm bunların ezeli ve ebedî bir düzlemde bir anlamı olduğunu bilir. Bu düzlem ise sadece dinin söz söyleyebileceği bir alandır.<sup>51</sup> Bu nedenle, dindarların, olumsuz durumları belirtilen bu alan bağlamında anlamlandırmalarının, yaşadıklarını daha anlaşılır kılacağını söylemek mümkündür.

Hökelekli, gücünü aşarak onu acz ve çaresizlik içerisinde bırakan tehlikeler ve felaketler karşısında birçok insanda, tabiatüstü bir kurtarıcı ve

<sup>47</sup> Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 65, 117, 122.

<sup>48</sup> Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 151.

<sup>49</sup> Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 158.

<sup>50</sup> Tokur, *İmtihan Psikolojisi*, 151, 152.

<sup>51</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 96.

ilahi yardıma başvurma eğilimin kendiliğinden uyanmasının sıklıkla müşahede edilen bir durum olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre, böylesi durumlarda, evrensel bir davranış olarak ilkel ya da medenî olsun fark etmeksizin çoğu insan, dualar ve adaklar aracılığı ile bütün sıkıntılarını tanrılara, ruhlara, Allah'a veya onun nezdinde tasarrufta bulunmaya yetkili kılınmış olduğuna inanılan veli ve aziz gibi kimselere açar.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere insan, bazen Birincil Kutsal Varlık'tan *kutsallık transfer etmiş olduğu* ikincil kutsal varlık ya da varlıklar aracılığı ile de yaşadıkları problemlerden kurtulma arayışı içine girerler. Bu nedenle, kutsallığın bireyin anlamlandırma sisteminin *ruhunu* oluşturduğu söylenebilir.

Breton, bireyin yaşadığı her acının, kendisinde manevî bir yara açmakla kalmadığını, aynı zamanda onun dünya ile olan ilişkisine de saldırdığını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Ancak Kandemir'e göre bu saldırı sadece dünya ile de sınırlı kalmaz. Aynı zamanda yaranın açıldığı manevî dünyanın sorgulanmasını da beraberinde getirir. Din, bu manevî dünyanın en önemli unsuru olduğu için, bu sorgulamalardan nasibini alır. Bu nedenle dinin, kendi varlığını sürdürebilmesi için, dindarın çekmiş olduğu sıkıntıları yönetme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu noktada dinin en temel unsurlarından biri olan kutsal ile ilişki kuran dindarın, hayatını inandığı prensipler doğrultusunda şekillendirmesi yaşanan acının yönetilmesi, anlamında kolaylaştırıcı bir fonksiyon icra eder.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 87.

<sup>53</sup> David Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), 11; Fatih Kandemir, *İlâhî Yardım Çığılığı: Rabbim Bana Yardım Et!* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 113.

<sup>54</sup> Kandemir, *Rabbim Bana Yardım Et!*, 113.

Din duygusu ve din, sürekli olarak en yüksek ve en seçkin ideallerin kaynağı ve evrensel arayışın hareket noktası olagelmıştır.<sup>55</sup> Bu nedenle din, anlamlandırıcı bir sistem olarak anlaşılması zor olaylara bir anlam ve yorum katar. Ya da en azından bu türden olayları, belirli bir çerçevede kabul edilebilir kılar.<sup>56</sup> Ancak, dinin bu gücünde kutsalın önemli bir payı bulunmaktadır. Şöyle ki, hatırlanacağı üzere din, kutsal ve anlamın kesişim alanında olduğu için din, anlam tarafından olduğu kadar kutsallık duygusu tarafından da beslenir. Bu kutsallık duygusunun aracılığı ile Tanrı, insanın yardımına koşar.<sup>57</sup> Diğer bir ifadeyle kutsallık duygusu, insanın anlam arayışına bir cevap olarak işlev görür.

Acı merkezi ile hissedilen acı arasında birçok ara duraklar vardır. Süzgeç işlevi gören bu duraklar, acının yoğunluğunu artırır ya da azaltır.<sup>58</sup> Bu nedenle acının kutsallık süzgecinden geçmesinin dindarın hissetmiş olduğu acının hafiflemesine yardımcı olacağı düşünülmektedir. Zira, kendisini ruhsal çöküntü içinde hissettiren, psişik bir iç çatışma yaşamasına veya büyük bir sıkıntıya düşmesine neden olan acı karşısında dindar, ibadethanelere giderek kutsallık arayışında bulunabilir. Bu sayede o, yaşadığı acıyı tek başına çekmek zorunda kalmayacağını, orada kendisi gibi acı çeken kişilerin de olduğunu görür. Diğer bir ifadeyle dindar, acı çeken insanlığın bütünüyle birleştiğini hisseder ve bu acıyı ortak bir dert düzeyine çıkararak kutsal sözleri dinler. Böylece acı çeken kişinin problemi bir bakıma çözülmüş olur. Çünkü bu sürece acı çeken

<sup>55</sup> Öztürk, *Din ve Fitrat*, 12.

<sup>56</sup> Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 24.

<sup>57</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 49.

<sup>58</sup> Breton, *Acının Antropolojisi*, 11.

dindara yardımcı olabilmek için kutsallık aracılığı ile Tanrı'nın sevecenliği,<sup>59</sup> yardımseverliği ve merhameti de katılmıştır.

Dinî inancın merkezî kavramı olan Tanrı'nın varlığına inanan bireyler için olayların meydana gelişlerini açıklama konusunda dinî kavramların yani kutsal referansların merkezî bir rolü bulunur.<sup>60</sup> Bu nedenle kutsal temelli bir anlam arayışının olumsuz yaşam olayları ile karşılaşan bireylere, sıkıntılarına dayanma gücü verebileceğini söylemek mümkündür. Zira bireyler, “karşılıklı nedensellik etkileşimi içerisinde” olayları ve tecrübelerini belirli sebeplere atfederek açıklamaya çalışırlar.<sup>61</sup> Bu noktada, insan psişesinin merkezî taraflarını yönlendiren, motive eden ve şekillendiren temel bir unsur olarak kutsalın<sup>62</sup> her şeye bir neden bulma fonksiyonu devreye girerek, dindarın yaşadıklarını anlamlandırmasına ve böylece problemlerinin çözülebileceğine dair bir inanç geliştirmesine yardımcı olur.

Yaşam ve bilincin birlikteliğini içinde barındıran kutsal,<sup>63</sup> Tillich'e göre, bireyin sonlu olma bilincinin önemli dinamikleri arasında yer alır.<sup>64</sup> Bu nedenle dindarın anlam arayışında kutsalın fonksiyonelliği, onun için ayrı bir önem kazanır. Çünkü Tanrı'nın hayata anlam veren planının bir tezahürü olarak da işlev gören kutsal sayesinde insan, haya-

<sup>59</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş: Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*, çev. Engin Büyükinal (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 234.

<sup>60</sup> Richard L. Gorsuch - Craig S. Smith, “Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/4 (1983), 340; Köse - Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*, 69.

<sup>61</sup> Bernard Spilka vd., “Din Psikolojisi Açısından Genel Atf Teorisi”, çev. Ali Kuşat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 174.

<sup>62</sup> Zinnbauer - Pargament, “Din ve Maneviyat Psikolojisi”, 1/79.

<sup>63</sup> Carl Gustav Jung, *Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 124.

<sup>64</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 68.

tın mutlu sonla biteceği, yani her şeyin iyi olacağı yönünde bir bilinç geliştirir.<sup>65</sup> Diğer bir ifadeyle insan, anlam dünyasını altüst eden, kontrol duygusunu zedeleyen olumsuz durumlarla karşılaştığında, bazen kaderci temelde nedensel açıklamalara başvurur. Böylece o, anlamlandırılması ve neden bulunması zor olan bir olayın, Yüce Kudret tarafından takdir edilmiş ilahî bir planın parçası olduğunu düşünerek bilişsel çelişkilerini ortadan kaldırır.<sup>66</sup> Bu nedenle dindar kişi, hayatın kontrolden çıktığı izlenimine sahip olduğu anlarda, Kutsalın kontrolünün devam ettiğini<sup>67</sup> düşündüğü için, önemli bir direnç gösterir. Bu durum, Tanrı ile uygun bir şekilde ruhsal temas kurulması halinde, olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan problemin çözümü için onun yardımından istifade etmenin hâlâ mümkün olduğuna işaret etmektedir.<sup>68</sup> Şüphesiz ki bu süreçte, kutsalın aracılık işlevi önemli bir rol oynamaktadır. Kutsallık duygusunun, olumsuz durumları anlamlandırma fonksiyonunun, en bariz örneklerinden birinin de travmatik olaylar bağlamında ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Örneğin; İslâm'ın vazgeçilmez değerleri arasında yer alan, sevginin ve sadâkatin en içten ifadesi olduğu gibi fedakârlığın da en son sınırı kabul edilen şehitlik olayında, kutsalın ifade edilen etkisini görmek mümkündür. Bu bağlamda şehit yakınlarının, evlatlarını, eşlerini, babalarını ve kardeşlerini kutsal bir dava uğruna şehit verdiklerini düşünerek ve dinî bir merteye olan şehadetin kutsallığını anımsayarak teselli buldukları görülmektedir.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 75.

<sup>66</sup> Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 242, 243.

<sup>67</sup> Kenneth I. Pargament - Curtis R. Brant, "Religion and Coping", *Handbook of Religion and Mental Health*, ed. H. G. Koenig (San Diego: Academic Press, 1998), 125; Ekşi, *Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 6, 7; Karaca, *Din Psikolojisi*, 243.

<sup>68</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 243.

<sup>69</sup> Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 35, 69.

## Sonuç

Tarihî süreç içerisinde örnekleri olmakla birlikte, özellikle günümüzde, dinî inançların yerini kurumların alması, dinî inancın veya tecrübenin kutsal konumundan salt bir insanî düzleme dönüştürülmesini de beraberinde getirmiştir.<sup>70</sup> Ancak bu durum, olumsuz yaşam olayları ile karşılaşan dindarın, anlam arama sürecinde kutsallık duygusundan yararlanmasının önüne yine de tam anlamıyla geçememiştir. Zira insanın varoluşsal olarak kendini korumaya kodlanmış olması, onun kutsal duygular aracılığı ile anlam arama yönündeki davranışının hareket noktasını oluşturmaktadır. Dünya var olduğu ve insan doğası kökten değişmediği sürece de bu durumunun başka türlü olmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Bu nedenle, özellikle ülkemiz kültürünün etkisindeki bireylerin kutsallık algılarının, onların anlam arayışı süreçlerinde nasıl bir etkisinin olduğunu tespit etmeye yönelik çalışmaların, psikolojik iyi oluş başta olmak üzere birçok alana önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir. Bu bağlamda yapılacak olan çalışmaların, bir diğer katkısı ise dini besleyen ya da dinden kaynaklanan kutsallık ile din dışı alanlardan beslenen kutsallığın, dindarın anlam arayışındaki değerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya yönelik olmalıdır. Zaten din psikolojisinin çalışma alanları göz önünde bulundurulduğunda kutsalın, belirtilen fonksiyonlarını inceleyen çalışmaların yapılmasının, bir tercih değil, bir zorunluluk olduğu düşünülmektedir.

---

<sup>70</sup> Köse, *Kutsalın Dönüşü*, 14.



## Kaynakça | References

- Albrecht, Stan L. - Cornwall, Marie. "Life Events and Religious Change". *Review of Religious Research* 31/1 (1989), 23-38.
- Alicı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Mutluluk Yolu: Erdeme Dönüşü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü". *Laik Ama Kutsal*. 57-70. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Bjorck, Jeffrey P. - Thurman, John W. "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007), 159-167.
- Bloch, Ernst. *Umut İlkesi*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Breton, David Le. *Acının Antropolojisi*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Cancan, Fatih. *Kur'anda Kutsal Korku ve Diğer Korkular*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Doğan, Mustafa. *Halk Arasında Batıl Olarak Nitelendirilen ve Kutsal Mekanlarda Uygulanan İnanç ve Davranışların Sosyal Psikolojik Açısından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ekşi, Halil. *Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bölümü, Doktora Tezi, 2001.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu: Menşeler'in Özlemi*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.

- Emmons, Robert A. “Kişilik Psikolojisinde Dinin Önemi Üzerine Bir Giriş”. çev. Mustafa Koç. *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji* 5/14 (Ağustos 2005), 151-166.
- Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Frankl, Viktor E. *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. *Genç Werther’in Acıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 22. Basım, 2020.
- Gorsuch, Richard L. - Smith, Craig S. “Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/4 (1983), 340-352.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Jung, Carl Gustav. *Doğu Metinleri’ne Psikolojik Yaklaşım*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş: Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*. çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Kandemir, Fatih. *İlâhî Yardım Çılgılığı: Rabbim Bana Yardım Et!* Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur’an’da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalınkurt Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. M ukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Koca, Merve. *Türkiye’de Kutsal Mekân Ziyaretinde Bulunan Yabancıların İslam Algıları (İstanbul Süleymaniye Camisi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köse, Ali. *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Köse, Ali. *Laik Ama Kutsal*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Köse, Ali. “Sunuş”. ed. Ali Köse. 7-9. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 1. Basım, 2006.

- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Krok, Dariusz. "The Religious Meaning System and Subjective Well-Being: The Mediational Perspective of Meaning in Life". *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 36/2 (2014), 253-273.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâl-il Kur'an*. çev. Salih Uçan - Vahdettin İnce. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 9. Basım, 1991.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Needlemann, J. vd. *Psikiyatri ve Kutsallık*. çev. Abdullah Haklı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Özgülven, Esra. *Kutsalın Kendisini İfşâ Etme Aracı Olarak "Rüya"*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din ve Fitrat*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 1999.
- Pargament, Kenneth I. "Tanrım Bana Yardım Et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". çev. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji* 3/9 (Aralık 2003), 207-238.
- Pargament, Kenneth I. *The psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. - Brant, Curtis R. "Religion and Coping". *Handbook of Religion and Mental Health*. ed. H. G. Koenig. 111-128. San Diego: Academic Press, 1998.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707-729.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1972.
- Spilka, Bernard vd. "Din Psikolojisi Açısından Genel Atıf Teorisi". çev. Ali Kuşat. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 173-195.
- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Tolstoy, Lev. *İtirafımlarım*. çev. İhsan Özdemir. İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2016.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul:

- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Yalom, Irvin D. *Din ve Psikiyatri*. çev. Emre Ağanoğlu. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 7. Basım, 2012.
- Yaparel, Recep. *Dua: Psikolojik Bir Yaklaşım*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. *Kutsal Mekan ve İnsan İlişkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2003.
- Zinnbauer, Brian J. - Pargament, Kenneth I. “Dindarlık ve Maneviyat”. çev. Sevdener Düzgüner. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. thk. Raymond F. Paloutzian - Crystal L Park. 1/61-102. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

## المدحة في شعر ابن الجيَّاب الغرناطي

إياس الرشيد | ORCID: 0000-0001-7824-8952 | البريد الإلكتروني: alrashid.iyas@gmail.com

دكتور في جامعة إسطنبول آيدن، المعهد العالي للغات، قسم الترجمة، إسطنبول، تركيا

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### ملخص

يدرس هذا البحث قصيدة المدح في شعر ابن الجيَّاب الغرناطي؛ الشاعر والأديب والوزير ورئيس ديوان الكُتَّاب في غرناطة لسنين عديدة، والقريب من أربعة سلاطين من بني الأحمر، ويدقق البحث أكثر ما يدقق في صورة الممدوح في شعر ابن الجيَّاب الذي أوقف ديوانه أو مشروعه الشعري على المدح؛ سواء مدح سلاطين بني الأحمر وهو أغلب الديوان، أو للوزراء وبعض الأعيان والإخوان. ويحاول البحث من خلال تحليل صورة الممدوح في شعر الرجل الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما وظيفة الشاعر القريب من السلاطين في العصر الغرناطي، وكيف صوّر الشعراء أهل السلطة في ذلك الزمان، وهل طرأ على قصيدة المدح عندهم تغييرات أسلوبية أو طُرحت معاني جديدة لم يسبقهم إليها الشعراء في زمن مضى، وهل كانت هذه القصيدة استمراراً لقصيدة المدح في العصور السابقة. والأهم من ذلك كله: لماذا غرقت العصور المتأخرة في قصائد المديح؟ إن الاهتمام بدراسة الأدب الأندلسي وتحليل نصوصه ضرورة فنية وتاريخية؛ ضرورة فنية لفهم الذوق الأدبي وتطور مفهوم الشعر ونظرة الأندلسيين له، وضرورة تاريخية لفهم طبيعة الحياة السياسية والأدبية والاجتماعية في ذلك الزمان.

### الكلمات المفتاحية

اللغة العربية. العصر الغرناطي، سلاطين بني الأحمر، ابن الجيَّاب الغرناطي، المدحة، صورة الممدوح

### معلومات الاقتباس

الرشيد، إياس. "المدحة في شعر ابن الجيَّاب الغرناطي"، اسم المجلة رقم العدد/رقم العدد (الشهر السنة)، الصفحة الأولى-الصفحة الأخيرة.

## The Praise Poem in Ibn al-Jayyab al-Gharnatī's Poetry

Assist. Prof., Eyass Alrashed | ORCID: 0000-0001-7824-8952 | Email: [alrashid.iyas@gmail.com](mailto:alrashid.iyas@gmail.com)

İstanbul Aydın University (IAU), School of Foreign Languages  
Arabic Translation and Interpretation Department, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Abstract

This study focuses on the praise poem that Ibn Al\_Jiyab Al\_Gharnati tackled in his poetry. Al\_Gharnati was a poet ( laureate), a writer, a minister, and the head of the undersecretary office ( Diwan Al\_Kuttab) in Granada for many years. Moreover, he was in a strong relation with four Sultans of Banu Al\_Ahmar. The study often examines the image of praise in Ibn Al\_Jiyab's poetry who devoted his poetry collection or poetic project to praise poetry whether praising the Sultan of Banu Al\_Ahmar, the ministers or some notables and companions. The study tries to answer some questions by analyzing the image of the praiseworthy in Ibn Al\_Jiyab's poetry: What is the role of the poet who was close to the Sultan in the Grandian era? How did the poets portray the people in power at that time? Did stylistic changes take place in the praise poem or were new meanings introduced that were not preceded by poets before? was the poem a continuation of the praise poem in previous ages? Above all, why later ages were full of praise poems ( odes of praise)? The interest in studying the Andalusian literature and analysing its texts is an artistic and historical necessity. It is an artistic necessity to understand the literary influence, taste and the development of the concept of poetry and the Andalusian's view of it. In addition, it is a historical necessity to understand the nature of political, literary, and social life at that time.

**Keywords:** Arabic Language, The Granada Era, The Sultans of Bani al-Ahmar, Ibn al-Jayyab, A Poem of Praise, The Picture of The Praised

### Citation

Alrashed, Eyass. "İbnu' el-Ceyyab el-Gırnâti'nin Şiirinde Medih". *Marifetname* 9/2 (December 2022), 353-376  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1140510

Date of Submission	04.07.2022
Date of Acceptance	18.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Eyass Alrashed)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## İbnu' el-Ceyyab el-Gırnâti'nin Şiirinde Medih

Dr. Öğr. Üyesi Eyass Alrashed | ORCID: 0000-0001-7824-8952 | E-Posta: [alrashed.iyas@gmail.com](mailto:alrashed.iyas@gmail.com)

İstanbul Aydın Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

### Öz

Bu araştırma şair, edebiyatçı, vezir, yıllarca Gırnata'daki kâtipler heyeti başkanlığı yapmış ve Ben-î Ahmer sultanlarından dördüne refakat etmiş olan İbn el-Ceyyab el-Gırnâti'nin şiirindeki methiyeleri ele almaktadır. Araştırma ağırlıklı olarak, gerek divanının çoğunu oluşturan ve Ben-î Ahmer sultanları için yazılan methiyeler olsun gerekse dönemin vezir, devlet adamı ve ihvan için yazılan methiyeler olsun, divanını veya şiir projesini medih (övgü) şiirlerine tahsis eden İbn el-Ceyyab'ın şiirinde methodilenin portresini incelemektedir. Bu çalışma şu soruları yanıtlamaya çalışmaktadır: Gırnata Emirliği dönemindeki sultanlara yakın olan şairin görevi nedir? Şairler dönemin yöneticilerini nasıl tasvir etti? Methiyeler o dönemde üslup değişikliğine uğradı mı veya daha önceki şairlerin keşfetmediği yeni anlamlar ortaya koydu mu? Bu methiyeler daha önceki dönemlerde yazılan methiyelerin devamı niteliğinde mi? Bütün bunlardan daha önemlisi de son dönemlerin şiiri neden methiyelerde boğuldu? Endülüs edebiyatının incelemesine önem vermek ve metinlerini analiz etmek, sanatsal ve tarihsel bir zorunluluktur. Edebi zevki ve şiir kavramının gelişimini ve ona Endülüslülerin bakış açısını anlamak için sanatsal bir gereklilik ve o dönemdeki siyasi, edebi ve sosyal yaşamın doğasını anlamak için tarihsel bir zorunluluktur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Gırnata Dönemi, Benî Ahmer Sultanları, İbnu'l-Ceyyab, Methiye, Methodilenin Portresi

### Atıf Bilgisi

Alrashed, Eyass. "İbnu' el-Ceyyab el-Gırnâti'nin Şiirinde Medih". *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 353-376  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1140510

Geliş Tarihi	04.07.2022
Kabul Tarihi	18.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Eyass Alrashed)
Etik Beyan	Yapıldı – iThenticate
Benzerlik Taraması	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Etik Bildirim	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Finansman	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Telif Hakkı & Lisans	

## مقدمة

موضوع المديح في الشعر العربي موضوع قديم قدم الشعر، بل إن الناس مازالت حتى يومنا هذا تتناقل أخبار المادحين وأشعارهم، وربما تكون قصة زهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان والهارث بن عوف من أشهر السرديات العربية التي تُعلي من شأن المديح. ويستدعي الذاكرون لهذا الموقف رأي الخليفة عمر بن الخطاب في الثناء على زهير حينما قدّم الرجل، وعلل ذلك بأنه لا يُعاظَل في الكلام، ويتجنب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه. والملاحظة الأخيرة؛ أي: - لم يمدح أحداً إلا بما فيه- هي من أعطى موضوع المديح بُعداً أخلاقياً مقبولاً ومحرضاً في الآن نفسه للمضي في دروب زهير الشعرية؛ لأنه يسير منسجماً مع القيم الأخلاقية التي سادت في المجتمعات الجاهلية وجاء الإسلام ليؤكدّها. ولكنّ الذاكرين لزهير ومشروعه المدحي الأخلاقي لا يغضون الطرف ولا يخفون حقائق أخرى في قصيدة المدح، بل إنهم يصفون المشهد المدحي كاملاً، وكأنّهم يريدون أن تتميز الأشياء بضدّها؛ فقد تكلمت المصادر الأدبية بشهية نقدية عن الأعشى الذي لم يترك حاضرة أو بادية إلا وضرب إليها كبود إبله طالباً التكبُّب، حتى إنّه وصل إلى كسرى الأعجمي، وألقى على مسامعه ما لا يفهمه من معاني وطقوس إلقاء، ولكنّ المترجمين نقلوا له المعنى و ما وراء هذا المشهد من ثقافة عند العرب المجاورين لهم؛ ففاز الأعشى بالأعطيات، وفي الوقت نفسه، بل في المشهد نفسه- نجد النابغة الذبياني الذي مدح النعمان بن المنذر رغبة في المال وإعجاباً بالرجل، ولما قلب له النعمان ظهر المِجَن مدحه أيضاً رهبة، ولذلك كان النابغة عند الإخباريين وأهل الأدب من أشعر الناس إذا رهب، وهذا من أعجب الأشياء؛ فقد فر النابغة إلى الغساسنة أعداء المناذرة، بعد الجفوة بل الغضب، وجلس مكرماً عندهم، ولكنه ظلّ يحن إلى النعمان بن المنذر حنين النوق، ويرسل إليه الاعتذاريات ويبيدي خشية وجزعاً شديدين من بطش النعمان به على الرغم من أنه في مأمّن، وأغلب الظن أن الرجل كان يشناق لصحائف الذهب التي كان يأكل فيها مع النعمان؛ فخيّل الأشياء على غير ما هي عليه.

مع ظهور الإسلام طرأ موضوع مديح النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الموضوع لم يكن له أصل في التصور الفكري، أو في التقاليد الشعرية، بل إن الموضوع كان بكرأ؛ أسهم حسان بن ثابت في بنائه، ومن ثم تلقّفه الشعراء حتى تحول في العصور المتأخرة إلى باب من أبواب الشّعْر؛ فصارت المائح النبوية جزءاً من المشهد الشعري، بل إن ثمة شعراء استحقوا



الشهرة والشاعرية في زمانهم، وامتدت سمعتهم حتى عصرنا هذا بسبب المدائح النبوية كالبوصيري على سبيل المثال.

كان مجيئ الإسلام نقطة فارقة في الشعرية العربية؛ حيث مدَّ الشعر العربي بمعجم لغوي جديد يحمل تصورات جديدة وفيه مفاهيم جديدة، وصار عند العرب رأس للدولة؛ ومع الصراع على الخلافة احتاج المتنافسون إلى الشعراء للمنافحة عنهم وللحجاج المنطقي حول أحقية أي طرف بالخلافة، ومن هذا الحجاج تسرَّبت الكثير من المفاهيم المدحية؛ فنشأت ظاهرة مدح الخلفاء الأمويين؛ فظهر شعراء آل البيت الذين دبجوا الكثير من القصائد في مدحهم، وشرحوا مظلمتهم وأحقيتهم في الخلافة، وكان شعراء الصف الأول في ذلك الزمان كالأخطل والفرزدق وجريز يقفون على أبواب خلفاء بني أمية يمدحونهم، ويتحدثون عن الخصال العظيمة التي يتمتعون بها وعن حقهم في الخلافة المؤيد من الله سبحانه وتعالى، وكانت هذه التصورات بلا ريب هي المؤسس لقصيدة المدح العربية لاحقاً، وقد غمَّس منها أبو تمام في علاقته مع المعتصم، والبحثري في علاقته مع المتوكل، والمتنبي في علاقته مع سيف الدولة، وغلا ابن هاني الأندلسي في المعز الفاطمي. ولكنَّ الجميع كانوا يصدرون عن المدرسة الأولى التي تطورت شيئاً فشيئاً منذ الجاهلية حتى اكتملت صورتها في القرن الثاني الهجري؛ حيث صرنا نرى ظاهرة الشاعر الملازم للخليفة أو الأمير أو السلطان.

### 1- ابن الجياب الغرناطي<sup>1</sup>

علي بن محمد بن سليمان بن علي بن سليمان بن حسن الأنصاري الغرناطي كنيته أبو الحسن، ولقبه ابن الجيَّاب. ولد عام 673 وتوفي 749 هـ. عربي الأرومة والمخَّيد، يصل نسبه إلى الأنصار، وقد فخر بذلك في غير موضع في ديوانه كقوله:

إني لمن دوحه المُلْكِ التي كُرُمْتُ      أصلاً وفرعاً فطالت في السماء مدى

<sup>1</sup> حول ترجمة ابن الجيَّاب ينظر: محمد، لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مح. محمد عبد الله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1977)، 4/ 126؛ محمد، لسان الدين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، مح. إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ط1، 1983)، 183؛ وإسماعيل، أبو الوليد ابن الأحمر، أعلام المغرب والأندلس المعروف بـ نثير الجمان في شعر من نظمنا وإياه الزمان، مح. محمد رضوان الداية (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987)، 126؛ وإبراهيم، ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مح. مأمون بن محيي الدين الجنان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996)، 301؛ وأحمد، المقري التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ونكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، مح. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط1، 1968)، 60/6؛ خير الدين، الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 2002)، 434-464.

من آلِ نَصْرٍ وِيا لله من نَسَبٍ      سما أباً طاهراً كما زكا ولدا<sup>2</sup>

وعلى الرغم من ذلك فإن كتب الأخبار لم تذكر شيئاً عن أسرته. تزوج وأعقب ولداً كنيته أبو القاسم، وقد قضى في مِيعَةِ الشباب، فرثاه رثاءً موجعاً تقطّع له نياط القلوب.

نشأ ابن الجياب في غرناطة وحفظ القرآن الكريم، وأتقن العلوم الدينية. وتلمذ على يد جمهرة من شيوخ عصره، وقد نقلهم عنه لسان الدين بن الخطيب في ترجمته له في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة. أخذ عنهم وعن غيرهم دون أن يلقاهم من أئمة الدعوة المغربية؛ فخرج إماماً في الفرائض والحساب عارفاً بالقراءات متبحراً في الأدب والتاريخ مشاركاً في التصوف؛ فضرب سهماً في كل علم من علوم عصره؛ فصار علامة في زمانه، وأشاد به كتاب عصره: "فهو في تصريف الأفعال ينسيك سيبويه، وفي علم اللغة يُعفي ابن تُرستويه، وفي الصنعة البديعية والبيانية يزري بابن سماك، وينسي مآثر ابن سكاك... وشعره وسط... عارف بأيام العرب ووقائعها، محصلٌ لمآثرها وبدائعها."<sup>3</sup> تقلد الوزارة للسلطان أبي الحجاج يوسف مضافةً إلى رئاسة الكتاب، و" كتب عن الدولة النصرانية نحوًا من خمسين سنة أو ما ينيف عليها، متين الجاه رفيع المكانة، بعيد الصيت، وسفر إلى الملوك، واشتهر بالخير، والحمل على أهل الظلم."<sup>4</sup>

توفي بالطاعون الذي دهم غرناطة، وقامت له جنازة جليلة؛ حضرها السلطان ومن دونه، ورثاه كثير من الشعراء أشهرهم لسان الدين بن الخطيب تلميذه في ديوان الكتابة وفي المذهب الشعري. وعلى الرغم من أن لسان الدين قد فاق أستاذه شعراً وعلماً ومساهمة في التأليف ومشاركة في الصخب السياسي، ولكنه كان وقياً لفضل ابن الجياب عليه؛ فقد تتلمذ له في فنون الكتابة السلطانية، وتعلم منه طرائق إقامة العلاقات مع الدول المجاورة؛ فاستفاد منه ابن الخطيب في أسس السفارات؛ لذلك ترجم له في غير كتاب من كتبه، وأثنى عليه وقدمه على كل مجاليه، وكانت ترجمته وثيقة مدح وإشادة وخصوصاً الترجمة في كتاب الكتيبة الكامنة.

<sup>2</sup> علي، ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، مح. فوزي عيسى، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2016)، 134.

<sup>3</sup> ابن الأحمر، *أعلام المغرب والأندلس*، 126.

<sup>4</sup> لسان الدين بن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 4/126.

## 2- ديوان الشعر – ديوان المدح

مدح ابن الجباب الغرناطي: علي بن أبي طالب، وأبو عبد الله محمد بن محمد بن نصر<sup>5</sup>، ومحمد بن محمد يوسف بن نصر الملقب بالمخلوع<sup>6</sup>، وأبو الوليد إسماعيل<sup>7</sup>، أبو الحجاج يوسف<sup>8</sup>، أبو عبد الله بن الحكيم<sup>9</sup>، الشريف الغرناطي<sup>10</sup>، أبو الحسن بن مسعود<sup>11</sup>، أبو القاسم بن أبي العافية<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> أبو عبد الله، محمد بن محمد بن يوسف بن نصر المعروف بالفقيه لاشتغاله بالعلم. ثاني سلاطين بني نصر. ولد في غرناطة، وتسمّى الملك بعد وفاة أبيه المؤسس، واستمر على نهجه في تثبيت أركان الدولة بعدما غرقت في الكثير من الفتن الداخلية والخارجية. ولد سنة 633، وتوفي 701. ينظر: محمد، لسان الدين بن الخطيب، *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، مح. محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، ط1، 1347 هـ)، 50.

<sup>6</sup> محمد بن محمد بن محمد، ثالث ملوك بني نصر، ويلقب المخلوع، عقد هدنة مع القشتاليين، ووطد علاقته مع المرينيين، ولكثرة السهر وإدمانه الجلوس أمام الشموع أصابه مرض في عينيه؛ فاستبد بالحكم وزيره أبو عبد الله بن الحكيم؛ فخلع السلطان، وقتل الوزير سنة 708. عاش السلطان بعدها حتى عام 722 هـ. ينظر: لسان الدين بن الخطيب *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، 85، لسان الدين بن الخطيب *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 364/1.

<sup>7</sup> أبو الوليد إسماعيل بن فرج بن إسماعيل، خامس ملوك بني نصر. تولى السلطة بعد خلعه ابنه عمه أبي الجيوش. كانت له وقائع مع النصارى، وفي عهده ظهرت رتبة شيخ الغزاة، توفي مقتولاً على يد ابن عمه محمد بن إسماعيل المعروف بصاحب الجزيرة بعد مشاحنة بينهما سنة 725، ينظر: لسان الدين بن الخطيب *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 1/ 377؛ لسان الدين بن الخطيب، *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، 65.

<sup>8</sup> يوسف بن إسماعيل بن فرج سابع سلاطين بني الأحمر. شهدت غرناطة في عهده استقراراً ونماءً. حدثت في عهده معركة طريف 741 هـ ضد النصارى وهُزم فيها المسلمون. قتل غيلة في الجامع الكبير سنة 755 هـ. وصفه لسان الدين بن الخطيب "ببدر الملوك وزين الأمراء" ينظر: محمد، لسان الدين بن الخطيب، *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، 89؛ الزركلي، *الأعلام*، 217/8.

<sup>9</sup> محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم الحكيم اللخمي، ذو الوزارتين، رُئدي النشأة إشبيلي الأصل. قدم على حضرة غرناطة أيام السلطان أبي عبد الله محمد بن محمد بن نصر؛ فألحقه السلطان بكتابه في ديوان الإنشاء إلى أن توفي السلطان وتقلد بعده ولي عهده أبو عبد الله المخلوع؛ فقلّده الوزارة والكتابة. يقال إنه استبد بالحكم بسبب مرض السلطان وضعف بصره؛ فخلع السلطان وقتل ابن الحكيم بطريقة بشعة. ينظر: لسان الدين بن الخطيب *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 444/2، لسان الدين بن الخطيب *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، 54.

<sup>10</sup> قاض أندلسي، ولد ونشأ بسبّية. وولي ديوان الإنشاء بغرناطة، ثم القضاء والخطابة فيها. وتوفي بها وهو على قضائها. له ديوان شعر سماه "جهد المقل" و"شروح في الأدب والنحو، منها" شرح مقصورة ابن حازم. كان إماماً في الفقه والحديث والنحو ولد سنة 697، وتوفي 760 هـ. ينظر: لسان الدين بن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 181/2؛ أحمد، ابن قنفذ القسطنطيني، *كتاب الوفيات*، مح. عادل نويهض (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط4، 1983)، 361.

<sup>11</sup> علي بن مسعود المحاربي، كنيته أبو الحسن، كان من أعيان غرناطة وذوي النباهة من بيوتاتها. استوزره السلطان أبو الوليد وتوفي سنة 725 هـ، ينظر: لسان الدين بن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 70/4؛ لسان الدين بن الخطيب، *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، 60.

<sup>12</sup> الخضر بن أحمد بن أبي العافية؛ كنيته أبو القاسم من أهل غرناطة، تولى القضاء فيها، وكان شاعرًا ونحويًا، توفي سنة 745 هـ. ينظر: لسان الدين بن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، 494/1؛ وعلي، أبو الحسن النباهي، *تاريخ قضاة الأندلس*، ويشتهر باسم *كتاب المرقبة العليا* فيمن يستحق القضاء والفتيا، مح. إلفي بروفنسال (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط1، 1948)، 149.

ومن المفيد قبل أن نبدأ بتحليل صورة الممدوح في ديوان ابن الجيّاب الغرناطي أن نقلب في الديوان كي نتعرف على مشروعه الشعري من خلال إحصاء عدد قصائد المدح، وفيمن قيلت، وهل كان شيء في الديوان غير المدح.

عدد الأبيات	المناسبة التي قيلت فيها القصائد	صفته	الممدوح
47، 40	قالها في بعض غزواته، بناء المسجد الأعظم في غرناطة	سلطان غرناطة بين عامي 672 و701 هـ	أبو عبد الله محمد بن محمد بن نصر
34، 56، 34	يهنئه بالبيعة، يهنئه بقصره الجديد، يذكر الدار التي أمر ببنائها بإزاء المسجد الجامع	سلطان غرناطة بين عامي 701 و708 هـ	محمد بن يوسف بن نصر الملقب بالمخلوع
28، 47، 16، 49	يهنئه بفتح وادي أش، يهنئه بفتح حصن أشكر، دون مناسبة، انتصار على النصارى في موقعة مرج الحضرة.	سلطان غرناطة بين 713-725 هـ	أبو الوليد إسماعيل بن فرج
41، 52، 32، 34، 5 6، 52، 115، 4 1، 41، 26، 52 47، 32، 68، 52، 43، 2 3، 31، 56، 68 ، 55، 32، 78، 4 1، 51، 11، 33	فتح كركبول، عيد الفطر، عيد الفطر عيد الأضحى، عيد الفطر، يهنئه بعيد الأضحى، يهنئه بطلوع ولده أبي الوليد، يهنئه بقدمه من سفر، يهنئه بعيد الأضحى، يهنئه بعيد الفطر، يهنئه بعيد الفطر، دون مناسبة، يهنئه بعيد الفطر،	سلطان غرناطة بين 733 هـ-755 هـ	أبو الحجاج يوسف

28، في المولد النبوي، دون مناسبة، عيد الأضحى، وقية الروم في وادي يانه، يهنئه بعيد الأضحى، يهنئه بعيد الفطر، يهنئه بزواجه، دون مناسبة، يهنئه بعيد الأضحى، يهنئه بعيد الفطر، يهنئه ببيكر أولاده، دون مناسبة، يهنئه بوجهته إلى شلوبانية.			
27، 35،41،41،4 2،48،59،41 ، 30،527،9،3 2،16،56،29 63، يهنئه بقومه من العدوة، تهنئة، نهنة، تهنة بعيد الفطر، يهنئه بتقليد العلامة والعيد، دون مناسبة، يهنئه بالعيد، يهنئه بتقلد الوزارة، يهنئه بالعيد، قديم حفيده، تهنتته بالعيد يهنئه باياب الجيش من غزو قرطبة وفتح وادي آش، قدومه من سفر، يهنئه بالقدوم من سبتة، مساعدتهم لدولة بني الأحمر في صراعهم مع النصارى، يهنئه بوجهته إلى شلوبانية.		وزير لبني الأحمر	أبو عبد الله بن الحكيم
9،4 0،8 جواب على خطاب، دون مناسبة، يهنئه		وزير للسلطان أبي الوليد	أبو الحسن بن مسعود

	بوجهته إلى شلوبانية		
124	دون مناسبة	الخليفة الراشدي الرابع	علي بن أبي طالب
44	إخوانيات	قاص في غرناطة	أبو القاسم بن أبي العافية
25، 21،29،16،3 3،10،19	دون مناسبة، دون مناسبة، في مدح وزير، الحديث عن موقعة حربية، يهنئه بعيد الفطر، المدح لأحد السلاطين	-	غير مذكور
30، .10	العيد، قدوم إخوانيات	قاص في غرناطة	الشريف الغرناطي

من خلال التدقيق في هذا الجدول الذي قادنا إلى تتبع سيرة الرجل نستطيع تسجيل الملاحظات الآتية:

- بلغ عدد قصائد المدح في الديون 72 قصيدة من أصل 213 قصيدة، وأغلب هذه القصائد طويلة؛ حيث بلغ عدد الأبيات 2597 بيتاً؛ منها 1378 في مدح أبي الحجاج يوسف.

- على الرغم من أن هذا الرقم؛ أي: 72 قصيدة يوحى بثلاث الديوان فقط إلا أن ما تبقى من قصائد كانت في المدائح النبوية أو الألغاز أو أوصاف عامة، وكانت قليلة عدد الأبيات مقارنة بالقصائد الطويلة عند الرجل؛ فالديوان سجل مدحي كبير.

- ضم المحقق إلى المخطوطة جزئين؛ سمى الأولى كراسة الظاهرية، والثاني ملحق الديوان 2، ولم ترد في هذين الملحقين أي قصيدة مدح، بل اقتصر على الألغاز ووصف لبعض

ال عمران والمدائح النبوية والإخوانيات وبعض قصائد الرثاء لبني الأحمر؛ من مثل رثائه للأمير محمد بن محمد بن يوسف ويهنئ ولي عهد بتقلد أمره<sup>13</sup>.

- هناك سبع قصائد عدد أبياتها 153 بيتاً لم يحدد جامع الديوان لسان الدين بن الخطيب فيمن قيلت، ولم يجزم المحقق في ذلك؛ لأن بعض هذه القصائد قد سقط أولها فلا يظهر الممدوح، ولكنها تراوحت بين مدح سلطان أو وزير، وهي تسير على المنوال المعهود عند ابن الجياب في طريقته التي تحولت إلى نسخ مكررة للمعاني التي يقولها في كل مناسبة، فلا تستطيع التمييز بين الممدوحين، وفي كثير من الأحيان يذكر جامع الديوان اسم الممدوح في بداية القصيدة، ولكن المطالع للقصيدة لا يستطيع أن يستخلص صفات خاصة أسبغها الشاعر على الممدوح، فإذا سقط اسم الممدوح ضاعت المناسبة والممدوح إلا في بعض الأحيان يلح الشاعر في الثناء على بني نصر؛ فيدرك المرء أن هذه القصيدة قيلت في سلاطين بني الأحمر في غرناطة.

- لم يذكر جامع الديوان ومحققه أنه مدح السلطانين نصرأبأ الجيوش وهو السلطان الرابع الذي خلع أخاه سنة 708هـ ثم خلعه ابن عمه سنة 713هـ والسلطان محمد بن إسماعيل بن فرج الذي قتله الجند سنة 734هـ وهذا لا يعني أنه لم يمدح الرجلين؛ فهناك قصائد لم يذكر الجامع ومن ثم المحقق فيمن قيلت، وواضح أنها قيلت في سلاطين بني الأحمر، وغير مستبعد أن يكون مدحهما بهذه القصائد المبتورة المناسبة، بل يستطيع المرء القطع بأنه مدحهما؛ لأن ابن الجياب لم يغادر قصور بني الأحمر منذ دخلها شاباً في عهد ثاني سلاطينهم حتى حمل على الآلة الحدياء بسبب الطاعون في عهد سابع سلاطينهم في علاقة استمرت قريباً من نصف قرن.

- بدأت علاقة ابن الجياب مع سلاطين بني الأحمر منذ وقت مبكر من شبابه؛ فقد مدح السلطان أبأ عبد الله محمد بن محمد بن نصر الذي حكم بين عامي 672-701هـ بقصيدتين - وبدأ بالتقرب من السلطة أو التدرج بالتقرب من خلال علاقته مع الوزير ابن الحكيم الذي دخل في خدمة بني الأحمر منذ عهد السلطان أبأ عبد الله محمد بن محمد المتوفي 701، ثم ترقى وزيراً في عهده، وبعدها صار وزيراً لابنه المخلوع 708، ومن الواضح أن العلاقة وثيقة بين ابن الجياب وابن الحكيم، والواضح أكثر أن السقف الذي وصل إليه ابن الجياب حتى عهد وزارة

<sup>13</sup> ابن الجياب الغرناطي، الديوان، 581.

ابن الحكيم هي العلاقة الوثيقة مع ابن الحكيم فقط؛ فقد مدحه ب17 قصيدة؛ أي حوالي 583 بيتاً، وهذا أعلى عدد قصائد وعدد أبيات بعد القصائد التي قالها في أبي الحجاج يوسف، ولعل استبداد ابن الحكيم بالسلطة بسبب مرض السلطان محمد المخلوع أو ضعفه ما يفسر إقبال ابن الجيَّاب عليه في المديح متجاهلاً السلطان الذي مدحه بقصيدتين فقط لقناعته أن ابن الحكيم هو المستبد بالحكم، وهذا سبب خلع سلطانه ومقتل ابن الحكيم.

- كان ابن الجيَّاب يمدح أيضاً الأموات من سلاطين بني الأحمر؛ فقد ورد في التقديم لإحدى القصائد في الديوان: " وقال مما نقش على قبر السلطان الأعلى أبي عبد الله ابن السلطان أبي عبد الله بن نصر رحمه الله "14، وهذا هو السلطان الملقب بالمخلوع، والمعاني المذكورة في هذه القصيدة هي المعاني نفسها التي ألفتها في بقية القصائد.

### 3-صورة الممدوح في شعر ابن الجيَّاب:

#### 1-3 السلطان المجاهد

منذ انقراط عقد الدولة الأموية في الأندلس صار هذا البلد قلق المهاد ولا يصلح إلا للجهاد؛ فالنصارى متربصون على التخوم الشمالية، وهذه التخوم ليست ثابتة، بل تنتهقر كل يوم باتجاه الجنوب، ثم يعود المسلمون خطوة إلى الوراء ويثبّتوا ثغراً جديداً، ثم لا يلبثون إلا قليلاً حتى تداهمهم جيوش النصارى حتى صاروا أمام البحر مباشرة، ولذلك كانت الحرب من يوميات أهل غرناطة الذين صاروا خلاصة الوجود الإسلامي الأندلسي، وصار الجهاد ركناً من أركان تسنم السلطة حتى إن الجد الأكبر لبني الأحمر الذي أسس لهذا الملك الأحمر الغرناطي كان سبب صعوده هو اضطراره بمهمة الجهاد عندما ضعفت دولة الموحدين وتصادت الهجمات النصرانية، وضَعَف ابن هود أمامها<sup>15</sup>، فبايعه الناس، وكان هذا الفعل وهذا الوصف يدين الأندلسيين أمراء وشعراء، وكان لا بُدَّ لابن الجيَّاب الغرناطي أن يجري على سنن من سبقوه؛ فالأمير يجب أن يكون مجاهداً في البداية، بل إنَّ الجهاد هو مبتدأ المسألة ومنتهاهها، وإذا لم يتأتَّ للملك المُهدَّد أمراء مجاهدون فإن كل تفاصيل الحياة معرضة للانحدار بسبب زحف

<sup>14</sup> ابن الجيَّاب الغرناطي، الديوان، 157.

<sup>15</sup> عبد القادر، بو حسون، الأندلس في عهد بني الأحمر دراسة ثقافية تاريخية، (الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد، أطروحة دكتوراه)، 28.



النصارى. يقول ابن الجيّاب في مدح السلطان أبي الوليد إسماعيل بن فرج بعد ظفره بموقعة "أشكر" وتصييرها دار جهاده وعمل في خندقها بيده:<sup>16</sup>

أما مداك فغايلة لم تُلحق      أعيث على غرّ الجياد السُّبِقِ  
فاشرح بسعدك كل معنى مُشكِل      وافتح بسيفك كل بابٍ مغلقِ  
واغزُ العدا واصدغ بعزمك مطلعًا      بوُرّ الفتوح بمغربٍ وبمشرقِ  
لله منك مشاهدٌ مشهورَةٌ      عند الإله لمتلها لم تُسبِقِ  
مئل الحفير بها الذي باشرته      فَعَلَ الرسول وصحبه في الخندقِ

لقد وجد ابن الجيّاب هذا النصر سانحة عظيمة للإشادة به، وخصوصاً أن سلف أبي الوليد- ونعني أبا الجيوش- قد دخل عهدُه في اضطرابات أوشتت أن تعصف بكل شيء؛ فوثوب أبي الوليد إلى السلطة يعني التقدم إلى الأمام وتثبيت ثغر للجهاد، ولم يكتف السلطان بالظفر بحصن "أشكر"، بل إنه بنى خندقاً للتمترُس عازماً الأمر على مواصلة الجهاد، وقد شارك المقاتلين في هذا الحفر، ولم يترك ابن الجيّاب هذا الحدث دون الاستفادة منه فنياً؛ فاستدعى مشهد حفر الخندق في المدينة المنورة إيّان غزوة الأحزاب ليصل الزمان ببعضه حيث يكون الجهاد حالة متصلة، وتكون الهمة والعزم مستلهمة من صنيع النبي صلى الله عليه وسلم.

### 2-3 المَحْتَدِ والجَرثومة

تعد فكرة المَحْتَدِ والجَرثومة من أهم الأفكار التي يحرص السلاطين على بثّها بين الناس، ويطربون عند سماعها من الشعراء، بل إنهم يوجهون الشعراء لتدبيح شعر يدور حول هذه الفكرة؛ لأن مشروعية الحكم تنطلق في البداية من الأصالة؛ ففكرة الخلافة مقيدة بقريش، ولهذا حَكَمَ بنو أمية وبنو العباس تحت مظلة هذا الفكرة، ولكنّ ثمة تسمُّحاً وتوسُّعاً في مسألة السلطان الذي هو أدنى من الخليفة، وهذا لا يعني أن أيّما مارق أو عابر سبيل استحوذ على السلطة يحق له أن يحكم - مع إن هذا الأمر - حدث كثيراً!!، ولكن السلاطين والأمراء يحرصون على جعل سلطانهم من الأرومة الدينية وكريم المَحْتَدِ، وقد حاز بنو الأحمر كل هذا؛

<sup>16</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، الديوان، 286.

فعلى المستوى الديني هم من بني الأحمر من الخزرج فالأنصار الذين كانوا الجناح الذي طارت به الدعوة؛ فقد نصرُوا الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أوْشكت كفار قريش أن تفتك به، وأما الأرومة العربية فالأنصار من أشرف بيوتات العرب، ومن أعز من الأنصار!؟ يقول ابن الجياب في مدح السلطان أبي يوسف ويهنئه بعيد الأضحى: <sup>17</sup>

عيدٌ وأنتَ على الحقيقةِ عيدُهُ      لولا وجودُك ما استقامَ وجودُهُ  
ملكُ الأصالةِ والبسالةِ والنُدَى      فالمجدُ قد نُظمتَ عليه عقودُهُ  
وكفاه من شرفٍ وعزٍّ أَنَّهُ      أنصارُ خيرِ العالمينَ جُدودُهُ  
يا آلَ نصرٍ يا بني الأنصارِ يا      مَنْ فضلهم كالصبحِ لاحِ عمودُهُ  
وأبوه إسماعيلُ مولاهُ الذي      نُصرتُ بأملكِ السماءِ جُودُهُ

فالسُّلطانُ مركزُ الأشياءِ بالنسبة للمُلكِ الذي يديره، فلو لا وجودُهُ لما استقام الأمر، ومنه تتولّد الحياة. إن الشاعر يضع المسألة في سياق المقدّس الديني، فليس على المتلقي سوى الاستماع لما سيُلقى عليه من عذب الأخبار والأوصاف والأفكار، ويستثمرُ الشاعر في فكرة العيد ليولّد منها صوراً تخدم الموضوع، ويستفيد من عناصر الطبيعة ليشكّل صورةً للموضوع، ولم يضيّع الشاعرُ فرصةً تصاقب عيد الأضحى مع الربيع ليمتخ من معين الطبيعة حتى تكون صورُهُ أكثرَ حياةً ونبضاً، وهذا ديدن الأندلسيين؛ فأينما شرّقوا وغربوا في الوصف تجدهم ينزعون إلى وصف الطبيعة التي يملأ نوارها حياتهم، ويكتظ هواهم بعبير زهورها. يقول ابن الجياب من القصيدة نفسها: <sup>18</sup>

حيّاك من فصلِ الربيعِ فحبّذا      هذا الوفاقُ المرتضاهُ عهدُهُ  
أعطى الزمانُ العيدَ ببيعةٍ مُلكِهِ      بالحسنِ فهو أمنيئُهُ ورشيدهُ  
وكذاك سلطانُ الفصولِ ربيعُها      نُشرتَ على قضبِ الرياضِ بنودُهُ

ويقول في قصيدة أخرى مادحا أبا الحجاج يوسف: <sup>19</sup>

<sup>17</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، 143.

<sup>18</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، 143.

<sup>19</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، 153.

شَيِّدَتْ عَلَى مَا أَسَّسَهُ      سَأَفُ لَكَ زَاكِ مَحْتَدُهُ  
 لَا فخرَ كَفخرِ بنِي نَصْرٍ      لَهُمْ مَثْنَاهُ وَمَوْجِدُهُ  
 نَسَبُ كَالشَّمْسِ وَحِيدُ الْفَضِّ (م)      لَ وَلَكِنْ يُوسُفُ أَوْحَدُهُ  
 أَنْصَارُ اللَّهِ لَكُمْ شَرَفٌ      حَقٌّ لَا جاحِدَ يَجَعُدُهُ

### 3-3 الحرب المقدسة، الدفاع عن الأندلس، الرجل الخارق

كانت الشجاعة من الصور الملازمة للممدوح منذ الجاهلية، وظلت صفة بارزة لا يمكن لشاعر أن يسقطها وهو يشيد بممدوح، ولكن في موضوع الأندلس وخصوصاً غرناطة أخذت هذه الصفة بعداً أكثر ملازمة للقصيدة؛ فيوميات الناس يوميات حرب، ولا استقرار في هذا الوطن؛ لذلك كانت الخاصة والدهماء على حد سواء تبحث عن الخارق الذي سيحول حالة الخسران الدائم إلى حالة ثبات على الأقل. إنهم بحاجة إلى أي شيء يتكئون عليه وليس لهم إلا ظل الرمح؛ لذلك كانت القصيدة المدحية تعج بصور الصراع بين المسلمين والنصارى، ويذكر الشعراء أسماء ملوك النصارى في الصراع، وفي الوقت نفسه تجدهم يشيدون ببطولات هؤلاء السلاطين، وربما تكون فكرة السلطان المجاهد المخلص من أدق الأوصاف على صعيد الحقيقة، فقد ثبت هؤلاء السلاطين في وجه زحف الممالك النصرانية، في ظروف عسكرية لم تكن في صالحهم دائماً؛ فقد حُصروا في غرناطة خلاصاً الأندلس، وقد قرر نصارى الأندلس ومن ورائهم نصارى أوروبا إخراج المسلمين من الأندلس، في لحظة تاريخية كان شعارها: الحرب المقدسة قبل كل شيء .. وهذا ما كان.

لم يكن ينقص هؤلاء السلاطين الشجاعة أو المبادرة، ولكن الصراع المحموم على السلطة استنفذ مملكة غرناطة عسكرياً ومالياً. لقد خُلع أبو عبد الله محمد وقتل وزيره ابن الحكيم في مشهد غاية في الفظاظة، ثم خُلع أبو الجيوش، وقتل أبو الوليد إسماعيل على يد ابن عمه، وقتل محمد بن إسماعيل بن فرج على يد جنده، وقتل أبو الحجاج يوسف. وهؤلاء معاصرو ابن الجيَّاب وإذا تتبعنا السلسلة سنعثر على الكثير من الدماء التي أهرقت في غير أرب، وضعفت بقايا الجسم الأندلسي.

وكما كانت البلاد بحاجة للمخلص والحمي -والصراع على أوجه على السلطة- كان الشاعر في سعي بلاغي محموم لصناعة هذا النموذج الخارق الذي تحتاجه البلاد في ظرفها

العصيب، وحتى لو لم تكن الصفات التي يسبغها الشاعر على ممدوحيه، ولكنه كان يتمنى أن يظهر ذلك المخلص المستقر كما رسمه فنيًا

### 3-4 الكرم

وهذه من أهم الصفات، ولأبْد أن تكون لتمام الملك. صحيح أن التاريخ ذكر بعض الخلفاء أو السلاطين الذين يمنعون العطاء عن الشعراء، ويهتمهم رواة الأخبار بالشح، ولكن التاريخ نفسه يجعل القاعدة العامة هي بسط اليد بالنسبة لأهل السلطة، بل كانت المسائل تصل حد الإسراف في أحيان كثيرة، وهذه الثيمة؛ أي: ثيمة الكرم متعلقة بعرب الجزيرة العربية، ولها أسبابها المعقدة أهمها طبيعة حياة هؤلاء الناس في البوادي وحاجتهم لبعض في الأسفار التي يقطعونها بين واحات متباعدة؛ فكان لا بد للمقيم أن يضيّف الوافد؛ لأنه سيفد عليه بلا أدنى ريب، ومع مرور الزمن تحولت إلى قاعدة، ثم صار العطاء من مستلزمات السلطة، وصار أخذ الشاعر عطايا من أهل الملك جزءًا من الحالة الشعرية نفسها؛ فصرنا نسمع عبارات من مثل: "وقف الشعراء على بابهِ"؛ أي: أن الشعراء كانوا يفدون على الملوك لمدهم وأخذ عطاياهم، ولكن المنفعة كانت متبادلة بين الطرفين. صحيح أن الملك أو الخليفة أو السلطان يبذل ذهبًا للشعراء، ولكن الشعراء أيضًا يسبغون عليهم الكثير من الأوصاف التي تساعد في سيرورة الحكم؛ فلا بد للسلطان أن يكون كريمًا، ولا بد للشاعر أن يقول هذا الكلام شعراً، ولا بد للعامة أن تعي هذا الكلام وتؤمن به ويكون تأميلها بالسلطان عاليًا؛ لأنه هو الذي باستطاعته أن ينقل هؤلاء العامة من أي حضيض الفقر بأعطياته التي لا حد لها، يقول ابن الجياب:<sup>20</sup>

إِنْ قَلَّتْ بَحْرُ كَفِّهِ قَصَّرتْ إِذْ      شَبَّهَتْ بِالْمَلْحِ الْأَجَاجِ نَوَالِهَا  
أَوْ قَلَّتْ سُحْبُ بِالْغَيُوثِ مَغْبَةً      وَيَمِينُهُ مَا فَارَقَتْ تَمَطَّالَهَا  
أَوْ قَلَّتْ كَعْبُ مَثْلُهُ أَوْ حَاتَمٌ      فَلَقَدْ بَخَسَتْ حَقْوَهُ إِجْلَالَهَا  
وَسَقَى الْبَرِيَّةَ فَيضُ كَفِيهِ فَقَدْ      عَمَّ الْبِلَادَ سَهولَهَا وَجِبَالَهَا

ويقول في مدح أبي الحجاج يوسف ويهنئه بعيد الفطر:<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، 313.

<sup>21</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، *الديوان*، 153.

والبِشْرُ جَبِينُكَ مَطْلَعُهُ  
والجودُ يمينُكَ مورِدُهُ  
كَفُّ يَنْهَى لُتُوكَافَهُ  
ذَهَبٌ يَلْتَاخُ تَوْقُودُهُ

ويقول في مدح الوزير ابن الحكيم:<sup>22</sup>

هكذا الجودُ فدعْ كعبًا وذر  
حاتمًا وابنَ سنانٍ هرما  
لورأوا سحَّ نداءه أقسموا  
أنهم لا يعرفونَ الكرمًا

### 3-5 السلطان المؤمن – السلطان العادل

معجم مفردات الإيمان والعدل هو الأكثر حضورًا في قصيدة المدح لابن الجياب، فذكر الإيمان يستلزم حضور العدل؛ لأنه لا يمكن أن ترد إحدى هاتين الصفتين منفردة عند السلطان فهما متلازمان، فالمؤمن عادل بالضرورة، وهذان الأمران أهم أعمدة شرعية الملك فدونهما تسقط البيعة؛ لذلك كان الشاعر يسلط الضوء على الجوانب الإيمانية عند السلطان، بل إنه يتابع دقائق هذه الأمور ويتحرى أي مناسبة ليقول فيها للجمهور إن سلطانكم عادل ومؤمن؛ فطوبى لكم هذا النعيم.

يقول في مدح أبي الحجاج يوسف ويهنئه بعيد الفطر:

داع للخير يورُّ يوكِّدُهُ  
ساع بالبشر يُجِدُّدُهُ  
فبحمدٍ عقبى مَقْدَمِهِ  
ويطوّلُ إليك تَرْدُدُهُ  
ولّى رمضانُ يشيّدُ بما  
أعمالك فيه تُشَيِّدُهُ  
صَوْمٌ ما مازجَهُ رَفَتْ  
موفورُ الأجرِ مَخْلَدُهُ  
وقيامُ الليلِ به شَهَدَتْ  
أفناءُ القَصْرِ وَمَسْجِدُهُ  
فاليومَ تزكِّي صائِمُهُ  
والليلَ زكّا متهجِّدُهُ  
وأتاك العيدُ فقمْتُ به  
لله مقامًا يحمدُهُ

ويقول في مدح الوزير ابن الحكيم:

<sup>22</sup> ابن الجياب الغرناطي، الديوان، 388.

قد توخيت رضا الله الذي لم تزل فيه معاناً ملهما

بك صار الملك مشدود العرا بك صار الدين ممنوع الحمى

ومن أجل تثبيت هذه الصورة في ذهن المتلقي يستعين بتجارب الدعوة الإسلامية إبّان ولادتها لما لهذه المفاهيم من قدسية عند المسلمين؛ فيسعي لجعل هذا الواقع امتداداً لتجربة ناصعة إيمانياً وحققت نجاحاً فتح الدنيا وكانت مؤيدة بنصر الله. يقول مستدعيًا بيعة الرضوان لبيعة سلطان خلع أخاه، وقتل وزيره وترك الدهماء ينتهبون بيوت هذا الوزير، ثم مثلوا بجثته.

إن الإحالة على بيعة الرضوان التي كانت لحظة فارقة في تاريخ الإسلام يوم ظن المسلمون أن قريشاً قد قتلت عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما دخل مكة مفاوضاً حتى يدخل الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته معتمرين دون سلاح. وبعد أن شاع الخبر دعا النبي صلى الله عليه وسلم الناس للبيعة؛ فاجتمعوا تحت الشجرة مبايعين. إن الإحالة على بيعة الرضوان التي نزل فيها قرآن يثني على المبايعين قال تعالى: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا) "الفتح 18" أقول إن الإحالة على بيعة الرضوان وتمترس الشاعر خلف الفكرة الدينية التاريخية يجعل المتلقي في هذا الفضاء الجمالي والبلاغي منقاداً لفكرة بيعة بني الأحمر ومتبنيًا لها ومدافعًا عنها.

يقول في مدح السلطان أبي الوليد<sup>23</sup>:

هنيئاً لك العدل الذي أنت أهله لقد وضحت للعدل منك مراسم

وبيعة رضوانٍ تداعى لها الورى فعمّتهم منك الأيادي الجمائم

وكان قد استخدم عبارة " بيعة الرضوان " أيضا في مدح الأمير محمد الملقب

المخلوع يوم بيعته سنة 701 هـ، يقول ابن الجياب<sup>24</sup>:

بشراك هذي بيعة الرضوان شدّ الإله بها عرى الإيمان

ويقول مشيدا بعدل السلطان<sup>25</sup>:

<sup>23</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، الديوان، 388.

<sup>24</sup> ابن الجيّاب الغرناطي، الديوان، 445.

سستَ الأمورَ بسيرةٍ مرضيةٍ      عدلَ ورأيَ للرُشادِ موفوقَ

ويقول في مدح الوزير ابن الحكيم<sup>26</sup>:

حكمَ العدلُ الحكيمُ الذي      مالا الأرضَ ندىً وحكما

#### 4- وظيفة شاعر المديح

كانت أغلب القصائد في مناسبات مخصوصة؛ فقد تكررت مناسبة عيد الأضحى وعيد الفطر، وقال بعض القصائد بعد انتصارات عسكرية، ولكن الغالب في القصائد المناسبات الدينية الرسمية التي تأخذ بعدًا احتفاليًا كالعبيد على سبيل المثال، ويحرص الشاعر في هذا المناسبات على إسماع السلطان ما يطربه؛ عدا عند كونها مناسبات يجتمع فيها أكبر عدد من أعيان الدولة وجمهور غفير من العامة لمعايدة السلطان؛ فتكون سانحة مناسبة لإذاعة هذا النوع من القول الذي يقدم الدولة وسلطانها بأبهى صورة أمام الناس لترسيخ الحكم وإظهاره بحلة العدل والإيمان والشجاعة والتمكين لسبب ديني، ولكن على العموم لم يكن موضوع المديح يحتاج مناسبة؛ لأن كثيرًا من القصائد المدحية قيلت دون ذكر مناسبة؛ فالشاعر المادح الذي كان رئيس ديوان الإنشاء ومن ثم وزيرًا في ذلك العهد تحول إلى موظف مهمته الترويج لسياسة الدولة، ونلحظ مصطلحًا ذكره لسان الدين بن الخطيب مقدمًا فيه لإحدى قصائد ابن الجياب معبرًا عن الدلالة الوظيفية لقصائد المديح؛ فقد قال: " ومن الأغراض السلطانية قوله"<sup>27</sup> يقول ابن الجياب في مدح أبي الحجاج يوسف:

فالرُّبَا قد لبست زخرفها      وتحلّت بعد طول العطلِ  
وأقامت سنة العيدِ فقد      برزت في منظرٍ محتفلِ  
ولو اسطعت لقبلت يدًا      للنّدى قد خلقت والقابلِ  
حيث سيفُ الحقِ مسلولُ الظبا      وسبيلُ الرُّشدِ بادي السُّبُلِ  
حيث روضُ الجودِ ممطورُ الرُّبى      وربيعُ الفخرِ سامي المنزلِ

<sup>25</sup> ابن الجياب الغرناطي، الديوان، 284.

<sup>26</sup> ابن الجياب الغرناطي، الديوان، 386.

<sup>27</sup> لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 128/4.

حيثُ نورُ العلمِ بادي المُجتلَى      ومحيّا الدينِ وضاحُ جَلِيّ  
يا بني أندلسٍ هُنَيْثُتُمْ      هذهِ الدولةُ خيرُ الدولِ  
فارتعوا من ظَهاها في سَجَسَجِ      واشرعوا من غيْثها في سلسلِ  
خبأ السَّعدُ لكم أيامها الغرَّ (م)      من تلكِ العصورِ الأوّلِ  
فاقدروا النِّعمةَ حقَّ قَدْرِها      واشكروا يدَ الكريمِ المُفضّلِ  
وابسطوا لله في تخليدِها      أيديَّ الرغبةِ والتوسُّلِ

ذكر جامع الديوان عبارة "وقال يهنئه بعيد الفطر" مستهلاً هذه القصيدة، ففي هذه القصيدة يتجلّى الدور الإعلامي للشاعر؛ فقد استخدم أداة النداء "يا" ويوجه خطابه لعامة أهل الأندلس؛ مع إن الأندلس التاريخية قد تقلصت، ولم يبق منها سوى غرناطة وبعض الحصون والمدن الصغيرة من مثل: لوشة وإلبيرة، ومالقة، ولكنه يُبيّن لما تبقى من السامعين أن حكم بني الأحمر هو قدرٌ سعيد من العصور الأولى وأنهم وصلوا إلى ذروة النعمة لأنهم من الذين أدركوا حكم بني الأحمر؛ لذلك عليهم أن يجزلوا الشكر، ويتوسلوا لله عز وجل أن يديم ملك هذه الدولة.

لقد تحول الشاعر في هذه المرحلة الزمنية إلى ناطق باسم السلطة الحاكمة، وصار للشعر دور واحد هو دور التمجيد بالسلطان ومن يدور في حومته. صحيح أن ثمة خطأ شعرياً ثانياً بعيد عن السلطان؛ فهناك الشاعر الذي يجلس على تلة متأملاً جمالَ رمان غرناطة وأفيانها ونوارها وحركة نسائها اللواتي يُسرفن في الزينة على حد وصف لسان الدين بن الطيب<sup>28</sup> وهناك شاعر يجلس في هزيع متأخر من الليل مع خلعاء مثله يعاقرون الخمرة، ويكلمون دنان الخمر، ويصفون مجلس الشراب مع جوار أو غلمان، وهناك شاعر صوفي يجلس في تكيته بعيداً عن ضوضاء البشر وصراعهم المرير حول الحياة محاولاً عقد علاقة دينية جديدة من خلال وجدانه الصوفي، ولكن الصوت الأعلى للشعر هو صوت المديح. وإذا دقق المرء في هذه المرحلة التاريخية يجد أن المديح هو الموضوع الأول؛ لذلك صار مثل البضاعة التي تباع في سوق ويُلْتَم منها الكثير؛ لأنه ليس مطلوباً لحاجة جمالية، بل لحاجة سياسية، ولذلك فلم يكن الشاعر منهمكاً في تطوير أدواته الشعرية أو في تجويد صورته، بل إنه في كثير من الأحيان يمجّد الوزراء بما يمدح به السلاطين من أوصاف، وحتى يميز المرء بين الممدوحين كان يغير

<sup>28</sup> لسان الدين بن الخطيبه اللّمة البدرية في الدولة النصرية، 2.



كلمة السلطان ويثبت مكانها كلمة الوزير، وتبقى القصيدة غارقة في المباشرة نفسها، والغلو نفسه، والأوصاف والاستعارات الميتة التي امتدت على ست مئة صفحة من الديوان المُحَقَّق ونصف قرن من الزمان الغرناطي. يقول مثلاً في مديح الوزير أبي الحسن ابن مسعود:

هو الوزيرُ ابن مسعودٍ أبو حسنٍ      قطبُ المعالي الكريمُ الذاتِ والسيرِ  
ومَنْ كمثلِ عليٍّ في وزارتهِ      أغنى عن الملُكِ أو أحنى على البشرِ  
ومَنْ كمثلِ عليٍّ في إدارتهِ      أَرْضَى عن الله أو أغضى عن الكِبَرِ  
ومَنْ كمثلِ عليٍّ في سياستهِ      أهدى إلى النفعِ أو أعدى على الضرِّرِ  
تقلدُ الملُكُ يَفْعاً منه ما حَظَّيْتُ      بمثلهِ دولةً في سالفِ العُصْرِ  
تزهى الوزارةُ متناهاً وموحدها      بفضلِ أحسابه الوضَّاحةِ الغُرِّرِ  
أقامَ فيها منارَ العدلِ متصفاً      ببطشِ متئدٍ في حليمٍ مقتدرِ  
هامي السحائبِ إن وافاه ذو أملٍ      ماضي المضاربِ إن لاقاه ذو بَطْرِ  
خشوعُ قلبٍ بخوفِ الله مُنكسرٍ      يراقبُ الله في وردٍ وفي صدرِ  
يابنُ الأكابرِ أعلامِ القضاةِ ومن      ما بعدَ فخرهمُ مرمئٍ لمفتخرِ  
توارثوا مقعدَ الحكمِ الكريمِ إلى      ميراثِ علمٍ عن المختارِ عن مُضَرِ  
علمٌ ودينٌ وأحسابٌ موصَّلةٌ      مكارمُ نظمتِ سلكاً من الدُّرِّ

لقد ملأ ابن الحَيَّابِ قصور بني الأحمر، بل فضاء غرناطة بقصائد المدح التي قالها في السلاطين، وعندما يخلد إلى الراحة كان يقول المدائح النبوية، ولكن راحته الفنية الشعرية كانت في نظم الألغاز مستريحاً بها من ضوضاء القصائد الطويلة والصور المكرورة؛ فقد ذكر لسان الدين بن الخطيب تلميذه النجيب ووريثه الكتابي والسياسي الوفي: "وكان رحمه الله مولعاً بالألغاز يفاكها بطرفها أكثر الأوقات، ويرى أن طريقها في اللغو أسلم الطرقات، فيشغلنا بطلوانها عن أغراض الألسنة وأهوائها"<sup>29</sup>

<sup>29</sup> لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 4/189.

## الخاتمة والنتائج:

كان مشروع ابن الجياب الشعري مشروعًا مدحياً بامتياز؛ إذ يستطيع المرء أن يصف ديوانه الشعري بديوان المدح وهو مطمئن لذلك، وقد سار في بناء قصيدته ومرجعياتها الصورية والمعرفية على منوال الأقدمين؛ فقد استقرت قصيدة المدح، وصارت نصًا منجزًا من حيث البناء والتشكيل والرؤيا، وليس مطلوبًا من الشاعر أن يطوّر فيه، بل عليه أن يكون حريصًا على سرد الأوصاف التي اتفق أهل الأدب والذوق على أنها من مستلزمات قصيدة المديح؛ فقد صارت قصيدة المدح مع شاعرها جزءًا من أدوات السلطة التي تريد أن يستقر في أذهان رعاياها أن هذا السلطان خير للبلاد والعباد لأنه اتصف بصفات الكرم والإيمان والعدل والشجاعة والأصل الكريم؛ وقد ترافق مشروع ابن الجيّاب المدحي هذا مع النوازل التي كانت تحل بالأندلس أو بما تبقى من الأندلس من هجمات النصارى والفقد المستمر الذي كان يعيشه الناس والشعراء والساسة؛ فقد كانت صياغات المبالغة والغلو التي نراها عند ابن الجياب بسبب البحث عن الخارق المخلص والمستقر لأن الحكم كان قلقًا بسبب النزاع على السلطة بين بني الأحمر الذين عايشهم ابن الجياب حوالي نصف قرن؛ أضف إلى ذلك فإن قصيدة المدح لابن الجياب تنقل ذائقة العصر في ذلك الزمان وصورة المجتمع، كما إنها تعد وثيقة تاريخية تبدو في ثناياها تفاصيل الصراع على غرناطة داخليًا وخارجيًا في حقبة من أكثر الأوقات حساسيةً في تاريخ وجود المسلمين في الأندلس.

## المصادر والمراجع

- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل. *أعلام المغرب والأندلس المعروف بـ نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان*. مح. محمد رضوان الداية. دمشق: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987.
- التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ. *نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب*. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط1، 1968.
- بو حسون، عبد القادر. *الأندلس في عهد بني الأحمر دراسة ثقافية تاريخية*. الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد، أطروحة دكتوراه مخطوطة، 2013.
- ابن الخطيب، لسان الدين. *الإحاطة في أخبار غرناطة*. مح. محمد عبد الله عنان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1977.
- ابن الخطيب، لسان الدين. *الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة*. مح. إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ط1، 1983.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002.
- الغرناطي، ابن الجياب. *الديوان*. مح. فوزي عيسى. القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2016.
- القسنطيني، ابن قنفذ. *كتاب الوفيات*. مح. عادل نويهض. بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط4، 1983.
- المالكي، ابن فرحون. *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*. مح. مأمون بن محيي الدين الجنان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996.
- النُّباهي، أبو الحسن. *تاريخ قضاة الأندلس، ويشتهر باسم كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا*. مح. إلفي بروفنسال. القاهرة: دار الكتاب المصري، ط1، 1948.

## Kaynakça | References

- Bu Hassûn, Abdülkadir *el-Endelüs fiahdi Benî'l-Ahmer: Dirasatün Sekafiyye Tarihiyye* Cezayir: Ebu Bekir Belkâyid Üniversitesi, Doktora tezi, 2013.
- el-Gırnâtî, İbnü'l-Ceyyab, *ed-Divân*, thk. Fevzi İsa, Kahire: Mektebetü'l-Edâb, 1. Baskı, 2016.
- En-Nübâhî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed, *Târîhu kuḍâti'l-Endelüs: el-Merḳabetü'l-'ulyâ fî men yesteḥikku'l-kadâ' ve'l-fütyâ*. thk. Levi, Provnsal. Kahire: Daru'l-Kitabi'1. Baskı, 1948.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-Alâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm lilmelâyîn, 15. Baskı, 2002.
- İbn Kunfüz, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Alî el-Kustantînî. *el-Vefeyât*. thk. Adil Nuvayhid .Beyrut: Darü'l-Âfâkı el-jadidahe 4. Baskı, 1983.
- İbn, Ferhûn, Burhâneddîn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *eD-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb* . thk. Me'mun bin Muhyiddim el-Cinan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1996.
- İbn'ül-Ahmar, Ebü'l-Velîd İsmâîl *A'lâmü'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Müessesetü'r-Risale, Şam, 1407/1987
- İbnü'l-Ḥaṭîb, Lisânüddin. *el-İhâta fî Aḥbâri Gırnata*. thk. Muhammed Abdullah Anân, Mktebetü'l-Hannci, Kahire, 1. Baskı, 1977.
- İbnü'l-Ḥaṭîb, Lisânüddin. *el-Ketîbetü'l-kâmine fî men laḳıynâhü bi'l-Endelüs min şu'arâ'i'l-mi'eti's-ḡâmine*, thk. İhsân Abbâs, Daru's-Sekâfe, Beyrut, 1. Baskı, 1983.
- Makarî Ahmed b. Muhammed, Ebü'l-Abbâs et-Tilimsânî, *Nefḥu't-ṭîb min ḡuşni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zıkrü vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḥaṭîb*. thk. İhsân Abbâs, Dar Sadir, Beyrut, 1. Baskı, 1968.

## Çocukların Mescitlerden Uzak Tutulmasını Bildiren Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili

Dr. Öğr. Üyesi Uğur Erman | ORCID 0000000209428148 | [ugurerman@siirt.edu.tr](mailto:ugurerman@siirt.edu.tr)

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Adı, Siirt, Türkiye

M. Sabih Aydın | ORCID 0000000196606944 | [s.aydin.5627@gmail.com](mailto:s.aydin.5627@gmail.com) Siirt Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Öz

İslâm dininde toplu ibadetin merkezi durumunda olan mescidler hicri ilk asırlarda ma'bed olma özelliklerinin yanında okul, hastane, imarethane, misafirhane, karargâh, mahkeme, toplantı salonu gibi çok amaçlı kullanılmış; birçok dini, siyasi ve toplumsal işlevi bünyesinde toplayan merkez konumunda olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazların topluca kılınmasının önemine ve faziletine dair teşvikleri Müslümanların camilerde beraber saf tutulmasını sağlamıştır. Mescid ve camilerde tutulan saflarda yetişkinlerle beraber çocuklar da yer almış ve verilen eğitim-öğretim faaliyetlerine de katılmışlardır. Camilerde Kur'an Öğretim Programları, Yaz Kur'an Kursları gibi belirli zaman periyotları içerisinde çocuklara yönelik Kur'an-ı Kerim ve temel dini bilgiler kursları verilmektedir. Ancak, çocukların camilerde zaman zaman huzur ve sükûneti bozdukları, caminin demirbaş eşyalarına zarar vermeleri gibi gerekçelerle çocukların camilere gelmesi hoş karşılanmamaktadır. Bu zaviyeden hareketle hadis kaynakları tarandığında çocukların mescitlerden uzak tutulması ile bazı rivayetlere rastlanılmaktadır. Söz konusu rivayetlerde sadece çocukların değil aynı şekilde delilerin, alım-satım yapanların, yüksek ses tonuyla konuşanların, tartışanların, birbirine kılıç çekenlerin mescitlerden uzak tutulması istendiği gibi had cezalarının mescitte infaz edilmemesi de istenmektedir. Bu itibarla çalışmanın boyutu göz önünde bulundurularak sadece çocukların mescitlerden uzak tutulmasını içeren rivayetlerle sınırlandırılmıştır. Söz konusu rivayetlerin tahrirleri yapılmış, rivayetler sened ve muhteva tenkidine tabi tutulmuştur. Bu metot çerçevesinde sened zincirinde varsa cerh edilen râviler tespit edilmiş, söz konusu râvilerin cerh-ta'dil durumu ve bu durumun rivayetin sıhhatine etkisi ortaya konulmuştur. Rivayetler araştırılırken asli hadis kaynaklarına müracaat edilmiştir. Çalışmadaki nihai amaç bahse konu rivayetlerin hem sened hem muhteva açısından sıhhatini tespit etmektir. Çalışmanın sonunda rivayetlerin hem sened hem metin açısından zayıf kaldığı kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cami, Çocuk, Mescid, Rivayet.

### Atf Bilgisi

Erman, Uğur-Aydın M. Sabih. "Çocukların Mescitlerden Uzak Tutulmasını Bildiren Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili". *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 377-406

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1143774

Geliş Tarihi	14.07.2022
Kabul Tarihi	17.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Uğur Erman-M. Sabih Aydın).
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Takhrīj and Criticism of the Rumors (Riwāyāt) About Keeping Children Away From the Mosque

Assist. Prof., Uğur Erman | ORCID 0000000209428148 | [ugurerman@siirt.edu.tr](mailto:ugurerman@siirt.edu.tr)

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Siirt, Türkiye

M. Sabih Aydın | ORCID 0000000196606944 | [s.aydin.5627@gmail.com](mailto:s.aydin.5627@gmail.com) Siirt Üniversitesi,

Social Sciences Institute, PhD Student of Hadith Department, Siirt, Türkiye

**ROR ID:** <https://ror.org/05ptwtz25>

### Abstract

Masjids, which are the center of collective worship in the religion of Islam, besides being a temple, it used to be school, hospital, public kitchen, guestroom, headquarters, court and meeting room and so on in the first centuries of hijri, and furthermore they became the center many religious, political and social functions. Prophet Mohammad's (peace be upon him) encouragements on the importance and virtue of performing prayers collectively enabled Muslims to pray together in mosques. There were children next to the adults in the ranks kept in masjids and mosques and they also participated in the educational activities. When the hadith sources are researched from this point of view, some rumors (riwāyāt) were encountered about keeping children away from the mosques. In the mentioned rumors, it is requested that not only children but also insane people, those who trade, those who speak in a loud voice, those who argue, those who draw swords at each other, are kept away from the mosques. Also according to this rumors, al-hudūd crimes shouldn't be carried out in the mosque. Considering the size of the present study, it is limited to the rumors that include keeping children away from mosques. In this study, the takhrīj of the mentioned rumors were studied and they were criticized in terms of isnād and matn. In the context of this method, if any, narrators who criticized in the integrity of isnād have been determined, al-jarh al-ta'dil status of the relevant narrators and the effect of this situation on the authentication of the rumor has been figured out in this study. While researching the rumors, the fundamental hadith sources are taken as a basis for this study. The ultimate goal of the study is to determine the authentication of the mentioned rumors in terms of both isnād and matn. At the end of this study, it was concluded that the mentioned rumors were weak in terms of both isnād and matn.

**Keywords:** Hadith, Mosque, Child, Musjid, Rumors (al-Riwāyāt).

### Citation

Erman Uğur - Aydın M. Sabih. "Takhrīj and Criticism of the Rumors (Riwāyāt) About Keeping Children Away From the Mosque". *Marifetname* 9/2 (December 2022), 377-406

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1143774

Date of Submission	14.07.2022
Date of Acceptance	17.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Uğur Erman-M. Sabih Aydın).
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

İslam'da ibadetin toplu olarak yapıldığı mekânlar mescid ve camilerdir. Allah Rasûlü (s.a.v.), hadislerinde mescidleri Allah katında en sevimli mekânlar olarak nitelemiş<sup>1</sup>, namazların toplu halde mescidlerde kılınmasını buyurmuştur.<sup>2</sup> Medine'ye hicretinde işi Mescid-i Nebevî'yi inşa etmek olmuş<sup>3</sup> ve mescid inşasını teşvik etmişlerdir.<sup>4</sup>

Hicri ilk asırlarda mescidler ma'bed olma özelliklerinin yanında okul, hastane, imarethane, misafirhane, karargâh, mahkeme, toplantı salonu gibi çok amaçlı kullanılmış birçok dini, siyasi ve toplumsal işlevi bünyesinde toplayan merkez konumunda olmuşlardır.<sup>5</sup> Günümüzde de gerek mescid gerekse camiler ma'bed ve yaygın eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekân olma özelliklerini devam ettirmektedir.

İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren önemli dinî ve sosyal fonksiyonları üstlenen mescidlerle ilgili Rasûlullâh (s.a.v.) bazı tavsiyelerde bulunmuş, mescidlerin temizliği, düzeni gibi buralarda uyulması gereken birtakım kural ve davranışları hadislerinde dile getirmişlerdir.<sup>6</sup> Söz konusu hadislerden biri de bazı hadis kaynaklarında geçen ve Hz. Peygam-

<sup>1</sup> Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010), "Mesâcid", 671.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Tâmir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011), "Ezan", 30; Müslim, *Müslim*, "Mesâcid", 649-652.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kaysî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990), 3/202.

<sup>4</sup> *Buhârî*, "Salât", 65; *Müslim*, "Mesâcid", 533.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan, 2016), 63-73; Mustafa Fayda vd., *İslam Tarihi*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafik, 2018), 121.

<sup>6</sup> bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995); İbrâhîm b. Sâlih el-Hudayrî, *Ahkâmu'l-mesâcid fi ş-şeriat'i-İslâm* (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2001).

ber'e (s.a.v.) nispet edilen “Çocuk ve mecnun (deli) durumundaki kişilerin mescidlerden uzak tutun” şeklindeki rivayettir.<sup>7</sup> Söz konusu rivayetlerde sadece çocukların ve mecnûnların değil aynı şekilde alım-satım, ses yükseltme, münakaşa etme, birbirine kılıç çekme, had cezalarını infaz etme gibi durumların da mescidlerden uzak tutulması talep edilmektedir. Bu itibarla çalışmamızın boyutunu aşmamak için rivayetler tenkide tabi tutulurken sadece çocuk sayılan kişilerin mescidlerden uzak tutulmasını içeren rivayetlerle sınırlandırıp delilerin, alım-satım, yüksek ses tonuyla konuşma, münakaşa etme, birbirine kılıç çekme, had cezalarını infaz etme gibi durumların mescidlerden uzak tutulmasını içeren rivayetleri araştırmamızın kapsamına dâhil etmeyeceğiz.

Konu bağlamındaki rivayetler hicri ilk dört asır hadis kaynaklarında araştırılmış, söz konusu rivayetlerin tahrîc ve tetkiki bu eserler çerçevesinde yapılmıştır. Senedde cerh edilen râvî varsa çalışmamızın boyutunu aşmamak için sadece muhtasar sened tenkidi uygulanmıştır. Rivayetle ilgili şârihlerin, münekkid âlimlerin görüşleri verilmiş ve çalışma sonunda araştırmamıza konu teşkil eden rivayetler hakkında nihaî bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızın bahse konu rivayetleriyle ilgili hadis bilim dalında herhangi akademik bir çalışmanın yapılmadığını, sadece çocukların camiye girmeleriyle ilgili *Diyanet Aylık Dergide* “Peygamber Mescidinde Çocuklar”, “Çocuğu Camiden Alıkoyan Temel Engeller”, “İçinden Hayatın ve Çocukların Akıp Geçtiği Bir Akarsu Yatağı Olsun Camilerimiz” gibi

<sup>7</sup> Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), 1/441 (H. No: 1726); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), “Mesâcid”, 5 (H. No: 750); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Dâru İhyâ'ü Turâsî'l-Arabî, 1422/2002), 20/173 (H. No: 369).



başlıklı makalelerde çalışmaların olduğunu tespit ettik.<sup>8</sup> Araştırmamızda ayrıca “Cami-Okul” şeklinde bazı çalışmaların yapıldığını fark ettik.<sup>9</sup> Ancak tüm bu çalışmalarda konumuzla alakalı herhangi malumatın olmadığını, rivayetler hakkında herhangi bir araştırmanın yapılmadığını tespit ettik. Çalışmamızın konusunun psikolojik ve sosyolojik yönlerinin de olduğunu farkındayız. Ancak, bu konu alanımızın dışında kaldığı için çalışmamızın bu hususla ilgili kısmını alanında uzman psikologlara ve sosyologlara bırakmayı daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

## 1. Rivayetin Tahrîc ve Tenkidi

Çocukların mescidlerden uzak tutulmasını bildiren rivayet; Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebü'd-Derdâ' (ö. 32/652), Vâsile b. Eska' (ö. 85/704), Ebû Ümâme (ö. 86/705) gibi sahâbîlerden merfû' olarak nakledilmiştir. Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730) ve Ebû Âmir Sâlih b. Rüstem'den (ö. 152/769) ise mürsel şeklinde aktarılmıştır. Ebü'd-Derdâ' ve Ebû Ümâme'den nakledilen rivayet Vâsile b. Eska' ile beraber müşterek bir senedle nakledilmiştir.

### 1.1. Muâz b. Cebel'den (r.a.) Nakledilen Rivayet

Konuyla ilgili Muâz b. Cebel'den (r.a.) gelen rivayeti Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27) *el-Musannef* inde, Taberânî (ö. 360/971) ise *el-Mu'cem*'inde tahrîc etmişlerdir. Abdürrezzâk'ın *Musannef* adlı eserinde nakledilen rivayet şöyledir:

<sup>8</sup> Konu için bk. Mehmet Görmez vd., “Cami Çocuk Buluşması”, *Diyanet Aylık Dergisi* 250 (Ekim 2011).

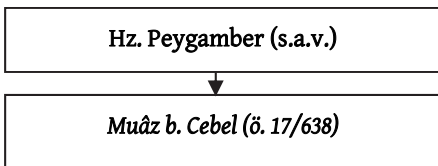
<sup>9</sup> Ali Murad Daryal, “Okul-Cami”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/19 (26 Nisan 1969), 18-19; Rahime Çelik - Sare Evcimik, “Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (15 Mart 2021), 457-486.

عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: : جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ مَجَانِبَكُمْ، وَصِيبِيَانَكُمْ، وَرَفَعْ أَصْوَاتَكُمْ، وَسَلَّ سُبُوفَكُمْ، وَبَيَّعَكُمْ، وَشِرَاءَكُمْ، وَإِقَامَةَ حُدُودِكُمْ، وَخُصُومَتَكُمْ، وَجَمْرُوهَا يَوْمَ جَمْعِكُمْ، وَاجْعَلُوا مَطَاهِرَكُمْ عَلَى أَبْوَابِهَا

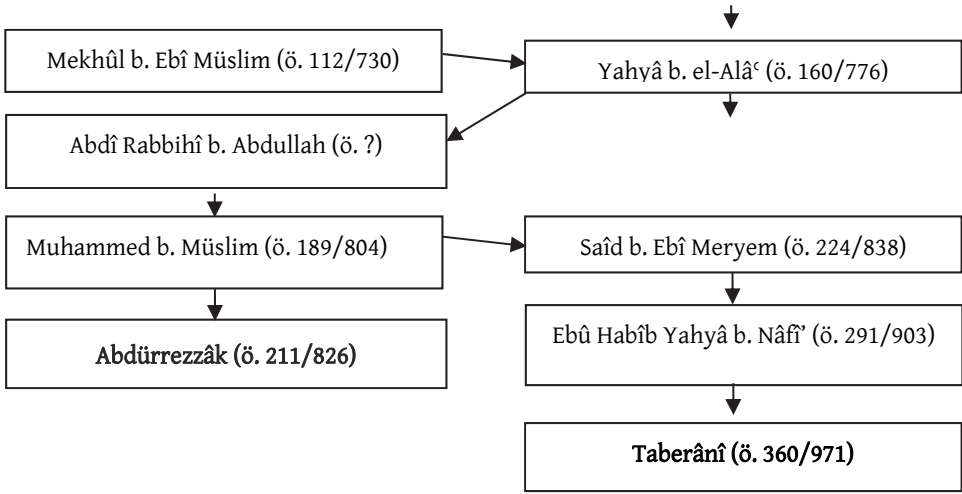
Abdürrezzâk < Muhammed b. Müslim et-Tâifî (ö. 189/804) < Abdî Rabbihî b. Abdullah eş-Şâmî (ö. ?) < Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730) < Muâz b. Cebel tarîkiyle aktarılan rivayette Muâz dedi ki: Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: *“Delilerinizi, çocuklarınızı, sesinizi yükseltmeyi, birbirinize kılıç çekmeyi, alım satımınızı, had cezalarınızın infazını, münakaşalarınızı mescidlerinizden uzak tutun. Cuma günleri onları güzel koku ile tütsüleyin ve kapı girişlerinde abdestlikler kurun.”*<sup>10</sup>

Söz konusu rivayeti Taberânî, Ebû Habîb Yahyâ b. Nâfi' el-Mısrî (ö. 291/903) < Saîd b. Ebî Meryem (ö. 224/838) < Muhammed b. Müslim et-Tâifî < Abdî Rabbihî b. Abdullah eş-Şâmî < Yahyâ b. el-Alâ' (ö. 160/776) < Mekhûl b. Ebî Müslim < Muâz b. Cebel tarîkiyle merfû' olarak aynı lafızlarla tahrîc etmiştir. Ancak, Taberânî'nin rivayetinin metninde “deliler”, “camilerde yüksek ses tonuyla konuşma” ve “kılıç çekme” ifadeleri yer almamaktadır.

Rivayetin isnad zincirinde yer alan râvîleri şema üzerinde şöyle gösterebiliriz:



<sup>10</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/441 (H. No: 1726); Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 20/173 (H. No: 369).



Şemada görüldüğü üzere rivayeti Hz. Peygamber'den (s.a.v.) alan Muâz b. Cebel Mekhûl b. Ebî Müslim'e nakletmiş. Mekhûl da rivayeti Abdî Rabbihî b. Abdullah ve Yahyâ b. el-Alâ'ya aktarmıştır. Ondan sonra rivayet Muhammed b. Müslim yoluyla Abdürrezzâk'ın *Musan-nef*'ine; Saïd b. Ebî Meryem < Ebû Habîb Yahyâ b. Nâfî' tarikiyle de Taberânî'nin *Mu'cem*'ine geçmiştir. Abdürrezzâk'ın isnad zincirinde Abdî Rabbihî, rivayeti doğrudan Mekhûl'dan alırken, Taberânî'nin senedinde ise Yahyâ b. el-Alâ' vasıtasıyla almıştır.

Rivayetin senedi incelendiğinde rivayeti Muâz'dan nakleden Mekhûl isimli râvinin, Enes b. Mâlik, Vâsile b. el-Eska', Ümmü Derdâ' isimli sahâbeden hadis işittiği,<sup>11</sup> ancak Muâz b. Cebel'den hadis işitmediği,<sup>12</sup> Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Übey b. Ka'b, Ubâde b. Sâmit, Ümmü Eymen

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Dekken (Hindistan): Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 8/21; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952), 8/407.

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Meâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-şemâniye*, çev. Adem Yerinde - Hüseyin Kaya (İstanbul: Ocak, 2010), 1/182; Ebü'l-Hasen Nüreddîn Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid Tercümesi*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak, 2015), 2/26.

ve Sevbân gibi sahâbeden mürsel olarak rivayette bulunduğu,<sup>13</sup> rivayetlerinde tedlîs yaptığı ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Kendisinden Sâbit b. Sevbân, İbn Aclân, Ebû Saîd eş-Şâmî ve başkasının rivayette bulunduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup> Cerh-ta'dîl durumu ile ilgili olarak münekkidler tarafından genel olarak tevsîk edilmiş, Şam bölgesinin fakihi olarak zikredilmiştir.<sup>16</sup>

Abdî Rabbihî b. Abdullah isimli râvî hakkında kaynaklarda herhangi bir malumat olmadığı, dolayısıyla durumunun belirsiz kaldığı söylenmiştir.<sup>17</sup> Bazı kaynaklarda Abdî Rabbihî isimli râvinin Şamlı olup asıl adının Muhammed b. Saîd el-Maslûb olduğu, ancak isnadda tedlîs yapılarak isminin değiştirildiği, Muhammed b. Saîd'in hadis uydurmakla itham edildiği<sup>18</sup> ve Mekhûl b. Ebî Müslim'den rivayette bulunduğu kaydedilmiştir.<sup>19</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), söz konusu rivayetin senedini munkatî' kabul etmiştir.<sup>20</sup>

Taberânî'nin tahrîc ettiği rivayetin senedindeki Yahyâ b. el-Alâ' hadis uydurmakla itham edilip, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dârekutnî

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 5/156; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414/1994), 10/289.

<sup>14</sup> Hâlid b. Dayfullâh eş-Şellâhî, *et-Tibyân fî Tahrîc ve Tebvîbi Ehâdisi Bülûğu'l-Merâm* (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlimiyye, 1433/2012), 3/447.

<sup>15</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî es-mâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 28/468.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyerü'n-nübelâ'*, 5/159.

<sup>17</sup> Şellâhî, *et-Tibyân*, 3/448; Süleymân b. Sâlih es-Saniyân, *el-Ehâdisü'l-Vâridatü fî'l-Büyu'* (Medine: İmâretü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/701.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Divânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed (Mekke: Mektebetü'n-Nahdâ, 1387/1967), 353; Saniyân, *el-Ehâdisü'l-Vâridatü fî'l-Büyu'*, 2/701.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992), 2/174.

<sup>20</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/182.

(ö. 385/995), Nesâî (ö. 303/915), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) gibi çoğu münekkitlerce zayıf sayılmıştır.<sup>21</sup> Sened yer alan Ebû Habîb Yahyâ b. Nâfi' isimli râviyi Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde zikrederek Saîd b. Ebî Meryem'den rivayette bulunduğunu ve kendisinden de Taberânî'nin rivayet ettiğini belirtmiş, ancak cerh ve ta'dîl durumu hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>22</sup> Söz konusu râvî hakkında kaynaklarda başka bir bilgi tespit edemedik. Dolayısıyla bahse konu râvînin cerh-ta'dîl açısından durumunun müphem kaldığı kanısındayız.

Netice itibariyle Muâz b. Cebel'den konuyla ilgili gelen rivayetin isnadı munkatı' sayıldığından ve sened zincirinde müphem râvî ile adalet yönünden cerh edilmiş râvî bulunduğundan bu vecihle gelen rivayetin zayıf kaldığı düşünülmektedir.

## 1.2. Ebû Hüreyre'den (r.a.) Nakledilen Rivayet

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayeti Abdürrezzâk es-San'ânî tahrîc etmiştir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

عبد الرزاق، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَرَّرٍ، أَنَّ يَزِيدَ بْنَ الْأَصَمِّ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ:  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ الصَّبِيَّانَ، وَالْمَجَابِي

Abdürrezzâk < Abdullah b. Muharrar (ö. ?) < Yezîd b. el-Esamm (ö. 103/721) < Ebû Hüreyre tarîkiyle gelen rivayette Yezîd b. el-Esamm'dan

<sup>21</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/486; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017), 1675; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Halîl Me'mun (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 2/362.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmîyye, 1424/2003), 6/852.

haber verdiğine göre Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Çocukları ve delileri mescidlerinizden uzak tutun”<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere rivayet, sadece çocuklardan ve delilerden bahsetmekte dolayısıyla Muâz b. Cebel’in rivayetinde nakledilen mescidlerde “yüksek sesle konuşma”, “kılıç çekme” gibi tabirler yer almamaktadır.

Rivayeti sened açısından incelediğimizde Ebû Hüreyre’den nakleden Yezîd b. el-Esam’ın Ebû Hüreyre’den hadis işittiği ve sika olduğu kaydedilmektedir.<sup>24</sup> Ancak, rivayeti Yezîd b. el-Esam’dan alan Abdullah b. Muharrar hakkında, Buhârî (ö. 256/870) “*münkerü’l-hadis*” demiş,<sup>25</sup> Ebû Zür’a (ö. 264/878) “*daîfu’l-hadis*”, Nesâî, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Dârekutnî (ö. 385/995) ise “*metrûku’l-hadis*”<sup>26</sup> gibi cerh ifadeleri kullanarak hadis rivayetinde râviyi zayıf görmüşlerdir. Dolayısıyla konuyla ilgili Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayetin senedinin de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.3. Ebü’ d-Derdâ’, Vâsile b. Eska’ ve Ebû Ümâme’den Gelen Rivâyet

Vâsile b. Eska’nın rivayetini İbn Mâce (ö. 273/887) *Sünen*’inde ve Taberânî *el-Mu’cem*’inde tahrîc etmiş, Taberânî ve Beyhakî (ö. 458/1066) rivayetin başka bir varyantında Ebü’ d-Derdâ’, Vâsile b. Eska’ ve Ebû Ümâme gibi üç farklı sahâbîden müşterek olarak nakledip eserlerine kaydetmişlerdir. İbn Mâce’den nakledilen rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ السُّلَمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ نُبَهَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْبَةُ بْنُ يِقْظَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ

<sup>23</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/149.

<sup>24</sup> Zehebî, *Siyerü’ n-nübelâ*, 4/517; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü’ t-Tehzîb*, 2/370.

<sup>25</sup> Buhârî, *Târîhu’ l-kebir*, 5/212.

<sup>26</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’ t-ta’ dil*, 5/176; Mizzî, *Tehzîbü’ l-Kemâl*, 16/31.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ، وَمَجَانِينَكُمْ، وَشِرَاءَكُمْ، وَبَيْعَكُمْ، وَخُصُومَاتِكُمْ، وَرَفَعَ أَصْوَاتِكُمْ، وَإِقَامَةَ خُودِكُمْ، وَسَلَّ سِيُوفِكُمْ، وَاتَّخَذُوا عَلَى أَبْوَابِهَا الْمَطَاهِرَ، وَجَمَرُوهَا فِي الْجُمُعِ .

İbn Mâce < Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî (ö. 264/877) < Müslim b. İbrâhîm (ö. 222/936) < el-Hâris b. Nebhânî (ö. 151/769) < Utbe b. Yakzân (ö. ?) < Ebû Saîd (ö. ?) < Mekhûl < Vâsile b. el-Eska‘ tarîkiyle aktarılan rivayette Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: “Çocuklarınızı, delilerinizi, alım satımınızı, münakaşalarınızı, sesinizi yükseltmeyi, had cezalarınızın infazını, birbirinize kılıç çekmeyi mescidlerinizden uzak tutun. Kapılarının yakınında abdestlikler kurun. Cuma günleri mescidlerinizi güzel koku ile tütsüleyin.”<sup>27</sup>

Taberânî’nin Vâsile b. el-Eska‘dan naklettiği rivayet ise şöyledir:

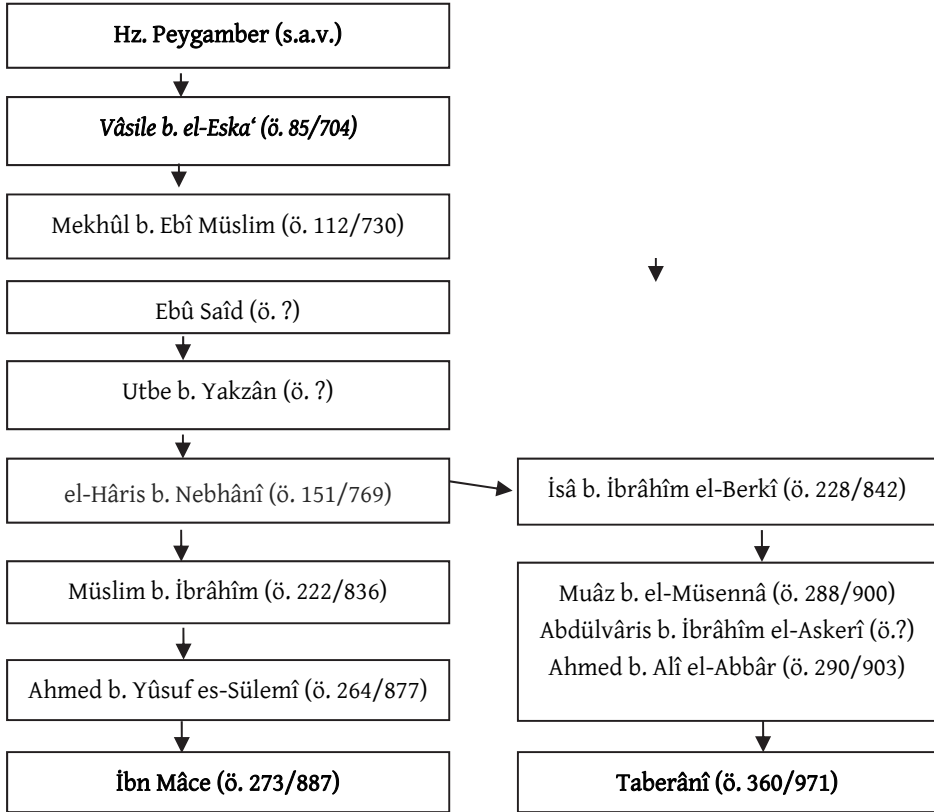
حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَعَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْعَسْكَرِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَبَّارُ قَالُوا: ثنا عيسى بن إبراهيم البركي قال: ثنا الحارث بن نيهان قال: ثنا عتبة بن يقظان، عن أبي سعيد الشامي، عن مكحول، عن وائلة يعني ابن الأسقع قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «جَنَّبُوا الْمَسَاجِدَ صِبْيَانَكُمْ، وَمَجَانِينَكُمْ، وَشِرَاءَكُمْ وَبَيْعَكُمْ، وَخُصُومَاتِكُمْ، وَرَفَعَ أَصْوَاتِكُمْ، وَإِقَامَةَ خُودِكُمْ، وَسَلَّ أَسْيَافِكُمْ، وَجَمَرُوهَا فِي الْجُمُعِ، وَاتَّخَذُوا عَلَى أَبْوَابِهَا الْمَطَاهِرَ

Taberânî < Muâz b. el-Müsennâ (ö. 288/900), Abdülvâris b. İbrâhîm el-Askerî (ö. ?), Ahmed b. Alî el-Abbâr (ö. 290/903) (bu üçü dedi ki) < İsa b. İbrâhîm el-Berkî < el-Hâris b. Nebhânî < Utbe b. Yakzân < Ebû Saîd eş-Şâmî < Mekhûl < Vâsile b. el-Eska‘ senediyle gelen rivayette Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle dedi: “Çocuklarınızı, delilerinizi, alım satımınızı, münakaşalarınızı, sesinizi yükseltmeyi, had cezalarınızın infazını, birbirinize kılıç çekmeyi mescidlerden uzak tutun. Cuma günleri mescidlerinizi güzel koku ile tütsüleyin ve kapılarının yakınında abdestlikler

<sup>27</sup> İbn Mâce, *İbn Mâce*, “Mesâcid”, 5 (H. No: 750).

*kurun.*”<sup>28</sup>

Her iki rivayetin sened şeması aşağıda şöyle gösterilebilir:



Şemada görüldüğü üzere Vâsile b. el-Eska', Mekhûl, Ebû Saîd, Utbe b. Yakzân ve el-Hâris b. Nebhânî müşterek râvîler olup el-Hâris'ten sonra sened iki kola ayrılmaktadır. el-Hâris'ten sonra rivayet Müslim b. İbrâhîm < Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî tarîkini takip ederek İbn Mâce'nin *Sünen*'ine; İsâ b. İbrâhîm el-Berkî < Muâz b. el-Müsennâ, Abdülvâris b. İbrâhîm el-Askerî, Ahmed b. Alî el-Abbâr yoluyla da Taberânî'nin *Mu'cem*'ine kaydedilmiştir.

İbn Mâce'nin naklettiği rivayetin senedine baktığımızda daha önce Muâz b. Cebel'in rivayetinde açıklandığı gibi Mekhûl isimli râvinin

<sup>28</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 22/57.



Vâsile b. el-Eska'dan hadis işittiği bildirilmişti. Dolayısıyla kendisiyle Vâsile b. el-Eska' arasında bir inkıtâ' olmadığı anlaşılmaktadır. Mekhûl'dan rivayeti alan Ebû Saîd'in asıl adının Abdî Rabbihî ve nisbesinin eş-Şâmî olduğu, Mekhûl'den hadis rivayet ettiği, kendisinden de Utbe b. Yakzân'ın rivayette bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>29</sup> Dârekutnî ise söz konusu râvî hakkında “*mechûl*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>30</sup>

Rivayeti Ebû Saîd'ten alan Utbe b. Yakzân'ı Buhârî *Târîhu'l-kebir* adlı *eserinde*,<sup>31</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sikât*'ında zikretmişlerdir.<sup>32</sup> Nesâî “sika değil” demiş,<sup>33</sup> İbn Hacer de hadis rivayetinde onu zayıf kabul etmiştir.<sup>34</sup> Öğrencileri arasında el-Hâris b. Nebhânî'nin ismi kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>35</sup> Rivayeti Utbe'den alan el-Hâris b. Nebhânî hakkında Buhârî “*münkerü'l -hadis*”,<sup>36</sup> İclî (ö. 261/875) “*daifu'l-hadis*”,<sup>37</sup> Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a “*daifu'l-hadis*”,<sup>38</sup> Nesâî “*metrûku'l-hadis*”<sup>39</sup> diyerek adı geçen râviyi cerh etmişlerdir. İbn Hibbân ise “rivayetiyle ihticâc edilmez” demiştir.<sup>40</sup> Rivayeti Hâris b. Nebhânî'den alan

<sup>29</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33/357; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/429.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâ'ü Turâsî'l-Arabî, 1413/1993), 2/57; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1753.

<sup>31</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/526.

<sup>32</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmedel-Büstî İbn Hibbân, *Kitabü's-sikât* (Dekken (Hindistan): Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/271.

<sup>33</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/697.

<sup>34</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 2/7.

<sup>35</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/326.

<sup>36</sup> Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 2/284.

<sup>37</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât* (*Ma'rifetü's-sikât*) (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 1/279.

<sup>38</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/92.

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/289.

<sup>40</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Samî', 1420), 1/265.

Müslim b. İbrâhim onun öğrencileri arasında zikredilmiş ve genel olarak münekkidlerce tevsik edilmiştir.<sup>41</sup>

İbn Mâce'den nakledilen rivayette isnad zincirinde bir inkitâ' görülmemekle birlikte senedde cerh edilen râvîler bulunduğundan söz konusu rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Taberânî'nin senedine bakıldığında rivayetin mahrecinin İbn Mâce'nin senediyle aynı olduğu, dolayısıyla daha önce geçtiği gibi el-Hâris b. Nebhânî ve Utbe b. Yakzân'ın cerh edilmiş râvîler kategorisinde değerlendirilmesi, Ebû Saîd'in *mechûl* râvî olarak kaydedildiği gerekçeyle söz konusu tarikin de zayıf kaldığı söylenebilir.

Konuyla ilgili bir başka tarîki de yine Taberânî ve Beyhakî tahrîc etmişlerdir. Söz konusu isnada Mekhûl'dan sonra Vâsile b. el-Eska'nın yanı sıra sahâbeden Ebü'd-Derdâ' ve Ebû Ümâme eklenerek rivayet aktarılmıştır. Taberânî'de geçen rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ رَاهَوِيَةَ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ النَّخَعِيُّ، ثنا الْعَلَاءُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، وَأَبِي أُمَامَةَ، وَوَائِلَةَ، قَالُوا: سَمِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ، وَمَجَانِينَكُمْ، وَخُصُومَاتِكُمْ، وَأَصْوَاتِكُمْ، وَسَلَّ سِيُوفِكُمْ، وَإِقَامَةَ حُدُودِكُمْ وَجَمَرُوهَا فِي سَبْعِ، وَاتَّخَذُوا عَلَى أَبْوَابِ مَسَاجِدِكُمُ الْمَطَاهِرَ

Taberânî < Abdân b. Ahmed (ö. 306/918) < Ahmed b. Mahled b. Râheveyh (ö. ?) < Ebû Nuaym en-Nehaî' (ö. 211/826) < el-Alâ b. Kesîr (ö. ?) < Mekhûl yoluyla gelen rivayette Ebü'd-Derdâ', Ebû Ümâme ve Vâsile b. el-Eska' şöyle demişlerdir: Resûlullâh'tan (s.a.v.) işittik şöyle buyuruyordu: “Çocuklarınızı, delilerinizi, münakaşalarınızı, sesinizi yükseltmeyi, birbirinize kılıç çekmeyi, had cezalarınızın infazını, mescidlerinizden uzak tutun. Kapılarının yakınında abdestlikler kurun ve mescidleri-

<sup>41</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/488-490.

nizi yedi günde bir güzel koku ile tütsüleyin.”<sup>42</sup>

Görüldüğü üzere, Taberânî'nin rivayetinde Mekhûl, aynı senedle sadece Vâsile'den rivayet etmemekte aynı zamanda Ebû'd-Derdâ', Ebû Ümâme'den de nakletmektedir. Ayrıca İbn Mâce'deki **وَجَمَّرُوهَا فِي الْجَمْعِ** ifadesi Taberânî'de **وَجَمَّرُوهَا فِي سَبْعِ** şeklinde nakledilmekte bu da “yedi günde bir” anlamını vermektedir.<sup>43</sup>

Beyhakî, söz konusu rivayeti, medâru's-senedi<sup>44</sup> ve mahreci<sup>45</sup> aynı olmak üzere benzer lafızlarla *Sünen*'inde tahrîc etmiş, sadece “yedi günde bir tütsüleyin (**وَجَمَّرُوهَا فِي سَبْعِ**)” ifadesini “cuma günleri tütsüleyin (**وَأَجْمَرُوهَا فِي الْجَمْعِ**)” şeklinde nakletmiştir.<sup>46</sup>

Taberânî'nin **وَجَمَّرُوهَا فِي سَبْعِ** ifadesinin bir râvî tasarrufundan kaynaklandığı söylenebilir. Zira hicri ilk kaynaklardaki diğer varyantlarda ifade **وَأَجْمَرُوهَا فِي الْجَمْعِ** şeklinde geçmektedir. Ayrıca Beyhakî de söz konusu ifadeyi **وَأَجْمَرُوهَا فِي الْجَمْعِ** şeklinde nakletmiştir.

Taberânî'nin rivayet zincirinde yer alan râvîleri cerh-ta'dîl açısından incelediğimizde el-A'la b. Kesîr ile ilgili Ebû Hâtim, Ebû Zür'a, Buhârî, Nesâî, Ahmed b. Hanbel gibi münekkid âlimler tarafından “*daîfu'l-hadis*”, “*münkerü'l-hadis*” denilerek hadis rivayetinde zayıf görülmüş<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 8/132 (No: 7601).

<sup>43</sup> Bazı kaynaklar **وَأَجْمَرُوهَا فِي سَبْعِ** ifadesini **وَأَجْمَرُوهَا فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ** şeklinde nakletmişlerdir. [bk. Nû'man b. Muhammed, *De'â'imü'l-İslâm*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1383/1963), 1/149; Abbas Ali Ferahtî, “el-Mescid”, 23 Ağustos 2007, 13.]

<sup>44</sup> Sayısı ne kadar fazla olursa olsun senedlerin kendisinde birleştiği ortak râvîye *medâru's-sened* denilir. [Bk. Muhammed Mu'cîr el-Hatîb, *Muhataras Hadis Tahrîc Usulü*, ed. Halil İbrahim Kutlay, çev. Enes Özdemir (İstanbul: Ravza, 2018), 11.]

<sup>45</sup> Mahrecü'l-hadis; ıstılahta senedin aslı demek olup medâru'l-isnâddan (ortak râvîden) sahâbeye kadar olan râvîler silsilesidir. (Hatîb, *Hadis Tahrîc Usulü*, 12.)

<sup>46</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 10/177 (H. No: 20268).

<sup>47</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/535; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/191.

ve ismi *Duafâ* kitaplarında zikredilmiştir.<sup>48</sup> Zehebî, râvinin zayıf sayıldığına dair icmâ' hâsıl olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> Rivayeti el-A'la b. Kesîr'den alan Ebû Nuaym en-Nehaî hakkında Ebû Hâtim "*la be'se bih*" yani hadisi yazılır derken; Yahyâ b. Maîn, Kûfe'de iki yalancıdan biri olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> İbn Adî (ö. 365/976), onu *Duafâ*'sında zikretmiş,<sup>51</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî ise onu zayıf görmüşlerdir.<sup>52</sup> Verilen bu bilgiler muvacehesinde Taberânî'nin isnad zincirinde iki râvinin cerh edilmiş olmasından ötürü senedinin zayıf olduğu söylenebilir. Beyhakî'nin tahrîcinde hadisin mahreci Taberânî ile aynı olup zincirde el-A'la b. Kesîr ve Ebû Nuaym en-Nehaî bulunduğuundan onun da isnadının zayıf kaldığı görülmektedir.

Bazı kaynaklar konumuzla ilgili rivayeti, Ebû Bekr Bezzâr'ın (ö. 292/905) Abdullah b. Mes'ud'dan (ö. 32/652-53) *Müsned* adlı eserinde tahrîc ettiğini belirtmişlerdir. Ancak, Bezzâr'ın *Müsned*'ini taradığımızda söz konusu rivayeti tespit edemedik. Söz konusu rivayetin Bezzâr'ın başka bir eserinde olabileceği de söylenmiştir.<sup>53</sup> Çocukların mescitlerden uzak tutulması ile ilgili rivayet Mekhûl b. Ebî Müslim<sup>54</sup> ve Ebû

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/347; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/173; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/375.

<sup>49</sup> Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ'*, 280.

<sup>50</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/298.

<sup>51</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/510.

<sup>52</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/467.

<sup>53</sup> Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî, Abdülaziz Ebû Rihle (Riyad: Dâru's-Samî', 1428/2007), 4/273.

<sup>54</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/442 (H. No: 1728); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 5/527 (H. No: 28653). İbn Ebî Şeybe rivayetinde "mescidlerinizi had cezalarınızın infazından uzak tutun" şeklinde vermiş, çocuk, mecnun gibi diğer hususları zikretmemiştir.

Âmir Sâlih b. Rüstem'den mürsel olarak da aktarılmıştır.<sup>55</sup> Ayrıca, Münzirî (ö. 656/1258) söz konusu rivayetleri “ruviye (روی)” şeklinde temrîz sığası ile *Terğîb ve 't-terhîb*'inde zikretmiştir.<sup>56</sup>

Sonuç olarak, konuyla ilgili nakledilen rivayetlerde gerek isnad zincirinde cerhe uğrayan râvîlerin olması gerekse senedlerin *medârî* (ortak râvî) olan Mekhûl b. Ebî Müslim'in rivayetlerinde irsal ve tedlîse başvurduğunun kaydedilmesi gibi illetlerle rivayetlerin sened açısından zayıf kaldığı anlaşılmaktadır.

## 2. Rivayetin Muhteva Tenkidi

İslam kaynaklarında bulûğ çağına gelmemiş kimseler için genel olarak “tıfl, sabî, veled, ğulâm, sağîr” gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunun yanında gerek fıkıh kitaplarında gerekse çocuk eğitimi ile ilgili bazı kaynaklarda, bu dönemin kendi içinde gelişim aşamaları dikkate alınarak her aşamadaki çocuk için değişik kelimeler de kullanılmıştır.<sup>57</sup> Konumuzla alakalı olarak rivayetlerde geçen *sıbyân* sözcüğü, Arap dilinde *sabî* sözcüğünün çoğulu olup doğum ile sütten kesilme yaşı arasındaki küçük çocuğa verilen isimdir.<sup>58</sup> İslâm hukukunda doğumla başlayıp bulûğ çağına kadar devam eden döneme “çocukluk”, bu dönemi yaşayan

<sup>55</sup> Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 1/36. İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) rivayeti “Bu mescidimize (Mescid-i Nebevî) çocukları ve delileri yaklaştırmayın (لَا تُقْرَبُوا مَسْجِدَنَا هَذَا صِبْيَانَكُمْ وَلَا مَجَانِينَكُمْ)” şeklindedir.

<sup>56</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *et-Terğîb ve 't-terhîb*, thk. Muhammed Bayûmî (Kudüs: Mektebetü'l-İmân, ts.), 1/149. Münzirî mukaddimesinde mevzu' ve çok zayıf rivayetler için “ruviye (روی)” sigâsını kullandığını ifade etmektedir. (bk. Münzirî, *Terğîb ve 't-terhîb*, 1/8.)

<sup>57</sup> Hayati Hökekleli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 8/355.

<sup>58</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 14/450; Mustafâ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 507; Mevlût Sarı, *Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: İpek, 1984), 856.

kimseye de “çocuk” denir. Çocukluk dönemi ayrıca, “gayr-ı mümeyyiz” ve “mümeyyiz” diye iki döneme ayrılmakta, her iki dönemdeki çocuk farklı dinî-hukukî hükümlere tâbi olmaktadır.<sup>59</sup>

Hadis kaynaklarına baktığımızda *sıbyân* sözcüğünün genellikle oyun ve temyiz çağındaki çocuklar için kullanıldığı görülmektedir. Bazı hadis müellifleri eserlerinde “çocukların cevizle oynaması ( بَابُ لَعِبِ الصَّبِيَّانِ ) (بِالْحُجُزِ)” şeklinde özel bâblar açmışlardır.<sup>60</sup> Bu rivayetlerde *sıbyân* kelimesi ile oyun çağındaki çocukların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Bazı hadis kaynaklarında “Çocukların şahitliği ile hüküm verme ( بَابُ بَابُ: فِي التَّسْلِيمِ ) “Çocuklara selam verme (بَابُ: فِي التَّسْلِيمِ )”<sup>61</sup> “Çocuklara selam verme (بَابُ: فِي التَّسْلِيمِ )” şeklinde özel bablar açılmıştır.<sup>62</sup> Buhârî, “Çocukların abdest alması, temizlenme ve gusül etmenin kendilerine ne zaman vâcib olacağı, cemaat namazı ile bayram ve cenaze namazlarında hazır olup saflara katılmaları babı ( بَابُ وَضُوءِ الصَّبِيَّانِ وَمَتَى يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْغُسْلُ وَالطُّهُورُ وَحُضُورِهِمْ ) (بَابُ خُرُوجِ الصَّبِيَّانِ إِلَى الْمُصَلَّى)”<sup>63</sup> gibi *sıbyân* sözcüğünün geçtiği özel bablar açmış ve söz konusu bablarda belli bir yaşa ulaşmış çocuklar kastedilmiştir. “Çocukların hacca gitmesi” babında Sâib b. Yezîd’in (ö. 91/713), naklettiği

<sup>59</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Çocuk-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 8/361.

<sup>60</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 14/376; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, 1409/1989), 440.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), “Akdiye”, 9.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Abdülganî Mestû (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), “İsti'zan”, 8; *Buhârî*, “İsti'zan”, 15; *Müslim*, “Selam”, 2168 (Bab No: 5); *İbn Mâce*, “Edeb”, 15; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), “İsti'zan”, 8.

<sup>63</sup> *Buhârî*, “Ezan”, 161; “Kitâbu'l-İ'deyn”, 16; “Cezâü's-sayd”, 25.

rivayette yedi yaşındayken Peygamber (s.a.v.) ile beraber kendisine hac yaptırıldığını belirtmiştir.<sup>64</sup> Bunların yanında çocukların namaza alıştırılması ile ilgili rivayetin bir varyantında *إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ* “Yedi yaşında çocuğa namazı telkin edin” denilerek rivayette *sabî* sözcüğü kullanılmış ve sınır olarak da yedi yaşa işaret edilmiştir.<sup>65</sup> Dolayısıyla hadis kaynaklarında rivayetlere bütünsel açıdan bakıldığında *sib-yân* ya da *sabî* sözcüğü ile genel olarak temyiz yaşına ulaşmış çocukların kastedildiği söylenebilir.<sup>66</sup>

Rivayetlerde geçen *جَنَّبُوا* sözcüğü *c-n-b* (جَنَّبَ) fiilinden türemekte ve “uzak, uzaklaştırmak” manalarında kullanılmaktadır. İsim olarak *el-cenb* ya da *el-cânib* (الجنب الجانب) şeklinde kullanıldığında “yan, taraf” manalarını vermektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla rivayetlerimizdeki *جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ* ifadesini “Çocukları mescidlerden uzaklaştırın” şeklinde anlamak mümkündür.

Araştırmamızla ilgili rivayetleri sened açısından zayıf kaldığı gibi muhteva olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.v.) diğer bazı uygulamaları ışığında tahlil edildiğinde metinlerinin de illetli olduğu görülmektedir. Öncelikle Kur’an-ı Kerim’de “Kendinizi ve ailenizi yakıtı insan ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun”<sup>68</sup> buyurulmuş, çocukların eğitimi ve

<sup>64</sup> Buhârî, "Cezâu's-sayd", 25 (H. No: 1858).

<sup>65</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), “Salât”, 26 (H. No: 494); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/22 (H. No: 2253).

<sup>66</sup> Bu konu için ayrıca şu kaynaklara da bakılabilir: (bk. *İbn Mâce*, “Menâsik”, 68; *Ebû Dâvûd*, “Salât”, 97; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019), “Cenaiz”, 58.

<sup>67</sup> İbrâhîm vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 138; Sarı, *Arapça-Türkçe Lûgat*, 244.

<sup>68</sup> Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Mustafa Çağrırcı vd. (Ankara: DİB, 2017), et-Tahrîm 66/6.

yetiştirilmesi konusunda bazı telkinlerde bulunulmuş<sup>69</sup> ve çocukların hayırlı bir evlat olması için dua etmemiz talep edilmiştir.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) de “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz*”<sup>71</sup> buyurarak ebeveynlere sorumluluk yüklemiş, çocukların yedi yaşından itibaren namaza alıştırtılmasını tavsiye etmiştir.<sup>72</sup> Asr-ı Saadet döneminde çocuklar cemaatin arasına karışmış, vakit namazlarında birçok çocuk saflarda yerini almıştır. Cemaatle namaz kılarlarken safların tertibi ile ilgili ön safta erkeklerin, onların arkasında çocukların, daha sonra kadınların düzen tuttuğu bildirilmiştir.<sup>73</sup> Peygamber (s.a.v.) mescidde namaz kıldırırken torunlarını omuzuna aldığı, secdeye giderken yere bıraktığı, kalkarken tekrar omuzuna aldığına dair hadisler mevcuttur.<sup>74</sup> Yine bir Cuma gününde hutbe okurken torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’i yanına aldığı nakledilmektedir.<sup>75</sup> Keza Allah Rasûlü (s.a.v.) mescidde namaz kıldırırken ağlayan çocuk sesi duyduğunda annelerin sıkıntıya düşmemesi için namazını kısalttığı nakledilmektedir.<sup>76</sup> Sonuç olarak, bütün bu bilgiler Peygamber döneminde çocukların mescidlerde yer aldığını kanıtlamaktadır.

<sup>69</sup> el-Enfâl 8/28; et-Tegâbün 64/15.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/38; İbrâhîm 14/40; el-Furkân 25/74.

<sup>71</sup> *Buhârî*, “Nikâh”, 91; *Ahkâm* 1; *Müslim*, “İmâre”, 1829; *Ebü Dâvûd*, “Harac, Fey, İmâre”, 1.

<sup>72</sup> *Dârimî*, “Salât”, 141 (H. No: 1403); *Ebü Dâvûd*, “Salât”, 26 (H. No: 494); *Tirmizî*, “Salât”, 182 (H. No: 407).

<sup>73</sup> *Müslim*, “Salât”, 432; *Ebü Dâvûd*, “Salât”, 96, 97; *Tirmizî*, “Salât”, 54; *Taberânî*, *Mu’cemu’l-kebir*, 3/291 (H. No: 3436).

<sup>74</sup> *Buhârî*, “Salât”, 106 (H. No: 516); “Edeb”, 18 (H. No: 5996); *Müslim*, “Mesâcid”, 543; *İbn Mâce*, “Edeb”, 3; *Ebü Dâvûd*, “Salât”, 168 (H. No: 917); *Nesâî*, “Mesâcid”, 19 (H. No: 408).

<sup>75</sup> *Buhârî*, “Menâkıb”, 22 (H. No: 3746); *Ebü Dâvûd*, “Salât”, 233 (H. No: 1109); *Tirmizî*, “Menâkıb”, 30; *Nesâî*, “Cuma”, 30 (H. No: 1410).

<sup>76</sup> *Buhârî*, “Ezan”, 65; *Müslim*, “Salât”, 470; *Ebü Dâvûd*, “Salât”, 166; *Nesâî*, “İmâmet”, 35.



Peygamber zamanında olsun sahâbe ve tâbiî döneminde olsun medreseler gibi ayrı eğitim-öğretim yerleri henüz teşekkül etmediği için çocukların eğitimi camilerde verilmiş ve bunda bir beis görülmemiştir.<sup>77</sup> Daha sonraki dönemlerde de özellikle Selçuklu ve Osmanlı zamanında *sıbyân* mektebi olmayan yerlerde çocukların eğitiminin mescidlerde verildiği ve bunda bir sakınca görülmediği kaynaklarda kaydedilmektedir.<sup>78</sup> Netice itibariyle çalışmamıza konu olan rivayetler, gerek Rasûlullâh'ın uygulamaları (s.a.v.) gerekse tarihi gerçeklerle uyumaktadır.

Çalışmamızla ilgili rivayetleri fakihler daha çok mescidlerde yargılama yapılıp yapılamayacağı, had cezasının uygulanıp uygulanmayacağı, alışverişin caiz olup olmayacağı, mescidlerde sesin yükseltilip yükseltilmeyeceği gibi hususlar bağlamında bağlayıcı bulmuş ve amel etmişlerdir.<sup>79</sup> Çocukların mescidden uzaklaştırılması konusunda Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı âlimler mescidlerin necasetten korunamayacağı, eğitimin ücretli olması durumunda alım-satım konusuna benzetilerek mescidlerde pazarlığa sebep olabileceği endişesiyle çocukların mescide girmelerini uygun görmemişlerdir.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahru'l-Muhît Şerhu Sahîh-i Muslim* (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426), 12/512.

<sup>78</sup> Bk. Ahmet Akın, “Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 201; Ahmet Önkâl - Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993).

<sup>79</sup> Detaylı bilgi için bk. Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edillatuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1422/2022), 3/1765, 7/5392; “Culûs, Mescid”, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1404-1427); *Mevsûatu'l-Fıkhu'l-İslâm* (Mısır: Vezâratu 'Umumi'l-Evķâf ve'-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.), 20/202.

<sup>80</sup> Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid*, 231; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016), 3/313; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evķâr şerhu Mün-teķa'l-ahbâr*, thk. Usameddîn ed-Dabâbitî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993),

Şâfiî mezhebinde, mümeyyiz olmayan çocukların, mecnûnların mescidi kirletmelerinden, mescide zarar vermelerinden emin olunamaması durumunda çocukların mescide girmelerine cevaz verilmemiştir. Ancak böyle bir endişe yoksa çocukların mescide girmelerini mekruh görmüşlerdir.<sup>81</sup> Ayrıca Şafii mezhebinde, konumuzla ilgili rivayetlere dayanılarak mescidlerin mahkeme salonu olarak kullanılması uygun görülmemiştir. Zira mahkeme salonlarında münakaşa ve tartışmaların eksik olmayıp orada seslerin yüksele(bile)ceği, temiz olmayanların da bulunabileceği ifade edilmiştir.<sup>82</sup>

Hanefî mezhebinde mescidin necis edilmesi haram sayılmış, delil olarak öne sürülen rivayetlerden biri de çalışmamızın konusu olan rivayetler olmuştur.<sup>83</sup> Hanefî fihhında, konumuzla ilgili rivayetler bağlayıcı bulunmuş, bu rivayetlere dayanarak mescidin necis olması kuvvetle muhtemel ise çocukların camiye girmeleri tahrîmen mekruh, böyle bir ihtimal yoksa tenzîhen mekruh sayılmıştır.<sup>84</sup> Aynı şekilde, had cezalarının

---

2/182. Söz konusu durum öğreticilerin ücretlerini halk, dernek vb. gibi kişi ve kuruluşlar tarafından ödendiği zamanlarda mümkün olmaktadır. Günümüzde öğreticilerin ücreti devlet tarafından karşılandığından böyle bir durumun ortaya çıkmasının imkânsız olduğu kanaatindeyiz.

<sup>81</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Mektebetü'l-Endülüsî, ts.), 1/487; Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, thk. Muhammed Zuhri el-Gumrâvî (b.y.: Matbaatü'l-Meymenîyye, 1313), 1/186.

<sup>82</sup> Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Yemânî el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmami's-Şafii*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 13/39; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-Râfîî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 12460.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 9/83; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'ban (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 3/231.

<sup>84</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed

mescidlerde uygulanması mescidlerin kirlenmesine, orada sesin yükselmesine sebebiyet vereceği için bu durumlar söz konusu rivayetler ışığında mekruh sayılmıştır.<sup>85</sup> Yine itikâfta olmayanın mescidde alım-satım yapmasını, mu‘tekif olsa dahi alım-satım işine konu olan eşyayı mescide sokması kerih görülmüştür.<sup>86</sup> Mâlikîlere göre de mescide necaset sokulmasına, gürültü çıkmasına sebep olacaksa çocukların mescidde alınması haram, yoksa mekruhtur.<sup>87</sup> Hanbelfiler, ilim öğrenme, namaza alıştırma gibi herhangi bir maslahat olmadan çocukların mescide girmeleri uygun görülmemiştir.<sup>88</sup> Evzâî (ö. 157/774), çocukların mescidlerde oynamasını kerih görmüş ve onun “İnsanların dinleri konusunda kötü kabul ettikleri ilk şey, çocukların mescidlerde oynamasıdır” dediği nakledilmiştir.<sup>89</sup>

Anlaşıldığı üzere bazı fakihler çalışmamızla ilgili rivayetleri bağlayıcı bularak bazı hükümler vermişlerdir. Fakihlerin görüşleri ihtilafli olmakla beraber genel olarak mescidlerin temizliğinden emin olduğu takdirde sıbyânların mescide girmelerinde bir sakınca görülmemiştir. Nitekim bazı fıkıh kitaplarında çocukların birinci safı işgal etmeleri halinde onları

---

Muavvaz (Riyad: Dâru Âlimu'l-Kutub, 1423/2003), 2/429.

<sup>85</sup> Serahsî, *Mabsût*, 9/101, 16/107.

<sup>86</sup> Serahsî, *Mabsût*, 3/122; Aynî, *el-Binâye*, 4/131.

<sup>87</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1415/1994), 6/188, 13/345; Ebû Abdillâh Muhammed el-Haraşî, *Şerhu'l Haraşî 'alâ Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1317/1899), 7/72.

<sup>88</sup> Abdurrahmân b. Muhammed el-Hanbelî en-Necdî İbn Kâsım el-'Asimî, *er-Ravdu'l Murbi 'Şerhu Zâdîl Mustakni'* (b.y.:, 1397), 1/281; Ebû Bekr b. Zeyd el-Hanbelî Cerrâî, *Tuhfetu'r-râki' ve's-sâcid bi ahkâmi'l-Mesâcid* (Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1425), 340.

<sup>89</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Bağdâdî İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Ukûbât*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 60.

yerinden kaldırmak uygun görülmemiş,<sup>90</sup> bu da sıbyânların mescide girebileceği görüşünü kuvvetlendirmektedir.

## Sonuç

Çocukların mescidlerden uzaklaştırılması ile ilgili rivayetlerin tahlili konulu çalışmamızda rivayetlerin Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre, Ebû'd-Derdâ', Vâsile b. Eska', Ebû Ümâme (ö. 86/705) (r. anhum) gibi sahâbeden merfû' olarak nakledildiği, bununla beraber rivayetler arasında mürsel rivayetlerin de bulunduğu tespit edilmiştir. Rivayetler ilk dönem kaynaklarından Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef*'inde, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, Taberânî'nin *Mu'cem*'inde ve Beyhakî'nin *Sünenü'l-kübrâ*'sında tahrîc edilmiştir.

Rivayetler sened tenkidine tabi tutulduğunda bütün rivayetlerin isnad zincirinde “*münkerü'l -hadis*”, “*daîfu'l-hadis*”, “*metrûku'l-hadis*” ve “*mechûl*” şeklinde cerh edilmiş râvîler bulunduğu anlaşılmıştır. Ayrıca rivayetlerin medarı (ortak) sayılan râvînin irsal ve tedlîs yaptığı saptanmış, dolayısıyla bütün rivayetlerin isnadında bir *inkitâ* olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda rivayetlerin sened açısından zayıf olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

Rivayetler metin tenkidi açısından değerlendirildiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanındaki birçok uygulama ile çeliştiği ve sahîh rivayetlere aykırılık teşkil ettiği görülmüştür. Dolayısıyla rivayetlerin metin bakımından de problemlili olduğu kanısı oluşmuştur. Öte yandan bir kısım fıkıhçıların söz konusu rivayetleri bağlayıcı bulduğu ve buna göre hüküm verdiği saptanmıştır.

<sup>90</sup> Abdullah b. Abdurrahmân Ba Fadl Hadramî, *el-Mukaddimetü'l-Hadramiyye*, thk. Mâcîd el-Ĥamevî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 93; Muhammed b. Sâlih b. el-Useymin, *Mecmû'u fetâvâ* (b.y.: Dârul-Vatan, 1413), 13/26.

Netice itibariyle, konumuzla ilgili rivayetlerin hem sened hem metin açısından zayıf kaldığı ve hüccete elverişli olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Bahse konu olan çalışmamızın psiko-sosyal boyutu da söz konusudur. Ancak makalenin başlığı bu konuya girmemize engel teşkil etmekle beraber bu hususun psikolog ve sosyologlar tarafından işlenmesi daha makul görüldüğünden çalışmada bu duruma değinilmemiştir.

### Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Statement

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması   Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması   Data Collection	%50	%50
Veri Analizi   Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı   Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision	%50	%50

## Kaynakça | References

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A‘zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- Akın, Ahmet. “Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 177-209.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Çocuk-Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa‘ban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ’. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-. *el-Câmi‘u’s-şâhih*. thk. Muhammed Tâmir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1432/2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-. *el-Edebü’l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâm, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-. *et-Târîhu’l-kebîr*. 8 Cilt. Dekken (Hindistan): Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, ts.
- Cerrâî, Ebû Bekr b. Zeyd el-Hanbelî. *Tuhfetu’r-râki‘ ve’s-sâcid bi ahkâmi’l-Mesâcid*. Kuveyt: Vezâretü’l-Evķâfî’l-Kuveytiyye, 1425.
- Çelik, Rahime - Evcimik, Sare. “Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (15 Mart 2021), 457-486.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ‘ü Turâsi’l-Arabî, 1413/1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-. *Sünen*. thk. Abdülganî Mestû. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1431/2010.
- Daryal, Ali Murad. “Okul-Cami”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/19 (26 Nisan 1969), 18-19.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Fayda, Mustafa vd. *İslam Tarihi*. ed. Eyüp Baş. Ankara: Grafik, 2018.
- Ferahtî, Abbas Ali. “el-Mescid”, 23 Ağustos 2007. <https://alwelayah.net/post/pdf/34603>

- Görmez, Mehmet vd. “Cami Çocuk Buluşması”. *Diyanet Aylık Dergisi* 250 (Ekim 2011).
- Hadramî, Abdullah b. Abdurrahmân Ba Fadl. *el-Mukaddimetü'l Hadramiyye*. thk. Mâcid el-Ḥamevî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan, 2016.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Şerhu'l Haraşî 'alâ Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1317/1899.
- Hatîb, Muhammed Mucîr el-. *Muhtasar Hadis Tahrîc Usulü*. ed. Halil İbrahim Kutlay. çev. Enes Özdemir. İstanbul: Ravza, 2018.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn. *Mecmeu'z-zevâid Tercümesi*. çev. Adem Yerinde. 20 Cilt. İstanbul: Ocak, 2. Basım, 2015.
- Hökelekli, Hayati. “Çocuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV, 1993.
- Hudayrî, İbrâhim b. Sâlih el-. *Ahkâmu'l-mesâcid fi'ş-şeriat'i-İslâm*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2. Basım, 1421/2001.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlimu'l-Kutub, 1423/2003.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fî'l-eḥâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Bağdâdî. *el-Ukûbât*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Meṭâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye*. çev. Adem Yerinde - Hüseyin Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Ocak, 2. Basım, 2010.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Halîl Me'mun. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1417/1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muham-

- med. *Tehzîbü't-tehzîb*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddişîn ve'd-đu'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdî Abdül-mecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî', 1420.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitabü's-sikât*. 9 Cilt. Dekken (Hindistan): Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kâsım el-'Asimî, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hanbelî en-Necdî. *er-Ravdu'l Murbi' Şerhu Zâdil Mustakni'*. 7 Cilt. b.y., 1397.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*. thk. Ebû Câbir el-Ensârî, Abdülaziz Ebû Rihle. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî', 1428/2007.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.
- İbrâhîm, Mustafâ vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-. *Târîhu's-sikât (Ma'rifetü's-sikât)*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Yemânî el-. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şafii*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî el-. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâm, 1415/1994.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Mustafa Çağrı vd. 5 Cilt. Ankara: DİB, 6. Basım, 2017.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.



- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-. *et-Tergîb ve't-terhîb*. thk. Muhammed Bayûmî. 4 Cilt. Kudüs: Mektebetü'l-îmân, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *Sünen*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 1440/2019.
- Nû'man b. Muhammed. *De 'â'imü'l-İslâm*. thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1383/1963.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebî. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cami#1-dini-ve-sosyokulturel-tarihi>
- Râfîû, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin er-. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016.
- Saniyân, Süleymân b. Sâlih es-. *el-Ehâdisü'l-Vâridatü fi'l-Büyu'*. 2 Cilt. Medine: İmâretü'l Bahsi'l-İlmî Bi'l Câmiati'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Sarı, Mevlût. *Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: İpek, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şellâhî, Hâlid b. Dayfullâh eş-. *et-Tibyân fi Tahrîc ve Tevîbî Ehâdisi Bülûğu'l-Merâm*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlimiyye, 1433/2012.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî eş-. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*. thk. Usameddîn ed-Dabâbitî. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Endülüsî, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'ü Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1422/2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-. *eḏ-Ḍu'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. el-. *Mecmû'u fetâvâ*. 26 Cilt. b.y.: Dârul-Vatan, 1413.
- Vellvî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-. *el-Bahru'l-Muhît Şerhu Sahîh-i Muslim*. 45 Cilt. b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed. Mekke: Mektebetü'n-Nahdâ, 2. Basım, 1387/1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmîyye, 1424/2003.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. thk. Muhammed Zuhri el-Gumrâvî. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Meymenıyye, 1313.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-. *İ'lâmü's-sâcid fi aĥkâmi'l-mesâcid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edillatuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 4. Basım, 1422/2022.
- “Culûs, Mescid”. *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye*. Kuveyt: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 1404-1427.
- Mevsûatu'l-Fıkhü'l-İslâm*. 48 Cilt. Mısır: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmıyye, ts.

## الالتزام بالمذاهب الأربعة بين الانضباط والجمود - تحليل ومقارنة

د. محمد رشيد محمد نوري الديرشوي | 0000-0001-8616-3721 | aldershawi.m@gmail.com

جامعة شرنانق، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها، شرنانق، تركيا

ROR ID: <https://ror.org/01fcvkv23>

### الملخص

من المعلوم في أصول الفقه أنَّ المكلف إما أن يكون مجتهداً أو مقلِّداً، فالأول هو القادر على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها مباشرةً، وهذا واجب الاجتهاد، والثاني هو العاجز عن استنباط الأحكام من أدلتها، وهذا عليه أن يقدِّد المجتهدين، وقد شاع بين المسلمين تقليد الأئمة الأربعة منذ القرن الرابع الهجري، وتقررت مذاهبهم بأصولها وفروعها، وكثر أتباعها من العلماء والعامة، وكانت ظاهرة التقليد هذه محلاً لوجهي نظري متعارضين، إحداهما تراها أمراً محموداً، لأن الالتزام بالمذاهب الأربعة كان ضابطاً للفتوى ومانعاً من الفوضى، والثانية ترى أن حصراً التقليد في هذه المذاهب يتسبب في جمود الفقه الإسلامي وعجزه عن مواكبة العصر، وقد تناول البحث وجهي النظر هاتين، واتبع منهج المقارنة والتحليل، ثم تمَّ بياض الآثار المترتبة عليهما في الواقع المعاصر، واستعانَ البحث بالكتب المؤلفة في علم أصول الفقه عامةً وفي باب الاجتهاد والتقليد خاصةً، إضافةً إلى الكتب المؤلفة في تاريخ الفقه، وتوصل البحث إلى نتائج عديدة، أبرزها ضرورة الالتزام بالمذاهب الأربعة في العمل والفتوى، وعدم الخروج عنها إلا للضرورة أو حاجة، وأنَّ هذه المذاهب تمثل الهوية الفقهية لأهل السُّنة والجماعة، فلا ينبغي التهورين من شأنها، وأنها كافيةٌ لتلبية معظم حاجات العصر، فلا يصح وصف الالتزام بما بالجمود، وأنَّ الدعوة إلى التحرر من سلطان المذاهب الأربعة ترتبت عليها مفاسدٌ أهمها عدم انضباط الفتاوى، وإفناء الناس بالأقوال الشاذة، وقد قدَّم البحث أمثلة تطبيقية لخروج بعض الفتاوى والقوانين المعاصرة عن المذاهب الأربعة، موضحاً الضوابط التي ينبغي الالتزام بها.

### الكلمات المفتاحية

الفقه، التقليد، المذاهب الأربعة، الانضباط، الجمود

## Adherence to the Four Schools of Fiqh between Regularity and Rigidity- A Comparative Analysis\*

Assist. Prof., Mohammad Rachid Aldershawi | 0000-0001-8616-3721 | aldershawi.m@gmail.com

Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Şırnak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

### Abstract

It is well known in the *uṣūl al-fiqh* (fundamental principles of Islamic law) that the *Mukallaf* (accountable person) is either a *Mujtahid* or a *Muqallid*. *Mujtahid* is a title given to the Islamic jurist who has the ability to arrive at rulings; thus, he is required to practice *Ijtihad*. While *Muqallid* is the person who has no ability to conduct such activities; thus, he is required to follow the *Mujtahids*. *Taqlid* (conformity of one person to the *ijtihād* of another) of the four Imams has been common among Muslims since the fourth century of the *hijri*, their *madhhabs* including its origins and branches have been well established, and many scholars and laypersons have followed them since that era till the time being. The second considers that restricting imitation (*Taqlid*) to these schools of thought has caused the stagnation of Islamic jurisprudence and its inability to keep pace with the times. The research dealt with these two points of view and followed the method of comparison and analysis. The two points of view on the issue were presented and discussed, and then the implications in contemporary reality were explained. The research used books written in the science of jurisprudence in general and in the section of Juristic Interpretation and Imitation in particular, in addition to books written in the history of jurisprudence. The research reached several results, most notably are as follow: 1) the need to adhere to the four schools of thought (*Madhhabs*) in all actions and fatwas and not to depart from them except for necessity and need, 2) these *Madhhabs* represent the jurisprudential identity of the Sunnis group, it should not be underestimated, and that it is sufficient to meet most of the needs of the age. It is not correct to describe the commitment to it as inertia. The call for liberation from the jurisdiction of the four schools of thought resulted in corruption, the most important of which is the lack of discipline in fatwas and providing fatwas with abnormal sayings.

### Keywords

Fiqh, Imitation, Four Schools of Fiqh, Regularity , Rigidity

### Citation

Aldershawi, Mohammad Rachid. "Adherence to the Four Schools of Fiqh between Rectitude and Rigidity- A Comparative Analysis". *Marifetname* 9/2 (December 2022), 407-432  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1139588

Date of Submission	02.07.2022
Date of Acceptance	18.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mohammad Rachid Aldershawi)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Fıkhın İstikrarı ve Donukluğu Arasında Dört Mezhebe Bağlılık- Analiz ve Mukayese\*

Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Rachid Aldershawi | 0000-0001-8616-3721 | aldershawi.m@gmail.com

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01fcvkv23>

### Öz

Fıkıh usulünde bilinmektedir ki mükellef ya müctehid ya da mukallittir. Müctehidin doğrudan şer'î hükümleri delillerinden çıkarmaya gücü yetmektedir. Zaten icthad onun görevidir. Mukallidin ise hükümleri delillerinden çıkarmaya gücü yetmez; dolayısıyla müctehidleri taklit etmesi gerekir. Hicrî IV. asırdan itibaren Müslümanlar arasında dört imamı taklid etme geleneği yaygınlaştı. Ayrıca bu mezhepler usul, fürû ve kurallarıyla olgunlaştı. Gerek âlimler gerekse halk nezdinde takipçileri çoğaldı. Zikredilen bu taklit olgusu, iki karşıt bakış açısını doğurdu. Bunlardan biri bu olguyu övülecek bir şey olarak görmektedir. Çünkü dört mezhebe bağlanmak, fetvayı kontrol etmekte ve karışıklığı önlemektedir. İkinci bakış açısına göre ise taklidin bu mezheplerle sınırlandırılmasının İslam fıkhının durgunlaşmasına ve çağa ayak uyduramamasına neden olmaktadır. Araştırmada, bu iki bakış açısı ele alınmış, konu işlenirken karşılaştırma ve analiz yöntemi uygulanmıştır. Sonrasında günümüzde bu görüşlerin vakıadaki yansımaları açıklanmıştır. Araştırmada fıkıh tarihi üzerine yazılmış kitapların yanı sıra genel olarak fıkıh usulü eserlerinden, özelde ise bunların icthad ve taklit bölümlerindeki malumattan yararlanılmıştır. Araştırmada ulaşılmış olan birçok sonuçtan öne çıkanları şunlardır: Amel etme ve fetva vermede dört mezhebe bağlılık gerekmektedir. Bir zaruret ve ihtiyaç dışında onlardan ayrılması gerekmektedir. Yine bu mezhepler, ehl-i sünnet ve'l-cemaatin fikhî kimliğini temsil etmektedir. Dolayısıyla bu mezheplerin küçümsenmemesi gerekmekte ve bunlar çağın ihtiyaçlarının çoğunu karşılamaya yeterlidir. Bu açıdan onlara bağlanmanın donukluk olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Ayrıca dört mezhep otoritesinden kurtulmaya yönelik talep birçok mefsedete sebebiyet vermiştir. Fetvalarda disiplinsizlik ve şaz görüşlerle insanlara fetva vermek bu mefsedetlerin en önemlilerindedir. Araştırma, dört mezhepten bağımsız bir şekilde bazı modern fetva ve kanunlara dair uygulamalı örnekler ile uyulması gereken kuralları tespite de önem vermiştir.

### Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Taklit, Dört Mezhep, İstikrar, Donukluk

### Atf Bilgisi

Aldershawi, Mohammad Rachid. "Fıkhın İstikrarı ve Donukluğu Arasında Dört Mezhebe Bağlılık- Analiz ve Mukayese". *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 407-432  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1139588

Geliş Tarihi	02.07.2022
Kabul Tarihi	18.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mohammad Rachid Aldershawi).
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## تمهيد

شاع بين المسلمين تقليد الأئمة الأربعة منذ القرن الرابع الهجري، وانضوى تحت لواء مذاهبهم أكثر العلماء والعامّة، فانتشرت هذه المذاهب في البلاد الإسلامية، ومع أن هذا كان هو الاتجاه العام الذي سارت عليه جماعة المسلمين قرونًا متطاولة إلا أنّ بعض الأصوات كانت تتعالى بين الفينة والأخرى داعيةً إلى نبذ التقليد بالجملة، والعودة إلى ما كان عليه المسلمون في عصر الصحابة والتابعين، من استفتاء العلماء دون الالتزام بتقليد عالمٍ بعينه، وهذا القول يؤيده في أيامنا بعضُ المفكرين وأهل الفقه، بدعوى أنّ الالتزام بالمذاهب الأربعة يؤدي إلى جمود الفقه، وسأعالج هذا الموضوع في الفقرات الآتية:

### 1. القول بضرورة الالتزام بالمذاهب الأربعة، ومبرراته

#### 1.1. آراء الأصوليين في مسألة تقليد غير الأئمة الأربعة

لم تكن مسألة تقليد الأئمة الأربعة مطروحةً في العصور المتقدمة التي تلت وفاة هؤلاء الأئمة، وكان ثمة مجتهدون كثيرون يستفتيهم الناس، ثم طرأت ظروفٌ جديدةٌ جعلت الفتوى تكاد تنحصر في المذاهب الأربعة، فقد انقرضت مذاهب غير الأئمة الأربعة، ولم يوجد من يهدّبها، بينما كثرت التأليف في فقه المذاهب الأربعة، وصار كل مذهبٍ مدرسةً فكريةً قوامها أعدادٌ كبيرةٌ من العلماء، وفي ظلّ معطيات الواقع الجديد برزت عند الأصوليين مسألة تقليد غير الأئمة الأربعة، فتساءلوا: هل يجوز ذلك أو لا؟ وكان جواب جمهور الأصوليين يتمثل في المنع، سواء للعمل في حق النفس أو للقضاء والفتوى، ولعل من أوائل من تعرضَ لهذه المسألة إمام الحرمين (ت: 478 هـ) الذي نقلَ إجماع المحققين على إلزام العامّة باتباع مذاهب الأئمة الذين سبروا المسائل وبوّبوا الأبواب وتكلموا عن مذاهب السابقين،<sup>1</sup> وتتابع العلماء منذ ذلك الحين على القول بمنع العامة من تقليد غير الأئمة الأربعة ولو كان المقلد من الصحابة رضي الله عنهم، مع تقدّمهم في الدين وزيادة فضلهم، وحكى بعض الأصوليين الإجماع على وجوب الالتزام بالمذاهب الأربعة دون غيرها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997، 1418)، 177/2.

<sup>2</sup> محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عمّان: دار الكتي، ط1، 1994، 1414)، 242/8؛ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999، 1419)، 92؛ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود (المغرب: مطبعة فضالة، دت)، 352/2؛ حسن بن عمر السيناوي، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع

والواقع أن حكاية الإجماع بهذه الصورة غير مُسلِّمة، فقد قرَّر المتأخرون من الشافعية جواز تقليد غير الأئمة الأربعة إذا عُرِفَ مذهب المجتهد في تلك المسألة بجميع شروطها واعتباراتها، وَحَمَلُوا قولَ إمام الحرمين وأمثاله على ما فُقد فيه هذا الشرط، وكذا حملوا الإجماع على حالة الفتوى والقضاء دون العمل في حق النفس،<sup>3</sup> وهذا القول يتفق مع ما ذكره العز بن عبد السلام (ت: 660 هـ) من أنَّ المدار على ثبوت مذهب المجتهد عند المقلِّد، فإن ثبت مذهبه جاز تقليده ولو لم يكن من الأئمة الأربعة،<sup>4</sup> وواضحٌ أنَّ من حكى الإجماع في العصور المتأخرة لم يتصور ثبوت مذهب أحدٍ من المجتهدين من غير الأئمة الأربعة في مسألةٍ ما بكافة قيودها وشروطها، وعلى كل حالٍ فالخصم لا يُسلِّم بالإجماع، لأن شرطه انتفاء المخالف.

ثمَّ إنَّ القول بوجوب تقليد أحد المذاهب الأربعة مبنيٌّ على مسائلٍ خلافية، إذ من العلماء من ينكر التقليد جملةً، وهناك خلافٌ في أنَّ العامي هل يلزمه اتباع مذهبٍ معيَّنٍ أو لا<sup>5</sup>، وفي أنه هل يجوز له أن ينتقل من مذهبٍ إلى آخر<sup>6</sup>، لأن بعض من أوجب تقليد أحد الأئمة الأربعة قال إن مذاهب غيرهم غير وافية فيضطر المقلِّد إلى أن يأخذ من غيرها في بعض المسائل<sup>7</sup>، ولكن لا يُنكر أن عمل معظم الأمة استمرَّ قرونًا متطاولةً على تقليد الأئمة الأربعة دون من سواهم، حتى انتشر كلُّ مذهب في أصقاع معيَّنة، وذلك ما نلاحظه إلى أيامنا هذه، وتُستثنى طوائف المبتدعة، فإنها لا تلتزم بالمذاهب الأربعة، ولا يتجه القصد إليها في هذا المقام.

وفي المقابل يرى بعض الأصوليين أن لا حجر على المكلف في تقليد غير الأئمة الأربعة، بل يستفتي من شاء من المجتهدين عند الحاجة، كما كان عليه العمل زمن الصحابة، وله أن يقلِّد الصحابة والتابعين، لأن اجتهاداتهم أقرب إلى الصواب، ويرى بعض هؤلاء أنَّ الالتزام بمذهبٍ معيَّنٍ بحيث لا يخرج عنه المكلف إنما هو بدعةٌ ظهرت في القرن الرابع، ولم يُفرِّق هؤلاء بين العمل في حق النفس وحالة الإفتاء والقضاء<sup>8</sup>.

الجوامع (تونس: مطبعة النهضة، ط1، 1928)، 101/3.

<sup>3</sup> أحمد بن محمد الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، دط، 1983، 1357)، 109/10.

<sup>4</sup> محمد بن محمد بن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983، 1403)، 354/3.

<sup>5</sup> السيناوي، الأصل الجامع: 101/3.

<sup>6</sup> لا نقصد هنا الانتقال بقصد تتبع الرخص، بل عندما لا يجد المقلِّد جواب المسألة التي تعرض له في مذهب من يقلِّده.

<sup>7</sup> عبد الرحيم بن الحسن الإسوي، تحاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999، 1420)، 406/1.

<sup>8</sup> محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991، 1411)، 203/6؛ محمد بن إسماعيل الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (الكويت: الدار السلفية، ط1، 1405)، 168؛ محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد

## 2.1. الأسباب التي دفعت الأصوليين إلى القول بحصر التقليد في المذاهب الأربعة

إنَّ الاتجاه الذي سلكه جمهور الأصوليين متمثلاً في القول بحصر التقليد في المذاهب الأربعة تقف وراءه أسباب عديدة، هي في جملتها قائمة على فهم الواقع والاستجابة له، ويمكننا القول: إنَّ الدافع الأساسي وراء اتخاذ هذا الموقف هو ميلُ الأصوليين إلى الانضباط، أي ضبط أمور الاجتهاد والفتوى والقضاء، ويمكننا تفصيل القول في ذلك في النقاط الآتية:

### 1.2.1. ضبط الاجتهاد والفتوى بحيث يقتصر على الأخذ بالأقوال الراجحة

من المعلوم أنَّ المجتهد يبذل وسعه للوصول إلى الحكم الشرعي<sup>9</sup>، فإذا ترجَّح لديه رأيٌ في مسألةٍ أخبر الناس بما أداه إليه اجتهاده، ولا يختلف المفتي في ذلك عن المجتهد، فالبحث عن الراجح والوصول إليه هو بُغيتهما، وقد وضع الأصوليون هذه الحقيقة نُصَبَ أعينهم، ورأوا أنَّ المجتهد المطلق قد فُقدَ، وأنَّ الاعتماد في الفتوى قد وقع على أقوال السابقين من أهل الاجتهاد، فقررُوا أنَّ الرأي الذي يُفتى به أو الذي يعمل به المقلِّد في حق نفسه يجب أن تتوافر فيه صفة القوة والرجحان، بحيث يُتجنَّب الأخذُ بالأقوال الضعيفة أو التي لم تثبت عن قائلها، ومن هنا قرروا أن العاميَّ ليس له أن يقلِّد الصحابة مع جلاله قدرهم، لأن المنقول عنهم أقوال متفرقة، وليست لهم مذاهب مدوَّنة ومحرَّرة ذات أصولٍ وفروع، وإنما فعل ذلك الأئمة من بعدهم، فنخلوا أقوال الصحابة والتابعين، وهذبوها، وأوضحوا شروطها ومحتجزاتها، ونقلت هذه الآراء عن أئمة المذاهب بواسطة طلابهم ومن بعدهم، مما أفاد الثقة بها، أما أقوال الصحابة والتابعين فلعلها لم تُنقل عنهم نقلاً صحيحاً، أو لعلها لم تُذكر بجميع قيودها واعتباراتها، أو لعل الصحابي رجح عنها، ثمَّ إنَّ قوة عبارات الصحابة وعمق نظرهم وسعة علمهم تجعل فتاواهم عصيةً على أفهام العامة<sup>10</sup>.

في أدلة الاجتهاد والتقليد (الكويت: دار القلم، ط1، 1396)، 45.

9 للإطلاع على جهود المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي والأساليب التي يتبعها بنظر:

Mehmet Cengiz, "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde" Marifet Dini Araştırmalar Dergisi 20/2 (Kış 2020), 513-517.

<sup>10</sup> عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 2002، 1423)، 162؛

الإسنوي، نهایة السؤل، 406/1، الزركشي، البحر المحیط، 338/8.



أما الأئمة المجتهدون من غير الأئمة الأربعة كالأوزاعي (ت: 157 هـ) وسفيان الثوري (ت: 161 هـ) وأمثالهما فقد انقرضت مذاهبهم ولم تُدَوَّنْ، ولم يتهيأ لها من يهدبها، فيقال في آرائهم وفتاواهم ما قيل عن فتاوى الصحابة، فيمتنع تقليدهم أيضاً<sup>11</sup>، ثم إنَّ مذاهب غير الأئمة الأربعة ليست وافية، والأصول التي قرروها لا تكفي المكلف<sup>12</sup>، فيحتاج إلى الانتقال من مذهب إلى مذهب، وفي ذلك من الفساد ما فيه، إذ هو طريق إلى تتبع رخص المذاهب واتباع الهوى، وأما ما لم ينقرض من غير المذاهب الأربعة، كالإمامية والإباضية فهؤلاء أهل بدعة، ولا يجوز تقليدهم والاعتماد على أقوالهم<sup>13</sup>، فلم يبقَ ما يصح تقليده سوى مذاهب الأئمة الأربعة.

وترتبت على حصر التقليد في المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة تمثلت في سدِّ الباب أمام من يريد إفتاء الناس بالأقوال الشاذة التي اتفق العلماء على ردّها مهما صحَّت نسبتها إلى قائلها أو علَّت رُتبتهم، وعلى ذلك استمر عمل الأمة، فسُدَّ بابُ فسادٍ كبيرٍ، وقد شدَّد الإمام المازري (ت: 536 هـ) النكير على قاضٍ أراد أن يأخذ بقول سعيد بن المسيب (ت: 94 هـ) في أن المطلقة طلاقاً بانناً تحل لزوجها بمجرد العقد دون اشتراط الدخول، وقال: إن هذا الباب لو فُتِح لحدث حرقٌ عظيمٌ في الدِّين<sup>14</sup>، وقد وقع في أيامنا ما حذر منه المازري، فرأينا من يتصدى للفتوى على وسائل الإعلام، وينفي حرمة ربا الفضل بحجة أن بعض الصحابة كابن عباس رضي الله عنهما لم يروا حرمة، ومعلوم أن الصحابي إذا لم يبلغه حديثٌ فأفتى بخلافه لا يجوز الاقتداء به في تلك الفتوى، لأنه هو نفسه يرجع عن فتواه إذا سمع بالحديث، ولو انحصر الإفتاء في المذاهب الأربعة لَمَا وَسِعَ أحداً أن يفتي بقول شاذٍ بحجة أنه قول فلان من الصحابة أو التابعين.

وقد تبينَ إذن أنَّ المذاهب الأربعة تضمَّنت أرجح الاجتهادات مشفوعةً بأقوى الأدلة، فكانت حَرِيَّةً بأن يُقْتَصَرَ عليها في الفتوى، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الحق لا يخرج عن اجتهادات الأئمة الأربعة، إذ يترتب على خطئهم اجتماع الأمة على الخطأ، وذلك أمرٌ عصَمَ الله تعالى الأمة منه<sup>15</sup>، ولا نستطيع الجزم بهذا القول لأن الأربعة ليسوا كلَّ الأمة، وإنما نقول: إن

<sup>11</sup> الزركشي، البحر المحيط، 339/8.

<sup>12</sup> الزركشي، البحر المحيط، 339/8.

<sup>13</sup> أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، عقيد الحميد في أحكام الاجتهاد والتقليد (القاهرة: المطبعة السلفية، دط)، 13.

<sup>14</sup> محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992، 1412)، 31/1.

<sup>15</sup> عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة (الرياض: مركز المُرتَبِ للاستشارات التربوية والتعليمية، ط1،

المذاهب الأربعة تهيئاً لها ما لم يتهيئاً لغيرها، وكان كلُّ مذهب مدرسةً فكريةً تعاقب عليها علماء خارجون عن الحصر، فهذبوا المذهب واستبعدوا منه الأقوال الضعيفة، ولم تصدر اجتهادات الأئمة الأربعة إلا بعد عناء وبحث ودراسة، فقد كان أبو حنيفة رضي الله عنه مثلاً "يرأسُ مجمعاً فقهياً قوامه أربعون عالماً من أفاضل أصحابه، يتدارسون الفقه، ويحاكمون بين أدلة المسائل، حتى يستبين الصواب، فتُدَوّن المسائل المُمَحَّصة"<sup>16</sup>، وكان هذا شأن سائر الأئمة.

وكان من نتيجة ذلك أن أضحي كل مذهب بناءً فكرياً متكاملًا تتناسق فروعه مع أصوله، ولا يمكن أن يتم ذلك لِقَرْدٍ واحدٍ مهما علا شأنه، ولذلك تجد مَنْ خالف المذاهب الأربعة يناقض نفسه بنفسه في مواضع كثيرة<sup>17</sup>، ولهذا نقول: إن الذي يغلب على الظن أن مَنْ خطأ المذاهب الأربعة فهو المخطئ، وأنَّ الصواب لا يخرج عن دائرة المذاهب الأربعة، ولا عبرة بما يعمد إليه بعض الباحثين في أيامنا من ترجيح القول المخالف للمذاهب الأربعة، فإنَّ ترجيحهم ضعيفٌ غالباً، وإنما يلاحظ ضعفه المختصُّون الذين خيروا الفقه واستوعبوا أصوله.

### 2.2.1. ضبط الاجتهاد والفتوى بحيث يُسدَّ الباب أمام من ليس أهلاً لذلك

أدرك المسلمون الأوائل خطورة أمر الاجتهاد والفتوى، وكان لديهم من الورع ما يمنعه من التقرُّول على الله تعالى، ومن الإفتاء بغير علم، بل كان يتهيَّبون الفتوى، ومع انقضاء القرون المشهود لها بالخيرية قلَّ الورع، وتكلم في الدين بعض مَنْ ليس أهلاً لذلك، ولاحت في الأفق بوادر الفوضى الاجتهادية، وأدرك العلماء المخلصون خطورة الوضع، إذ ادعى كثير من الناس الاجتهاد، وتناقضت الفتاوى، مما هدَّد بضياح الدِّين واختلاف أهله، ولوحظ تباين الفتاوى والأقضية في المسألة الواحدة وفي البلد الواحد<sup>18</sup>، فأدرك العلماء الربانيون ضرورة وضع حدٍّ لهذه الفوضى عن طريق ضبط أمور الاجتهاد والفتوى، فقرر بعضهم انسداد باب الاجتهاد المطلق بعد المئة الرابعة، ومقتضاه أن من يتصدى للفتوى فعليه أن يتبع مذاهب مَنْ قبله من المجتهدين، وقد أرادوا بذلك سدَّ الباب أمام أذعياء الاجتهاد، ورأوا أن الزمان قد فسَّد، وأنَّ قضاة السوء والمفتين التابعين لأهوائهم قد كثُرُوا، وأنَّ أكثر من يدَّعي الاجتهاد ليس أهلاً له<sup>19</sup>.

1437-2016)، 30.

<sup>16</sup> محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري (القاهرة: المكتبة التوفيقية، دط، دت)، 121.

<sup>17</sup> محمد سعيد رمضان البوللي، اللامذهبية أخطر باعة تهدد الشريعة الإسلامية (دمشق: مكتبة الفارابي، 2005، 1426)، 76.

<sup>18</sup> عبد الوهاب خالْف، علم أصول الفقه وخالصة تاريخ التشريع الإسلامي (مصر: مطبعة المدني، دط، دت)، 261.

<sup>19</sup> الدهلوي، عقيد الجيد، 14.

ومن هنا رأى العلماء أن المصلحة تقتضي إلزام المفتين والقضاة بعدم الخروج عن الاجتهادات الراجحة، فقرر كثير منهم امتناع الفتوى بغير مذاهب الأئمة الأربعة لما تبين من رجحانها، وقد أوضح ابن رجب (ت: 795 هـ) ما سبق قائلًا: "فلو استمر الحال في هذه الأزمان المتأخرة على ما كان عليه في الصدر الأول، بحيث إنَّ كلَّ أحدٍ يفتي بما يدَّعي أنه يظهر له أنه الحق لاختلَّ به نظام الدين لا محالة، وأصار الحلال حراماً والحرام حلالاً، وأقال كلُّ من شاء ما يشاء، وأصار ديننا بسبب ذلك مثل دين أهل الكتابين من قبلنا (يقصد اليهود والنصارى)، فاقتضت حكمة الله سبحانه أنْ ضَبَطَ الدين وحَفِظَهُ، بأنْ نَصَبَ للناسِ أئمةً مجتمعةً على علمهم ودرايتهم وبلوغهم الغاية المقصودة في مرتبة العلم بالأحكام والفتوى من أهل الرأي والحديث (يقصد الأئمة الأربعة)، فصارَ الناسَ كلُّهم يعولون في الفتاوى عليهم، ويرجعون في معرفة الأحكام إليهم"<sup>20</sup>، وقد لمسَ كثير من العلماء بركة حصر الفتوى والقضاء في المذاهب الأربعة، وقالوا إن في ذلك جلباً لمصالح لا تنحصر، ولا سيما في العصور المتأخرة التي سادت فيها الأهواء<sup>21</sup>.

وليس حصر الفتوى في أناسٍ معيَّنين أمراً مبتدعاً، بل هو إجراء تنظيمي اتبعه السلف الصالح، فقد كان مُنادي بني أمية يصيح بين الناس في موسم الحج: "لا يُفتي الناسَ إلا عطاءً بن أبي رباح، فإن لم يكن فَعَبُدْ الله بن أبي نجیح"<sup>22</sup>، والهدف من هذه الإجراءات ضبط الفتاوى، حتى لا تتناقض، فتختلف معها أذهان العامة وقلوبهم، ويسوء ظنهم بالدين.

ويُورد الإمام ابن رجب دليلاً قوياً يمكن الاستدلال به على جواز حصر الفتوى في المذاهب الأربعة، وهو القياس على ما قام به الصحابة في عهد عثمان رضي الله عنه من جمع الناس على حرف واحد من حروف القرآن، بحيث تمتنع القراءة بغيره في سائر البلدان، وذلك لمَّا رأوا اختلاف الصحابة في القراءة، وما كاد يحدث من فتنة بينهم، فإذا كان هذا بين الصحابة فكيف بمن سواهم ومن سيأتي بعدهم؟ فلذلك رأى الصحابة أن المصلحة تقتضي جمع الناس على حرف واحد ومنع ما سواه، وكذلك أحكام الحلال والحرام إذا لم تُضَبَطْ بأقوال أئمة محصورين لأدى ذلك إلى الفتنة وضياع الدين، ولادَّعى الاجتهادَ من يريد الرئاسة والشهرة<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> ابن رجب، الرُّدُّ على من اتبع غير المذاهب الأربعة، 26.

<sup>21</sup> أحمد بن عبد الرحيم الدَّهْلَوِي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف (بيروت: دار النفائس، ط2، 1404)، 97.

<sup>22</sup> أحمد بن علي البغدادي، الفقيه والمتفقه (السعودية: دار ابن الجوزي، ط2، 1421)، 325/2.

<sup>23</sup> ابن رجب، الرُّدُّ على من اتبع غير المذاهب الأربعة، 20 و 29.

ولا يسعُ الباحثُ المنصِفَ إلا أن يُصدِّقَ العلماءَ الربانيين الذين رأوا أن في فتح باب الاجتهاد على مصراعيه فساداً كبيراً، حتى صار ادعاء الاجتهاد علامة على حب الرئاسة وطلب الشهرة، ولذلك ابتعد عنه كبار علماء أهل السُنَّة، فمن المعلوم أن كثيراً من العلماء اكتملت عندهم آلة الاجتهاد وبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق<sup>24</sup>، أمثال العز بن عبد السلام وابن دقيق العيد (ت: 702 هـ) والتقي السبكي (ت: 756 هـ) وغيرهم، لكنهم مع ذلك لم يدعوا الاجتهاد، لأنهم لم يروا حاجة إلى ذلك، بل كانوا يرون في ادعاء الاجتهاد فتح باب فسادٍ عريضٍ، إذ سيّدعي الاجتهاد حينئذٍ من ليس أهلاً له، فكان هؤلاء العلماء عوناً على سدّ هذا الباب، وذلك دليل على صدق نيتهم، ولم يترتب على انضوائهم تحت راية المذهب أي ضرر، فقد كانوا يجتهدون في النوازل الجديدة، وكانوا لا يرون حرجاً في مخالفة أئمتهم في بعض الفروع إذا قادمهم الدليل إلى ذلك، فأبي حاجة بعد ذلك إلى ادعاء الاجتهاد؟

وإني أقف هنا عند كلامٍ أورده الوليُّ العراقي (ت: 826 هـ) رحمه الله تعالى قائلاً إنه سأل شيخه البلقيني (ت: 826 هـ): لماذا لم يجتهد التقي السبكي مع بلوغه رتبة الاجتهاد؟ أليس لأنّ من ترك المذاهب الأربعة وادعى الاجتهاد حُرِم من الوظائف المقررة للفقهاء، وكذا من تولي القضاء، ونُسِب إلى البدعة؟ قال: فتبسّم البلقيني موافقاً<sup>25</sup>، وأقول: أمّا أن يكون السبب طمع السبكي وأمثاله من الأئمة الأعلام في حطام الدنيا أو رغبةً في تولي منصب القضاء والإفتاء فذلك ما لا يمكن تصوّره لعلوّ مقامهم؟ وأما أن يكون السبب أن هؤلاء لم يريدوا أن يشقوا عصا المسلمين بعد اجتماعهم على اتباع المذاهب الأربعة، ولم يريدوا أن يُنسبوا إلى البدعة فذلك هو السبب الحقيقي، والله أعلم<sup>26</sup>.

## 2. دعوى كون الالتزام بالمذاهب الأربعة سبباً لجمود الفقه، ومناقشتها

### 1.2. بيان وجهة نظر القائلين بكون الالتزام بالمذاهب الأربعة سبباً لجمود الفقه الإسلامي

المنكرون لحصر التقليد في المذاهب الأربعة طوائف: فمنهم من منع ذلك لأنه لم يثبت عنده دليلٌ على هذا الحصر، فقال: يجوز للعامة تقليد من شاء من المجتهدين إذا لم ينتبج الرخص، والعبرة بثبوت مذهب المجتهد في تلك المسألة في ظن المقلّد، سواء كان من الأئمة الأربعة أو

<sup>24</sup> الزركشي، البحر المحيط، 242/8.

<sup>25</sup> أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الفئحة الجامع شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، 1425)، 720/1.

<sup>26</sup> ممن اعترض على الولي العراقي في قوله هذا الإمام الدهلوي في: الإنصاف، 79.

من غيرهم<sup>27</sup>، والأصوليون القائلون بهذا الرأي هم من المنضوين تحت لواء المذاهب الأربعة، والخلاف معهم يسيراً، لقيامه على استقراء الواقع، أي هل يوجد في الواقع مذهب من غير المذاهب الأربعة يمكن أن يغلب على ظن المقلد صحة نسبته إلى صاحبه أو لا، كما أن هذا الفريق لا ينكر حصر القضاء والفتوى في المذاهب الأربعة<sup>28</sup>، وإنما يصحح تقليد غير المذاهب الأربعة في العمل في حق النفس خاصةً.

وثمة طائفة أنكرت الالتزام بالمذاهب الأربعة وعدتُه بدعةً، لأنها تنكر التقليد أصلاً، فهؤلاء ينكرون على العلماء اتباع المذاهب الأربعة، ويطالبونهم بالاجتهاد كما اجتهد أئمة المذاهب، ويرون أن ذلك هو واجبهم الشرعي، وأن في تقاعسهم عن هذه الوظيفة واكتفائهم بالتقليد إخلالاً بواجب شرعي، ومن أبرز من يمثل هذه الطائفة الصنعاني (ت: 1182 هـ) والشوكاني (ت: 1255 هـ)<sup>29</sup>.

ولا يتسع المقام لمناقشة هؤلاء، ولا سيما أن الكتابات في موضوع التقليد كثيرة، ونكتفي بالقول: إن الدافع إلى القول بإغلاق باب الاجتهاد كان سدّ الباب أمام المبتدعة وأمام من ليس أهلاً له، وأنّ الواقع اختلف عما كان عليه وقت الصحابة، فلم يعدّ من المقبول أن يقال: إن المستفتي يستفتي من يشاء، وإنّ القاضي والمفتي يجتهدان، إذ تتبّع كثير من الناس رخص المذاهب، وفسدت الذمم، وفقدّ الناس الثقة في القضاة، بل إن القضاة أنفسهم كانوا يؤثرون الالتزام بمذهب معين بدلاً من الاجتهاد، وذلك لدفع قالة السوء عن أنفسهم<sup>30</sup>.

ونودُّ هنا تفصيل الكلام حول ما يردده بعض الباحثين من أن الأصوليين عندما منعوا الخروج عن المذاهب الأربعة تسبّبوا في جمود الفقه الإسلامي، وعجزه عن الوفاء بحاجات العصر، وأكثر من يقول بهذه المقولة من الباحثين يُسلّمون من حيث المبدأ بأن في الالتزام بالمذاهب الأربعة مصالح عظيمة<sup>31</sup>، لكنهم يرون أنّ حصر التقليد في المذاهب الأربعة كان

<sup>27</sup> عبد الوهاب بن علي بن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، دت)، 296/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 340/8.

<sup>28</sup> الهينبي، تحفة المحتاج، 109/10؛ الدهلوي، عقد الجيد، 30؛ محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995، 1416)، 480/2.

<sup>29</sup> الصنعاني، إرشاد النقاد، 19 و104؛ الشوكاني، القول المفيد، 45.

<sup>30</sup> إبراهيم بن موسى الشافعي، الموافقات (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، دت)، 136/4.

<sup>31</sup> الحجوي، الفكر السامي، 475/2؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الخیر، ط2، 2006، 1427)، 273/2 و373/2.

تضييقاً للفقهاء، فأُقصِيَتْ مذاهبٌ كثيرةٌ كان يمكن الاستفادة منها، فكثرة المذاهب تجعل الفقه الإسلامي مَرناً يستطيع تلبية حاجات كل عصر، لكن الفقه حُصِرَ في أربعة مذاهب، ومُنِعَ القضاة والمفتون من الخروج عنها، وقلَّ الابتكار والتجديد، إذ قصر العلماء جُلَّ اهتمامهم على فهم عبارات الأئمة الأربعة وأصحابهم المتقدمين، والاستنباط منها، دون الإضافة إليها<sup>32</sup>، فلخَّصوها في متون غامضة، ثم جاء من بعدهم فشرَّحوها، وكانت أكثرُ الشروح معقدةً، فوضع من بعدهم الحواشي عليها، ثم وُضِعَت التقارير على الحواشي، وربما نَظَمَ بعضهم مختصراً لتسهيل حفظه، فيأتي النظم صعباً بدوره، ثم يأتي من بعده فيتَنَثَرُ ذلك النظم ويشرحه، وهكذا... ويرى هؤلاء أنه قد ترتب على انشغال العلماء بتقليد أئمتهم والدفاع عن مذاهبهم مع إقفال باب الاجتهاد أن عجزَ الفقه عن مجاراة الحياة، وتحلَّ كثيرٌ من المسلمين حكماً وشعوباً من الفقه الإسلامي، لإحساسهم بأنه عاجز عن الاستجابة لحاجات العصر المتجددة، فتوجهوا إلى استيراد القوانين من البلاد الغربية<sup>33</sup>.

ومن جهة أخرى فإن بعض الباحثين يرى أن الاكتفاء بالمذاهب الأربعة في أيامنا يوقع الناس في الحرج، فلا يسع هيئات الفتوى الالتزام بعدم الخروج عنها، إذ هي ليست كافية في أيامنا، وكثيراً ما تكون المصلحة في الفتوى بقولٍ مخالفٍ لها، ولو كان قولٌ صحابياً أو تابعياً أو مجتهداً انقضت مذهبه أو عالمٌ لم يُعرَف له مذهبٌ، فَحَصُرَ الفقه الإسلامي في المذاهب الأربعة جموداً للفقهاء وتضييقاً على المكلفين لا دليل عليه، وليس المفتي المعاصر مُلزماً باتباع الأئمة الأربعة مهما علت رتبته في الاجتهاد، إذ لا يلتزم المسلم إلا بما أُلزمه الله تعالى به، وهو لم يُلزمنا باتباع أناسٍ معيَّنين، وهناك آراء كثيرة لم تكن معروفة أو مشهورة من قبل لأن الناس لم يهتدوا إليها، أو لأنها لم تجد من يذود عنها، أو لأنها لم تناسب عصرها، فإذا تبين للمفتي أن المصلحة فيها وأنها مناسبة لعصرنا فلا مانع للإفتاء بها<sup>34</sup>.

## 2.2. مناقشة القائلين بكون الالتزام بالمذاهب الأربعة سبباً لجمود الفقه الإسلامي

لمناقشة الرأي القائل بأن الالتزام بالمذاهب الأربعة كان سبباً في جمود الفقه أقول: ليس مطلوباً من الفقهاء المتأخرين الخروج عمّا قرره المتقدمون تحت شعار التجديد، بل تجديد الفقه

<sup>32</sup> الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، 272/2 و273.

<sup>33</sup> المحجوي، الفكر السامي، 478/2؛ خلافاً، علم أصول الفقه، 261؛ الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، 273/2.

<sup>34</sup> المحجوي، الفكر السامي، 473/2؛ خلافاً، علم أصول الفقه، 261؛ يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2001، 1422)، 57.

يعني بثَّ الروح فيه، وجعلهُ ملائماً للعصر، وبيَّانهُ للناس على الوجه الصحيح، وتصحيح التصورات الخاطئة العالقة في أذهان الناس تجاهه، فليس انشغال المتأخرين من الفقهاء بشرح كلام المتقدمين والتفريع عليه جموداً، كما أنَّ إهمال المتأخر لكلام الفقهاء المتقدمين وادعاءه أنَّ بإمكانه الوصول إلى الحكم الشرعي مباشرة من الكتاب والسنة دون رجوع إلى كلام العلماء لا يعني أنه مُجدِّدٌ ولا أنه من ذوي الفكر الحرِّ، ولم يتخلَّف الفقه الإسلامي عن الحياة في عصرٍ من العصور حتى يوصف بالجمود، وكُنْتُ الفقهاء المتأخرين تعجُّ بفتاويهم حول النوازل، وإنما ترك كثير من المسلمين آراء الفقهاء لضعف التزامهم بالدين عموماً، كما أن الحكام لجؤوا إلى استيراد القوانين من الغرب لافتتانهم بالغربيين، أو طمعاً في نيل رضاهم، أو للاستجابة للضغوط التي كانوا يمارسونها عليهم<sup>35</sup>، ولم يكن سبب استيراد القوانين جمود الفقه الإسلامي وعجزه.

والفقهاء لم يتوقفوا عن الاجتهاد لاستخراج أحكام النوازل الجديدة، لكن طبيعة الحياة في تلك العصور كانت بسيطةً، ولم تكن الأحداث متسارعة، ولذلك كانت النوازل الجديدة أقلَّ بكثيرٍ من نوازل زماننا، فاجتهاد الفقهاء لم يتوقف، لكنه لم يكن مطلقاً بلا قيود، بل كان منضبطاً بضوابط المذاهب التي ينتمون إليها، وذلك الانضباط مدحٌ لا ذمٌّ، وهم لم يقولوا بانقطاع هذا الاجتهاد، وإنما قالوا بانعدام المجتهد المستقل<sup>36</sup>، فمن ادعى الاجتهاد بدعوى التحرر من التقليد والجمود فليتكلم\_ كما يقول ابن رجب\_ على المسائل الشرعية استقلالاً كما تكلم الأئمة الأربعة، لا أن ينقل كلام غيره أو يرجح قول فلان على قول فلان<sup>37</sup>.

فالاكتفاء بما قرره الفقهاء السابقون والبناء عليه ليس جموداً بحالٍ، ولا يتنافى مع التجديد، وإذا فسّر التجديد بالتغيير فليس فقهُنا بحاجةٍ إليه، لأنه رباني المصدر، والمتأخرون من الفقهاء لم ينقضوا البنيان الذي بناه سلف الأمة، وإنما أضافوا إليه الكثير عندما دعت الحاجة إلى ذلك، والعصر الذي يسميه بعض الناس عصر الجمود وعصر المقلدة شهدَ تصنيف أولئك العلماء لكثير من الكتب الرائدة التي ما تزال مرجع الباحثين إلى أيامنا هذه، وما الموافقاتُ للشاطبي (ت: 790 هـ) وحاشيته ردَّ المحتار لابن عابدين (ت: 1252 هـ) وأمثالهما إلا شواهدٌ على ذلك.

<sup>35</sup> الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، 273/2.

<sup>36</sup> الزركشي، البحر المحيط، 242/8.

<sup>37</sup> ابن رجب، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، 35.

ولا بدّ من الاعتراف بأن أكثر التصنيفات في العصور المتأخرة كانت شروحاتاً وحواشي، لكنّ حركة التأليف تختلف في خصائصها من عصرٍ إلى عصرٍ، ومن الخطأ النظر إلى ذلك العصر بمنظار زماننا، ثم إنّ الأعمال المبتكرة قليلة في كل عصر، وكل ما كُتب في عصور التقليد لا يخلو من نفع، فالمتون المختصرة كانت وما تزال عماد فقه المذاهب، وإذا كانت همم أهل هذا الزمان قد تقاعدت عن حفظ المتون والمنظومات فالعيب في أهل هذا الزمان، ولا ينبغي أن نتوجه باللوم إلى العلماء السابقين، وقد علّم القاصي والداني أن حفظ المتون والتوسع في شروحها وحواشيها أساس لتكوين الملّكة الفقهية ولتعميق نظر طالب العلم. والملاحظ أن المشتغلين بكتب فقه المذاهب الأربعة يمتلكون هذه الملّكة وهذه النظرة، وهم قادرون على الإجابة عن أعقد المسائل الفقهية، فهم على خطأ سيدنا علي رضي الله عنه الذي كان يُسأل عن أعقد المسائل الفرضية ونحوها فيجيب عليها من على منبره.

ومن هنا تعلم خطأ من عاب على الفقهاء تعمقهم وقال: إن ذلك اشتغال بفضول العلم، وإن الفقه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بسيطاً خالياً من التعقيد<sup>38</sup>، إذ التعمق في كل علم شأن المختصين وذوي الهمم العالية، ونحن لا نطلب كدّ أذهان طلبة العلم المبتدئين بالحواشي الصعبة، وإنما يُسلّك بهم سبيل التدرّج والانتقال من السهل إلى الصعب، أما كبار العلماء والمختصون في الفقه والقضاء والفتيا فلا بدّ لهم من التعمق والتوسّع، ومن لم يلمس من نفسه القدرة على ذلك فليتنحّ جانباً دون أن يعيب على غيره تدقيقه للمسائل.

والملاحظ أن الناس عندما قصرت همهم عن التعمق في دراسة الشروح والحواشي قلّ المتبحرون في العلم، ولم يبقَ من يُرجع إليه في حلّ المسائل الفقهية الصعبة، وبإمكانك أن تطلّع على الشكوى التي بنّها الإمام الكوثري (ت: 1952 م) موضحاً أنّه بوفاة الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت: 1935 م) لم يبقَ في مصرٍ وقد كانت قبلة العلم الإسلامي ومركز العلم والعلماء من يرجع إليه القضاة والمفتون من كل البلاد الإسلامية في حلّ المسائل المستعصية<sup>39</sup>، فمثل هذه المسائل لا يجيب عنها إلا فطاحل العلماء المتبحرون في فقه المذاهب من أمثال الشيخ المطيعي، أما أدعياء الاجتهاد غير قادرين على ولوج هذا الميدان، إذ قصارى جهدهم الأخذ بظواهر الأحاديث، وترجيح رأي مذهب على آخر في مسألة معينة بدعوى المصلحة.

<sup>38</sup> الصنعاني إرشاد النقاد، 159 و182.

<sup>39</sup> الكوثري، مقالات الكوثري، 139.



بقي الكلام على مدى قدرة المذاهب الأربعة وحدها على الوفاء بحاجات العصر المتجددة، فنقول: يمكن أن يكون قولٌ خارجٌ عن دائرة المذاهب الأربعة أنسب لعصرنا، وأقرب إلى تحقيق المصلحة العامة، لكن هذا لا يقع إلا نادراً، إذ آراء المذاهب الأربعة أرجح دليلاً، فهي أقرب إلى أن تكون حكم الله تعالى، ومعلوم أن حكم الله تعالى فيه المصلحة الحقيقية، فإذا دعت الحاجة إلى الأخذ بقول مخالف لها فهو من قبيل الأخذ بالقول الضعيف، فلا بدّ من اعتبار ضوابط ذلك كما سنرى، وإذا تقرر هذا فلا يصح القول: إن الله تعالى لم يُلزِمنا باتباع المذاهب الأربعة دون غيرها، وإنما نختار من أقوال العلماء ما نراه أصح وأنسب بغض النظر عن القائل، وإنما لم يصحّ هذا القول لأن الشارع وإن لم يُلزِمنا باتباع المذاهب الأربعة إلا أنه أمرنا باتباع القول الراجح، وقد حكى بعض العلماء الإجماع على ذلك<sup>40</sup>، بل دأب العقلاء في كل عصر ومكان هو الأخذ بأرجح الاحتمالات والعمل وفقها، فلا يصح بعد هذا أن يقول قائل: إن الراجح والمرجوح عندي سواء، وإنني أختار منهما ما أراه أصح وأنفع.

وإذا كان الأخذ الراجح هو المتعين فلا بدّ من تقديم ضوابط تقريبية لمعرفة الراجح، منها ترجيح أقوال المذاهب الأربعة، ومنها ما ذكره الشاطبي من أن أفراد أحد العلماء بقولٍ دون أن يوافقه عليه أحد من المجتهدين دليلٌ على أن ذلك القول من زلات العلماء التي لا تجوز متابعتهم عليها، فنعتقد حينئذٍ أنّ عامة المجتهدين على صواب، وأن الفرد الذي خالفهم هو المخطئ، ولا نجيز تقليده في تلك المسألة<sup>41</sup>، وهذا الضابط يساعد في ردّ كثير من الفتاوى المخالفة للمذاهب الأربعة، كقول بعضهم بعدم وجوب قتل المرتدّ عملاً بقول مجاهد (ت: 104هـ) رحمه الله تعالى، لأن الأدلة المتكاثرة في الباب وجريان عمل الأمة على قتل المرتدّ عبر العصور أدلّة كافية على شنود هذا القول.

فلا بدّ إذن من التنبّه إلى أنّ الإفتاء بقول مخالف للمذاهب الأربعة بدعوى تجديد الفقه قد ينطوي على محاذير عديدة، منها ما سبق من احتمال كون ذلك القول شاذاً، ومنها سقوط هيبة المذاهب، بل سقوط هيبة الشريعة، لأن العامة سيتيقنون أن المفتي الذي يفتي بالأخف دائماً سيعثر لهم في بطون الكتب على قولٍ بالإباحة في كلّ واقعة، حتى في المحرمات المعروفة، ويترتب على هذا كما قال الشاطبي "الاستهانة بالدين، إذ يصيرُ بهذا الاعتبار سيّلاً لا

<sup>40</sup> محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992، 1412)، 508/3 و 408/5.

<sup>41</sup> الشالبي، الموافقات، 173/4.

ينضببط<sup>42</sup>، وإذا عرفت هذا أدركت السبب في امتناع العلماء عن الخروج عن مألوف المذهب وإن علت رتبته في الاجتهاد، وهذا الإمام المازري المتفق على إمامته يقول واثقاً: لست ممن يفتي الناس بغير المشهور من مذهب مالك، لأن الورع قد قل، وتجاسر الناس على الفتوى، ولو فتح هذا الباب لانتسع الخرق على الراقع، وأسقطت هيبة المذهب من أعين الناس، وكفى بذلك مفسدة<sup>43</sup>.

ويظن كثيراً من الناس أن الاقتصار في الفتوى والحكم على القول الراجح جموداً منافياً ليسر الدين وسماحته، وكثيراً يتهمون المفتي المنضبط بأنه متشدد وأنه يوقع الناس في الحرج، وقد علق الإمام الشاطبي على هذا فقال: "وهذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له الشريعة"<sup>44</sup>، وهو يقصد أن الشريعة جاءت لإخراج المكلف من داعية هواه، وأن المفتي الذي ألزم نفسه بأن يفتي الناس بالقول الأخف مهما كان ضعيفاً أو كان قائله مغموراً يجعل الشريعة تابعة لأهواء الناس، وصحيح أن الشريعة جاءت برفع الحرج ولكن ذلك فيما يوافق أصولها، والإفتاء بالأخف دوماً ليس جارياً على أصول الشريعة، بل مضاداً لها، لأنه اتباع للهوى، "لأن الحنيفية السمحة إنما أتت فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتنهي بثابت من أصولها"<sup>45</sup>.

وهذا هو كلام الشاطبي المختص في المقاصد، وهو أكثر من يفهم معنى المشقة ورفع الحرج، وهو شديد الانضباط في باب الاجتهاد والتقليد، وكلامه شاهد على فهم الناس الخاطئ لرفع الحرج، ومن هنا ترى أن المنتبحين للرخص والذين ألزموا أنفسهم بإفتاء الناس بالقول الأخف لا يستشهدون بكلام للإمام الشاطبي في مسائل الاجتهاد والتقليد، وخلاصة القول أن تشدد المذاهب الأربعة في بعض المسائل لا يعني جمودها، ولا يقتضي بالضرورة كون القول المخالف لها راجحاً، بل كثيراً ما يكون شاذاً.

### 3. التوفيق بين الالتزام بالمذاهب الأربعة ومسايرة الفقه للحياة ومتطلباتها

أقدم فيما يأتي الموقف الذي ينبغي اتخاذه من المذاهب الأربعة في هذا العصر، بحيث يكون الفقه ملبياً لحاجات الحياة دون الانجرار إلى الفوضى.

<sup>42</sup> الشالبي، الموافقات، 4/147.

<sup>43</sup> الشالبي، الموافقات، 4/146.

<sup>44</sup> الشالبي، الموافقات، 4/142.

<sup>45</sup> الشالبي، الموافقات، 4/145.

### 1.3. ضرورة الالتزام بالمذاهب الأربعة وجعلها الأساس لأي قانون أو نهضة فقهية

تبين لنا مما سبق رجحان آراء المذاهب الأربعة، وأن الالتزام بها يعصم الأمة من الوقوع في الفوضى الاجتهادية، كما أنه سبيل من أراد الاحتياط لدينه والأخذ بالقول الراجح، لأن العمل بالراجح واجب شرعاً ومطلوب عقلاً.

ونضيف هنا أنّ هذه المذاهب كانت وما تزال تمثل الهوية الفقهية لأهل السُنَّة والجماعة، وأنّ التهوين من شأنها وتسويتها بغيرها يتضمن الإساءة إليها، لأن جعل الراجح على قدم المساواة مع المرجوح فيه جورٌ وإساءةٌ إلى الراجح، وقد أخطأ مَنْ دعا إلى الاقتباس من شتى مذاهب الفقه الإسلامي والتعامل معها بطريقة متساوية، لأنه بدعوته تلك يدعو إلى تضييع الهوية الفقهية للأمة من حيث يشعر أو لا يشعر، وقد رافق ذلك تضييع للهوية الاعتقادية لأهل السُنَّة والجماعة بحجة أن العصر ليس عصر الحديث عن عقيدة الأشاعرة والماتريدية، وتضييع الهوية الروحية بحجة أن العصر ليس عصر الحديث عن التصوف، والملاحظ أنّ سياسة التساهل وتقديم التنازلات في هذا العصر مقتصرةٌ على المنتسبين إلى أهل السُنَّة والجماعة، إذ لا تجد منتسباً إلى فرقة مبتدعة يقبل العمل أو الإفتاء أو استمداد القوانين من غير مذهبه، لأنه يعلم أن في ذلك تعريضاً لهويته وهوية نحلته للضياع.

إنّ جمهور العلماء عندما حصروا التقليد في المذاهب الأربعة تكلموا عمّا ترتب على ذلك من جلبٍ لمصالح عظيمة، ودرءٍ لمفاسد خطيرة، وعدّوا هذه الخطوة توفيقاً إلهياً سدّت من خلاله على الأمة أبواب شرٌّ مُستطير<sup>46</sup>، وهكذا ينبغي على المعاصرين أن يعلموا أنّ اتباع المذاهب الأربعة لو كان بدعةً أو خلا من النفع لَمَّا وَفَّقَ اللهُ سواد الأمة إليه عبر القرون المتطاولة، وعلى الأمة أن تعضّ على فقه المذاهب الأربعة بالنواجز، وعلى القائمين على شؤون التعليم الشرعي أن ينتبهوا إلى أهمية تعليم الطلبة الفقه المذهبي، فإنّ الفقه المقارن لا يغني عنه كما هو معلوم.

إننا الآن بحاجة إلى الانضباط في الاجتهاد والفتاوى أكثر ممن مضى، ولو قُصِر العمل والإفتاء على المذاهب الأربعة لَمَّا وجد أدعاء الاجتهاد سبيلاً إلى إصدار الفتاوى العجيبة ونشرها بين العامة، هذا يبيح أنواعاً من الربا، وذلك يجيز اقتداء الرجال بالمرأة في الصلاة، وآخر يجيز تقديم الصلاة أو تأخيرها عن وقتها بغير عذر، وعُدَّتْهم التفتيش في بطون الكتب

<sup>46</sup> ابن رجب، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، 27؛ الدهلوي، عقده الجيد، 13.

للعثور على قولٍ قال به أحد العلماء، وإن كان شاذاً أو ضعيفاً، والإفتاء به لأنه يوافق هواهم وهوى العامة، وإنما فتح لهم هذا الباب من قال: إننا لا نلزم أنفسنا بمذاهب معينة، بل نختر من أقوال العلماء ما نراه أصلح، وهكذا سقطت هيبة الفتوى التي طالما شدد العلماء على خطورة أمرها، وصار المفتي يكتفي في فتواه بالقول: إن ذلك قول فلان، وقد أجمع العلماء على أن المفتي مخبرٌ عن الله تعالى، وأنه لا يحلُّ له أن يفتي أحداً إلا بما يرى أنه حكم الله تعالى، ولا يهَمُّ بعد ذلك رضا الناس وسخطهم<sup>47</sup>، ومن هنا وجب على المفتي الإفتاء بالأقوال الراجحة فقط، فهل يعتقد المفتون بالأقوال الشاذة والشديدة الضعف أنها حكم الله تعالى؟

إنَّ القوانين المستمدة من الشريعة يجب أن تتخذ من المذاهب الأربعة حصناً حصيناً تأوي إليه ولا تخرج عنه إلا لضرورة، وإلا فإن مصيرها الفشل، وستضرُّ بالناس بدلاً من نفعهم، وإنَّ المرء ليعجب عندما يقرأ لكاتبٍ مشهورٍ ممن كتبوا في أصول الفقه حديثاً، فيراه يبارك الخطوات التي خطتها بعض القوانين الحديثة للخروج عن المذاهب الأربعة، ثم يدعو إلى اتخاذ خطوات أخرى بأن تُسنَّ القوانين التي تلي مصالح الناس وحاجات العصر ما دامت لا تخالف نصوص الكتاب والسنة، ولا حاجة بعد ذلك من استمداد القوانين من مذاهب السابقين، ويدَّعي أنَّ تلك هي الطريقة المتعينة لإحياء الفقه وإيقاظه من سباته<sup>48</sup>، وهكذا يريد هذا الكاتب فقهاً بلا فقهاء، وبناءً بلا أساس، بل إنه يركلُ الفقهَ ويطرحه جانباً، فهل هذا إلا الضياع بعينه؟

### 2.3. الحالات التي يسوغ فيها الأخذ بأقوال غير المذاهب الأربعة

ما ذكرناه من ضرورة الالتزام بعدم الخروج عن المذاهب الأربعة لا بدَّ من تقييده بغير حالة الضرورة، إذ الضرورات تبيح المحظورات، فهي تبيح القول بالرأي المرجوح، ويلتحق بالضرورة الحاجة العامة المعتبرة، فإذا تسبب الالتزام بالمذاهب الأربعة في إلحاق الضرر بالأمة أو وقوعها في الحرج والمشقة جاز العمل والإفتاء واستمداد القوانين من غيرها، وهذا الكلام نقوله على أساس افتراض وقوعه، وإلا فإنَّ كثيراً من الفتاوى والقوانين المعاصرة التي خرجت عن المذاهب الأربعة ليس لها مسوِّغٌ مقبول، لأن الحاجة التي استندت إليها أو المصلحة التي هدفت إلى تحقيقها موهومةٌ وغير معتبرة شرعاً.

<sup>47</sup> الشافعي، الموافقات، 4/140.

<sup>48</sup> خلأف، علم أصول الفقه، 264.

ونذكر هنا أن المذاهب الأربعة واسعة جداً، وليس المذهب مقتصرأ على القول الراجح، ومن هنا ذكر الشافعية جواز العمل بالقول الضعيف في حق النفس، لكنهم لم يأذنوا بالإفتاء أو الحكم به<sup>49</sup>، وقيد الحنفية والمالكية جواز ذلك بأن تدعو إليه ضرورة<sup>50</sup>، ومن المعلوم أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، فبإمكان من بيده سلطة التشريع أن يأخذ بالقول الضعيف بشرط أن تقتضي ذلك المصلحة الحقيقية لا الموهومة، وبشرط أن لا يكون القول المأخوذ به شديد الضعف، كأن يكون من الأقوال الشاذة التي اتفقت الأمة على تركها، وذلك كما قلنا محصور في المسائل الخلافية، فليس من صلاحيات السلطة التشريعية إبطال النصوص<sup>51</sup>.

ومن هنا تعلم الخطأ الذي وقعت فيه بعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية حين منعت تعدد الزوجات وقيدت سلطة الزوج في الطلاق بدعوى أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، والحق أن هذه المسائل ليست من مسائل الخلاف، فلا يؤثر فيها حكم الحاكم، كما أن المصلحة التي استندوا إليها موهومة، فهي من قبيل المناسب الملغي الذي ألغاه الشارع وأورد الحكم على خلافه.

أما المسائل الخلافية فبإمكان هيئات الفتوى وتشريع القوانين أن تأخذ فيها بالقول الضعيف إذا اقتضته مصلحة الأمة، ولا ينبغي لها أن تستمد من غير المذاهب الأربعة إذا كان في المذاهب الأربعة قول مرجوح يحقق مصلحة الأمة ويرفع عنها الحرج، لأن ذلك القول وإن كان مرجوحاً إلا أنه لا شك في ثبوته عن قائله وفي كونه منقولاً بجميع قيوده ومحتجزاته، فإذا انتفى القول المرجوح في أحد المذاهب الأربعة جاز العمل بقول أحد المجتهدين، ولا بد من الحذر من الاستمداد من مذاهب المبتدعة، لما في ذلك من مفسد، منها إيهام ذلك الاعتراف ببدعتهم، واقتتان العامة بهم، وقد استمدت بعض القوانين العربية بعض موادها من خارج المذاهب الأربعة فأضررت بالناس ولم تنفعهم، كإجازة الوصية لوارث أخذاً من مذهب الإمامية، مع مخالفته للحديث الصحيح، وكالعمل بالوصية الواجبة مع مخالفتها لنصوص المواريث وقانون الإرث، وهذا مما يثبت أن الخير في اتباع المذاهب الأربعة، وأن الخروج عنها ينبغي أن يكون مصحوباً بحذر شديد.

<sup>49</sup> أبو بكر بن محمد شطا الدميالي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (بيروت: دار الفكر، ط1، 1997، 1418)، 27/1.

<sup>50</sup> محمد أمين بن عمر بن عابدين، شرح عقود رسم المفتي (كراتشي: مكتبة البشرية، ط1، 2009)، 87؛ السيناوي، الأصل الجامع، 67/3.

<sup>51</sup> الكوثري، مقالات الكوثري، 111.

وننبه هنا إلى أن جواز العمل بالضعيف عند الحاجة لا يجعله راجحاً، فيبقى مرجوحاً، لكن الجأت إليه الحاجة، وعلى هذا لا داعي إلى محاولة إثبات قوته وحشد الأدلة التي تثبت رجحانه، كما يفعل بعض الباحثين، فعلى سبيل المثال إذا تبين للهيئات المعنية بالفتوى أن المصلحة العامة تقتضي الإلزام بالوعد قضاءً كما قال ابن شبرمة (ت: 144 هـ)، وأن الإكتفاء بالإلزام ديناً فقط كما هو مذهب الأئمة الأربعة يؤدي إلى تعطل كثير من المعاملات في زماننا كبيع المرابحة للأمر بالشراء؛ فالمطلوب من تلك الهيئات الأخذ بالقول الضعيف مع الإشارة إلى مخالفة الجماهير له، ولا داعي إلى إثبات رجحانه بالأدلة، فإن الحاجة هي التي رجحته، وإن مذهب الجماهير أرجح فقهاً، فإثبات رجحان القول الضعيف بالأدلة في هذا المقام يؤدي إلى زعزعة الثقة بالفقه والفقهاء، لأن المختصين وحدهم يعلمون سبب ضعف ذلك القول، أما غير المختصين فسيستاءلون حين يغتربون بأدلة الترجيح: ما دام القول الضعيف على هذه الدرجة من القوة وما دامت الأدلة تؤيده فلماذا لم يكن راجحاً؟ ولهذا فإن الإفتاء بالضعيف ينبغي أن يصحبه إيضاح ضعفه، ولا داعي إلى محاولة إثبات رجحانه.

وعندما يكون الدافع إلى العمل بالقول الضعيف هو تحري المصلحة الحقيقية فلا أحد يعترض على ذلك، ومن هنا فإن مجلة الأحكام العدلية عندما أخذت في بعض المواد بغير القول المفتى به في مذهب الحنفية رحب بذلك معظم العلماء، إذ كان الدافع إلى ذلك هو تحري المصلحة الحقيقية، كما أن واضعيها كانوا من العلماء المتبحرين في مذهب الحنفية، وكانوا ممن يوثق بعلمهم وأمانتهم، وأيقن المختصون أن مخالفتهم للمفتى به في مذهب الحنفية كان المقصود منها مصلحة الأمة.

لكن الحال اختلفت في أيامنا، فالذين يضعون القوانين المستمدة من الشريعة أو يكونون أعضاء في هيئات الفتوى كثيراً ما يأخذون بالأقوال الضعيفة بل يخرجون عن المذاهب الأربعة لا لحاجة معتبرة، والملاحظ أن دافعهم إلى الخروج عن المذاهب الأربعة كثيراً ما يكون إرضاء العالم الغربي، بذريعة إعطاء الغربيين صورة مشرقة للإسلام، فإذا رأوا أن الغربيين ساخطون أو غير مقتنعين بحكم شرعي سعوا جاهدين إلى القول بخلافه، ومن أجل ذلك يفتشون عن قول شاذ أو ضعيف، ثم يخرجون إلى الناس بهذا القول، ويقولون إنه الأنسب للفتوى، وإن شريعة الله أوسع من المذاهب الأربعة. وهذا المنهج وضعه الشيخ محمد عبده (ت: 1905م)، ويتابعه عليه

بعض الناس إلى أيماننا، ويحظى بتأييد الأوساط الرسميّة والإعلامية، ويدعم الدول الغربية<sup>52</sup>، وهو منهجٌ خطيرٌ، وفي سبيله تُنكر حقائق ثابتة في الدين، فالمهم عندهم أن يرضى الغربيون، ومن أجل ذلك لا مانع من التكلف لتفسير المعجزات الدينية بالأسباب العادية، وتفسير الطير الأبابيل بداء الجدري، وتفسير الجنّ بالبكتيريا، وهذا المنهج يُنبئ عن هزيمة حضارية ونفسية تجاه الغربيين، وهو مرفوض، لأن القصد منه ليس البحث عن حكم الله تعالى وتحرّي المصلحة الحقيقية، بل إرضاء الغربيين، فتُحدّد النتيجة أو الفتوى المطلوبة مُقدّمًا، ثم تُحشد لها الأقوال والأدلة من بطون الكتب، وليس هذا شأن من يبحث عن حكم الله تعالى.

ثم إنَّ هذا المنهج القائم على إرضاء الغرب لا يخدم الإسلام، بل يفتح أبواباً جديدةً ينفذ منها أعداء الدين لمحاربتة، ففي هذا العصر لا يمكن أن نخفي أحكام ديننا عن أعدائه، فإذا قلت لهم إن الفتوى الآن على أنّ المرتد لا يُقتل فلن يرضوا بذلك، بل سيغتمون الفرصة ويقولون: لقد صدعتم رؤوسنا بالصحيحين، وما تلقته الأمة بالقبول، وما جرى عليه العمل، وحين شئتم بدلتهم دينكم، فعليكم أن تعيدوا النظر في مسائل الإجماع وما جرى عليه العمل وما ورد في الصحاح لتغيير ما لا يناسب العصر، وهكذا تُسبّح جمى الدين وثوابته.

والحق يُقال: إنَّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة يعطي النموذج الصحيح لكيفية التعامل مع فقه المذاهب الأربعة، فهو في قراراته يلتزم بعدم الخروج عن المذاهب الأربعة، وإذا دعت الحاجة إلى معاملة باطلة على المذاهب الأربعة فإنَّ المجمع يحاول إيجاد البدائل المشروعة حتى لا يخرج عنها، فإذا عدت البدائل واضطر إلى الأخذ بقول خارج عن المذاهب الأربعة فهو يأخذ بقول بعض المجتهدين ما دام محققاً للمصلحة، بشرط أن لا يكون قولاً ضعيفاً جداً أو شاذاً مُجمَعاً على تركه، ولا يأخذ المجمع بآراء غير أهل السنّة والجماعة إطلاقاً، ولذلك فإنَّ قراراته تحظى بثقة العلماء والباحثين.

## الخاتمة

تتمثل أبرز النتائج التي انتهى إليها البحث في النقاط الآتية:

- الدافع الأساسي وراء حصر جمهور الأصوليين التقليدي في المذاهب الأربعة هو ضبط الفتاوى والأحكام، وسدّ الطريق أمام من ليس أهلاً للاجتihad.

<sup>52</sup> الكوثري، مقالات الكوثري، 104؛ البولي، اللامنهجية، 130.

- العمل بالرأي الراجح مطلوب شرعاً وعقلاً، ومن هنا يجب تقديم آراء المذاهب الأربعة على غيرها، وامتنتعت تسويتها بغيرها.
- لا يصح وصف الالتزام بالمذاهب الأربعة بالجمود، لأن هذه المذاهب بأصولها وفروعها وقواعدها تُلبّي معظم حاجات المجتمع، وهي تتضمن أرجح الأقوال، وعليها سواد الأمة.
- الدعوة إلى ترك اتباع المذاهب الأربعة لها مفاصد عديدة، أهمها اتباع الأقوال الشاذة، وفتح الباب أمام أدياء الاجتهاد ليُفتوا الناس بفتاوى باطلة.
- الالتزام بالمذاهب الأربعة يضمن الحفاظ على الهوية الفقهية لأهل السنة والجماعة، فلا بدّ من الاهتمام بذلك، وتربية الناشئة عليه.
- اجتماع الأمة عبر العصور على اتباع الأئمة الأربعة كان توفيقاً إلهياً، وعاصماً من الفوضى والضياع، وكرامةً خاصةً بالأئمة الأربعة، لم يشاركهم فيها غيرهم.
- الذين نادوا بنبذ التقليد وإعطاء صلاحية الاجتهاد للمفتين والقضاة لم يكن تصورهم للواقع صحيحاً، ولم ينتبهوا إلى فساد الزمان واختلاف الناس عما كان عليه السلف الصالح.
- يجوز للسلطة التشريعية الأخذ بقول مرجوح في المذاهب الأربعة لمصلحة معتبرة، وإذا وجد فيها قول مرجوحٌ يحقق المصلحة فلا داعي للأخذ من المذاهب الأخرى.
- يجوز العمل والإفتاء واستمداد القوانين من خارج المذاهب الأربعة إذا دعت إلى ذلك ضرورة أو حاجة معتبرة، ويُراعى في ذلك أن لا يكون ذلك القول شاذاً، وأن لا يكون قائله من المبتدعة.
- كثير من الفتاوى والقوانين المعاصرة أخذت بأقوال من خارج المذاهب الأربعة دون أن تقدم أسباباً مُقنعة، بل كان ذلك لمآرب أخرى غير ما يدعونه من ابتغاء المصلحة العامة.



## المصادر والمراجع

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار. بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 2002، 1423.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. أدب المفتي والمستفتي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 2002، 1423.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991، 1411.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. التقرير والتحبير شرح التحرير. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983، 1403.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة. الرياض: مركز المُربّي للاستشارات التربوية والتعليمية، ط1، 1437-2016.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط2، 1992، 1412.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. شرح عقود رسم المفتي. كراتشي، مكتبة البشري، ط1، 2009.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999، 1419.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999، 1420.
- البغدادي، أحمد بن علي. الفقيه والمتفقه. السعودية: دار ابن الجوزي، ط2، 1421.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية. دمشق: مكتبة الفارابي، 2005، 1426.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997، 1418.
- الحجوي، محمد بن الحسن. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995، 1416.
- الحطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، ط3، 1992، 1412.
- الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا. إغاثة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين. بيروت: دار الفكر، ط1، 1997، 1418.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. بيروت: دار النفائس، ط2، 1404.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. القاهرة: المطبعة السلفية، دط.

- الزحيلي، محمد. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخير، ط2، 2006، 1427.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. عمّان: دار الكتبي، ط1، 1994، 1414.
- السّيناوي، حسن بن عمر. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع. تونس: مطبعة النهضة، ط1، 1928.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، دط، دت.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. نشر البنود على مراقي السعود. المغرب: مطبعة فضالة، دط، دت.
- الشوكاني، محمد بن علي. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. الكويت: دار القلم، ط1، 1396.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. الكويت: الدار السلفية، ط1، 1405.
- العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، 1425.
- القرضاوي، يوسف. في فقه الأقليات المسلمة. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2001، 1422.
- الكوثري، محمد زاهد. مقالات الكوثري. القاهرة: المكتبة التوفيقية، دط، دت.
- الهيتمي، أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، دط، 1983، 1357.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي. مصر: مطبعة المدني، دط، دت.

## Kaynakça | References

- Bağdâdî, Ahmed b. Ali. el-Fakîh ve'l-mütefakkîh. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. basım, 1421.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. el-Lâ Mezhebiyye Ahtaru bid'a tüheddidü's-şerî'ate'l-İslâmiyye. Dımaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1426/2005.
- Cengiz, Mehmet. "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki. "Has Lafız Özelinde" Marife Dini Araştırmalar Dergisi 20/2 (Kış 2020),511-546, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1058653>
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh. el-Burhân fi usûli'l-fikh. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1418/1997.
- Dimyâtî, Ebu Bekr b. Muhammed Şatâ. İ'ânetü't-tâlibîn 'ala halli elfâzi Fethi'l-mu'în. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. basım, 1418/1997.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm. 'İkdü'l-cîd fi ahkami'l-ictihâd ve't-taklîd. Kahire: el-Matbe'atü's-Selefiyye, b.s.y.
- Hallâf, Abdülvehhâb. 'İlmü usûli'l-fikh ve hulâsatü târihi't-teşrî'i'l-İslâmî. Mısır: el-Matbe'atü'l-Medenî, b.s.y, t.s.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed. Mevâhibü'l-celîl fi şerhi muhtasari Halîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. basım, 1412/1992.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed. Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, b.s.y, 1357/1983.
- Hecevî, Muhammed b. el-Hasen. el-Fikrû's-sâmî fi târihi fikhi'l-İslâmî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1416/1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. basım, 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. Şerh Uqûdi resmi'l-müftî. Keraçi: Mektebetü'l-büşra. 1. basım, 2009.
- İbn Emîru Hâc, Muhammed b. Muhammed. et-Takrîr ve't-tahbîr şerhu't-tahrîr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. basım, 1403/1983.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebu Bekr. İ'lâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1411/1991.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1419/1999.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed. er-Red 'ala men itteb'e gayri'l-mezâhibi'l-erbe'a. Riyad: Merkezü'l-murabbi Li'l-İstişârât et-Terbeviyye ve't-Ta'lîmiyye, 1. basım, 1437/2016.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân. Edebü'l-müftî ve'l-müsteffî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. basım, 1423/2002.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. Cem'u'l-cevâmi' mea şerhi'l-Mahallî ve haşiyeti'l-'Attâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.s.y, t.s.

- İsnevî, Abdürrahîm b. el-Hasen. Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1420/1999.
- Irâkî, Ahmed b. Abdurrâhim. el-Gaysü'l-hâmi' şerhu cem'i'l-cevâmi'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1425/2004.
- Karadâvî, Yûsuf. Fî fikhi'l-ekelliyâti'l-müslime. Kahire: Dârü's-Şürûk, 1. basım, 1422/2001.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. Makâlâtü'l-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, b.s.y, t.s.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil. İrşâdü'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1. basım, 1405.
- Sinâvî, Hasan b. Ömer. el-Aslü'l-câmi' li izâhi'd-düreri'l-manzûme fî silki cem'i'l-cevâmi'. Tunus: Matbe'atü'n-Nahda, 1. basım, 1928.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ. el-Muvâfakât. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, b.s.y, t.s.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. el-Kavlü'l-müfid fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1. basım, 1396.
- Şinkîfî, Abdullah b. İbrâhîm. Neşrü'l-bünûd 'ala Merâki's-su'ûd. Mağrib: Matbe'atu Fedâle, b.s.y, t.s.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh. el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh. Ammân: Dârü'l-Kütübî, 1. basım, 1414/1994.
- Zuhaylî, Muhammed. el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2. basım, 1427/2006.

## Nevevî'nin “el-Usûl ve'd-Davâbit” Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlîli

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan | Orcid: 0000-0002-2715-4363 | aslanmahsum@hotmail.com

Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku, Hakkari/Türkiye

**ROR ID:** <https://ror.org/00nddb461>

### Öz

Kırk beş sene gibi kısa bir ömre nice başarıları sığdırmış yetkin bir ilim adamı olan Nevevî, telifleri ve yetiştirdiği talebelerle sadece fıkıh alanında değil İslami ilimlerin diğer alanlarında da adından söz ettirmiştir. Telifleri, tahkikleri ve görüşleri, sonraki âlimler tarafından mutemet kabul edilmiştir. İlim dünyasında görüşlerine değer verilen Nevevî, hadis, fıkıh, usûl, dil, tabakât, terâcim ve diğer alanlara dair elliye yakın eser yazmıştır. Şâfiî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olup, özelde bu mezheple ilgilenmiş olsa da ortaya koyduğu eserlerle İslam hukuku genelinde önemli bir konum elde etmiştir. Tercüme ve değerlendirmesini yaptığımız *el-Usûl ve'd-davâbit* adlı eseri araştırdığımız kadarıyla Türkiye’de hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Mezkur eser, isminden de anlaşılacağı üzere usûl ve kavâid ile ilgili önemli bir eserdir. Nevevî bu eserinde, ilim talebesi için önem arz eden fikhî kaideler ile usûl ve makâsıda dair dokuz mesele zikretmekte ve bu meselelere dayanan fûrû-i fikhın hükümlerini açıklamaktadır. Nevevî'nin bu eseri kaleme almasının amacı, fikhî kaidelere dair bir eser telif etmek değil, ilim talebelerinin ihtiyaç duyacağı bazı kaide ve kuralları zikretmektir. Bu çalışmada Nevevî'nin söz konusu eseri tercüme edilmiş, metinde geçen kavramlar tanıtılmış, kapalı ve anlaşılmayan konular vuzuha kavuşturulmuştur. Ayrıca ihtiva ettiği konular üzerinde ilmi bir değerlendirme yapılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Usûl, Kaide, Nevevî, el-Usûl ve'd-Davâbit.

### Atıf Bilgisi

Aslan, Mahsum. “Nevevî'nin “el-Usûl ve'd-Davâbit” Adlı Eseri: Tercüme ve Tahlîl”. *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 433-466

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1143561

Geliş Tarihi	13.07.2022
Kabul Tarihi	18.10.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.( Mahsum Aslan)
Etik Beyan	Yapıldı – iThenticate
Benzerlik Taraması	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Etik Bildirim	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Finansman	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Telif Hakkı & Lisans	

# The Translation of Nawawī's Work Entitled "al-Usūl wa ad-Dawābit" and Its Analysis

Assist. Prof., Mahsum Aslan | Orcid: 0000-0002-2715-4363 | aslanmahsum@hotmail.com  
Hakkari University Faculty of Theology Department of Islamic Law, Hakkari/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

## Abstract

Nawawī, who is a competent scholar achieving many successes in a short life span of forty-five years, has made a name for himself not only in the field of Islamic law (fiqh), but also in the area of other Islamic sciences. His works, investigations and opinions have been fiducially accepted by later scholars. Nawawī, who is his views are appreciated in the Islamic world, wrote nearly fifty works on hadith, fiqh, methodology (usūl), language, biography (tabaqāt), and other fields. Nawawī, who is one of the important representatives of the Shafi'i sect, has gained an important position in Islamic law with his works, although he was particularly interested in this sect. The work called "al-Usūl wa ad-Dawābit", which we have translated and evaluated, is about usūl and qawāid, as you can understand from its name. In this work, Nawawī mentioned nine issues related to fiqh rules, method and point, which are important for the student of science, and explained the rules of fiqh based on these problems. The purpose of Nawawī's writing this work is not to compose a work on fiqh's rules, all science students will need. In this study, Nawawī's aforementioned article has been translated, the concepts in the text have been introduced, and the sealed and incomprehensible issues have been clarified. In addition, a scientific evaluation has been done on the subjects it contains.

## Keywords

Islamic Law, Method, Principles, Nawawī, al-Usūl wa ad-Dawābit.

## Citation

Aslan, Mahsum. "The Translation of Nawawī's Work Entitled "al-Usūl wa ad-Dawābit" and Its Analysis". *Marifetname* 9/2 (December 2022), 433-466  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1143561

Date of Submission	13.07.2022
Date of Acceptance	18.10.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mahsum Aslan).
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Usûl ve'd-davâbit* adlı eseri, bilhassa akitler konusunda ilim talebesinin bilmesi gereken bazı kaideleri ihtiva eden bir eserdir.<sup>1</sup> Eserin Nevevî'ye nisbeti birçok kaynakta geçmektedir.<sup>2</sup> Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Menhelü'l-azb* adlı eserinde Nevevî'nin bu eseriyle ilgili şöyle der: "Bu risale, birkaç varaktan oluşup fikhın kaidelerini, vacip ve caiz akitlerin kurallarını ele alan güzel bir çalışmadır."<sup>3</sup> Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc* adlı eserinde<sup>4</sup> Nevevî'nin bu eserine atıf yapmaktadır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da "Nevevî'nin *el-Usûl ve'd-davâbit* adlı eserinin Şâfiî mezhebine mensup öğrencilerin ihtiyaç duyduğu usûl, kaide ve makâsıdı ele aldığını ifade etmektedir.<sup>5</sup> Müteşabih meseleleri, usul ve kaidelere dayanan furû' örneklerini ele alan bu eser, Muhammed Hasan Hîto'nun tahkikiyle Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından 1406/1981 yılında basılmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Usûl ve'd-Davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986), 21. Ayrıca bkz. Abdulğalip Aslan, *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 131.

<sup>2</sup> Takiyyüddin Ebû's-Sıdk Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâ' i's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1407, 2/157.

<sup>3</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbu'r-revî fi tercimetü kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 2005), 23.

<sup>4</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1994), 3/132.

<sup>5</sup> Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi el-Kostantinî Hacı Halîfe, *Keşfüz-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ 1941), 1/81. Nevevî'nin makâsîd ve usûl alanında telif ettiği bir diğer eseri ise *Makâsıdü'l-İmâm en-Nevevî* adlı eseridir. Bk. Abdulğalip Aslan, "Eyyûbîler Döneminde Makâsîd Çalışmaları", *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 662.

<sup>6</sup> Mehmet Bahattin Alphan, *el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafîi Mezhebine Katkıları*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2014), 25. Küçük bir risâle hacminde olan bu eser birçok defa tahkik edilmiş ve neşredilmiştir. Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Usûl ve'd-davâbit* nşr. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Mecelletü'l-bahsi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî 1400/1980 367-381); Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto, (Kuveyt: Mecelletü

Eserin üzerine Cemâl Muhammed Fakî Resûl Bâcilân tarafından *er-Ravâbit ale'l-usûl ve'd-dâvâbit* adıyla bir şerh yazılmıştır.

Eserin telifi tamamlanmış bir metin olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nevevî tamamlayabildiği eserlerinin sonunda genellikle eseri hangi tarihte tamamladığını gününe varıncaya kadar belirtmesi ve bu eserin sonunda herhangi bir tarih zikretmemiş olması mezkûr eserin Nevevî'nin yarım kalan eserlerinden biri olma ihtimalini uyandırmaktadır. Ancak kitabın muhakkiklerinden biri olan Muhammed Hasan Hîto eserin tamamlanmış olduğu kanaatindedir. Hîto, Nevevî'nin bu eserdeki amacının bütün fihhi kaideleri bir araya getirmek olmadığını, zira kendisinin *el-Mecmû'* ve *Ravzatü't-tâlibîn* gibi eserlerinde bu küçük risalede yer alandan kat kat fazla kaideler bulunduğunu belirterek bu risale ile amaçlanan şeyin yalnızca fihhi bazı konulara dikkat çekmek olduğunu söyler.<sup>7</sup>

Nevevî risalesine fıkıhla değil, itikadi bir konu olan kadere imanla başlamaktadır. Zira kaza ve kader meselesi hem geçmişte hem de günümüzde âlimlerin kafasını kurcalayan ve hala güncelliğini koruyan önemli bir meseledir. Bu nedenle Nevevî risalenin başında Ehl-i sünnet'e göre kadere imanın vacip olduğunu, kâinatın tamamının Allah'ın kazâ ve kaderi sonucu ve iradesi çerçevesinde meydana geldiğini belirtir. Nevevî'nin kaderle ilgili bu ifadeleri İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin

Ma'hedi'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyye 1404/1984, 28/2, 425-455) Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye 1986); Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Cemâl Muhammed Fakî Resûl Bâcilân, (Tikrît: el-Mecelletu'l-İlmiyye, 6/3, 1999); Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. es-Seyyid Muhammed Seyyid, (Minya: Mecelletu'd-Dâru'l-Ulûm 8/2, 2003, 592-641)

<sup>7</sup> Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye 1986), 6; Soner Duman, "Nevevî'nin Şâfiî Fürü-i Fıkıh Literatürünü Dönüştüren Eserleri", *İslam İlim Geleneginde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu, (İstanbul: İsam Yayınları 2022), 317-318.



(ö. 478/1085) *el-İrşâd* adlı eserinden aldığı görülmektedir.<sup>8</sup> Ayrıca Nevevî bu meseleyi ele alırken Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında meydana gelen ihtilaftan da bahsetmektedir. Akaid, fıkıh ve usûle ilişkin farklı mevzuları içeren bu risâlede Nevevî, işlediği konuların çoğu Şâfî mezhebi çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Nitekim kaleme aldığı görüşler ya kendisine ait ya da desteklediği görüşlerden oluşmaktadır.

Nevevî, bu risâleyi yazma amacını şöyle ifade etmektedir:<sup>9</sup>

1. Efradını câmi, ağıyarını mani olan kaidelerin beyan edilmesi.
2. Genel ve sabit kaidelerin ele alınması.
3. Benzer meseleleri bir araya getirerek tek bir kaidenin şemsiyesinde toplanması.
4. Tek bir asıldan meydana gelen fer'î meselelere dair örneklerin verilmesi.
5. Tek bir kaideye önemli birçok meselenin dâhil edilmesi.
6. Bilinen bazı meselelerle ilgili şartların belirtilmesi.

Nevevî risâlenin giriş kısmında, ilim tahsil etmek isteyen öğrencilerin ihtiyaç duyacağı ve birçok meseleye dayanak teşkil eden kuralları bir araya getirdiğinden ona *el-Usûl ve 'd-davâbit* ismini verdiğini söylemektedir.<sup>10</sup> Dokuz meseleden oluşan eserin ihtiva ettiği konular şunlardır:

1. Kadere iman (Allah'ın şerre, mâsiyete razı olup onu sevmesinin söz konusu olup olmadığı hakkında)
2. Bağlayıcı olup olmaması açısından akitlerin kısımları
3. Akitlerde feshin sebepleri
4. Akitlerde cinsel ilişkinin söz yerine geçtiği durumlar
5. Damân akdinde sahih ve fasid akdin hükmü

<sup>8</sup> Abdulmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavatî'l-edille fî usûli'l-itikâd*, (Kahire: 1. Baskı 2009), 238.

<sup>9</sup> Nevevî, *el-Usûl ve 'd-davâbit*, 22.

<sup>10</sup> Nevevî, *el-Usûl ve 'd-davâbit*, 21.

6. Şer'î ölçüler

7. Ruhsatın çeşitleri

8. Yolculuğun ruhsatları

9. Bir usûl konusu olan asıl ve zahir arasında meydana gelen teâruz.

## 1. el-Usûl ve'd-Davâbit'in Tercümesi

Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun. Allah'ım! İbrahim'e (a.s.) ve İbrahim'in (a.s.) ailesine salât ettiğin gibi kulum, Resulün ve ümmî olan Hz. Muhammed'e, onun eşi, aile ve zürriyetine de salât olsun. İbrâhîm'e (a.s.) ve âline bereketler ihsan ettiğin gibi, Hz. Muhammed'e (s.a.v.), âline, eş ve zürriyetine de bereketler ihsan eyle. Şüphesiz övülmeğe layık, şan ve şeref sahibi olan sensin.<sup>11</sup>

Şehâdet ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur, O, tektir ve ortağı yoktur. Yine şehâdet ederim ki Hz. Muhammed (s.a.v.) O'nun kulu ve elçisidir. Müşrikler hoşlanmasalar da O, dinini bütün dinlere üstün kılmak üzere Resûlünü hidayet ve hak din ile gönderendir.

[Konusu]

Bu risalede ele aldığımız usûl, kaide, davâbit, mühimmât ve gerekli makâsıdlar sadece bir branşın ilim talebeleri için değil, bütün ilim talebelerin ihtiyaç duyduğu bilgilerden oluşmaktadır.<sup>12</sup> Yazının şekliyle yetinen ve sadece lafızları dikkate alıp manada derinleşmek istemeyenler hariç fıkıh ilmiyle uğraşan herkes bu ve benzeri bilgilere muhtaçtır.

[Amacı]

<sup>11</sup> Metot olarak bu çeviride lafzi tercümeğe riayet edilmeye çalışılmış ancak anlatımı kolaylaştırmak için manevî tercümeğe de başvurulmuştur. Asıl metinde olmayan ve çevirmenin eklediği ifadeler [...] köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Metindeki numaralandırmlar tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>12</sup> Bu kaide ve dâbitlere sadece Şâfiî mezhebinin fıkıh kaidelerini öğrenmek isteyenler ihtiyaç duymamaktadır. Söz konusu kaideler önemli olduklarından, bir kısmı fıkıh, bir kısmı fıkıh usulü ve diğer bir kısmı da dinin esaslarıyla ilgili olduğundan dolayı bütün ilim taliplerinin ihtiyaç duyduğu kaidelerden oluşmaktadır.

Bu risalenin amacı genel kaidelerin ve sabit kuralların açıklanması, benzer meselelerin bir araya toplanması, asıllardan tahrîc edilen ve asıllara dayanan fûrû'î örneklerin verilmesi, mutemed olan hükümlerin diğerlerinden ayrılması ve bilinen kaidelerin çoğunun şartlarının beyan edilmesidir. Çalışmanın tamamında bunları açık ve seçik ifadelerle beyan etmeye -Allah'ın izniyle- dikkat edeceğim. Cömert olan Allah'tan çalışmayı tamamlama hususunda beni muvaffak kılmasını diler; bu eserin faydalı, bereketli ve muhafazalı olmasını arzu ederim. Rabbime tevekkül eder ve O'na dayanırım. Zira Allah bana yeter O, ne güzel vekildir. Güç ve kuvvet, ancak yüce ve hakîm olan Allah'ın yardımıyla elde edilir.

### 1.1. Birinci Mesele: [Kadere İman]

Hak ehlinin görüşü kadere iman ve onu ispat etme doğrultusundadır. Bununla birlikte kâinattaki her şeyin Allah'ın kazâ ve kaderi ile yani Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğine iman etmektir. Ayrıca hoş görmemesine rağmen günahların Yüce Allah'ın iradesiyle meydana geldiğine ve bunun hikmetini ancak O'nun bildiğine iman etmek de hak mezhebin gereğidir.

Allah günahları sever mi veya onların işlenmesine razı olur mu?

Bu konuda İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ve başka âlimlerin de bahsettiği gibi mütekellimin ekolüne mensup alimlere ait iki görüş vardır.

[Birinci Görüş]

İmâmu'l-Haremeyn *el-İrşâd* adlı eserinde şöyle der: "Hak ehlinin ihtilaf ettiği husus sevgi ve rızanın mutlak olup olmadığıdır. Alimlerimizden bazıları 'O, kullarının inkârına razı olmaz'<sup>13</sup> mealindeki âyete dayanarak Yüce Allah'ın günahları sevdiği ve yapılmasına rıza gösterdiği

---

<sup>13</sup> Zümer, 7.

şeklinde mutlak bir ifade kabul edilemez".<sup>14</sup>

### [İkinci Görüş]

[Cüveynî] şöyle der: Yüce Allah'ın küfrü irade ettiği, onu sevdiği ve küfre girilmesine rıza gösterdiği; sevgi ve rızanın aynı anlama geldiği ifade edilmiştir. Âlimlerimizin sözlerini tahkik eden araştırmacılar Mu'tezile'nin aksi istikametteki abartılarına (görüşlerine) iltifat etmemişlerdir.

Cüveynî: "*O, kullarının inkârına razı olmaz*" ayetinden kastedilenin Allah'ın, iman ile muvaffak olmuş kullarının küfrüne razı olmayacağıdır. Ayet-i kerimede kullar ifadesinin Allah'a izafe edilmesi kulların değer alması içindir. Zira "*Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer*"<sup>15</sup> ayetinde de aynı durum söz konusu olup burada Allah'ın kullarından kasıt, havas olanlardır. Kulların tamamı kastedilmemektedir. En doğrusunu Allah bilir.

## 1.2. İkinci Mesele: [Muâmelâtla İlgili Bazı Kaideler]

Muâmelât ve Benzeri Akitler Dört Kısımdır.

1. Her iki taraf açısından [feshedilmesi] caiz olan akitler: Karz, şirket, vekâlet, vedia, âriyet, kırâz [mudârebe], kabz edilmeden önce hibe, cuâle [ödül koyma] ve benzeri akitlerdir.

Cuâle akdinde işe başlansa bile her iki taraf için fesih caizdir. Ancak işçi işe başladıktan sonra akdi feshederse kendisine herhangi bir şey ödenmez. İşe başlandıktan sonra şayet câil [ödül vaat eden] akdi bozarsa işçiye çalıştığı miktarın ücreti ödenir.

<sup>14</sup> Nevevî'nin İmâmu'l-Haremeyn'den aktardığı birinci görüş budur. Daha fazla bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 238.

<sup>15</sup> İnsan, 76/6.

2. Her iki taraf için lazım [bağlayıcı] olan akitler:<sup>16</sup> Muhayyerlikten sonraki bey', selem, sulh, havâle, musâkât, icâre, hibe, hul' ve benzeri akitler bu kısma girer.

3. Bir taraftan lazım diğer taraftan caiz olan akitler: Rehin [kabze-dildikten sonra râhin için lazım, mürtehin için caiz], kitâbet [Mükateb köle bozabilir fakat efendisi bozamaz], damân ve kefâlet [dâmin bozamaz, madmûn leh bozabilir].

4. Bir taraftan lazım diğer taraftan ise ihtilâflı olan akitler: Nikâh akdi gibi. Zira nikâh akdi kadın için lazım erkek için ise iki görüş vardır.

Birincisi: Boşama yetkisinden dolayı koca için bağlayıcı değildir [caizdir].

İkincisi: Bağlayıcıdır. Esahh/daha doğru olan görüş de budur. Zira boşama yetkisinin olması fesh anlamına gelmez. O sadece bir tasarruf olup caiz olduğu anlamına gelmemektedir.

Müşteri henüz teslim almadığı, fakat mülkiyeti kendisine geçmiş olan mebûi bir başkasına temlik edebilmelidir. Musâbakâ akdi ise azhar görüşe göre lazım olup bir görüşe göre ise caizdir.

### 1.3. Üçüncü Mesele: [Feshin Sebepleri]

Alışveriş akdi gerçekleştikten sonra fesih yapılamaz, ancak şu yedi sebepten biri olursa fesih yapılabilir:<sup>17</sup>

#### 1. Meclis muhayyerliği<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Lüzûmdan kasıt şudur: Akdin tarafları bu akitleri bozma hakkına sahip değildirler. Gerekeni yerine getirmek zorundadırlar.

<sup>17</sup> Nevevî, ilk önce lazım akitlerin çeşitlerinden bahsederken burada da caiz akitlerden bahsetmektedir.

<sup>18</sup> Akdi yapan iki kişinin akid meclisinden bedenen ayrılmadıkları sürece kendi istek ve arzularıyla akdi kabul ya da red edebilirler. Buna meclis muhayyerliği denir. Şâfîî ve Hanbelî mezhebi ile Hanefîlerden Ebû Yusuf bu çeşit muhayyerliği kabul ederken, Hanefî ve Mâlikî mezhebi bunu kabul etmemektedir. Bk. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, (Konya: Tekin Kitabevi 2014), 50; Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDVY., 2006), 31/30.

2. Şart Muhayyerliği<sup>19</sup>
3. Ayıp Muhayyerliği<sup>20</sup>
4. Vasıf muhayyerliği<sup>21</sup>. Örneğin, köleyi okur-yazar gösterip aksi çıkması durumunda vasıf muhayyerliği söz konusu olur.
5. İkâle<sup>22</sup>
6. Müşteri ve satıcı arasında ihtilafın meydana gelmesi.<sup>23</sup>
7. Teslim alınmadan önce malın telef olması<sup>24</sup>

#### 1.4. Dördüncü Mesele: [Cinsel İlişkinin Söz Yerine Geçtiği Durumlar]

1. Muhayyerlik sürecinde satıcının cariyeye cinsel ilişkide bulunması satım akdini fesheder.

2. Bize [Şâfiîlere] göre kişinin ric'î talâk ile boşadığı eşiyle cinsel ilişkide bulunması, boşamadan dönme ifadesi yerine geçmez.

Fiilin söz yerine geçip geçmediği ve hangisinin daha râcih olduğu hu-

<sup>19</sup> Arapça'da "hıyâru'ş-şart" ya da "bey'u'l-hıyâr" gibi isimlerle zikredilir. Tarafların şart koşarak belli bir müddet içerisinde yapmış oldukları akdi geçerli kılıp kılmamaları hususunda muhayyer olmalarıdır. Yani akidlerde tarafların anlaşmasına bağlı olarak birinin veya her ikisinin muayyen bir süre içerisinde akdi onama (imza, icâzet) yahut feshetme hakkına/yetkisine sahip olmasını ifade eder. Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 65; Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDVY., 2006), 31/29.

<sup>20</sup> Bir tarafın karşı tarafa teslim edeceği akdin konusunda, maksudu zedeleyecek bir kusur bulunduğu takdirde teslim alan taraf akdi isterse fesheder, isterse geçerli kılar. Buna ayıp muhayyerliği denir. Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 68.

<sup>21</sup> Akitte amaçlanan bir şarta uyulmaması sebebiyle oluşan muhayyerliktir. Yani rağbet edilen bir vasfı bulunan bir malın satılması üzerine o malda zikredilen vasıf bulunmaz ise müşteri muhayyerdir; dilerse bey'i fesheder, dilerse de semen-i müsemmanın tamamıyla mebiyi kabul eder. Bu muhayyerliğe "Vasıf Muhayyerliği" denir. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, (İstanbul: Hikmet Yayınevi 1985), 61.

<sup>22</sup> Sözlükte "zorluk" ve "sıkıntıdan kurtulma" anlamlarına gelen ikâle, fıkıh literatüründe bağlayıcı ve feshi kabil bir akdin tarafların karşılıklı rızâsıyla ortadan kaldırılmasına denir. Bilal Aybakan "İkâle", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 22/14.

<sup>23</sup> Satıcı ve alıcı paranın miktarı, cinsi, sıfatı ve muhayyerliğin şart koşulup koşulmadığı hususunda ihtilafa düşmeleri ve karşılıklı yemin etmeleri.

<sup>24</sup> Mal teslim edilmeden önce satıcının zimmetindedir. Teslim edilmeden önce telef olursa satıcı mesuldür.

susunda Şu meselelerde ihtilaf vardır:

- İki cariyesinden birini azat ettiğini söyleyen kişinin bunlardan birisiyle cinsel ilişkide bulunması.
- İki eŐinden birini boşadığını söyleyen kişinin eŐlerinden birisiyle cinsel ilişkide bulunması.
- Müslüman olduğu sırada nikâhı altında dörtten fazla kadın bulunan kişinin eŐlerinden birisiyle cinsel ilişkide bulunması.
- Cariyeyi satın alan kişi iflas ettiğinden dolayı ücreti ödeyemiyorsa satıcı cariyesini geri alabilir. Bu durumda "Geri kabul ettim" sözü yerine cariyeyle cinsel ilişkide bulunması.
- Cariye karşılığında alınan paranın kusurlu çıkması.
- MüŐterinin muhayyerlik müddetinde cariyeyle cinsel ilişkide bulunması.

Kişi vasiyet ettiği cariyesiyle cinsel ilişkide bulunması sonucu;

- Hamilelik oluŐursa vasiyetinden vazgeçmiş kabul edilir.
- Hamileliği önlemek için azil yapmışsa vasiyetinden vazgeçmiş sayılmaz.
- Hamileliği önleyici bir tedbir almadığı halde hamile kalmamışsa, burada iki görüş söz konusu olup esahh/daha doğru olan görüşe göre vasiyetinden rücu etmediğidir. İbnu'l-Haddâd'<sup>25</sup> göre bu rücu sayılır.

Babanın oğluna hibe ettiği cariyeyle cinsel ilişkide bulunması kesinlikle haramdır. Hibesinden rücu kabul edilip edilmediğiyle ilgili iki vecih/görüş vardır. Esahh/daha doğru olan veçhe göre bu, rücu kabul edilmez.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Kinânî (v. 344/955) Mısırlı bir fıkıh âlimidir. Şâfi mezhebine mensuptur. Mısır'da Şâfi mezhebinin kadılığını yapmıştır. "el-Furû'", el-Bâhır" ve "Edebu'l-Kâdî" gibi önemli eserler yazmıştır. Hayreddîn ez-Ziriklî (v. 1396/1976), *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002, 5/310.

### 1.5. Beşinci Mesele: [Damân Akdi]

Damân akdinde sahih veya fasid akdin hükmü birdir.<sup>26</sup> Sahih akitte dâmin olan fasit akitte de dâmin olur. Sahih akitte dâmin olmayan da fasit akitte de dâmin olmaz. Fasit olan hibe ile ilgili iki vecih/görüş vardır. Mezhepte tercih edilen görüşe göre dâmin olmaz. Zira sahih olan hibede de dâmin olmamaktadır.

### 1.6. Altıncı Mesele: [Şer'î Ölçüler Hakkında]

Şer'î ölçüler üç kısma ayrılır:

#### 1.6.1. Tahdîdî [Sınırları/ölçüsü belli olan] Ölçüler

1. Abdestte azaları üçer defa yıkamak.
1. Mestler üzerine mesh etmenin süresi, mükim kimse için bir gün bir gece [24 saat], yolcular için ise üç gündür [72 saat].
2. İstincânın üç taş ile yapılması.
3. Köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması.
4. Kadının en uzun hayız süresi ve iki âdet arasındaki temizlik süresinin on beş gün olması.
5. Namaz vakitleri.
6. Cuma namazı için cemaat sayısının kırk kişi olması.
7. Bayram namazı, istiskâ namazı ve bayram hutbelerinde okunan zevâid tekbirleri.
8. İstiskâ hutbesinin başında istiğfarın okunması.
9. Zekâta tabi olan deve, inek, koyun, keçi, altın, gümüş ve ticaret mallarının nisab miktarları ile verilmesi gereken vacip miktarın belli olması. Fıtır sadakası da böyledir.
10. Kefâretler.
11. Zekâtın verilmesinde bir yılın geçmesi.

<sup>26</sup> Abdullah Kahraman, *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2008), 61.



12. Lukata [buluntu malın ilan süresi].
13. İddetler.
14. Hataen öldürmede âkilenin ödediği diyetin miktarı.
15. Zina edenin sürgün edilmesinin süresi.
16. Innînin [iktidarsız erkek] bekleme süresi.
17. Mûlînin [ilâ'da bulunan erkek] süresi.
18. Süt akrabalığının oluşması için emzirme süresi.
19. Zina edene yüz celdenin vurulması.
20. Kâzife seksen sopanın vurulması.
21. İçki içene kırk sopanın vurulması.
22. Köleye verilen had cezasının hür olana verilenin yarısı olması.
23. Had gerektiren hırsızlığın miktarının dinarın dörtte biri olması.
24. Ve diğerleri.<sup>27</sup>

### **1.6.2. Takrîbî Olan[Ölçüleri Tam Olarak Belli Olmayan] Şer'î Ölçüler**

1. Selem akdinin konusu olan kölenin yaşı.
2. Vekâlet akdinin konusu olan kölenin yaşı.

Yani kişi başka birisine bir yıl sonra on yaşında bir köle getirmesi karşılığında bir ücret verirse [selem akdi yaparsa] ya da kişi başka birisine on yaşında bir köle getirmesi karşılığında vekâlet verirse bu iki durumda belirtilen özellikte on yaşında kölenin belirlenmesi zor olduğundan yaklaşık kabul edilmektedir.

### **1.6.3. İhtilafî Ölçüler**

2. Kulleteyn'in beş yüz rıtlı olarak belirlenmesi.
3. Hayız yaşının dokuz olarak belirlenmesi.

<sup>27</sup> Nevevî burada birçok maddeyi zikrettikten sonra ve benzeri ifadesini kullanmaktadır. Zira burada zikredilenler örnek mahiyetindedir. Bunların dışında daha birçok ölçü ve sayı bulunmaktadır. Örneğin boşamanın sayısı, misafirliğin üç gün süreyle sınırlandırılması gibi ölçüler de mevcuttur.

4. Namazda iki saf arasının üç yüz zira olarak belirlenmesi.
5. Kasır mesafesinin kırk sekiz mil olarak belirlenmesi.
6. Öşür nisabının bin altı yüz Bağdat rıtlı olarak belirlenmesi.

Bütün bunlarda iki farklı görüş vardır. Esah görüşe göre kulleteynin miktarı, hayızın müddeti, iki saf arası mesafenin ölçüsü yaklaşık ölçülerdir.

Kasır mesafesi ve öşür nisabı tahdîdîdir. Takrîbî olanların bu şekilde belirtilmesi icthadîdir. Bu yüzden yaklaşıktır. Nas yoluyla tahdîdî olanlar böyle değildir. Bulûğ yaşının on beş olduğu hususunda iki görüş vardır. Mezhepteki kesin görüşe göre bu tahdîdîdir. İkinci görüşe göre ise iki farklı görüş söz konusudur. Bu iki görüşten ikinci görüşe göre takribîdir. Râfî ve başkaları bu görüşü aktarmışlardır. En doğrusunu Allah bilir.

### 1.7. Yedinci Mesele: [Ruhsatın Çeşitleri]

Ruhsatlar üçe ayrılır:

#### 1. Vacip Ruhsatlar

Boğazına takılan lokmayı yutmak için kişi içkiden başka bir şey bulamazsa ruhsata dayanarak boğazındaki lokmayı geçirebilecek miktarda içmesi vaciptir. Zaruret halinde leş veya necis bir şeyi yemek de vaciptir. Bu hüküm cumhurun görüşüdür. Âlimlerimizden bazıları bunun vacip değil, caiz olduğunu söylediler.

#### 2. Müstehap Ruhsatlar

Seferde namazların kısaltılması ve meşakkatli yolculukta orucun tutulmaması ruhsatı bu kısımdandır. Aynı şekilde çok sıcak günlerde öğle namazını serin vakte tehir etmek de böyledir.

#### 3. Terkedilmesi Efdal Olan Ruhsatlar

Mestlerin meshedilmesi, abdest alacak suyu bulamayan kimsenin pi-

yasa fiyatının üzerinde su satın alması ve yolculuk yapan kişinin zarar görmediği takdirde orucu terk etme ruhsatı bu kısımdandır. Ebû Said el-Mütevellî (ö. 478/1086) ve *el-Basît* adlı eserinde Gazâlî (ö. 505/1111), yolculukta namazların birleştirmesini bu kısımdan saymışlardır. Gazâlî yolculukta namazları kısaltmanın ve namazları cem' etmemenin daha faziletli olduğu konusunda [Hanefiler hariç] ittifakın bulunduğunu nakleder.

Namazları kasr etmenin ve cem' etmemenin daha faziletli olma illeti hususunda iki görüş vardır:

1. Namazları kısaltmada hurûc mine'l-hilâf söz konusudur. Zira Ebû Hanîfe ve başkaları kasrı vacip, cem'i de batıl görürler.

2. Cemedildiği takdirde bir vakit, aslî bir ibadetten hâli olur. Kasrda ise böyle değildir.

Yolculukta namazları cemetmenin terk edilmesini evlâ görenler şöyle dediler: Cem' ile ilgili varid olan hadisler cem'in mustahap olduğu hususuna delil değildir. Sadece caiz olduğuna dair delildir. Bundan istihbâb anlamı çıkmamaktadır.

### **1.8. Sekizinci Mesele: [Yolculukta Ruhsatlar]**

Âlimlerimiz şöyle der: Yolculukta sekiz ruhsat vardır. Üçü uzun yolculuk ile ilgilidir. İki uzun yolculukla ilgili değildir. Üç ruhsatla ilgili ise iki farklı görüş vardır.

Uzun yolculuk ile ilgili olan üç ruhsat: Namazların kısaltılması, orucu tutmama [iftar] ve üç gün üç gece mestlere meshin yapılması.

Uzun yolculukla ilgili olmayanlar: Cuma namazını kılmama ve [zaruret durumunda] leş etini yemektir.

İki farklı görüşün bulunduğu ruhsatlar: İki namazın cem' edilmesi. Esah görüşe göre bu, uzun yola hastır. Binek üzerine nâfile namazların

kılınması ve teyemmümle kılınan farz namazının sakıt olup iadeye gerek kalmaması. Bu son iki mesele uzun yolculuğa has değildir.

Uzun yolculuk, kırk sekiz Hâşimî mile tekabül eden yolculuktur. Bir mil altı bin zira'dır. Kal'î'ye göre 1 zira' enine 24 parmaktır. Bir parmak orta boy 6 arpa boyudur. İbnü's-Sabbâğ ve diğerlerinin naklettiğine göre yolculuk mesafesiyle ilgili İmâm Şâfiî'ye ait yedi görüş vardır. Her biri farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa bile, o tek bir şeyi kastetmektedir.

1. Kırk sekiz mil.
2. Kırk altı mil.
3. Kırktan fazla.
4. Kırk mil.
5. İki günlük yürüyüş mesafesi.
6. İki gecelik yürüyüş mesafesi.
7. Bir gün bir gecelik yürüyüş mesafesi.

Âlimlerimiz şöyle demişlerdir: Bunlardan tümünün kastı aynı olup kırk sekiz Hâşimî milidir. Bu da yavaş ve orta yürüyüşle iki merhaledir. İmâm Şâfiî'nin *kırk altı* ifadesi Araplarda adet olduğu üzere ilk ve son mili hesap etmeden ifade edilen rakam olduğunu söylerler. *Kırktan fazla* ifadesinden kasıt yine kırk sekizdir. Kırk ifadesi de Emevî milinden kırk mili kasteder ki o da toplamda kırk sekiz Hâşimî miline tekabül eder. *İki gün* ifadesiyle gece değil de, gündüz yapılan yürüyüşü kasteder. *İki gecenin* kasıt aralarındaki günü hesaba katılmadığı süredir. *Bir gün bir gece* sözünden kastı ise gün ve geceyle birlikte olan süredir. Bunların tamamı kırk sekiz Hâşimî milidir. En doğrusunu Allah bilir. Mezhebimize mensup olan âlimlere göre, kişiye günah olan yolculuğunda tövbe edene kadar bu sekiz ruhsat mubah olmaz. Ancak teyemmümle ilgili üç farklı görüş vardır:

1. Teyemmüm gerekli olup, namazın iadesi zorunlu değildir. En sahih görüş budur.
2. Teyemmüm vacip olur ancak iade gerekmez.
3. Teyemmüm haram olur, kazâ vacip olur. Hem günahattan dolayı hem de özürsüz namazı kazâyâ bıraktığı için cezalandırılır.

Şâfiî âlimler şöyle diyorlar: İhmalkâr davrandığı ve tövbe ile hemen cevaza dönüştürebildiği için ona hiçbir şey mubah olmaz. Ancak yolculuğu mubah olup da yolculuk esnasında günah işleyen, örneğin şarap vb. içecekleri içen kişi için sefer ruhsatları mubahtır. En doğrusunu Allah bilir.

### **1.9. Dokuzuncu Mesele: [Asıl ve Zahir Arasında Tearuz]**

Teâruz asıl ve zâhir ya da iki asıl arasında gerçekleştiğinde Şâfiî'ye ait iki kavil ya da ashabın iki vechi söz konusudur. İçki üreticisinin, kasapların ve necaset ile ibadet yapanların elbiseleri, necis olduğu kesin olmayan cadde çamuru ve açılıp açılmadığı hususunda şüphe bulunan kabir buna örnek olarak verilebilir. Kâdı Hüseyin (ö. 462/1069), Mütvellî ve Herevî (ö. 458/1066) bu gibi meselelerde iki kavlin cari olduğunu söylerler. Bazı âlimler onların bu görüşlerinin isabetli olmadığını belirttiler. Zira borcun tespiti için iki şahidin gösterilmesi, sika biri suyun veya elbisenin necis olmadığını, nedenini de belirterek haber vermesi gibi meselelerde zahirin esas alınması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca İmâm Şâfiî ve onun ashabının ifade ettiği üzere; bir hayvanın –geyik ya da başka bir hayvan- çok olan bir suya bevl etmesinden sonra suyun renginin değişmesi, bevlden ya da uzun süre suyun beklemesinden kaynaklanabilir. Bu durumda Şâfiî ve onun ashabı zahire hükmettiği için bu suyu necis kabul ederler. Zira onlar bunun zahiren bevl sebebiyle necis olduğuna hükmetmektedirler. Bu ve benzeri meselelerde hüküm zahire göre verilir ve asıl terkedilir. Bunda ihtilaf yoktur.

Bazen de "asıl" olan esas alınır. Örneğin abdesti olup olmadığı, rek'at sayısında üç veya dört rek'at kıldığı, eşini boşayıp boşamadığı, köleyi azâd edip etmediği ve benzeri hususlarda tereddüde düştüğünde zâhir değil, asıl dikkate alınır. Bunda âlimler arasında ihtilaf yoktur.

Muhakkik âlimlerin ifade ettiği ve kaideye uygun olanı şudur: "Eğer râcih olan belirtilmişse, râcih olan esas alınır yoksa iki farklı görüş yani asıl veya zahir söz konusudur. Böylece bu meselelerin çoğunda "asıl" esas alınır. En doğrusunu Allah bilir.

## 2. el-Usûl ve'd-Davâbit Adlı Risalenin Tahlîli

Yazar bu çalışmanın girişinde usul, kaide, davâbit, mühimmât ve makâsîd gibi usul kavramlarından bahsetmektedir. Öncelikle bu kavramların ne anlama geldiğini bilmek ve aralarında herhangi bir farkın olup olmadığını öğrenmek okuyucu için yararlı olacaktır. Bu sebeple bu kavramların anlamlarını ve aralarındaki farkları ele alacağız.

**Usûl:** Aslın çoğuludur. Sözlükte kök, temel, kaynak ve dayanak anlamlarına gelir.<sup>28</sup> Usûl, cüzî meselelerin bölümlendiği küllî meselelerdir.<sup>29</sup> Ayrıca şer'î hükümlerin dayanağı olan deliller, fıkhîta küllî kaide-ler ve önceki hal anlamlarına gelir.<sup>30</sup> Nevevî bu eserinde usûlü, fikhin esası veya fikhin küllî kaideleri anlamlarında kullanmaktadır.

**Kavâid:** "Kaide" kelimesinin çoğuludur. Sözlükte esas, kanun, kural ve temel anlamlarına gelir.<sup>31</sup> Ahmed el-Feyyûmî kavâidi şöyle tanım-

<sup>28</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2013), 548.

<sup>29</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istalâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Dr. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn 1996), 1/22.

<sup>30</sup> Ahmet Özel, "Usûl", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDVY., 1991), 3/473.

<sup>31</sup> Ebû'l-Kasım Huseyn b. Muhammed Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Darul-Ma'rife 1431/2010), 409; Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-Kamus*, thk. Abdussettar

lamaktadır: "Tüm cüzleri kapsayan küllî bir şeydir".<sup>32</sup> Terim olarak "Kapsamına giren olayların hükümlerini genellikle bildiren, özlü ifadeler şeklinde ortaya çıkan genel kurallardır"<sup>33</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Ya da fıkıhın tümü için geçerli olan genel (küllî) kurallardır.<sup>34</sup>

Davâbit: "Dâbit" kelimesinin çoğuludur. Belli konular için geçerli olan kurallar ya da belli meseleye ait alt kurallara denir. Fıkıhın alt bölümleriyle ilgili kurallar davâbit olarak ifade edilir. Davâbit bazen kavâid ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Feyyûmî (ö. 770/1368-69) "kaide" kelimesinin "dâbit" anlamına geldiğini ifade eder.<sup>35</sup>

Nevevî de kaide ile dâbitin eşanlamlı olduğunu söyler.<sup>36</sup> Dâbit ve kaide kelimeleri birbirlerine yakın anlamda kullanılsa da esasında farklı anlamlara geldikleri görülmektedir. Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) başta olmak üzere fakihlerin çoğu kaideyi geniş, dâbiti ise dar kapsamlı olarak görmekte ve aralarında şöyle bir farkın bulunduğu işaret etmektedir.<sup>37</sup> Dâbit, sadece bir konuya dair birtakım fer'î meseleleri ihtiva

Ahmed Ferrac) Kuveyt: et-Turasî'l-Arabi, 1385/1965), 9/ 44, 60; Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., (Kahire: Daru'l-Maarif), 5/3686.

<sup>32</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğaribi's-şerhi'l-Kebîr li'r-Râfî*, (Kum/İran: Dâru'l-Hicret, 1405), 510.

<sup>33</sup> Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mulakkın, *Kavâid (el-Eşbâh ve'n-nezâir)*, (Riyad: Daru İbnü'l-Kayyim 1431/2010), 1/24. Kavâidin istilâhî manası için bk. Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerif el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1403/1983), 171; Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1411/1991), 1/11; Ahmed Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, (2001, cilt: I, sayı: 1, 49-94), 50.

<sup>34</sup> Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Ğemzu uyuni'l-basâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1405/1985), 1/51; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 296; Mustafa Baktır, "Kaide" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 2001), 205-210, 24/206; Mehmet Aziz Yaşar, *Memlûkler Döneminde Fıkıh Siyaset İlişkisi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 71-78.

<sup>35</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 510.

<sup>36</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye 1406 ), 21, 22;

<sup>37</sup> Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-

ederken; kaide ise çeşitli konulara dair birçok fer'î meseleyi içermektedir.<sup>38</sup>

**Mühimmât:** "Mühimme" kelimesinin çoğuludur. Nevevî bu kavram ile herhangi bir ilimde en çok ihtiyaç duyulan meseleler ve kuralları kasdetmektedir.<sup>39</sup>

**Makâsıd:** Arapçada "maksad" kelimesinin çoğuludur. Sözlükte amaç, gaye, ilke, niyet ve hedef anlamlarına gelir.<sup>40</sup> Bilinmesi amaçlanan ve herhangi bir konuda anlaşılması gaye edinendir.<sup>41</sup> Bu tanımlardan yola çıkarak makâsıdın, Şâri'in hükümleri koyarken korumaya çalıştığı ve gözettiği ilkeler, esaslar, gayeler ve hedefler olduğu söylenebilir.

## 2.1. Muâmelâtla İlgili Önemli Bir Kaide

Nevevî itikat ile ilgili bazı bilgileri verdikten sonra fikhın temel ve önemli konularından biri olan muâmelât konusuyla ilgili kaidelerden bahsetmektedir.

### 2.1.1. Bazı Akitlerde Fiil Söz Yerine Geçer

Nevevî'nin alışveriş konusuyla ilgili zikrettiği kaidelerden biri "Bazı akitlerde fiilin söz yerine geçmesi" kuralıdır.<sup>42</sup> Nevevî'nin bu kural için örnek olarak gösterdiği mesele cariye ile ilgilidir. "*Ancak zevcelerine ve cariyelerine karşı hariç. Çünkü onlara yaklaştıklarında kınanmazlar*"<sup>43</sup> âyet-i kerimeye binaen cariye istibradan sonra efendisine helal kılınmış-

Kutubi'l-İlmiyye 1411/1991), 1/11, 93. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 64-66.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İstalâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebet-u Lübnân, 1996), 2/1110; Selim Rüstem Bâz, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-adliyye*, (Riyad: 2001), 2.

<sup>39</sup> Cemâl Muhammed Fakî Resûl Bâcilân, *er-Ravâbit ale'l-usûl ve'd-dâvâbit*, (Erbil: Matbaatu Vizâreti'z-Zirâe 2005), 21.

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/353.

<sup>41</sup> Bâcilân, *er-Ravâbit ale'l-usûl ve'd-dâvâbit*, 21.

<sup>42</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletuh*, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr), 4/2937.

<sup>43</sup> Meâric, 70/30.



tır. Nevevî bunu şöyle izah etmektedir: Satıcı cariyesini satarsa, muhayyerlik sürecinde cariyeyle cinsel ilişkide bulunması satım akdini fesh anlamına gelir. Yani satıcı cariyesiyle ilişkiye girdiğinde "ben akdi feshettim ve alışveriş bitti" anlamında bir söz söylemiş kabul edilmektedir. Zira bu meselede fiil söz mesabesindedir.

Ancak bu kural her zaman geçerli değildir. Nitekim Nevevî bazı meselelerde fiilin söz yerine geçemediğini ifade etmektedir. O meselelerden birisi de kişinin ric'î talâkla boşadığı eşiyile cinsel ilişkide bulunmasının boşamadan dönme yerine geçmemesinin ve bunun ancak sözle yapılmasının gerekliliğidir. Şîrâzî'nin, *el-Mühezzeb*'de belirttiğine göre ric'î boşamadan dönme ancak sözle olur. Cinsel ilişki dönme olarak kabul edilmez. Çünkü cinsel ilişkide bulunmak, nikâhı akdetmek anlamına gelmez.<sup>44</sup> Hanbelî mezhebinde bu hususla ilgili Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre ister dönmeyi niyet etsin ister etmesin cinsel ilişkiyle dönme gerçekleşir. Bu görüş aynı zamanda İbn Ebî Leyla'nın (ö. 83/702), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Sirîn (ö. 110/729), Atâ (ö. 103/721), Tâvus (ö. 106/725), Zührî (ö. 124/742), Evzaî (ö. 157/774) ve Sevrî (ö. 161/778) görüşüdür.<sup>45</sup> Nevevî bu konuda fiilin söz yerine geçip geçmediği ve hangisinin daha racih olduğu hususunda yedi mesele zikretmektedir. Zikrettiği bütün bu meselelerde fiilin söz yerine geçmesi hususunda iki veçhin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Nevevî'nin yapmış olduğu bu değerlendirmeleri Şîrâzî ve Râfî' den aldığı anlaşılmaktadır. Zira Nevevî'nin söz konusu meselelerle ilgili ifadelerine bakıldığında görüşleri onların görüşleriyle örtüşmektedir.

<sup>44</sup> Ebu'l-İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmâm Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 2/456.

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1404/1984), 8/484; Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, (v. 593/1196), *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâyeti'l-Mübtedi*, thk. Talâl Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty), 2/6.

## 2.2. Fıkıhta Şer'î Ölçü Birimleri

Nevevî bu risalesinde şer'î ölçülerle ilgili bazı kaideleri arz etmektedir.<sup>46</sup> Şer'î ölçüleri tahdîdî, takribî ve ihtilâflı olanlar şeklinde üç kısma ayıran Nevevî, örnekler üzerinde kısaca konuyu arz etmeye çalışmaktadır.<sup>47</sup>

### 2.2.1. Tahdîdî Ölçü Birimleri (Sınırları/Ölçüsü Belli Olan)

Bu ölçülerin miktarı ve sınırları bellidir. Bunların miktarı hakkında içtihat yapılmaz. Keylî (ölçü), veznî (tartı), adedî (sayı) ve zirâ'î şeylerle ölçülenlerin tamamına mukadderât (miktarı belirlenebilen şeyler) veya mukadderât-ı erbaa ismi verilir.<sup>48</sup> Nevevî bunları örnek mahiyetinde sıralamaktadır. Nevevî'nin sıraladıklarının dışında zekât olarak verilecek hayvanların yaşları, kurbanlık hayvanların yaşları, ariyyedeki vesk miktarı da tahdîdîdir. Tahdîdî ölçüye birçok örnek verilebilir ancak hacim açısından çalışmanın sınırını aşmamak adına Nevevî'nin risalede verdiği sadece üç örneği izah etmeye çalışacağız.

#### 1. Cuma namazı için cemaat sayısının kırk kişi olması

Şâfiî mezhebine göre Cuma namazının sıhhat şartlarından biri de imam ile birlikte kendilerine Cuma namazı farz kılınan kırk kişinin bulunmasıdır. Bu sayıda cemaat bulunmadığı takdirde namaza başlanmaz. Bunun delili Beyhakî'nin İbn Mesud'dan rivayet ettiği şu hadistir: "*Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'de Cuma namazı kıldırdı. Cemaatin sayısı*

<sup>46</sup> Araştırdığımız kadarıyla Türkiyede akademik alanda şer'î ölçülerle ilgili henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İlim talebelerinin bu başlığa himmet etmelerinin önemli olduğunu ve bir boşluğu dolduracakları kanaatindeyim.

<sup>47</sup> Şirbînî bu ölçüleri dört kısımda değerlendirmektedir. Şirbînî'nin taksimi şöyledir: Sayı değerinin kesin değil yaklaşık olarak alındığı konusunda ittifak edilenler, sayının kesin olmasında görüş ayrılığı olmayan değerler, daha doğru görüşe göre sayının kesin olduğu kabul edilenler ve daha doğru görüşe göre sayının yaklaşık olduğu kabul edilenler. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/130.

<sup>48</sup> Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 32.

*kırk erkekti*".<sup>49</sup> Nevevî bu hadisin kırk kişilik cemaat şartını şu açıdan ifade ettiğini söyler: "Ümmet Cuma namazında cemaatin sayısının bulunmasının şart olduğu konusunda icmâ etmiştir. Asıl olan o vakitte öğle namazı kılmaktır; belirlenen cemaat sayısına ulaşılmadıkça öğle namazının bırakılıp Cuma namazı kılınmaz. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiiliyle namazın kırk kişiyle kılınmasının caiz olduğu anlaşılmıştır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Beni nasıl namaz kılarken gördüyseniz siz de öyle kılın*"<sup>50</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kırk kişiden daha az olan bir topluluğa Cuma namazı kıldığı rivayet edilmemiştir. Şu halde kırk kişiden az olan bir toplulukla Cuma namazı kılmak caiz değildir.<sup>51</sup>

## 2. Lukata'nın ilan süresi

Düşürme, unutmama, habersiz olma, bilmeden vb. bir yolla kaybolan ve sahibi bilinmeyen mala denir.<sup>52</sup> Lukata'nın ilan süresinin delili şu hadis-i şeriftir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Bunu bulduğun kese yi ve bağını iyice incele. Daha sonra bir yıl süreyle etrafa (para bulduğunu) ilan et. Sahibi gelirse ona verirsin. Gelmezse onu mülk edinip kendin için kullan ve bu mal senin elinde emanet hükmünde olsun. Zamanın birinde sahibi çıkıp gelirse (harcadığın kadar parayı) ona verirsin. Gelmezse dilediğin gibi yaparsın.*"<sup>53</sup> Fıkıh alimleri, ilgili hadislerin lafzından hareketle ilan etme süresinin bir yıl olmasını gerekli görürler. Hanefî âlimlerden Serahsî (ö. 483/1090), ilân süresinin mutlaka bir yıl olmasının şart olmayıp malın değerine ve duruma göre bir yıl sürebileceğini, gerektiğinde daha az sürenin de yeterli olabileceğini belirterek ilân süre-

<sup>49</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/256.

<sup>50</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, 9/86.

<sup>51</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzi*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty), 4/504.

<sup>52</sup> Şirbîni, *Muğni'l-muhtac*, 3/576.

<sup>53</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru't-Tavki'n-Necât, Beyrut 1422, 3/124.

sinin mal sahibinin artık onu aramayacağına kanaat getirilinceye kadar olmasını önerir.<sup>54</sup>

### 3. Kâzif'e (iffete iftira atan) seksen celdenin vurulması

İffete iftira olarak ifade edilen kazif suçu "Muhsan olan bir kimseye açıktan veya delalet yoluyla zina isnad etmek yahut sahih olarak bilinen nesebini inkâr etmektir"<sup>55</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Kazif suçu Kitap, Sünnet ve İcma ile yasaklanmıştır.<sup>56</sup> İffetli bir kadına iftira atanın cezası tahdîdîdir ve ayet ile sabittir. İffetli kişilerin şeref ve haysiyetlerinin koruma altına alınması amacıyla böyle bir ceza öngörülmüştür. Yüce Allah "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimse-lere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir"<sup>57</sup> buyurmaktadır.

### 2.2.2. Takribî (Yaklaşık) Ölçüler

Nevevî tahdîdî (net) olan ölçüleri ifade ettikten sonra takribî olan ölçülerden bahsetmektedir. Bunlar sınırları tam netleşmemiş yaklaşık olan ölçülerdir. Bunlara sadece şu iki örnek verilmektedir: Selem ve vekâlet akitlerinin konusu olan kölenin yaşı yani kişi başka birisine bir yıl sonra on yaşında bir köle getirmesi karşılığında selem akdi yaparsa ya da kişi başka birisine on yaşında bir köle getirmesi karşılığında vekâlet verirse bu iki durumda belirtilen özellikte on yaşında kölenin belirlenmesi zor olduğundan yaklaşık kabul edilmektedir.

Râfiî ve Nevevî'ye göre köle ile ilgili selemde örneğin ihtilam olma çağı ya da on yaş gibi niteliklerle kölenin yaşını belirtmek gerekir. Ezraî (ö. 783/1381) ise "ihtilam olma çağı" ifadesinden ergenliğin ilk yılının kastedildiğini, aksi takdirde yirmi yaşındaki köle de ihtilam olma çağını-

<sup>54</sup> Saffet Köse, "Lükata", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDVY, 2003), 27/223.

<sup>55</sup> Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları 2020), 163.

<sup>56</sup> Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, (Çorum: Kitap Dünyası 2018), 115.

<sup>57</sup> Nur, 24/24.

da olduğunu söyler. Köle yetişkin ise yaşı konusunda kölenin ikrarı kabul edilir. Köle yetişkin değilse efendinin sözü kabul edilir. Efendi kölenin yaşını bilmiyorsa tahminen yaş belirleyen şahısların söyledikleri esas alınır.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu hususlarda kölenin yaklaşık olarak o nitelikte olması esas alınır. Buna göre kölenin ne eksik ne fazla tam on yaşında olması şart koşulursa bu şekilde köle bulmak nadir olduğundan akit sahih olmaz. Şîrbînî selem akdine konu olan veya satın alınması için vekâlet verilen kölenin yaşının kesin sayı değerinin değil yaklaşık sayı değerinin alınmasını konusunu ittifak edilen konulardan saymaktadır.<sup>59</sup>

### 2.2.3 İhtilafî Ölçüler (Tahdîdî veya Takribî)

Nevevî şer'î ölçülerin üçüncüsü olarak müctehidin ve araştırmacının bakış açısına göre değişen ölçüler olan ihtilafî ölçüleri zikreder. Burada beş örnek zikreden Nevevî, her birinde de ihtilafî iki görüşü ifade etmektedir. Ayrıca sahih olan görüşü de belirtmektedir. Çalışmamızın hacminin sınırını aşmaması düşüncesiyle Nevevî'nin beş örnek gösterdiği meseleden sadece iki tanesine değineceğiz.

#### 1. Kasr mesafesinin kırk sekiz mil olarak belirlenmesi

Nevevî, uzun olarak kabul edilen yolculuğun, kırk sekiz hâşimî mili olan yolculuk olduğunu belirtir. Bu da yüklü hayvanların yürüyüşü ile iki merhaledir.<sup>60</sup> Deniz yolculuğu da kara yolculuğu gibidir. Kişi denizde milleri ya da mesafeyi bir anda kat etse bile namazını kısaltarak kılabilir. Nevevî namazı kısaltma mesafesinde mil sayısını en sahih görüşe göre tahdidi ölçüler arasında saymaktadır. Şîrbînî de bu görüşü desteklemektedir.<sup>61</sup> Şîrbînî'ye göre bu mesafe yaklaşık değil kesin sınırdır.

<sup>58</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/130; 3/18.

<sup>59</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/18.

<sup>60</sup> Mil ve yolculukla ilgili Şâfîîlerin görüşü için bkz. Bedri Aslan, "Seferlilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şaffî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönelere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi Dergisi*, 2016/3(1), 81-105.

<sup>61</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/521.

Çünkü mesafenin millerle belirlenmesi hususu sahâbeden aktarılmıştır. Ayrıca kısaltarak kılmak sıra dışı bir durumdur. Bu yüzden mesafe ölçüsünün zan yoluyla da olsa gerçekleştiği konusunda emin olmak suretiyle bu ölçü belirlenir. İki kullenin ne kadar olduğu ve cemaatle namaz kılar-ken imam ile imama uyan arasındaki mesafe bundan farklıdır. Çünkü mil sayısı sahabe tarafından belirlendiği halde iki kullenin kaç rıtl olduğu konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir rivayet söz konusu değildir. Bu yüzden o ölçüler konusunda en doğru görüş bunların yaklaşık ölçüler olduğudur.<sup>62</sup>

## 2. Öşür nisabının bin altı yüz Bağdat rıtlı olarak belirlenmesi

Zekâtın farz olduğu gıda maddelerinde nisap miktarı, beş vesktir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v. ) şöyle buyurmuştur: “*Beş veskten az olan üründe zekât yoktur*”.<sup>63</sup> Beş vesk bin altı yüz (1600) Bağdat rıtlıdır. İbn Hibbân (ö. 354/965) ve diğer hadisçilerin rivayet ettiğine göre bir vesk altmış sa‘dır. Bu durumda beş vesk üç yüz sa‘ yapar. Bir sa‘ ise dört müddür. Buna göre zekât nisabı bin iki yüz müd olur. Bir müd, bir tam ve üçte bir Bağdat rıtlıdır. Bunun toplamı ise bin altı yüz Bağdat rıtlıdır. Zekât nisabı Bağdat rıtlı üzerinden hesaplanmıştır; çünkü Muhibbuddîn et-Taberî'nin (ö. 694/1295) belirttiğine göre şer‘î (şeriatta ölçü olarak kabul edilen) rıtlı Bağdat rıtlıdır.<sup>64</sup> Beş vesk miktarının 1600 rıtlı olarak belirlenmesi esah görüşü olarak değerlendirilmiştir. Nevevî *Ruûsu'l-mesâil*'de bunun “yaklaşık bir belirleme” olduğu görüşünü kabul etmiştir. Ancak Nevevî bu eserinde daha doğru görüşe göre sayının kesin olduğu kabul edenlerdendir. Şirbînî de bunu kabul etmiştir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/521.

<sup>63</sup> Buhârî, *es-Sahih*, 2/119.

<sup>64</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/83.

<sup>65</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/83.

### 2.3. Ruhsat ve Çeşitleri

Ruhsat azimetin zıddıdır. "Haram olduğu halde bir şeyin, herhangi bir özür ve acizlik sebebiyle yapılması hususunda mükellefe genişlik tanınması anlamına gelir."<sup>66</sup> Başka bir ifadeyle "Haramlık sebebi devam etmekle beraber bir özür dolayısıyla fiilin caiz olmasıdır".<sup>67</sup> Nevevî ruhsatları vacip, müstehap ve terk edilmesi efdal olan ruhsatlar şeklinde üçe ayırır. Hanefîler'in dışındaki usulcüler özellikle Şâfîler ruhsatları böyle bir ayırma tâbi tutarlar. Bazı Şâfî fakihler bunlara mubah ruhsat<sup>68</sup> ve mekruh ruhsat<sup>69</sup> şeklinde bir iki ruhsat çeşidini daha eklerler. Ancak diğer bazı fakihler bunu önceki türlere dâhil ederler.

### 2.4. Asıl ve Zâhir Arasında Teâruzun Meydana Gelmesi

Nevevî eserin son kısmında usûlî bir mesele olan asıl ve zahir arasındaki teâruzu ele almaktadır. Asıl ve zahir her biri muzhir özelliğe sahip şerî delillerdir. Yani şerî hükümleri ortaya çıkaran ve açıklayan bir özelliğe sahiptir. İkisi de amel açısından makbuldür.<sup>70</sup> Asıl ve zahirin ittifak ettiği hükümler için nizaâ yer yoktur ve bu ittifak icmâ hükmündedir.<sup>71</sup> Örneğin Müslüman bir beldede bir çocuk bulunduğu takdirde asıl itibarıyla Müslüman sayılır. Zahirde de Müslüman kabul edilir. Bu meselede

<sup>66</sup> Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfî. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1413), 78.

<sup>67</sup> Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Bdurrezk el-Affî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ty.), 1/132.

<sup>68</sup> İkraha altında küfrü gerektiren sözler söylenmesi, haram olan yerlerin tedavi için doktora gösterilmesi, selem, müsâkat, mudârebe, kira, arâya gibi ihtiyaç olan muamelât örnekleri mübah ruhsat çeşitleri olarak gösterilmektedir. Bk. Cemaleddin Abdurrahim b. Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hîto, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle 1400/1980).73.

<sup>69</sup> Örneğin üç merhaleden daha kısa bir mesafeye yolculuk yapıldığında namazların kısaltılması bazı âlimler tarafından mekruh olarak değerlendirmişlerdir. Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi ve fîrûû fikhi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye 1983), 82; İsnevî, *et-Temhîd*, 73.

<sup>70</sup> Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/346.

<sup>71</sup> Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Macmau'l-Melik Fahd 1995), 21/325.

asıl ve zahir ittifak halindedir.

Fıkıh âlimleri bazen asıl olanı bazen de zahir olanı takdim ederler.<sup>72</sup>

Şu iki durumda zahir asla takdim edilir:<sup>73</sup>

1. Zahirin şer'î bir hüccet olması

Evliliğe dair iki şahidin ifadesi buna örnek gösterilebilir. Bu hususta zahir dikkate alınır. Bu meselede aslın ilga edilip zahirin dikkate alınacağı konusunda icmâ olduğu ifade edilir.<sup>74</sup>

2. Zahirin güçlü ve munzabit olması

Zahir asıldan güçlüyse takdim edilir. Bunun delili Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu hadis-i şeriftir:

*"Fezâre kabilesinden bir adamın çocuğu olmuştu. Çocuğun rengi ane ve babasının rengine benzemiyordu. Bu durumdan şüphelenen baba Hz. Peygamber (s.a.v.) gelerek 'Karım siyah bir çocuk dünyaya getirdi', dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.): 'Senin develerin var mı? diye sordu. 'Evet' diye cevap verdi. Hz. Peygamber de: 'Onların renkleri nasıldır? buyurdu. (Adam); 'Kırmızıdır', diye karşılık verdi. (Hz. Peygamber de): 'İçlerinde yağız/kara olanları da var mı? diye sordu. (O kimse de) içlerinde yağız/kara olanlar da var, cevabını verdi. Bunun üzerine (Hz. Peygamber) 'Bunun nasıl olduğunu sordu?' (Adam da) Onu bir damarın çekmiş olması mümkündür diye cevap verdi. Allah Rasûlü (s.a.v.) de: 'Şu halde bu (çocuğu) da bir damarın çekmiş olması mümkündür'<sup>75</sup> buyurdu.*

<sup>72</sup> Zeynuddîn Abdurrahman İbn Receb, *el-Kavâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ty.), 338-340. Amel bi'z-zahir yöntemiyle elde edilmiş ihtihadlar arasında, tüm mezhepler bakımından bir yeknesaklık (ittirad) olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi, özellikle zahir hal ile aynı güçte olan başka bir halin bulunması durumunda, açığa çıkan çatışmada hangi tarafın tercih edileceği ile ilgili farklı yaklaşımların olmasıdır. Bk. Murat Şimşek, "Tartışmalı Diğer İstidlâl Yöntemleri", *Fıkıh Usulü El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları 2019), 335, 336.

<sup>73</sup> Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-Kavâidi'l-Fikhîyye*, 1/312-315; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 64.

<sup>74</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 338.

<sup>75</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/674.



Hız. Peygamber yaptığı bu karşılaştırmayla adamın şüphelerini gidermiş ve çocuğun ailesine nispetinin reddedilmesini kabul etmemiştir. Zira zayıf bir ihtimal da olsa burada şüphe geçerli değildir. Zahir ve güçlü olan husus, uygulamada esas kabul edilir ve muteberdir.

Aslın takdim edildiği durumlar:<sup>76</sup> Berâet-i zimmetin esas alınması aslın takdim edilmesine örnektir. Bu çerçevede takva ve salih bir özelliğe sahip olsa bile başkasına borcu olduğunu iddia edenin iddiası şahitler getirmediğince kabul edilmez. Zahirde göre salih ve takva olma durumu sahibini yalan söylemekten engeller. Fakat her ne kadar zahir bunu gösterse bile bu durum şer'î bir hüccet sayılmaz ve berâet-i zimmet olan asıl esas alınır. Abdestte şüpheye düşülürse asıl esas alınır. Yağmurlu havalarda caddenin çamurunun hükmü yine asla göre verilmiştir.

Asıl ve zahirin takdimi konusunda şu üç durumda ihtilaf vardır.<sup>77</sup>

1. Örf, asla aykırı ise zahir takdim edilir.
2. Zahir tercih etmenin birçok sebebi varsa zahir takdim edilir. Sebebi yoksa veya az ise asıl takdim edilir.<sup>78</sup>
3. Aslı veya zahiri güçlendiren ve destekleyen tali bir şey yoksa herhangi birini takdim eden bir şey varsa takdim edilir.

Nevevî'nin burada zâhirden kastettiği şey kendisinin de *el-Mecmû'* adlı eserinde belirttiği gibi "Kişi su, süt, bal, meyve suyu ve yağ gibi sıvıları veya herhangi bir yemek ya da herhangi bir elbise veyahut aslı temiz olan bir başka şeyi yanında bulundurursa ve bunların necis olup olmadığı hususunda şüpheye düşerse tümünün temiz olduğu hükmü devam eder".<sup>79</sup>

Nevevî ayrıca *el-Mecmû'* adlı eserinde şöyle der: "Horasan müteah-

<sup>76</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 339; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, 1/312.

<sup>77</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 64; İbn Receb, *el-Kavâid*, 342.

<sup>78</sup> Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*, 1/312.

<sup>79</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/206.

hirîn alimlerinden bazıları asıl ve zahirin veya iki aslın<sup>80</sup> tearuz ettiği her meselede İmam Şâfî'nin iki kavlınden söz etmenin mümkün olduğunu söylerler. Bu mutlak ifade görüldüğü gibi olmayabilir. Örneğin adaletli iki şahit meselesi gibi bazı meselelerde ihtilafsız bir şekilde zahire hükmedilir. İki şahidin adaletli olduğu zanna dayalıdır ve bu zan üzere amel edilmesi icmâ ile sabittir.

Fıkıh âlimleri bazen asıl olanı bazen de zahir olanı takdim ederler. Bu konu birçok açıdan çalışılmaya ihtiyaç duymaktadır. Zira klasik eserlerde yeterince işlenmediği kanaatindeyim. Dolayısıyla izah edilmeye muhtaç birçok hususu ihtiva etmektedir.

## Sonuç

Şâfî mezhebinde Râfî ile birlikte "şeyhain" olarak zikredilen ve ter-cihleri mezhebin mutemed görüşleri olarak kabul edilen Nevevî, *ed-Davâbıt ve'l-usûl* adında küllî kaideler ile ilgili kısa ve öz bir eser telif etmiştir. Fıkıhî hükümleri korumaya yönelik adeta bir kalkan görevini gören fıkıh kaideleri çerçevesinde ilim talebelerinin başlangıçta ihtiyaç duyduğu bazı temel usûl ve fîrû kurallarını ele alan Nevevî, bu eseriyle sadece Şâfî mezhebinin değil, bütün İslam hukuku talebeleri için aydınlatıcı ve yol gösterici bilgiler sunmuştur. Ahkâmın doğru bir şekilde ortaya çıkması için hassas bir terazi görevini gören bu kaideler Nevevî'nin mezhebin usûlünü iyice bildiğini, eserlerine muttali olduğunu ve müctehid tabakalardan haberdar olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu eser fıkıhın temel ilkelerini ele alan kavâid literatüründe yazılmış İzz b. Abdisselâm, İbn Receb el-Hanbelî ve İbn Mulakkin'nin *el-Kavâid* adıyla

<sup>80</sup> Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî el-Hısnî (ö. 829/1426), *el-Kavâ'id*, thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân-Cibril b. Muhammed el-Busaylî, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1997), 1/275.

la yazdıkları; Sübkî, Suyûtî ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adıyla yazdıkları fer'î meselelerin hükmünü tamamen veya büyük bir kısmını ihata eden tümel önerme anlamındaki kuralları ele alan eserler kapsamında değerlendirilebilir. Bununla birlikte Nevevî, bu eseri yazmadaki amacı kapsayıcı bir kavâid kitabını yazmaktan ziyade fıkıh talebelerinin öncelikli ihtiyaç duyduğu bazı konuları ele aldığı görülmektedir.

Nevevî eserin girişinde Cüveynî'den aktarımda bulunduğu birtakım itikadi meseleleri ele almış, ancak yaklaşık üç sayfada ele alınan konuyu sadece baş ve son kısımlarını aktarmıştır. Nitekim Nevevî konuyu aktarıırken Ehl-i sünnetin görüşünü aktarmakta ve Mu'tezile ile mukayesede bulunmaktadır.

Nevevî risalede eylemin lafız yerine geçmesi hususunda yaptığı değerlendirmelerde bütün meselelerde iki vechin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Yapmış olduğu bu değerlendirmeleri Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* ve Râfî'nin *el-Muharrer* adlı eserinden aldığı anlaşılmaktadır. Zira Nevevî'nin söz konusu meselelerle ilgili ifadelere baktığımızda görüşlerinde etkili olan Şîrâzî'ye paralel hareket ettiği görülmektedir.

Bu risalede Nevevî'nin kısmen ele aldığı ve diğer eserlerinde de serpiştirilmiş olan kaide ve kurallar Nevevî'nin mezhep içindeki farklı görüşler arasında tercih yapmada etkili olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Nevevî'nin bu eserinde yaptıklarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Efradını câmi, ağıyarını mâni bazı kaideleri açıklar.
2. Genel ve sabit kaideleri ele alır.
3. Benzer meseleleri bir araya getirerek tek bir kaidenin şemsiyesinde toplar.
4. Tek bir asıldan meydana gelen furû meselelerine örnekler verir.
5. Tek bir kaideye birçok önemli meseleyi dâhil eder.
6. Bilinen bazı meselelerle ilgili şartları belirtir

## Kaynakça | References

- Alphan, Mehmet Bahattin. el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafîî Mezhebine Katkıları. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2014.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak el-Affî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ty.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDVY. 2006.
- Aybakan Bilal. "İkâle". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. İstanbul: 2000.
- Aslan, Abdulgalip. *Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Aslan, Abdulgalip. "Eyyûbîler Döneminde Makâsıd Çalışmaları". *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (Aralık 2021): 637-668.
- Aslan Bedri. "Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafî'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi Dergisi*. Mardin: 2016/3(1), 81-105.
- Bâcilân, Cemâl Muhammed Fakî Resûl. *er-Ravâbit ale'l-usûl ve'd-dâvâbit*. Erbil: Matbaatu Vizâreti'z-Zirâe, 2005.
- Baktır, Mustafa, "Kaide" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 2001.
- Bâz, Selim Rüstem. Şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-adliyye, Riyad: 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1985.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (İmâmü'l-Haremeyn Muhammed). *el-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-itikâd*. Kahire: 1. Baskı, 2009.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Çolak, Abdullah. "İslam Ceza Hukuku'nda Trafik Kazalarında Tarafların Suç Oranının Diyet, Kefaret, Mirastan Mahrumiyet ve Maddi-Manevî Zararı Tazmine Etkisi", *Din ve Trafik (Trafik, Kader, Kazâ, Tevekkül, İrade, Ahlak ve Kul Hakkı)*, 2016, cilt: I, 445-477.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî. *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfîf*. Kum/İran: Dâru'l-Hicret, 1405.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-*

- usûl*. thk. Muhammed Abdusselm Abduşâşfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Ğemzu uyuni'l-basâir Şerhu Kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985,
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Hâşiyetu's-Şirvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte)*. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938.
- İbn Emîrî'l-Hâc, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebü's-Sıdk Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1407, 2/157.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kahire: Daru'l-Maarif, ty.
- İbn Mulakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Kavâid (el-Eşbâh ve'n-nezâir)*. Riyad: Daru İbnu'l-Kayyim, 1431/2010.
- İbn Mulakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali. *'Ucâletu'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc*. Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 1421/2001.
- İbn Receb, Zeynuddîn Abdurrahman. *el-Kavâid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Macmau'l-Melik Fahd, 1995.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn b. Yahya el-Yemenî (v. 558/1162). *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammedu'n-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Huseyn b. Muhammed Ragıb. *el-Müfredat fî gari-bi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1431/2010.
- İsnevî, Cemaleddîn Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasan. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan Hîto, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukukunda Kefâlet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Kâtib Çelebî. Hacî Halîfe Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî. *Keşfüz-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Adıl Ahmed Ab-

- dulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr (v. 593/1196), *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Usûl ve'd-davâbit*, thk. Muhammed Hasan Hîto. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmû' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirâzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Özel, Ahmet. "Usûl". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. İstanbul: 1991.
- Şirâzî, Ebu'l-İshâk, *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmâm es-Şâfî*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman. *el-Menhelü'l-azbu'r-revî fi tercimetü kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Murat Şimşek, "Tartışmalı Diğer İstidlâl Yöntemleri", *Fıkıh Usulü El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğnî'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu İstalâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Temîmî, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân. *es-Sahih*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesu'r-Risâle, 1414/1993.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 2001, cilt: I, sayı: 1, 49-94.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Memlûkler Döneminde Fıkıh Siyaset İlişkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arus min cevahiri'l-Kamus*. thk. Abdussettar Ahmed Ferrac. Kuveyt: et-Turasî'l-Arabi, 1385/1965.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

# Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstîşhâd Metodu

Doktora Öğrencisi, Mucahit Ekinci | Orcid 0000-0003-0210-0403 | mucahitthoca@hotmail.com  
Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı, Bursa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

## Öz

Ebü İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923), Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu adlı eserinde kullandığı istîşhâd yöntemi, bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda yaşamış olan Zeccâc, Arap dilinin önde gelen âlimlerinden biridir. Arap dili alanında muhtelif eserler telif eden Zeccâc, en önemli eseri sayılan Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu adlı tefsirini yaklaşık on altı yıl kadar süren uzun bir zaman diliminde yazmıştır. Müellif, söz konusu eserinde âyetleri dil ve belâgat açısından incelemiş, ayrıca kelime yapısı ve nahiv kurallarıyla ilgili açıklamalara yer vermiştir. Zeccâc'ın, yapmış olduğu tahlil ve değerlendirmelerde Kur'ân âyetlerinden, kırâatlerden, hadislerden, şiiirlerden ve Arap lehçelerinden istîşhâdda bulunduğu görülmektedir. Kur'ân âyetleri, Zeccâc'ın adı geçen eserinde kullandığı istîşhâdlar arasında en başta gelmektedir. İkinci sırada şiiirlere başvuran Zeccâc, eserinde beş yüze yakın şiiirle istîşhâd etmektedir. Bu çalışmada Zeccâc'ın hayatına, Me'âni'l-Kur'ân adlı tefsirine ve bu eserin özelliklerine kısaca temas edilmektedir. Daha sonra istîşhâd kavramı, Arap dilinde istîşhâdın yeri ve önemi incelenmektedir. Son olarak Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinde kullandığı istîşhâd metodu örneklerle değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

## Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, İstîşhâd, Şiiir

## Atıf Bilgisi

Ekinci, Mucahit, "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstîşhâd Metodu". *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 467-492

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1140329

Geliş Tarihi	06.07.2022
Kabul Tarihi	18.09.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Hasan Taşdelen danışmanlığında devam etmekte olan "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinin Filolojik Açından İncelenmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mucahit Ekinci).
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# The Method of Attestation (Istishhād) in al-Zajjāj's Work Entitled Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh

PhD Candidate, Mucahit Ekinci | 0000-0003-0210-0403 | mucahithoca@hotmail.com

Uludağ University, Social Sciences Institute, Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Literature, Bursa,  
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03tg3eb07>

## Abstract

The subject of this article is the istishhād method used by Abū Ishāq al-Zajjāj (d. 311/923) in his work called Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuh. Zajjāj, who lived in the third and fourth centuries of the Islamic calendar, is one of the leading scholars of the Arabic language. Zajjāj, who wrote various works in the field of Arabic language, wrote his most important work in the field of tafsir named Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuh, in a long period of about sixteen years. In this work, Zajjāj examined the verses in terms of language and rhetoric, and also included explanations about word structure and syntax rules. In his analyzes and evaluations, it is seen that Zajjāj made istishhād from verses of the Qur'an, Qur'anic recitation, hadiths, poems and Arabic dialects. The verses of the Qur'an are at the forefront of the istishhāds used by Zajjāj in his mentioned work. Zajjāj, who applied to poems in the second place, made istishhād with nearly five hundred poems in his work. In the present study, Zajjāj's life story, his tafsir named Ma'ānī al-Qur'ān and the characteristics of the work are briefly mentioned. Following this, the concept of istishhād, the place and importance of istishhād in Arabic language are examined. Finally, the istishhād method used by Zajjāj in his work named Ma'ānī al-Qur'ān has been tried to be explained with some examples.

## Keywords

Arabic Language, Zajjāj, Ma'ānī al-Qur'ān, Attestation (Istishhād), Poetry

## Citation

Ekinci, Mucahit, "The Method of Attestation (Istishhād) in al-Zajjāj's Work Entitled Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh". *Marifetname* 9/2 (December 2022), 467-492  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1140329

Date of Submission	06.07.2022
Date of Acceptance	18.09.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Philological Perspective on the Work of Abu-Ishāk ez-Zeccāc Me'ānī'l-Qur'ān and I'rābuh", supervised by Hasan Taşdelen (Ph.D. Thesis in Progress).
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .



## Giriş

Zeccâc'ın (öl. 311/923) en önemli eserlerinden biri sayılan Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu adlı eserindeki temel hedefi, Kur'ân'ı dil kuralları yönünden açıklamaktır. Bununla birlikte tefsir rivâyetlerine, nüzül sebebine, kelâmî ve fikhî görüşlere ikinci derecede değinmiştir. Bu yönüyle eser, tefsir, dilbilim ve gramer konuları bakımından oldukça zengin olduğu söylenebilir. Zeccâc'ın eserinde dikkat çeken hususlardan biri dil olgusudur. Onun eserinde Arap dilinin kurallarına ve kullanım özelliklerine önem vermesinin nedenlerinden biri Kur'ân-ı Kerim'in Arap dili ile indirilmiş olmasıdır. Kur'ân-ı Kerim'in tam olarak anlaşılabilmesi için Arap dilinin gramer kurallarına iyi bir şekilde vakıf olmak gerekir. Bu düşünceye sahip olan Zeccâc, tefsirinde âyetleri tahlil ederken âyetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için dil kurallarına dair bazen ayrıntılı bilgiler sunmuş, kendisinden önceki dilcilerin görüşlerini aktarmış ve son olarak kendi tercihini belirtmiştir. Bu bağlamda dile ait konularda kendi görüşünü desteklemek amacıyla istişhād yöntemini etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu makalede Zeccâc'ın dil konularına dair eserinde Kur'ân, kırâat, hadis, şiir ve lehçelerle yapmış olduğu istişhâdlarda kullandığı yöntemi örnekler üzerinden aktarılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

### 1. Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Me'âni'l-Kur'ân'ı

Bazı biyografik eserlerde tam adı Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Seriy b. Sehl olarak zikredilirken diğer bazı eserlerde ise dedesine nispetle Ebû İshâk İbrâhîm b. Seriy b. Sehl olarak zikredilmiştir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî vd. (Haydârabâd: Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1962), 66/273; Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 183; Nebîl Ebû 'Ameşe, "İbrâhîm b. es-

Erken yaşlarda cam işleriyle uğraştığından kendisine ez-Zeccâc lakabı verilmiştir.<sup>2</sup> Nahiv ilmiyle daha fazla uğraştığı için “en-Nahvî” lakabıyla da anılmıştır.<sup>3</sup> 230/844 veya 241/855 yılında Bağdat'ta doğduğuna dair iki farklı rivâyet bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Kûfe ekolünün öncülerinden sayılan Sa'leb'in (öl. 291/904) derslerine katılarak Kûfe ekolünün öğretilerine vakıf olmuştur. Daha sonra Basra ekolünün öncülerinden olan el-Müberred'in (öl. 286/900) ders halkasında bulunarak kısa zamanda gramer ve dil alanında meşhur olmuştur.<sup>5</sup> Zeccâc, ilim tedrisatında kısa sürede büyük çabalar sarf ederek hocası Müberred'in güvenini kazandıktan sonra onun yakın bir öğrencisi ve dostu olmuştur.<sup>6</sup>

Biyografik eserlerin bazısında Zeccâc'ın ölüm tarihi için 310<sup>7</sup>, 312<sup>8</sup> ve 316<sup>9</sup> yılları olarak farklı tarihler zikredilmiştir. Ancak tabakât kitaplarının çoğunda onun 311/923<sup>10</sup> yılında Bağdat'ta vefat ettiği belirtilmiştir.

Zeccâc, tefsir, nahiv, lügat ve şiir alanlarında olmak üzere birçok eser yazmıştır. Elinizdeki çalışmada inceleme konusu olan ve Zeccâc'ın en

Sırfî ez-Zeccâc”, *el-Mevsûatu'l-Arabîyye* (Dımaşk: y.y., 2004), 10/264.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebubekir İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1978), 1/49.

<sup>3</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/49.

<sup>4</sup> Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/60.

<sup>5</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2682; Ebû 'Ameşe, “İbrâhim b. es-Sırfî ez-Zeccâc”, 264; Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/173.

<sup>6</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/49-50.

<sup>7</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 85.

<sup>8</sup> Ebû'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mîs'ar et-Tenûhî el-Me'arrî, *Târihü'l-'Ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn ve'ğayrihim*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicr, 1992), 40.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts), 1/112; Şemseddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 14/360.

<sup>10</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/52; Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'n-nahviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beirut: y.y., ts), 1/413.

önemli eserlerinden biri sayılan *Me'ānī'l-Kur'ān*'ın, icmali tefsir türünün bir örneği olduğu belirtilmiştir.<sup>11</sup> Zerkeşî (öl. 794/1392) *el-Burhān* adlı eserinde bazı *Me'ānī'l-Kur'ān* müelliflerine değindikten sonra Zeccâc'ın *Me'ānī'l-Kur'ān*'ı hakkında övgüde bulunarak onun bir benzerinin daha telif edilmediğini ifade etmiştir.<sup>12</sup> Zeccâc, kitabının girişinde bu eserin adı *İ'rābu'l-Kur'ān ve me'ānîh* olarak zikretmiş olmasına rağmen *Me'ānī'l-Kur'ān ve i'rābuh* adıyla meşhur olmuştur.<sup>13</sup> Adı geçen eserin telifi için yaklaşık 16 yıl kadar uzun bir zaman ayıran Zeccâc, hicrî 285 yılında yazmaya başladığı bu eserini hicrî 301'de tamamlamıştır.<sup>14</sup>

Zeccâc'ın eserindeki temel hedefi, Kur'ân'ı dil kuralları yönünden açıklamaktır. Bununla birlikte tefsir rivâyetleri, âyetlerin nüzûl sebebi, kelâmî ve fikhî konuları da eserinde zikretmiştir. Fakat Zeccâc eserinde bu tür nakilleri, kendisinden önce yazılan diğer filolojik tefsirlere oranla daha fazla kullanmıştır. Bu açıdan eser, gerek tefsir, gerekse filoloji yönünden günümüze kadar ulaşabilen en zengin eserlerden biridir.<sup>15</sup> Zeccâc, *Me'ānī'l-Kur'ān* adlı eserinde kendinden önce bu minvalde yazılan eserlerin birçoğundan faydalanmıştır.<sup>16</sup> Eseri farklı kılan özelliklerden biri de müellifin hemen hemen her âyeti ele alarak

<sup>11</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ānī'l-Kur'ān*, thk. M. Ali en-Neccâr - A. Yusuf Necati (Beirut: y.y., 1980), 1/11.

<sup>12</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhān fî 'Ulûmi'l-Kur'ān*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dârü't-Türâs, 1984), 2/147.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hâtîb el-Bağdâdî, *Târihu medineti's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 6/614.

<sup>14</sup> Beyazıt Devlet Kütüphanesi no. 247 dâhil olmak üzere değişik ülkelere ait kütüphanelerde eserin el yazma nüshaları mevcuttur. Eser beş cilt halinde Abdülcelil Abduh Şelebî tarafından tahkik edilerek, ilk kez 1973 yılında Beyrut'ta basılmıştır. bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'ānī'l-Kur'ān ve İ'rābuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 1/32.

<sup>15</sup> Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: ez-Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 313.

<sup>16</sup> Ali Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'in Tefsiri ve Me'ānī'l-Kur'ān Müelliflerinin Kur'ân Tefsirine Getirdikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (K 2002), 50.

açıklamada bulunmasıdır.<sup>17</sup>

Daha önce belirtildiği gibi Zeccâc'ın eserindeki asıl hedefi Kur'ân'ı dil kuralları yönünden açıklamaktır. Bu sebeple bir âyeti tefsir ederken genellikle ilk önce âyetteki bazı kelimeleri seçerek bu kelimelerin istikakına değinir, seçtiği bir kelimenin kökünü ve sözlük anlamını zikreder, daha sonra bu kelimeyle bazı harflerinde veya tümünde ortak olan kelimeleri de aktarır bunların ortak olan asıllarını zikreder. Kendi görüşünü desteklemek adına şiir ve nesir şâhidlerden faydalanır. Daha sonra âyette geçen diğer bazı kelimelerin gramer tahlilini yaparak bu konuda dilcilerin de görüşlerine müracaat ederek bazılarını tenkide tabi tutar bazılarını muvafakat eder.<sup>18</sup>

Hicrî dördüncü asırdan itibaren me'ânî, tefsîr, lügat ve gramer gibi alanlarda telif edilen birçok eserde Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ındaki görüşlerinin etkisini görmek mümkündür. Günümüzde bu eseri ele alan birçok akademik çalışma yapılmıştır.

## 2. Arap Dilinde İstîşhâd

İstîşhâd kelimesi ş-h-d kökünden türemiş olup sözlükte “birini şahit göstermek, bir kimsenin şâhitliğini istemek” anlamlarına gelmektedir.<sup>19</sup> Terim anlamı ise “bir ifadenin anlam, lafız ve kullanım doğruluğunu ispatlamak amacıyla âyet ve güvenilir Arap sözlerinden örnek getirmektir.”<sup>20</sup> Bu amaç için zikredilen örneğe şâhid denir. İstîşhâd ilk

<sup>17</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 190.

<sup>18</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/32-33.

<sup>19</sup> Cemâlüddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Ebi'l-Kasım b. Hubkate el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts), 2/374.

<sup>20</sup> Azize Fevâl Bâbestî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'n-nahvi'l-'arabi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 561; Muhammed Ali et-Tehanevî, *Mevsuatü keşşafî istilahati'l-funun ve'l-ulum*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirün, 1996), 1/1002; Muhammed Nacî Hüseyin Dirâğma, *el-Hayatu'l-ictimaiyye ve eseruhâ fi emsileti'n-nuhât ve şevâhidihim fi 'usûri'l-ihücâc* (Filistin: en-Necâhu'l-Vataniyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 6.

olarak sahabe döneminde, Kur'ân'da bulunan garip kelimeleri açıklama amacıyla yapılmıştır. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687), Kur'ân'da zikredilen herhangi bir kelimenin anlaşılmasında durumunda şiire başvurulması gerektiğini, zira şiirin Arap divanı olduğunu ifade ederek şiirle istishhād etmiştir.<sup>21</sup> İbn Abbās ile başlayan şiirle istishhād usûlü, tefsir tarihinde kaleme alınan çok sayıda tefsirde takip edilmiştir. Bu türde kaleme alınan tefsirler genellikle “filolojik tefsir” kategorisinde değerlendirilmektedir.

Sözyle istishhād edilen kimsede güvenilir olma şartı aranmadığından Müslüman olmayan bireylerin, akılsızların ve çocukların sözleriyle de istishhād kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Birden fazla rivâyeti bulunan şahitle vezin veya kafiye nedeniyle yapılmış değişikliklerle istishhād caiz görülmüştür. Uydurma olması ya da sözüne güvenilmeyen birine ait olma ihtimalinden dolayı söyleyeni bilinmeyen sözle istishhād edilmemiştir. İ'rabı ve anlamı kesin olarak anlaşılmayan, ihtimal taşıyan sözlerin şahid olarak zikredilmesi kabul edilmemiştir.<sup>23</sup>

Bazen “şâhid” kavramı yerine “misal” kavramı kullanılmaktadır. Ancak misal ile şâhid aynı anlamda olmayıp aralarında fark bulunmaktadır. Şöyle ki; şâhidin bir dil bilgisi kuralının, bir sözün veya anlamın doğruluğunu ispatlamak için âyet veya güvenilir Arap kelâmı olması gerekirken, “misal”de böyle bir şart bulunmamaktadır. Zira misal sadece konuyu açıklamak veya konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için getirilen bir örnektir.<sup>24</sup> Bu girizgâhtan sonra istishhād edilebilen

<sup>21</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillahi 'azze ve celle*, thk. Muhammed Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Mecme'u Luğati'l 'Arabiyye, 1971), 101.

<sup>22</sup> Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. M. Ahmed Câdel Mevlâ vd. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts), 1/138-144.

<sup>23</sup> İsmail Durmuş, “İstishhād”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/397.

<sup>24</sup> Mesud b. Ömer b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Said el-Ğazi et-Teftâzânî, *Kitabu'l-Mutavval* (İran: Mektebetü ed-Daverî, ts), 10-11; Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl Kaynağı* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 30-31.

metinler, şiir ve nesir olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.

## 2.1. Şiir

Şiir kelimesi sözlükte “bilmek, anlamak, fetanet sahibi olmak” gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>25</sup> İstilahta ise “duygu ve düşünce ürünü kafiyeli ve vezinli sözler olarak” tanımlanmıştır.<sup>26</sup> Araplar için şiir son derece önemli bir konuma sahiptir. Edebi metinlerinde yaygın olarak kullanılan “Şiir Arapların divanıdır” sözü, şiirin Araplar için ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Araplar şiir sayesinde soy bilgisini, şan-şereflerini ve yaşadıkları olayları koruyabilmişlerdir. Arap dilcileri de istişhâdlarında şiire büyük önem vermişlerdir. Fakat bütün şiirlerle de istişhâd etmemişlerdir. Şiirle istişhâd için birtakım şartlar koyup zamansal bir sınırlamaya gitmişlerdir.<sup>27</sup> Klasik dilciler, şairleri yaşadıkları çağlara göre tabakalara ayırmışlardır. Dolayısıyla istişhâd edilebilmesi açısından şiiri dört kategoride değerlendirmişlerdir.

### 2.1.1. Câhiliye Dönemi Şiiri

İslam öncesi döneme cahiliye dönemi, bu dönemde yaşamış şairlere de Câhiliye şairleri (Câhiliyun) denmektedir. Câhiliye şairleri atalarından almış oldukları dil mirasını, salıkaya (meleke) uygun olarak hatasız konuşup korumuşlardır. İmruülkays (öl. 545 m.) ve el-A'şa (öl. 629 m.) Câhiliye dönemi şairlerindendir. Bu dönemin şiirleriyle istişhâd edilebileceği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Ancak bu dönemde yaşadığı halde, yabancılarla görüşme ihtimalinden dolayı ‘Adi b. Zeyd (öl. 604 m.) ve Ümeyye b. Ebi’s- Salt (öl. 630 m.) gibi Câhiliye

<sup>25</sup> Abdurrahmân b. Ebübekir Celâlüddîn es-Süyûtî, *Esasu'l-belağa*, thk. Mezid Na'im Şevkî el-Ma'arrî (Beyrut: Mektebetü Lubnan Naşirûn, 1998), 422.

<sup>26</sup> Cebbür Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebi* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1979), 148; Samir Ömer Kamil, *Muhtaratu'l-Edeb min Kelami'l-Arab ligayri'n-natikine bi'l-Arabîyye* (Konya: Tekin Kitabevi, 2020), 11.

<sup>27</sup> Mahmud Muhammed el-Amudî, “Mevkifu'd-Demâmeynî mine'l-istişhâd bişî'ri'l-muvelledin”, *el-Mecelletu'l-İslâmiyye li'l-buhûsi'l-İnsaniyye* 12/2 (2004), 534.

şairlerinden sayılmayan ve şiirleriyle istişhād edilemeyeceği belirtilmiş olan şairler de bulunmaktadır.<sup>28</sup> Fakat kaynaklardaki bu kayıtlara rağmen, Sîbeveyhi (öl. 180/796), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) gibi dilcilerin mezkûr şairlerin şiirleriyle istişhād etmiş oldukları görülmektedir.<sup>29</sup>

### 2.1.2. Muhadram Şiiri

Câhiliye döneminde ve de İslamî dönemde yaşamış olup her iki dönemde de şiir inşâd eden şairler muhadramûn ismiyle anılmışlardır. Kâ'b b. Züheyr (öl. 24/645) ve Hassan b. Sâbit (öl. 54/674) bu dönemin şairlerindedir. Bir önceki dönemde olduğu gibi bu dönemin de şiirleriyle istişhād edilmesi ittifâken kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Lebid b. Rebia (öl. 41/661) gibi Câhiliye döneminde şiir inşâd edip İslamî dönemde şiir inşâd etmeyen şairler bu gruptan sayılmamıştır.<sup>31</sup>

### 2.1.3. İslamî Dönem Şiiri

İslam'ın ilk döneminde yaşayan şairlere, İslam dönemi şairleri (İslamiyyûn) denilmiştir. et-Tırimmâh (öl. 105/723), Cerîr (öl. 110/728), Ferzadk (öl. 110/728), Zü'r-Rumme (öl. 117/735) ve Kumeyt (öl. 126/744) bu dönemin şairlerindedir. Ferzadk, Zü'r-Rumme ve Kumeyt gibi şairler lahn yapmış olmalarından ötürü bazı dilciler tarafından tenkit edilmiştir.<sup>32</sup> İslam'ın ilk döneminden sonra Arap dilinde bozulmalar başladığından, bu dönemin şiirleriyle istişhādın caiz olanını, caiz olmayandan ayırmak için zamansal bir sınırlama yapılmıştır.

Asma'î, İbn Herme'nin (öl. 150/767) şiirleriyle istişhād edilebilen

<sup>28</sup> Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1997), 1/184.

<sup>29</sup> M. Reşit Özbalıkcı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 54.

<sup>30</sup> Özbalıkcı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 54.

<sup>31</sup> Samir Ömer Kamil, *Ru'ye havle kadayâ'n-nakdi fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-kadim* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 36.

<sup>32</sup> Özbalıkcı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 55.

şairlerin sonuncusu olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) “Şiir İmruülkays ile başlayıp, İbnu Herme ile son bulmuştur.”<sup>34</sup> şeklindeki sözü bu görüşü desteklemektedir. Asma'î'den gelen başka bir rivâyette ise şiiirleriyle istişhâd edilen şairlerin sonuncusu olarak İbn Herme'nin yanı sıra İbn Meyyade (öl. 149/766), Ru'be (öl. 145/762) ve Hakem el-Hudrî (öl. ?) de zikredilmiştir.<sup>35</sup> Böylece dil ilimlerinde şiiirleriyle istişhâd edilebilen şairlerin tamamını (Câhiliyyun, İslamiyyun ve Muhadramûn) kapsamı bakımından hicrî 150'den önceki döneme “ihticâc (istişhâd) asrı” adı verilmektedir.<sup>36</sup>

#### 2.1.4. Müvelled veya Muhdes Şairlerin Şiiri

İlk üç dönem dışında kalan şairlere müvelled veya muhdes ismiyle anılmaktadırlar. Beşşar b. Bürd (öl. 167/783) bunların ilklerindedir.<sup>37</sup> Sarf, nahiv ve lügat ilimlerinde bu kategorideki şairlerin şiiirleriyle istişhâd kabul edilmemiştir.<sup>38</sup> Ancak müvelledûn içerisinde güvenilir olanların şiiirleriyle istişhâdın caiz olabileceği görüşünü benimseyenler olmuştur. Nitekim Sîbeveyhi ile Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) müvelled şairlerin ilki sayılan Beşşâr b. Bürd'ün şiiirleriyle istişhâd edilebileceğini belirtmişlerdir. Zemahşerî (öl. 538/1144) ise Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) şiiirleriyle istişhâd etmiştir. Belâgat ilimlerinde ilk üç tabakada bulunan şairlerin yanı sıra müvelled şairlerin, hatta Arap olmayanların şiiirleriyle de istişhâd edilebileceği görüşü kabul edilmiştir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Bağdadî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/8; Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usul'in-nahvi*, thk. Abdülhakim Atiyye (b.y.: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 59.

<sup>34</sup> Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Ezdi Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve adâbihi ve nakdihi* (Suriye: Dâru'l-Cil, 1981), 1/90.

<sup>35</sup> Bağdadî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/425.

<sup>36</sup> İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/154.

<sup>37</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe el-Kûfî ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-şuara*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1958), 757; Süyûtî, *el-İktirâh fî usul'in-nahvi*, 59.

<sup>38</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 56.

<sup>39</sup> Durmuş, “Şiir”, 31/154.



## 2.2. Nesir

Nesir sözlükte “dağıtmak, saçmak, sözü çoğaltmak” anlamına gelmektedir.<sup>40</sup> Terim anlamı ise, “manzum olmamakla birlikte söz dizimi kurallarına uyan anlatım biçimidir.” Zıddı nazımdır. Nesir sözler, belli kuralları olan manzum sözlere oranla Arap dilinde daha çok kullanılması nedeniyle sözlükteki “çoğaltmak” anlamıyla da ilişkilendirilmiştir.<sup>41</sup> Nesirde edebî güzelliği sağlayan belli bazı dizim kuralları gerekli olduğundan günlük hayatta kullanılan sıradan söz ve yazılarla çeşitli bilim dallarında kullanılan sözcükler, edebî değer ifade etmediğinden nesir türünden sayılmaz.<sup>42</sup>

Kur'ân-ı Kerim, Arap edebiyatının ilk tedvin edilen edebî metni olarak kabul edilmektedir. Arap edebiyatının en güzel özelliklerini içinde barındıran, ancak bilinen şiir ve nesir kurallarını aşan Kur'ân, Arap dili edebiyatını muhteva ve üslup yönlerinden etkilemiştir. Hz. Peygamber'in hadisleri, duaları ve mektupları ilk dönem İslâm nesrinin en değerli ürünlerinden kabul edilmektedir. Başta Alî b. Ebî Tâlib (öl. 40/661) ve Ebû Hüreyre (öl. 58/678) olmak üzere sahâbîlerin hutbe ve mektuplarında, Resûl-i Ekrem'in üslûbunun etkisi açıkça görülmektedir.<sup>43</sup> Dil kurallarında kendisiyle istişhād edilebilecek nesir türleri; Kur'ân, hadis ve Arap kelâmı olmak üzere üç başlık altında incelenecektir.

### 2.2.1. Kur'ân

İslâm düşünce tarihinde nahiv ve tefsir ilimleri başta olmak üzere neredeyse tüm ilâhiyât ilimlerinde Kur'ân'ın, dinî hükümler başta olmak

<sup>40</sup> Muhammed b. Ebubekir b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Ahmed İbrahim Zehve (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2014), 313.

<sup>41</sup> İsmail Durmuş, “Nesir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/157.

<sup>42</sup> Durmuş, “Nesir”, 33/157.

<sup>43</sup> Durmuş, “Nesir”, 33/157.

üzere hemen hemen her konuda en temel kaynak olarak başvurulduğu ve meselelerin değerlendirilmesinde en başta Kur'ân ile istişhâd edildiği müşâhede edilmektedir. Fıkıh usûlünde deliler bahsinde ilk sırada kitaba, yani Kur'ân'a yer verilmektedir. Keza hadis ilminde hadis metinlerinin anlaşılması konusunda, Kur'ân'a arz önemli bir yer teşkil etmektedir. Diğer taraftan tasavvuf ilminde bazı işârî yorumların delillendirilmesinde Kur'ân'a müracaat edilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân ile istişhâd etmek, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde yaygın bir şekilde görülmektedir.<sup>44</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in en belîğ ve en fasih söz olduğuna dair şüphe bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun mütevâtir, âhâd ve hatta şâz kıraatleriyle istişhâd edilebileceği görüşü kabul edilmektedir. Dilocilerin tamamı bu konuda açık bir görüş belirtmemişlerdir. Ancak eserlerinde âyetleri istişhâd olarak kullanmaları, âyetlerle istişhâdın yapılabileceği görüşünü desteklediklerini dolaylı olarak ifade ettikleri söylenebilir. Ayrıca bu çalışma neticesinde âyetlerle istişhâd edilemeyeceği görüşünü benimseyen herhangi bir kimseye de rastlanmamıştır. Bu konu hakkında bazı dilocilerin görüşleri şöyledir:

Süyûtî (öl. 911/1505) Kur'ân-ı Kerim'in bütün kıraatleri ile istişhâd'ın caiz olduğu görüşünü benimsemektedir. Zira o, âlimlerin şaz kıraatlerle bile istişhâd edilebileceği görüşünde ittifak ettiklerini nakletmektedir. Ayrıca şaz kıraatlerle istişhâd meselesinin fıkhîta ihtilafı bir konu olmasına rağmen nahiv uleması arasında böyle bir ihtilafa rastlamadığını ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Abdulkâdir el-Bâğdadi (öl. 1093/1682) ise bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir: “Kur'ân-ı Kerim, sözlerin en belîği ve en

<sup>44</sup> Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 152.

<sup>45</sup> Süyûtî, *el-Iktirâh fî usul'in-nahvi*, 39.

fasihidir. Dolayısıyla onun nakledilen bütün mütevatir veya şâz kıraatleriyle istişhād etmek caizdir.”<sup>46</sup>

Rağıb el-İsfahâni (öl. 502/1108) de Kur'ân-ı Kerim'in lafızlarının, Arap kelamının özü ve kaynağı olduğunu, fakihlerin hüküm vermede ona dayandıklarını, en usta şairlerin ve belagatçıların dahi ondan güç aldıklarını ifade ederek Kur'ân-ı Kerim'in istişhâda en layık metin olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>47</sup>

Son dönem dil âlimlerinden Saîd el-Efgâni (öl. 1997), Kur'ân-ı Kerim'in aktarımında bulunan mütevatir ve sağlam rivâyetin başka bir sözde bulunmadığını, dolayısıyla dil ilimlerinde, ittifak ile en sağlam delilin Kur'ân-ı Kerim olduğunun kabul edildiğini vurgulamaktadır. Efgâni, hüccet oluşları bakımından Kur'ân-ı Kerim'in mütevatir, âhâd veya şâz kıraatleri arasında herhangi bir fark olmadığını, dolayısıyla söz konusu kıraatlerin tamamıyla istişhād edilebileceğini belirtmektedir.<sup>48</sup>

Sonuç olarak, bazılarının doğrudan, bazılarının da dolaylı ifadelerinden veya eserlerinde Kur'ân-ı Kerim'le istişhād yapmış olmalarından hareketle mütekaddim ve müteahhir bütün nahiv ulemasının Kur'ân-ı Kerim'le istişhād konusunda hemfikir oldukları kanaatine varılmaktadır.

### 2.2.2. Hadis

İslâmî ilimlerde, Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağın hadis olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak dil ilimlerinde hadislerle istişhâdı caiz görenler, caiz görmeyenler ve bazı hadislerle istişhâdın caiz olabileceğini kabul edenler olmak üzere üç farklı görüş bulunmaktadır.

<sup>46</sup> Bağdadî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/9.

<sup>47</sup> Rağıb el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal İsfahâni, *el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 89.

<sup>48</sup> Saîd el-Efgâni, *Fi usûli'n-nahvi* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1978), 28-29.

Hadislerle istişhâdı caiz görenler, Hz. Peygamber'in Arapların en fasihi olduğu hususunda ittifak olduğunu ve hadis rivâyetlerindeki senetlerin şiir rivâyetlerindeki senetlerden daha sıhhatli ve daha itimada şayan olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>49</sup> İbn Cinnî (öl. 392/1002), İbn Fâris (öl. 395/1004), Cevherî (öl. 400/1009), Harîrî (öl. 516/1122), İbn Berrî (öl. 582/1187), Süheylî (öl. 581/1185), İbn Harûf en-Nahvî (öl. 609/1212) ve İbn Mâlik (öl. 672/1274) hadisle istişhâdı caiz gören dillere örnek olarak gösterilebilir.<sup>50</sup>

Hadisle istişhâdı caiz görmeyenler de hadislerin, manalarıyla rivâyet edilmiş olma ihtimali olduğunu ve raviler arasında Arap olmayanların bulunması sebebiyle hadislerde fazlaca lahn yapıldığını ifade etmişlerdir. Ayrıca Basra ve Kûfe ekollerinin öncülerinin, hadislerle istişhâd etmediklerini belirtmişlerdir.<sup>51</sup> Hadisle istişhâdın caiz olmadığı görüşünü ilk defa dile getiren İbnu'd-Dâi'dir (öl. 680/1281). Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) de bu görüşü hararetle savunmuştur.

Sadece bazı hadislerle istişhâd edilebileceğini savunan Şâtibî (öl. 790/1388) ve Süyûtî gibi dillere ise, lafızlarına önem gösterilmeksizin manalarıyla nakledilen hadisler bulunduğunu, bunlarla istişhâd edilemeyeceğini, ancak bizzat Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu şekliyle rivâyet edilen hadislerle istişhâd yapılabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>52</sup>

### 2.2.3. Arap Kelâmı

Nahiv usûl ilminin delillerinden olan sema'ın önemli kaynaklarından biri de Arapların konuştuğu dildir. Arap dilini doğru bir şekilde

<sup>49</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 209.

<sup>50</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib b. Musa el-Fasî Şerîkî, *Şerhu Kifâyeti'l-mutahaffiz tahriru'r-rivâye fi takriru'l-Kifâye*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1983), 96.

<sup>51</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 205.

<sup>52</sup> Bağdadî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/12-13; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 210-211.

konusmuş olanlar farkında olmadan Arapça gramerini de ortaya koymuşlardır.<sup>53</sup> Bu sebeple dilciler Arap kelâmıyla da istishhâda bulunmuşlardır. Fakat sözleriyle istishhād ettikleri Arapları, kabilelerine ve coğrafi konumlarına göre tasnif edip buna göre sözlerinin delil olarak kabul edilip edilmeyeceğine karar vermişlerdir.<sup>54</sup>

Bu bağlamda Kureyş, kabilelerin en fasihi ve en iyisi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Kays, Temim, Esed, Huzeyl, Kinane ve Tayy kabilelerinin kullanımları da dil kuralları için delil olarak kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Öte taraftan şehirde yaşayan veya çölde yaşayıp, yabancı milletlerle komşuluk yapan kabilelerin sözleri Arap dilinde hüccet sayılmamıştır. Dolayısıyla, Arap olmayanlarla komşuluğu olan veya herhangi bir nedenle yabancılarla bir araya gelmiş olma ihtimali bulunan; Taif, Sakif, Yemen, Gassan, İyad, Nemir, Tağlib, Abdulkays, Ezd, Kuda'e, Lahm ve Cüzam kabilelerinden Arap dili alınmamış ve bunların dilleriyle istishhād yapılmamıştır. İbn Mâlik, eserlerinde Lahm, Cüzam, Kuda'e ve diğer bazı kabilelerin lehçeleriyle istishhâda bulunmuş, fakat bu durumun dilcilerin geleneğine aykırı olması iddiasıyla eleştirilmiştir. Herhangi bir lehçe ile istishhād edebilmek için o lehçenin güvenilir rivayetlerle bize aktarılmış olması ve "lahn"e uğramamış olması gerekmektedir.<sup>56</sup>

### 3. Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'daki İstishhād Metodu

Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*'da başta Kur'ân-ı Kerim ve şiir olmak üzere istishhād kaynaklarının tümünden yararlanmışır. Bu başlık altında onun istishhād metodu incelenecektir.

<sup>53</sup> Çıkar, *Kıyas*, 55.

<sup>54</sup> Efğâni, *Fî usûli'n-nahvi*, 21; Özbalkçı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 205.

<sup>55</sup> Süyûtî, *el-Iktirâh fî usul'in-nahvi*, 47-48; Efğâni, *Fî usûli'n-nahvi*, 21; Özbalkçı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, 205.

<sup>56</sup> Süyûtî, *el-Iktirâh fî usul'in-nahvi*, 47-49.

### 3.1. Kur'ân-ı Kerim'le İstişhâd

Kur'ân-ı Kerim, farklı kıraatleriyle birlikte tevatür yoluyla günümüze ulaşan ve Arap dilinin tedvin edilen ilk edebî metni olarak kabul edilen en sağlam Arapça metnidir. Bu sebeple gramer ve belagat ilimlerinde olduğu gibi İslâmî ilimlerin hemen her sahasında Kur'ân-ı Kerim'le istişhâd edilebileceği görüşünde âlimler ittifak etmişlerdir. Arap dili ile ilişkili tüm ilimlerde Kur'ân'ın birinci kaynak olduğu görüşü tüm dilciler tarafından yaygın bir şekilde kabul edilmiştir.<sup>57</sup>

Zeccâc da *Me'âni'l-Kur'an* isimli eserinde filolojik açıklamalarda bulunurken Kur'ân-ı Kerim'den birçok istişhâdda bulunmuştur. Bu bağlamda o âyetleri tefsir ederken, kapalı olan kelimenin anlamını açıklamak için sıklıkla başka bir âyeti delil olarak zikretmektedir. Örneğin o, kıyamet kelimesini “*insanların kabirlerinden kalkması*” veya “*insanların hesap için kalkması*” şeklinde tefsir etmiş ve buna delil olarak şu âyetlerle istişhâdda bulunmuştur:

“*Sanki etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi kabirlerden çıkarlar.*”<sup>58</sup>

“*O gün insanlar, âlemlerin Rabbine (hesap vermek için, kabirlerinden) kalkarlar.*”<sup>59</sup>

Nahiv ile ilgili konularda da âyetlerle istişhâdda bulunan Zeccâc, وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا *“Onların sözleri ancak, “Rabbimiz! Bizim günahlarımızı bağışla.”*<sup>60</sup> âyetinde قَوْلُهُمْ kelimesinin mansub olup haber olduğunu, إِلَّا edatından sonra gelen cümlenin ise isim olduğunu ifade

<sup>57</sup> Efşâni, *Fî usûli'n-nahvi*, 28..

<sup>58</sup> el-Kamer 54/7.

<sup>59</sup> Mutaffifin 83/6. bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/71.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/147.

etmiştir. *فَوَلَّهُمْ* kelimesini merfû olarak okuyanlar ise *إِلَّا* edatından sonra gelen cümleyi “kâne” fiilinin haberi yapmışlardır. Fakat Arap dilinde yaygın kullanıma göre *إِلَّا* edatından sonra gelen cümlenin “kâne” fiilinin ismi olmasıdır. Zeccâc bu açıklamalardan sonra şu iki âyeti delil olarak zikretmiştir. *فَمَا كَانَ* <sup>61</sup> “*Delilleri ancak: ....demek olur.*” *إِلَّا أَنْ قَالُوا* <sup>62</sup> “*Javabı kâimî ilâ an qâlû (İbrahim'in) kavminin cevabı...demekten ibaret oldu.*”

### 3.2. Kırâatlerle İstishâdı

Zeccâc, bazen doğru anlama ulaşabilmek bazen de gramer konularını açıklamak için kırâatlerden istifade etmiş ve kendi görüşünü desteklemek için birçok kırâati şâhid olarak zikretmiştir. Örneğin: *إِلَّا أَنْ* <sup>63</sup> âyetinde yapmış olduğu açıklamayla “kâne” fiilinin nâkıs fiil olup isim ve haberde amel ettiğine işaret etmiştir. Başka bir kırâatte *تَجَارَةً* kelimesinin ötre ile okunduğuna ve *إِلَّا أَنْ تَقَعَ تِجَارَةٌ* şeklinde anlam vererek “kâne” fiilinin tam bir fiil olup fâil ile yetindiğine dair bir açıklamada bulunmuş ve söz konusu âyette rivayet edilen *إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ* şeklindeki kırâatle istishâdda bulunmuştur.<sup>64</sup>

Bazen de verdiği anlamı pekiştirmek adına kırâatle istishâdda bulunan Zeccâc, *تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ* “*Allah'a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz*”<sup>65</sup> âyetinde zikredilen muzari fiillerin emir manasında olduğunu iddia etmiş ve bu âyete *آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ*

<sup>61</sup> el-Câsiye 45/25.

<sup>62</sup> el-Ankebut 29/24. bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/400.

<sup>63</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>64</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/36.

<sup>65</sup> Saff 61/11.

şeklinde anlam vermiştir. Buna delil olarak Abdullah b. Mesud'un yukarıdaki âyeti *آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ* şeklinde okuyuşunu zikretmiştir.<sup>66</sup>

### 3.3. Hadisle İstişhâd

Zeccâc, görüşlerini desteklemek amacıyla bazen hadislere müracaat etmektedir. Daha çok lügat konusunda kelimelere verdiği anlamı teyit etmek için hadislerle istişhâda başvurmaktadır. Bu eserinde zikrettiği hadislerin çoğu, kelimelerin anlamlarını açıklamaya yöneliktir. Örneğin Zeccâc, *إِنَّا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى*, “Şüphesiz biz, onun bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz.”<sup>67</sup> âyetinde geçen *يَفْرُطَ* fiiline “bizi cezalandırmada acele etti” anlamını verir. Bu fiil için farklı örneklerdeki anlamlarını zikrettikten sonra hepsinin bir şeyde öncülük etme anlamında olduğunu, çünkü *فَرَطَ* kelimesinin sözlükte öncü olan anlamına geldiğini söyler. Kelimenin bu anlamını teyit etmek için de şu hadisi zikretmektedir: *أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ* “Ben havuzun başında sizin öncünüzüm.”<sup>68</sup>

Âyetten anlaşılan anlamı desteklemek adına hadislere başvuran Zeccâc, *أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* “Yüzükoyun sürünen mi, yoksa dosdoğru bir yolda düpedüz yürüyen mi daha doğru yoldadır?”<sup>69</sup> âyetini açıklarken bazı tefsirlerde kıyamet gününde kâfirlerin yüzüstü yürüyeceklerinin ifade edildiğini belirtmektedir. Sonrasında ise “Peygamberimiz (s.a.v) kâfirlerin nasıl yüzüstü yürüyeceklerine dair sorulan soruya ‘onları ayakları üzere yürütenin

<sup>66</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/131.

<sup>67</sup> Tâhâ 20/45.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, “Fiten”, 9/58; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, “Taharet”, 1/123; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/258; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/292.

<sup>69</sup> el-Mülk 67/22.



yüzüstü yürütme kudreti de vardır.”<sup>70</sup> şeklinde cevap vermiştir” diyerek yukarıdaki âyetin anlamını teyit etmek için bu hadisle istişhâdda bulunmuştur.<sup>71</sup>

### 3.4. Şiir’le İstişhâdı

Zeccâc kelimelerin anlamını açıklamak, nahiv ve sarf kurallarını temellendirmek için *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserinde 500’e yakın şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin Zeccâc, *أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ* “*İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır.*”<sup>72</sup> âyetinde geçen *صَلَوَاتٌ* kelimesinin namaz, rahmet ve dua gibi anlamları olduğunu belirtmiş ve bu anlamları desteklemek için şu şiirlerle istişhâdda bulunmuştur.

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَأَعْتَمِضِي      نَوْمًا فَإِنَّ لِحْنِبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعًا

*Bana yapmış olduğun duanın benzeri sana olsun uykuya dal*

*Zira her şahıs için uzanacak bir yer vardır*

صَلَّى عَلَى يَحْيَى وَأَشْيَاعِهِ      رَبُّ كَرِيمٍ وَشَفِيعٌ مُطَاعٌ

*Yahya ve taraftarlarına merhamet eylesin*

*Cömert olan ve boyun eğilen Allah*<sup>73</sup>

Aynı şekilde Zeccâc, *وَإِخْتَدَّ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا* “*Allah, İbrahim’i dost edindi.*”<sup>74</sup>

âyetinde geçen “halil” kelimesini açıklarken dost anlamının yanı sıra “muhtaç” anlamında da kullanıldığını belirtmiş ve şu şiirle istişhâdda bulunmuştur.

<sup>70</sup> Buhârî, “Fiten”, 9/58; Müslim, “Taharet”, 1/123; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 1/258.

<sup>71</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/156.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/157.

<sup>73</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/202.

<sup>74</sup> en-Nisâ 4/125.



### 3.5. Lehçelerle İstishâd

Zeccâc kimi zaman âyetleri izah ederken lehçe farklılıklarından yararlanarak diğer bir istishâd türüne başvurmuş ve birçok Arap lehçesini isim vererek şâhid olarak kullanmıştır. Zeccâc, bazen gramer konularını açıklamak için lehçelerden istifade etmiş ve kendi görüşünü desteklemek için bazı lehçeleri şâhid olarak zikretmiştir. Örneğin: مَا هَذَا بِبَشَرًا “*Bu bir insan değil.*”<sup>80</sup> âyetini i‘rab ederken Sibeveyh, Halil ve ilk dilcilerin tümü بِبَشَرًا kelimesinin “mâ” edatının haberi olduğu için mansub olduğunu ve bu edatın anlam ve amel etmede لَيْسَ gibi olduğunu iddia ettiğini ifaden eden Zeccâc, bu lehçenin Hicazlılara ait olduğunu ve bu lehçenin en güzel ve eski lehçe olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Temim lehçesinin مَا هَذَا بِبَشَرًا şeklinde olduğunu fakat bu şekildeki okuyuşun sağlam bir rivayet olmadan caiz olamayacağını belirtmiştir.<sup>81</sup>

Bazen de bir kelimedeki kullanımın Arap dilinde varlığını belirtmek için lehçelerle istishâdda bulunan Zeccâc, يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ, “*O gün gelince Allah’ın izni olmaksızın hiç kimse konuşamaz.*”<sup>82</sup> âyetinde zikredilen يَأْتِ muzari fiilini çoğu dilci يَأْتِي sonunda “ye” harfinin varlığı ile olması gerektiği görüşündedir. Zira bu harfin hazf edilmesini gerektirecek bir âmil bulunmamaktadır. Fakat Mushaf’taki yazılış ve kırâatlerin çoğunluğuna göre bu fiilde “te” harfi esreli olup sonunda “ye” harfi yoktur. Daha sonra bu kullanımın Hüzeyl kabilesine göre yaygın olduğunu vurgulayarak bu lehçenin yukarıdaki okuyuş için bir delil olabileceğini ifade etmiştir.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>81</sup> Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/87.

<sup>82</sup> Hûd 11/105.

<sup>83</sup> Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/63.

## Sonuç

İstişhâd, bir ifadenin lafız veya anlamın doğruluğunu ispatlamak gayesiyle âyet ve güvenilir Arap sözlerinden örnek getirmektir. Şâhid ise bu amaç için zikredilen örnek demektir. Bazen misalle aynı görevde kullanılsa da şâhidin misalden farklı olarak bir gramer kuralının, bir ifadenin veya anlamın uygunluğunu ispatlamak için âyet veya güvenilir Arap sözü olması gerekir.

Dilciler, şairleri yaşadıkları zaman bakımından tabakalara, dolayısıyla şiiri de tarihî devirlere ayırarak şiiri, istişhâd edilebilmesi açısından şu dört kategoride değerlendirmişlerdir: İmruülkays ve A'sa gibi şairlerin temsil ettiği Câhiliye dönemi; Kâ'b b. Züheyr ve Hassan b. Sâbit'in öne çıktığı muhadramûn dönemi; Tırimmâh, Cerîr, el-Ferazdak, Zü'r-Rumme ve Kumeyt'in içinde yer aldığı İslam dönemi şeklindeki üç dönem ve bu ilk üç dönem dışında kalan şairleri ifade etmek için kullanılan muvelledun (muhdes) dönemi.

Dil kurallarında istişhâda konu olan nesir türleri; âyet, hadis ve Arap kelâmı olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mütেকaddim ve müteahhir nahiv uleması, Kur'ân-ı Kerim'le istişhâd konusunda hemfikirdir. Dil ilimlerinde hadislerle istişhâd konusunda ise istişhâdı caiz görenler, caiz görmeyenler ve bazı hadislerle istişhâdın caiz olabileceğini kabul edenler olmak üzere üç farklı görüş bulunmaktadır. Dilciler Arap kelâmıyla da istişhâdda bulunmuşlardır. Fakat sözleriyle istişhâd ettikleri Arapları, kabilelerine ve coğrafi konumlarına göre tasnif edip buna göre sözlerinin delil olarak kabul edilip edilmeyeceğine karar vermişlerdir.

Zeccâc, tefsir, nahiv, lügat ve şiir alanlarında olmak üzere birçok eser yazmıştır. Çalışmamızın inceleme konusu olan ve Zeccâc'ın en önemli eserlerinden biri sayılan *Me'âni'l-Kur'ân*'ın, icmali tefsir türünün bir

örneğidir. Zerkeşî' (öl. 794/1392) *el-Burhân* adlı eserinde bazı *Me'ānī'l-Kur'ân* müelliflerine değindikten sonra *Zeccâc*'ın *Me'ānī'l-Kur'ân*'ı hakkında övgüde bulunarak onun bir benzerinin daha telif edilmediğini ifade etmiştir

*Zeccâc*'ın eserindeki temel hedefi *Kur'ân*'ı dil kuralları yönünden açıklamaktır. Bu sebeple bir âyeti tefsir ederken genellikle ilk önce âyetteki bazı kelimeleri seçerek bu kelimelerin iştikakına değinmiş, seçtiği bir kelimenin kökünü ve sözlük anlamını zikretmiş, daha sonra bu kelimeyle bazı harflerinde veya tümünde ortak olan kelimeleri de aktarıp bunların ortak olan asıllarını belirtmiştir. *Zeccâc*, kendi görüşünü desteklemek için de sık sık şiir ve nesir şahitlerden faydalanmıştır.

*Zeccâc*, *Me'ānī'l-Kur'ân*'da en *Kur'ân*-ı Kerim olmak üzere istishâd kaynaklarının tümünden yararlanmıştır. *Zeccâc*, bu eserinde filolojik açıklamalarda bulunurken *Kur'ân*-ı Kerim'den birçok istishâdda bulunmuştur. Özellikle âyetleri tefsir ederken, kelimenin anlamını açıklamak için çokça başka bir âyeti delil olarak zikretmiştir. *Zeccâc*, görüşlerini desteklemek amacıyla bazen hadislere müracaat etmiş, daha çok lügat konusunda kelimelere verdiği anlamı teyit etmek için hadislerle istishâdda bulunmuştur. Bu eserinde zikrettiği hadislerin çoğu, kelimelerin anlamlarını açıklamaya yöneliktir. İstishâd amacıyla ihtiyaç duydukça şiire de yer veren *Zeccâc*, bazı kelimelerin anlamını açıklamak ve bazı nahiv veya sarf kurallarını temellendirmek için *Me'ānī'l-Kur'ân*'da beş yüze yakın şiirle istishâdda bulunmuştur. *Zeccâc* bazen de lehçe farklılıklarından yararlanarak diğer bir istishâd türüne başvurmuş ve birçok Arap lehçesini şâhid olarak kullanmıştır.

**Kaynakça | References**

- Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1979.
- Amudî, Mahmud Muhammed. “Mevkıfu'd-Demâmeynî mine'l-istişhâd bişi'ri'l-muvelledin”. *el-Mecelletu'l-İslâmiyye li'l-buhûsi'l-İnsaniyye* 12/2 (2004).
- Azize Fevâl Bâbestî. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'n-nahvi'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Bağdadî, Abdülkadir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1997.
- Bulut, Ali. “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: ez-Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı”. *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas Bir Nahiv Usûl Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Dirâğma, Muhammed Nacî Hüseyin. *el-Hayatu'l-ictima'iyye ve eseruhâ fi emsileti'n-nuhât ve şevâhidihim fi 'usûri'l-ihiticâc*. Filistin: en-Necâhu'l-Vataniyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe el-Kûfî. *eş-Şi'r ve ş-şuara*. thk. Ahmed Muhammed Şakîr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1958.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Nesir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Durmuş, İsmail. “Şiir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû 'Ameşe, Nebîl. “İbrâhim b. es-Sirrî ez-Zeccâc”. *el-Mevsûatu'l-Arabiyye*. Dimaşk: y.y., 2004.
- Efğâni, Said. *Fî usûli'n-nahvî*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1978.
- Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr. *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillahi 'azze ve celle*. thk. Muhammed Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Mecme'u Luğati'l-'Arabiyye, 1971.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Eroğlu, Ali. “Kur'ân-ı-Kerim'in Tefsiri ve Me'âni'l-Kur'ân Müelliflerinin Kur'ân Tefsirine Getirdikleri”. *EKEV Akademi*

- Dergisi* 6/10 (K 2002), 41-52.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ānī'l-Kur'ân*. thk. M. Ali en-Neccâr - A. Yusuf Necati. Beyrut: y.y., 1980.
- Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâtîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu medineti's-Selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebubekir. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Manzur, Cemâluddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed b. Ebi'l-Kasım b. Hubkate el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İsfahâni, Rağîb el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2010.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kamil, Samir Ömer. *Muhtaratu'l-Edeb min Kelami'l-Arab ligayri'n-natikine bi'l-Arabiyye*. Konya: Tekin Kitabevi, 2020.
- Kamil, Samir Ömer. *Ru'ye havle kadayâ'n-nakdi fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Kayravânî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Ezdî. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve adâbihi ve nakdihî*. Suriye: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Me'arrî, Ebû'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar et-Tenûhî. *Târihü'l-'Ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kuŕfiyyîn ve ğayrihim*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hier, 1992.
- Özbalıççı, M. Reşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006.
- Râzî, Muhammed b. Ebubekir b. Abdulkadir. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Ahmed İbrahim Zehve. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2014.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî vd. Haydârâbâd: Meclisu

- Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1962.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn. *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'n-nahviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: y.y., ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usul'in-nahvi*. thk. Abdülhakim Atiyye. b.y.: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. M. Ahmed Câdel Mevlâ vd. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn. *Esasu'l-belağa*. thk. Mezid Na'im Şevkî el-Ma'arrî. Beyrut: Mektebetü Lubnan Naşirûn, 1998.
- Şerîkî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib b. Musa el-Fasî. *Şerhu Kifâyeti'l-mutahaffiz tahriru'r-rivâye fi takriri'l-Kifâye*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1983.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Said el-Ğazi. *Kitabu'l-Mutavval*. İran: Mektebetü ed-Daverî, ts.
- Tehanevî, Muhammed Ali. *Mevsuatu keşşafî istilahati'l-funun ve'l-ulum*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Zehebî, Şemseddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru't-Türâs, 1984.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.



# Bauman'ın Akışkan Modernite Kuramı Çerçevesinde Refleksif Sosyoloji Üzerine Bir Değerlendirme

Arş. Gör. Semanur Gürbüz Tepeler | ORCID: 0000-0002-4915-3134 | [semanur.gurbuz@atauni.edu.tr](mailto:semanur.gurbuz@atauni.edu.tr)

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03je5c526>

## Öz

Modernite, modern öncesi insan yaşamını ayakta tutan sabiteleri eriterek onları kendi idealleri çerçevesinde yeniden kalıplara döküp katılaştırarak modern yaşamın temellerini sağlam bir şekilde atmıştır. Ancak modern yaşamın mutlak mutluluk vaadini yerine getiremeyişi modernitenin yapısında birtakım bozulmalara, çözümlere, parçalanmalara ve erimeye yol açmıştır. Bauman bu yaklaşımdan hareketle katı modern çağdan akışkan modern çağa geçildiğinin altını çizmektedir. Belirli bir sistematiğten, düzenden ve bütünlüklü çerçeveden yoksun olan akışkan yaşam, katı ve örgütlü modern toplum üzerine yapılan sosyolojinin sürekliliğini ihtimal dışı hale getirmiştir. Bu sebeple saf dışı kalan sosyolojik ihtimallerin; risklerinin, engellerinin ve müşküllerinin bilincinin yanı sıra imkânlarının varlığının da bilinciyle “sosyolojinin sosyolojisi”ni düşünmek gereklilik arz etmektedir. Bu çalışma, bu bilinçten hareketle günümüz akışkan sosyal yaşam üzerine sosyoloji yapabilmenin imkânını ve nasıl yapılabileceğini sorgulamayı amaçlayan teorik bir çalışmadır. Çalışmada akışkan sosyal yaşam; zaman-mekân, gözetim ve iktidar, tüketim ve insan ilişkileri, kültür, eğitim, kimlik ve risk boyutlarıyla ile sınırlandırılarak ele alınıp akışkan modernite üzerine sosyoloji yapabilmenin imkânı ve nasıl yapılabileceği tartışılmıştır. Bu araştırma literatürdeki ilgili boşluğu doldurma adına bilime ve sosyoloji alanına katkı sunmaktadır. Araştırma, günümüz akışkan yaşamının sosyolojisini yapabileme problemine sosyal bilimsel bir yaklaşım sunmasıyla ve sosyolojiye sunacağı katkı itibarıyla de özgün ve önemlidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu çalışma, akışkan modernitenin sosyolojisinin sosyolojisine dair belirgin bir çerçeve çizmekten ziyade bu çaba içerisinde mütevazı bir yönelimdir.

## Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Akışkan Modernite, Zygmunt Bauman, “Sosyolojinin Sosyolojisi”, Refleksif Sosyoloji

## Atf Bilgisi

Tepeler Gürbüz, Semanur. “Bauman'ın Akışkan Modernite Kuramı Çerçevesinde Refleksif Sosyoloji Üzerine Bir Değerlendirme”. *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 493-529  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1142668

Geliş Tarihi 08.07.2022

Kabul Tarihi 05.12.2022

Yayın Tarihi 31.12.2022

Değerlendirme

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

\* Bu makale, II. Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Akışkan Modern Yaşamda Sosyoloji Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Tartışma” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Semanur GÜRBÜZ TEPELER)

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim

[semanur.gurbuz@atauni.edu.tr](mailto:semanur.gurbuz@atauni.edu.tr)

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# An Assessment of Reflexive Sociology within the Framework of Bauman's Theory of Liquid Modernity

Res. Asst. Semanur Gürbüz Tepeler |ORCID: 0000-0002-4915-3134semanur.gurbuz@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Erzurum, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/03je5c526>

## Abstract

Modernity has firmly laid the foundations of modern life by melting the constants that kept pre-modern human life afloat, pouring them into patterns again within its ideal framework. But the failure of modern life to fulfill the promise of absolute happiness has led to some deterioration, thawing, fragmentation and melting in its structure. Based on this approach, Bauman underlines the transition from the solid modern age to the liquid modern age. Liquid life, which lacks a certain systematic, order, and holistic framework has rendered the continuity of the sociology of the rigid and organized modern society impossible. For this reason thinking about “the sociology of sociology” is necessary with the awareness of its risks, obstacles and difficulties as well as the existence of its possibilities. Based on this awareness, this study is a theoretical study aiming to question the possibility of doing sociology on today's liquid social life and how it can be done. Liquid social life in the study; time-space, surveillance and power, consumption and human relations, culture, education, identity and risk dimensions were evaluated and the possibility of doing sociology on fluid modernity and how it can be done were discussed. This research contributes to science and sociology in order to fill the relevant gap in the literature. The research is original and important in terms of its contribution to sociology and presenting a social scientific approach to the problem of making the sociology of today's liquid life. It should also be noted that this study is a modest orientation in this effort rather than drawing a clear framework for the sociology of the sociology of liquid modernity.

## Keywords

Sociology of Religion, Liquid Modernity, Zygmunt Bauman, Sociology of Sociology, Reflexive Sociology

## Citation

Gürbüz Tepeler, Semanur. “An Assessment of Reflexive Sociology within the Framework of Bauman's Theory of Liquid Modernity”. *Marifetname* 9/2 (December 2022), 429-593

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1142668

Date of Submission	08.07.2022
Date of Acceptance	05.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “A Discussion on the Possibility of Sociology in Liquid Modern Life”, orally delivered at the II. International Symposium on Sociology of Religion
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Semanur GÜRBÜZ TEPELER)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:semanur.gurbuz@atauni.edu.tr">semanur.gurbuz@atauni.edu.tr</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> .

## Giriş

Zygmunt Bauman, modernitenin Marx ve Engels'in "katı olan her şey buharlaşıyor" vurgusunun da ötesinde akışkanlaştığını<sup>1</sup> ifade etmiş ve sosyolojik yaklaşımlarını akışkan modernite kuramı üzerine inşa etmiştir. Akışkan modern dünya, örgütlü ve katı modernitenin tersine bireysel davranışların sıradanlaşmadan, yapılaşma ve rutinleşme imkânı bulamadan değiştiği sosyal yaşam düzlemini temsil etmektedir. Günümüz toplumlarında sosyal yaşamın akışkanlığı ile bireysel düzlemde yaşanan pratiklerin akışkanlığı karşılıklı olarak birbirini beslemektedir. Bu bakımdan sosyal yaşam uzun süre aynı biçimini, şeklini, yönünü koruyamamakta ve hızını aynı düzeyde sürdürememektedir. Sosyal yaşamın gidişat yönü ise belirsiz olup sabit bir orijinden yoksundur. Sosyal yaşamın niteliği; genel olarak onun süreklilikten, sabiteden, düzenden, örgütlü davranıştan, bütünlükten, durağanlıktan, belirlilikten, ağırlıktan, bağlılıktan, yön ve güzergahtan, uzaklığına; içkin bir değerden ve sabit bir özden mahrum oluşuna ve kısa ömürlü, kararsız, belirsiz, riskli, tutarsız, hafif ve geçiciliğine vurgu yapılarak betimlenebilir. Covid-19 salgınında tecrübe edildiği şekliyle "değişmeyen tek şeyin değişim, kesin olan tek şeyin ise belirsizlik olduğu"<sup>2</sup> yaşamımızın temel bir gerçekliğidir. Bauman'ın da vurguladığı şekliyle "yüz yıl önce modern olmak, mümkün olan "en üst mükemmellik aşamasına ulaşmaya çalışmak" demekken; şimdi "sonu gelmeyen bir gelişme süreci, ulaşılabilecek bir nihai amacın ve hedefin olmaması" anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Bu yüzden akışkan yaşamı betimlemeye çalışmak; belirsiz koşullarda

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman - David Lyon, Akışkan Gözetim. çev. Elçin Yılmaz. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2016), 13.

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman. Akışkan Modernite. çev. Sinan Okan Çavuş. (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2. Basım, 2017), 12

<sup>3</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 12.

yaşanan kararsız ve riskli bir hayatı resmetmeye benzetmektedir.

Akışkan çağın parolası esnekliktir.<sup>4</sup> Güvencesizlik, dengesizlik ve kırılabilirlik günümüz yaşam koşullarının en yaygın özellikleridir.<sup>5</sup> Bu bakımdan sosyal yaşamın geleceği hakkında belirgin bir öngöründe bulunma, bunu sistematik bir şekilde sunma; tıpkı onun geçmişinden hareketle dersler ve ilkeler çıkarıp geleceğine yön tayin etme çabasında olduğu gibi riskli ve yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü akışkan modernite kuramı, “bilindik yöntemlerin artık işe yaramadığı, eski öğrenilmiş ya da edinilmiş yaşam kiplerinin şu anki insanlık durumu için uygun olmadığı, karşımızdaki zorluklarla mücadele edebilmemizi sağlayacak yöntemlerin ve yeni koşullara uygun yeni yaşam kiplerinin henüz icat edilip yerine konmadığı ve uygulamaya geçilmediği bir dönemde”<sup>6</sup> olduğumuzun altını çizmektedir. Artık denklemdeki değişkenlerin sayısı ve dahası denklemin kendisi değişmektedir. Bu yüzden ne geçmişten yola çıkarak öngöründe bulunmak ne de geleceğe ilişkin tahminlere güvenmek ihtimal dahilindedir. Akışkan yaşam, Bauman’ın benzetmesiyle, gerçek hayatta ama küresel bir pistte oynanan kötü bir sandalye kapmaca oyunudur. Sürekli olarak aynı sandalyede oturmak mümkün değildir. Oyundan atılmaktan bizi koruyacak tek şey ise hızımızdır. Bu yüzden süreklilik değil, hız önemlidir.<sup>7</sup>

Günümüz toplumlarının bu kararsız ve belirsiz nitelikleri nedeniyle örgütlü ve katı modern toplum üzerine yapıldığı gibi akışkan toplumun sosyolojisini yapmak problemlili bir durum haline gelmiştir. Bu araştırma bu problemden hareketle günümüz sosyal dünyası üzerine sosyoloji ya-

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman. Akışkan Hayat. çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 24.

<sup>5</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 235.

<sup>6</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 11.

<sup>7</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 11.

yapabilmenin imkânını ve nasıl yapılabileceğini sorgulamayı amaçlayan teorik bir çalışmadır. Araştırmada akışkan sosyal yaşam, Bauman'ın akışkan modernite kuramından hareketle zaman-mekân, gözetim ve iktidar, tüketim ve insan ilişkileri, kültür, eğitim, kimlik ve risk boyutlarıyla sınırlandırılıp ele alındıktan sonra akışkan sosyal yaşam üzerine sosyoloji yapabilmenin imkânı ve nasıl yapılabileceği tartışılacaktır. Ancak bu çalışma, akışkan modernitenin sosyolojisinin sosyolojisine ilişkin belirgin bir çerçeve çizmekten ziyade bu çaba içerisinde mütevazı bir yönelimdir. Sosyolojiye geçmişe nazaran daha fazla ihtiyaç duyulduğu günümüzde sosyoloji yapmanın farklı engellerinin ve risklerinin olduğunun kabulünün yanı sıra imkânlarının da varlığına dair bir farkındalık ve bilinçle “sosyolojinin sosyolojisi”ni yeniden düşünmenin gerekliliği açıktır. Ancak mevcut literatür incelendiğinde Bauman'ın akışkan modernite kuramı çerçevesinde “sosyolojinin sosyolojisi”nin sorunsallaştırıldığı herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu araştırma literatürdeki ilgili boşluğu doldurma adına bilime ve sosyoloji alanına katkı sunmaktadır. Araştırma ayrıca günümüz akışkan yaşamının sosyolojisini yapabilme problemine sosyal bilimsel bir yaklaşım sunmasıyla ve sosyolojiye sunacağı katkı itibarıyla de özgün ve önemlidir.

## 1. Akışkan Modernite

Katı moderniteden akışkan moderniteye geçiş, katıdan sıvıya geçişte olduğu gibi bir hal değişimidir. Bilindiği üzere sıvılar, katılar gibi belli bir şekle sahip değildir. Sıvılar, zamansal ve mekânsal açıdan sabit bir konumlarının olmayışından dolayı her an şekil değiştirmeye mecbur ve muhtaçtırlar. Katılar ise mekânsal boyuta sahiplerdir ve zaman boyutu-

nun onlar için bir önemi yoktur. Akışkanlar içinse önemli olan mekândan çok zamanın kendisidir.<sup>8</sup>

Katı ve akışkan modernite arasındaki farkı, Bauman “iki öykü” metaforu ile açıklamaktadır. İki öykünün kahramanları arasında değişim konusundaki ısrarları, farklılaştırma merakları, değişime inanma düzeyleri gibi önemli ölçüde benzerlikler vardır. Bununla birlikte, bu kahramanlar özellikle üç açıdan farklılaşmaktadırlar. Öncelikle modern öykünün kahramanları her şeyi yönetmeyi, işletmeyi ve idare etmeyi amaçlamışlardır. Doğayı, dahası bütün dünyayı gözlemleyip buradan çıkarımlarda bulunma; onu arzulanan biçime sokma ve sonra tüm insanlığı daha mutlu bir yaşama taşımak için bilimden yararlanmanın peşindeydiler. Ancak akışkan modern öykünün kahramanları, dünyanın geleceğiyle pek ilgilenmemektedirler. İnsanların mutluluğu, onların bir araya gelip daha iyi bir dünya tahayyül etmesiyle ve çaba sarf etmesiyle değil, bireysel çabalarla mümkündür. Modern öyküde geleceği kontrol altına almak ve kesin hale getirmek ideal olanken akışkan öyküde geleceğin kontrol altında olmadığına garantilenmesi vardır. Diğer bir farklılıkta modern öykünün kahramanları için daha iyi bir dünya inşa etme yolculuğunun sonunda bitiş çizgisi varken akışkan öykünün kahramanları sabit kalma veya bitiş çizgisine varmayı düşünmemektedirler. Akışkan yaşamda tüm formlar yumuşak, tüm koşullar geçici, tüm şekiller biçimlenmeye uygun olmalıdır. Bu toplumda kalıcılık değil, geçicilik makbuldür. Üçüncü fark ise modern öykünün kahramanları insanları dünyayı değiştirme mücadelesine dahil etmeye ve belli şekilde yönlendirmenin gerekliliğine inanarak insanları inandıkları değerler çerçevesinde şekillendirmeye çalışmışlar-

<sup>8</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 26.

dır.<sup>9</sup> Nitekim katı modernite düzensizliğin, çeşitliliğin, ânındalığın, çokkanlılılığın ve bireysel farklılıkların karşısında yer alıp bütün bu anomalilere karşı mücadele vermiştir.<sup>10</sup> Ancak akışkan öykünün kahramanları için bireylerin durağanlığı gibi bir ihtimal söz konusu olmayıp onlara değişmelerinin gerekliliğinin vurgulanmasına ihtiyaç yoktur. Nitekim akışkan modern bireyler sürekli hareket etmek durumundadırlar.<sup>11</sup>

Katı modernite-akışkan modernite arasında ayırım yapabilme imkânı veren şey, en belirgin haliyle amaçlarının değişimidir. Katıların erimesine yol açan şey mevcut katıların katılık dereceleriyle ilgili düş kırıklığıdır. Bu durumda ideal olan katılık değil akışkanlık olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki akışkanlık katılığın zıttı değil, aksine katılık arayışının bir sonucudur. Modernite, aslında en başından beri akışkanlaşma sürecidir. Nitekim modernite, gerçekliği; geçmişin, geleneğin, dinin, tarihin ve dahası ona referans olan her şeyin elinden kurtarmak için öncelikle geleneksel dünyadaki katılıkları eritip kendi istediği form ve biçimde yeniden kalıba dökmeyi ve katılaştırmayı amaçlamıştır. Üstelik bu katılaştırma gayreti değiştirmek istediği önceki düzenden daha fazla katı olmayı hesap etmiştir. Bu amaçla var olan bütün örgütlenme biçimleri eritme potasında eritilmiş ve kalıplar kırılmıştır. Ancak hiçbir kalıp, yerine yenisi konmadan kırılmamıştır. Nitekim geleneksel hayatın esaretinden kurtulan insanlar bu yeni düzenin onlar için tasarlanan hücrelerinden birini seçme durumunda bırakılmışlardır.<sup>12</sup>

Akışkan modernite yukarıda katı moderniteden farklılaşması üzerinden ele alınmıştır. Bauman'ın postmodernite kavramı yerine tercih ettiği

<sup>9</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 11.

<sup>10</sup> Bauman, *Akışkan Modernite*, 54.

<sup>11</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 172-224.

<sup>12</sup> Bauman, *Akışkan Modernite*, 26.

ve modern sonrası döneme ilişkin görüşlerini üzerine inşa ettiği akışkan modernite kuramını bütün yönleriyle ele alınması bu çalışmanın hacmini ve sınırlarını aşan bir durumdur. Akışkan yaşamın sınırlarını çizmekten ziyade -ki herhangi bir sınırdan da söz edilemeyeceği gibi- onu anlamayı ve anlatmayı amaçlarından biri edinen bu çalışmada akışkan yaşam, Bauman'ın akışkan modernite teorisi hakkındaki eserlerinden hareketle zaman-mekân, gözetim ve iktidar, tüketim ve insan ilişkileri, kültür, eğitim, kimlik ve risk başlıkları ile sınırlı tutulmuştur.

### 1.1. Akışkan Modern Toplumda Zaman ve Mekân

Zamanın tarihi modernite ile başlamıştır. Modernite, zamanın bir tarihe sahip olduğu zamanki halidir.<sup>13</sup> Modern dönemde zaman, insanların icat edebildiği, kendine uygun hale getirip kullanabildiği ve kontrol edebildiği "donanımın [hardware]" sorunu haline gelmiş, mekândan farklılaşmış ve bağımsızlaşmıştır.<sup>14</sup> Max Weber'in ifadesiyle araçsal rasyonalite de denen donanım, ya da katı-ağır modernite çağında zaman, değerlerin geri dönüşlerinden, yani mekândan, maksimum verim alabilmek için dikkatli harcanması ve idare edilmesi gereken bir araçtır. Akışkan-hafif modernite veya yazılım çağında ise zamanın bir değer-erişim aracı olarak etkililiği sonsuza yakındır ve paradoksal olarak, potansiyel hedefler alanındaki bütün birimlerin değerini birbirine eşitlemiştir.<sup>15</sup> Akışkan modern çağda zaman, mekânın tersine değiştirilebilir ve manipüle edilebilir hale gelmiştir.<sup>16</sup>

Zaman, akışkan modernitede katı modernitedeki gibi düzenli ve gayeli bir donanım yerine bahsedilen düzenlilik halini kaybederek birbiri ile

<sup>13</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 168.

<sup>14</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 170.

<sup>15</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 178-179.

<sup>16</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 170.



ilişkisiz ve tutarlılığı olmayan “an”lar toplamına dönüşmüştür. Akışkan dönemde yaşamak, bu yüzden herhangi bir ana istenildiği kadar başka deneyimler doldurabilme imkanı anlamına gelmektedir. Bu yaşam içerisinde mutlak olan tek şey değişimin kendisidir. Söz konusu bu değişim aslında zamanın yok edilmesi çerçevesinde mekânın da bağlam dışına itilmesidir.<sup>17</sup> Zaman ile mekân arasındaki ilişki artık önceden belirlenmiş ve durgun değil; sürece bağlı, değişken ve dinamiktir.<sup>18</sup>

Işık hızında gerçekleşen iletişim evreninde ve yeni yazılım çağında mekân, kelimenin tam anlamıyla “ânında” kat edilebilmektedir. Bireyler için uzak ile yakın arasındaki fark önceden olduğu gibi bir anlam ifade etmemektedir ve artık eylemini sınırlayan bir mekân söz konusu değildir. Bu açıdan önce mekânın sonra da zamanın ölümünden söz edilebilir. Çünkü nihayetinde zamansal ve uzamsal boyutlar arasında geçmişte olan koordinasyon ortadan kalkmıştır.<sup>19</sup> Paskal’ın çok önceden dile getirdiği gibi akışkan modern çağda insanlık aslında merkezi her yer, çeperi ise hiçbir yer olan tuhaf bir çember içinde yaşamaktadır.<sup>20</sup>

## 1.2. Akışkan Modern Toplumda Gözetim ve İktidar

Katı modernite, devlet merkezli bir yapıya sahiptir. Bu dönemde devlet, territorial sınırlar içerisinde tek egemen şekilde var olmuştur. Sınırlarının tamamını kontrol altında tutma gücü ve yetkisi olan devlet; sorun olan şeyin sınırlarını çizip aynı şekilde sorunları çözüme ulaştıracak yegane kaynak şeklinde belirlemiştir. Ancak akışkan dönemde devlet; du-

<sup>17</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 11.

<sup>18</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 171.

<sup>19</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 187; Pauline Marie Rosenau, Post-modernizm ve Toplum Bilimleri. çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 44; Mustafa Tekin, “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25 (2011), 23.

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman, Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları. çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2016).

rağan, yerel ve sabit kalırken sermayenin akışkanlaşıp küreselleşmesinden dolayı iktidar ile politika arasındaki bağlar kopma durumuna gelmiştir. Bu şartlarda devletler de meydana gelen problemlere çözüm olarak politika üretme konusunda yetersiz kalmışlardır. Bu durumun temel gerekçesi, meydana gelen problemlerin küresel bir yapıda olmalarıdır. Çağımızda iktidarın etkisi küresel ve sınır ötesi düzeye sahipken önceleri bireysel ve kamusal çıkarlara dayanan politika yerel düzeyde kalmakta ve dünya genelinde etkin bir role sahip olamamaktadır. Politik kontrolün olmadığı bir iktidar ise büyük bir belirsizliğe dönüşmekte ve politika, insanların yaşam sorunlarını çözümüleme konusunda yetersiz görünmektedir.<sup>21</sup>

İktidar ile doğrudan ilişkili olan gözetim ise akışkan modernitede katı moderniteden farklı bir hal almıştır. Katı modernitede panoptik bir gözetim söz konusudur. Panoptikonun en emel niteliği mahkûmlar tarafından görülmeden gardiyanların bütün hücreleri gözetleyebildiği dairesel yapıdaki ceza evinin ortasında bulunan kulenin mevcudiyetidir. Panoptik yapı, nitelikleri ve konumuyla önemli bir güç kaynağına dönüşmüştür. Nitekim gözetleyicilere tam anlamıyla bir gözetim fırsatı sunmaktadır. Panoptik modelde gözetim; mısır piramidi örneğinde olduğu gibi tek taraflı, tavandan tabana doğru asimetric bir biçimde yaygınlık kazanmaktadır. Piramidin üst kısmındakiler alt kısımdakilerinin hareketlerini gözetleyip onları idare etme imkânı elde ederken alt kısımdakiler için durum tersi olmaktadır. Mahkûmlar, gardiyanlar gözetleme kulesinde bulunmasalarda gözetleniyormuş gibi davranmalarından dolayı panoptik yapı sırf varlığı ile mahkûmlarının zihinlerinde gözetlenme durumunu sürdürmektedir. Bu şekilde mahkûmlar düşünceleriyle kendi kendilerini denet-

---

<sup>21</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 17; Bauman-Lyon, Akışkan Gözetim, 15-17.

ler duruma gelmişlerdir. Panoptikonda otorite ve denetim dış faktörler yoluyla içselleştirilerek sağlanmaktadır.<sup>22</sup> Bauman, panoptikonun bir yandan mahkûmların hareketini kısıtlarken bir yandan da gardiyanların hareketini kolaylaştıran temel modern kontrol yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Ancak gardiyanlar yine de zaman zaman varlıklarını somut olarak göstermek zorundaydılar. Üstelik hapishanelerin panoptikon şeklinde olması bu projeyi pahalı hale getirmektedir. Panoptikon, hücrelerin bulunduğu blokların yarım daire şeklinde olduğu ve "denetmen" in merkezde bulunan ofisinden, mahkûmlar tarafından görülmeden hücrelerin her birini görerak kontrol sağladığı bir tasarıma sahiptir. Bu tasarım, denetmenin mahkûmların hayatıyla ilgili daha fazla sorumluluk sahibi olması anlamına geliyordu. Panoptikon iktidarlar açısından tam bir gözetim sağlamasına rağmen yukarıda değinildiği gibi yapısında birtakım sorunlar barındırmaktadır. Katı moderniteden akışkan moderniteye geçişle birlikte panoptik gözetim modelinde çözümler yaşanmaya başlamıştır. Bu açıdan Bauman, günümüz dünyasının panoptik-sonrası olduğunu ifade etmektedir. Panoptik sonrası gözetimde mahkûmlar ile denetmenlerin karşılıklı bağımlılığı sona ermiştir ve artık değerli olan hareketliliklerdir.<sup>23</sup> Çünkü iktidar, elektronik sinyallerin hızında hareket edebilmekte ve pratik gayelerle mekândan bağımsızlaşmıştır.<sup>24</sup> Bu durum, akışkan çağda iktidarlara büyük bir güç ve imkân tanımıştır. Nitekim akışkan gözetimde panoptik iktidar aracının hantal ve rahatsız edici yönlerinden kurtulmak mümkündür. Panoptikon'da yönetenlerin sürekli kontrol kulesinde olmaları gerekliydi. Ancak akışkan modernitede panoptik model olan katı gözetimin yerini akışkan gözetim almıştır. Post-panoptik iktidar

<sup>22</sup> Michel Foucault. İktidarın Gözü. çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay (İstanbul: Ayrintı Yayınları. 4. Basım, 2015); Bauman, Akışkan Modernite, 135.

<sup>23</sup> Bauman - Lyon, Akışkan Gözetim, 14-15.

<sup>24</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 35.

ilişkilerinde panoptik modelin aksine gözetleyenler, yerlerini terk etme imkânına ve onları ulaşılamaz kılan özgürlüklere sahiplerdir.<sup>25</sup>

İktidarın akışkanlaşması ve belirsizleşmesiyle ilişkili olarak günümüzde toplumsal ağın çözülmesi, yani kolektif eylemin etkin aktörlerinin dağılması genellikle endişeyle karşılanmaktadır. İktidarın serbestçe dolaşabilmesi için dünyanın tel örgülerden, bariyerlerden, sıkı korunan sınırlardan ve denetim noktalarından arındırılmış olması gerekmektedir. Sık dokulu, yoğun herhangi bir toplumsal ilişkiler ağı, özellikle köklerini belli bir bölgeye sağlam bir şekilde salmış bir ağ, iktidar için ortadan kaldırılması gereken bir engeldir. Küresel güçler dikkat ve enerjilerini bu tür ağları dağıtmaya odaklamışlardır. Nitekim iktidarın kesintisiz ve git-tikçe artan akışkanlığı, gücünün başlıca kaynağı ve yenilmezliğinin garantisidir. İktidarın sürekliliğini sağlayan şey ise insanlar arası bağların zayıflığı, kırılabilirliği, geçiciliği, her an değişebilirliği ve halihazırda dağılmakta oluşudur.<sup>26</sup> Sonuç olarak belirtmek gerekir ki akışkan modernite kavramının sunduğu geniş bağlamda gözetim, teknolojinin ilerlemesi veya iktidarın güçlenmesinin ötesine geçebilmektedir. Dahası gözetim ve iktidar akışkan modernite biçimleriyle ortak yönleri sahip olduğu gibi aynı zamanda akışkanlık tarafından da şekillendirilmektedir.<sup>27</sup>

### 1.3. Akışkan Modern Toplumda Risk

Risk, modernliğe özgü bir kavramdır. Modernite öncesi toplumlarda ki riskler çoğunlukla insan ürünü olmayıp dış faktörler kaynaklıyken; modern toplumlarda riskler artık Tanrı veya kader konusu olmaktan çıkmıştır. Niteliklerinin değişimiyle birlikte modern toplumda riskler ay-

<sup>25</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 35.

<sup>26</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 38-39.

<sup>27</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 17; Bauman-Lyon, Akışkan Gözetim, 25.

rica kontrol altına alınma çabasıyla da bilinir. Ancak modernite ile riskler; hesaplanamama, açıklanamama ve sınırsız olma gibi nitelikler kazanmıştır.<sup>28</sup> Çünkü akışkan modernitede denetlenemezlik ve belirsizlik sorunları meydana gelmiştir. Meydana gelen riskler yapılmaması gerekenleri belirtse de yapılması gerekenlere ilişkin belirgin yaklaşımlar sunmamaktadır. Bu belirsizlik ise insan yaşamının tüm alanları etkilemektedir.<sup>29</sup>

Risk Toplumu kuramını ortaya atan Beck, riskin üç temel karakteristik özelliğini betimler. Birincisi mahalsizleşmedir. Risklerin sonuçları belli bir mekânla sınırlı kalmamaktadır. Nitekim dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen riskler ve onların neticeleri dünyanın başka bölgelerine yayılabilmektedir. İkincisi hesaplanamazlıktır. Risklerin etkileri ve sonuçları hemen ortaya çıkmayıp uzun zaman dilimlerine yayılabilmektedir. Bu sebeple risklerin sonuçlarına ilişkin kestirim yapma ve hesaplama imkân dışı hale gelmektedir. Üçüncüsü telefi edilemezliktir. Risklerin doğurduğu sonuçlar telafi edilemezdir ve artık herhangi bir garanti işlemez durumdadır.<sup>30</sup> Bu sebeple yerinde bir benzetme ile akışkan modern koşullar altında yaşamak, mayın tarlasında yürümek gibidir. Her an bir yerde patlama ihtimali olsa da patlamanın kesin olarak ne zaman ve nerede olacağını bilmek imkânsız hale gelmiştir. Özellikle küresel dünyada riskler evrensel niteliğe bürünmüştür. Bu sebeple hiç kimsenin riskin doğuracağı sonuçlardan uzak kalması söz konusu değildir.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Ulrich Beck. Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru, çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 42.

<sup>29</sup> Ulrich Beck. Siyasallığın İcadı, çev. Nihat Ülner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 44-50

<sup>30</sup> Beck, Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru, çev. Kazım Özdoğan-Gülen Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011)

<sup>31</sup> Bauman, Akışkan Modernite,18.

Dünyanın karşı karşıya kaldığı Covid-19 pandemi sürecinin sosyolojik analizi Beck'in ifade ettiği risk ve riskin nitelikleri doğrultusunda karşılık bulmakta ve Beck'in Risk Toplumu kuramı çerçevesinde okunabilmektedir. Covid-19 virüsünün ortaya çıkışı belli bir mahalde olmasına rağmen sonuçları itibariyle bütün ülkeleri ve toplumları etkilediği için risklerin akışkan çağda mahalsizleşmesinin bir örneğini sergilemektedir. Salgın sürecinde hükümetler, bilim insanları ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından kesin ve kalıcı çözümler sunulamamıştır. İnsanlığın bilimsel gelişmeler konusunda zirvesini yaşadığı günümüzde bu salgını önlemeye yönelik mevcut çabalar yetersiz kalmıştır. Ayrıca toplumların pandemi sebebiyle hasar aldığı boyutlarının telafisinin edilmesi ve eski haline döndürülmesi pek mümkün görünmemektedir. Pandeminin etkileri mevcut şekilde bütün toplumları ve bu toplumların hemen her kesimini farklı açılardan etkilemiş olsa da hemen herkes bu riskin etkilerinin hedefi haline gelmiştir. Bu durum riskin bumerang etkisiyle yayılımının somut göstergeleri arasında yer almaktadır. Üstelik pandeminin sosyal, ekonomik, psikolojik, çevresel ve kültürel etkileri uzun zaman dilimleri boyunca etkisini sürdüreceği öngörülmektedir. Pandeminin başlangıç döneminde bu riskin gelecekteki etkileri ve zararlarına ilişkin durumlar bütünsel olarak öngörülememiş buna ilişkin belirgin bir çerçeve çizmek ise ihtimal dışı kalmıştır. Pandeminin gelecekte doğuracağı çeşitli sonuçlar halen tam olarak öngörülememektedir. Akışkan çağda pandemi sürecinin gidişatı için büyük bir belirsizlik söz konusudur. Nitekim bu salgının ne kadar süreceği, ne zaman sona ereceği, ne tür etkiler bırakacağı konusunda belirsizlik hüküm sürmektedir. Dahası pandemi süreci modern dönemin denetim mekânizmalarını saf dışı bırakmıştır. Salgının yayılmasına karşın iktidarlar tarafından alınan önlemler ve tedbirler yetersiz kalmıştır. Netice itibariyle Covid-19 pandemi süreci ve sonuçları dikkate

alındığında günümüz toplumlarının risklerin akışkanlaşmış biçimini derinden tecrübe ettikleri görülmektedir.

#### 1.4. Akışkan Modern Toplumda Tüketim ve İnsan İlişkileri

Akışkan yaşamda tüketim, yaşamın her alanını istila etmiş ve her yere sirayet etmiştir. Tüketim üzerine kurulu hayat, varlığını normlar olmaksızın sürdürmektedir. Çünkü normlar; sınırlar, yönergeler ve çerçeveler getirmektedir. Buna karşın tüketim, ayartma, arzu yoğunluğu ve bitmek bilmeyen istekler, tatminsizlik ve doyumsuzluktan yola çıkmaktadır. Akışkan modernitede tüketim ve yaşam iç içe geçmiştir. Tüketim bu açıdan nispeten şekilli ve dikey yönde uzayan bir ağaçtan ziyade yaşam bütün alanlarını saran sarmaşığa benzetilebilir.<sup>32</sup>

Akışkan yaşam, hayatı tüketmektedir. Çünkü, tüketim endüstrisi akışkan yaşam tarzıyla oldukça iyi bir şekilde örtüşmektedir. Tüketim, dünyayı tüm canlı ve cansız unsurlarıyla birlikte tüketim nesnesi haline getirmektedir. Bu açıdan tüketim toplumunda hiçbir şey tüketimin nesnesi olmaktan kurtulamamaktadır.<sup>33</sup> Tüketicilerle tüketim nesneleri arasındaki sınırlar kaldırılmıştır. Tüketicilerin yaşamı birbirini sonsuza dek takip eden deneme-yanılmalarla doludur. Çünkü tüketim, sabit kalmak yerine huzursuzluk, değişim, hareket ve farklılık arzusundan meydana gelmektedir.<sup>34</sup>

Akışkan toplum üyelerini birer üretici olarak değil tüketici olarak an-gaje etmektedir.<sup>35</sup> Akışkan toplumun varoluşundaki istikrarsızlık üyeleri tarafından dünyanın ânında tüketilmek üzere üretilmiş ürünlerin bir toplamı gibi algılanmasına yol açar. Fakat dünyayı, içinde yaşayanlarla bir-

<sup>32</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 109-111.

<sup>33</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 18.

<sup>34</sup> Bauman, Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları, 95.

<sup>35</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 122.

likte tüketim nesnelereyle dolu algılamak, uzun soluklu insan ilişkileri kurma çabalarını zorlaştırmaktadır.<sup>36</sup> "Ölüm bizi ayırıcaya kadar" türünden bağıllık sözleri, "tatmin sağlandığı sürece" gibi hem tanım hem amaç hem de pratik etkileri bakımından geçici taahhütlere dönüşmektedir. İlişkideki ortaklardan biri, birlikteliği her ne pahasına olursa olsun kurtarmaya çalışmaktansa ortaklığı bozmanın daha kârlı olacağını hissettiğinde ilişki, tek taraflı olarak bozulma ihtimaline son derece açık hale gelmektedir. Diğer bir deyişle bağlayıcı ilişkiler ve ortaklıklar üretilmek değil tüketilmek üzere varmış gibi görünmeye müsait olmaktadır.<sup>37</sup>

Toplumsal olanın sınırlarının kaybedildiği akışkan dönem için "ağ" kavramı kullanılmaktadır. 'Ağ'ın kendisinde mevcut olan hareket halinin ve değişimin yoğunluğu; toplumsal ilişkilerin ve grupların uzun süreli varlıklarını sağlayan kalıcılıklarının kaybedilmesine ve bu ilişkilerin tüketim mentalitesi çerçevesinde şekillenmesine neden olmuştur.<sup>38</sup> Her şeyin çok hızlı başkalaştığı insan yaşamında birbirine uzun vadeli taahhütler vermek daha da güçleşmektedir. Nihayetinde toplumsal bağlar gevşek, kırılabilir, uçucu ve geçici hale gelmiştir. Pierre Bourdieu'nün belirttiği gibi günümüzde güvencesizlik her yerdedir.<sup>39</sup> Bu bakımdan günümüzde sosyal ilişkilerin niteliği de akışkan modernite çerçevesinde şekillenmektedir.

### 1.5. Akışkan Modern Toplumda Kültür

Tüketim endüstrisi; satın alma, kullanma, atma ve atıkların imhası arasındaki zamanın kısalmasından ve artık kârlı olmayan metallerin yeri-

<sup>36</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 24.

<sup>37</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 238.

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı? çev. Funda Çoban-İnci Katırcı (Ankara: De ki Yayınları, 2010), 16.

<sup>39</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 236.



ne hemen başkalarının konmasından taraftır. Tüketimin, toplumsalın her yerine sirayet ettiği günümüzde kalıcı bir kültürden söz etmek ise oldukça tartışmalı bir hal almıştır. Akışkan modern toplumda kültürün onu var eden sürekliliğini, kalıcılığını ve nesillerden nesillere aktarılmasını yok eden tüketim piyasasının karşısında varlığını sürdürebilmesi önemli bir sorun haline gelmiştir. Tüketim endüstrisinin doğası, kültürel yaratımın doğasına zıt bir şekilde işlemektedir.<sup>40</sup> Nitekim, kültürel eserler, insanlık tarihi boyunca, fani insan hayatının ve gelip geçici eylemlerinin içinden sert ve "dayanıklı" olanlarını seçip ayıklamaya, geçiciliğin içinden süreklilik, süreksizliğin içinden devamlılık çıkarmaya ve dolayısıyla, ölümlü bireyleri ölümsüz insan türünün hizmetine sunarak, insanın ölümlülüğü tarafından konan sınırları aşmaya dayanır. Ancak günümüzde bu tür eserlere talep gittikçe azalmaktadır. Hatırlayacak ya da karşılaştırma yapacak bir önceki olmadığından, bu düşen talebin sonuçları henüz ortada değildir ve nasıl olacaklarını tahmin etmesi de zordur.<sup>41</sup>

Kültür fikri 18. yüzyılda insanların düşünce ve davranışlarının yönetimini ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Modernite ile normatif bir düzenleme ve biçimlendirme amacı güden bir faaliyet olan kültür; insanları arzu edilen topluma layık olacak biçimde yetiştirme eylemini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Bauman, modern dönemin kültürünü açıklamak için "bahçe kültürü" metaforuna başvurmuştur. Modern bahçe kültürünün başrolü bahçivandır. Bahçe, mülkiyeti temsil eden ve etrafı çitlerle çevrilmiş bir toprak parçası ve bahçivanın çalışma alanıdır. Bahçivanın bahçesinde düzenleme yapması gereksiz otları yolması gibi kültürde modern toplumsal yaşamı iktidar aracılığıyla arzulanan biçimde düzen-

<sup>40</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 80.

<sup>41</sup> Bauman, *Akışkan Modernite*, 189-190.

<sup>42</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 71.

lemektedir.<sup>43</sup> Akışkan modern toplumda kültür ise hem modern dönemden hem de modernite öncesi dönemden farklılaşmaktadır. Literatürde farklı kültür türlerinden bahsedilse de bu çalışma kapsamında akışkan çağda tüketim piyasasında yoğrulan kültür, folk kültür ve kitle kültürü ayırımından hareketle incelenecektir.

Folk (halk) kültür alt sınıf gruplarının kırsal hayatıyla bağdaştırılan, “basit duygu ve gelenekler yoluyla doğrudan iletilebilen, çoğunlukla parasız, anonim olarak sunulan, meydana geldiği grubun değerlerini yansıtan, üreticilerin ve kullanıcıların profesyonel olmadığı kültür” formudur. Folk kültür, sofistike değildir; üretici ve tüketici aynı kişidir. Ticari kaygı güdülmeden, geleneksel değerlerin duygu ve düşüncelere yansımalarıyla oluşur. Folk kültür, toplumun organik yaşamından neşet eder. Halkın kendini ifade eden değer yargıları, giyim-kuşam, müzik, folklor, edebiyat, masal veya hikâyeler şeklinde kendini gösterir.<sup>44</sup> İnsanların günlük deneyimlerinin sonucunda kendiliğinden oluşan ve etnik özellikleri baskın bir doğal kültüre karşılık gelen folk kültürü, popüler kültür ya da kitle kültürü gibi kültür endüstrisi yörüngesinde işlenmemektedir. Popüler kültürün kitlesel olması ve üretim-dağıtım kanallarının farklılaşması sonucunda meydana gelmesi folk kültür ile popüler kültür arasındaki temel farkı oluşturmuştur. Ancak günümüzde folk kültürün öğeleri de popüler kültürün içine dahil edilmiştir.<sup>45</sup>

Frankfurt Okulu, eleştirilerinin temeline ‘kültür endüstrisi’ kavramını yerleştirmektedir. Bu toplumda üretilen kültür, gerçek yani otantik ol-

<sup>43</sup> Bauman, Modernizm, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik, 86.

<sup>44</sup> Lewis Alfred Coser, *Sociology Through Literature* (London: Englewood Cliffs-Prentice-Hall, 1972), 16-17.

<sup>45</sup> Enderhan Karakoç, “Küresel Köyün Küresel Propagandası: Medya-Kültür İlişkisi”, *Medya ve Popüler Kültür: Eleştirel Bir Yaklaşım* ed. Enderhan Karakoç (Konya: Literatürk, 2009), 4.

mayıp sanat özerkliğini yitirmiş, pazarlanabilir, değiş-tokuş edilebilir tüketim malı niteliğindeki şeyleşmiş yapay bir kültür olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup> Söz konusu bu kültür artık kalıcı olmak için üretilmez. Kültürel olan başka nesnelere yer değiştirebilir ve onlarla türdeş olduğu ölçüde tüketim nesnesi olur.<sup>47</sup> Popüler kültür, üretilen tüketilen, geleniğin gerçeğinden hipergerçeklik olarak ayrışan, aynı zamanda ondan beslenen, süreklilik ve süreksizliğin kol kola hüküm sürdüğü, bilhassa sanal mekânlarda üreyen benzer şekilde gündelik yaşamda hayat bulan heteropik bir kültür olarak ele alınabilir.

Yine de belirtmek gerekir ki kültürel yaratıcılığın içinde bulunduğu durumun tek sorumlusu, tüketici endüstrisi değildir. Bu durum aynı zamanda akışkan modernlik diye adlandırılan yaşam tarzıyla bu kültür türünün örtüşmesiyle de ilişkilidir. Akışkan modern kültür, artık tarihçilerin ve etnografların raporlarında kayda geçirdikleri türden kültürler gibi öğrenmeye ve biriktirmeye dönük bir kültür olma ihtiyacı duymamaktadır. Aksine bağlantısızlığın, süreksizliğin ve unutkanlığın kültürü olmayı arzulamaktadır. Kültürel olan her ne ise o artık anlık bir bakış, gelip geçici bir tahayyül, uçucu bir görüntü halini almaktadır. Kültürel yaratıcılığı tüketici piyasalarının koyduğu ölçütlere tabi kılmak onun tüketim malı niteliğine indirgenmesi demektir. Örneğin başarılı kültürel ürünleri başarısız kültürel ürünlerden ayıran çizgi satışlar, dereceler ve gişe gelirleriyle belirlenmektedir. Kültürün akışkan modernitede deneyimlediği şey böylece ya bu deveyi güdecek ya da bu diyardan gideceksin misalinde<sup>48</sup> olduğu gibi akışkan dünyanın koşulları çerçevesinde biçimlenmesidir.

<sup>46</sup> Erol Mutlu, "Tartışma: İletişim Eğitimi". Kültür ve İletişim Dergisi 1/2 (1998), 24-25.

<sup>47</sup> Jean Baudrillard, Tüketim Toplumu. çev. Hazal Deliçaylı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 125.

<sup>48</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 80-82.

## 1.6. Akışkan Modern Toplumda Kimlik

Akışkan modernitede kurumsallaşmış ve kalıcı olan<sup>49</sup> bireyselleşme, insanın kimliğini doğuştan sahip olunan bir şeyden bir göreve dönüştürme sürecidir.<sup>50</sup> Birey olmak, kimlik bütünlüğünü korumak bir yana sadece “olmak” değil tamam olmaktan kaçınarak, tanımsız kalarak sonsuza dek “oluş” içinde bulunmaktır.<sup>51</sup>

Günümüzde sosyolojide çoğunlukla heterojen, yamalı bohça, uçucu, tutarsız gibi fazlasıyla değişken kimlik türlerinden söz edilir olmuştur. Postmodern dönem kimliklerini tanımlamak için ele alınan bu kimlik türlerine benzer şekilde Bauman'da akışkan modernitede melez kimlikten söz etmektedir. Melezlik başka başka şeylerin birbirine karışmasıyla ilgili olarak görünmesine rağmen onu özünde farklılaştıran şey hem başka şeylerden renk taşınması hem de tam anlamıyla hiçbir renk tonuna ait olmamasıdır. Melez kimlik, özerkliğin hatta bağımsızlığın ilan edilmesidir. Bunun sonucunda kimlik, insanın kendine kesip biçtiği bir gömleğe dönüşmüştür.<sup>52</sup> “Birey, ayrıksı bir kişiliği ve potansiyel karışık bir kimliği olan, teğel teğel sökülen kes-yapıştır yamalı bohçadan ibaret bir personadır. Herkes onda gönlüne göre birşeyler bulabilir.”<sup>53</sup> Bu bir tür kimlik kokteylidir ve her tür kombinasyon mümkündür ve aslında hepsi olumlu karşılanır. Kaleydeskopik bir çerçevede kimlik için manevra alanı üst seviyededir.<sup>54</sup> Kaleydoskop<sup>55</sup> nihayetinde "melezleşme", kalıcı su-

<sup>49</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 71.

<sup>50</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 63.

<sup>51</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 12.

<sup>52</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 46.

<sup>53</sup> Rosenau, Post-modernizm ve Toplum Bilimleri, 90.

<sup>54</sup> Zygmunt Bauman, Bireyselleşmiş Toplum. çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2015), 183.

<sup>55</sup> Kaleydoskop ya da çiçek dürbünü içerisine bakıldığı zaman renkli desenler görülen bir alettir. Bu desenler, ışığın yansınması yoluyla elde edilir ve dürbünün hareketine bağlı olarak değişir. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Çiçek-dürbünü>)

rette sonu "sabitlikten uzak", hatta "sabitlenmesi imkânsız" kimliğe çıkan bir harekete karşılık gelmektedir.<sup>56</sup>

Bugün toplumsal gerçekliğin değişim hızı gibi kimlik de sürekli bir "oluş" yasasını takip etmektedir. Bu bakımdan kimlik sabit ve bitmiş bir kendilik olmayıp tamamlanmamış bir "oluş" sürecine karşılık gelmektedir. Bu yüzden kimlikler sürekli yeniden müzakere sürecinde oluşmaktadır. Kimliğin oluşum süreci tamama ermeyip ömür boyu bir uğraşı gerektirmektedir. Kimlik bu yüzden istikrarsız, açık uçlu, olumsal ve dağınık, daima şu veya bu şekilde eklemlenme sürecinde olup, sürekli müzakereye açıktır.<sup>57</sup> Nihayetinde akışkan yaşam insanın kendisini sürekli irdelemesi, eleştirmesi ve kendisi hakkındaki hoşnutsuzluktan beslenir.<sup>58</sup> Bu durum gece gündüz dinlenmeden, bir şeylerden kurtulma, bir şeyleri sona erdirme ve unutma savaşıdır. Akışkan yaşamda kimlikler giyilen maskeler gibi olmalı, giysi değiştirir gibi benimsenebilmeli ve istendiğinde ondan kurtulunabilinmelidir.<sup>59</sup> Kervan yolda düzülür misali kişinin kim olduğu da yolda karşılaşılan her ne ise onlardan ödünç alınarak inşa edilir. Dahası kervanın gideceği yolun güzergahı da belli değildir. Bu sebeple akışkan toplumda kimlik, olma halinde değil oluş sürecinde inşa edilmektedir.

### 1.7. Akışkan Modern Toplumda Eğitim

Türk Dil Kurumu eğitimi, "çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde

---

<sup>56</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 46.

<sup>57</sup> Bauman, Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?, 16-21; Best, Steven-Kellner, Douglas, Postmodern Teori. çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 237.

<sup>58</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 19.

<sup>59</sup> Zygmunt Bauman, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. çev (İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013a), 39; Bauman, Bireyselleşmiş Toplum, 183.

etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme, terbiye<sup>60</sup> olarak tanımlanmaktadır. Eğitim, bu bağlamda bireylerin toplumsal yaşamda yerlerini almaları ve mevcut koşullar içerisinde hayat sürdürebilmeleri için gerekli bir araç olarak ele alındığında akışkan yaşamın hızlı değişen ve dönüşen koşullarında eğitimin nasıl olması gerektiği konusu önemli bir sorun haline almaktadır. Meslek dallarının farklılaştığı, üniversite mezunu olmanın iş sahibi olmayı garantilemediği, iş yaşamında bireylere sürekli kendilerini geliştirmeleri gerektiği vurgulandığı, yerinde saymanın ve olanla yetinmenin geçerli bir strateji olmaktan çıktığı ve mevcut bilginin sürekli güncellenmesi gerektiği akışkan modern toplumda eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin katı modernitedeki stratejiler geçersiz kalmaktadır.

Bauman'ın akışkan modern toplumda bireylerin eğitiminin nasıl olması gerektiği problemine ilişkin önerisi “yaşam boyu eğitim”dir. Çünkü akışkan modern toplumun koşulları eğitim ve öğretimin süreklilik arz etmesini, yaşam boyu verilmesini gerekli kılmaktadır. Bauman bu önerisini akıllı füze ve balistik silahların karşılaştırması üzerinden açıklamaktadır. Balistik bir silahta önemli olan nokta, silahın ateşlendiği an, silahın şekli, konumu ve kovanlardaki barut miktarına bağlı olarak kurşunun gideceği yönün ve kat edeceği mesafenin çoktan belirlenmiş olmasıdır. Bu belirlilik hali kişiye ufak bir hata payıyla kurşunun nereye düşeceğini hesaplayarak silahın namlusunu kaydırıp veya barut miktarını değiştirerek hedeflenen noktayı seçme imkânı tanımaktadır. Balistik füzelerin bu niteliği, onlara mevzi savaşları yani hedeflerin hendekler veya sığınaklardan çıkmadığı sadece füzelerin hareket ettiği savaşlar için ideal silah olmalarını sağlamıştır. Ancak füzelerin başındaki insanların göreme-

<sup>60</sup> (<https://sozluk.gov.tr/>)

diği hedefler hareket edince özellikle füzelerden daha hızlı hareket ettiklerinde füzenin kat edeceği güzergaha ilişkin yapılan hesaplamaları iptal edecek şekilde öngörülemez olduğunda bu ideal olma niteliği geçerliliğini kaybetmektedir. Nihayetinde bu gibi durumlar için akıllı füzelere ihtiyaç duyulmaktadır. Değişen koşulların durumuna göre havadayken yönünü değiştirebilen, hedefin hareketlerini anında tespit edebilen, hedefle ilgili ihtiyaç duyulan her bilgiyi toplayabilen ve bu bilgilerden hareketle keşişecekleri noktayı tespit edebilen füzeler ideal haline gelecektir. Akıllı füzeler havada yol aldıkları esnada bilgi toplama ve işleme süreçlerini sürekli yapıp yön ve hız değiştirir; sürekli güncelleme ve düzeltme ile yön tayin ederler. Zamanla daha da gelişecek akıllı füzeler ise önceden belirlenmiş hedeflerle kendilerini sınırlamayıp hareket ettikleri sırada hedeflerini belirleyeceklerdir. Akıllı füzeler, eski balistik silahların aksine hareket ederken öğrenirler. Akıllı füzelere verilmesi gereken en temel donanım hızlı öğrenme becerisidir. Ancak belirtmek gerekir ki burada temel öğrenme becerisi, önceden öğrendiklerini anında unutma becerisi anlamına gelmektedir. Çünkü o ana kadar edindikleri bilgilerin tümü hızla eskimektedir. Bu yüzden önceki bilgiler hemen kenara atılmazsa güvenilir bir kılavuz olmaktan ziyade yanıltıcı olabilirler. Akıllı füzelerin bilmesi gereken şeylerden birisi edindikleri bilginin, geçici süreliğine kullanışlı olduğudur. Diğeriyse edinilen bilginin işlevsiz hale geldiği anı fark etmenin gerekliliğidir. Katı modern çağda öğretmenin rolü balistik füzede olduğu gibi belirli hedefe yönelik kalıcı bilgi vermektir. Ancak akışkan yaşamımızda öğreticinin rolü balistik füzedeki gibi belirli hedefe sabit atışlar gerçekleştirmek olmayıp akıllı füzedeki gibi öğrencilere koşullara uygun öğrenme ve unutma becerisi kazandırmak olmalıdır.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 153-154.

Akışkan çağda eğitim adına öğrenilecek bilginin kendisinden ziyade öğrenme stratejisi ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden bireylerin yaşamı süresince eğitime ilişkin niteliklerini sürekli geliştirecekleri yaşam boyu eğitim, akışkan yaşamın koşulları için gerekli ve uygun strateji olarak belirmektedir.

### **1.8. Akışkan Modern Toplumda “Sosyolojinin Sosyolojisi”ni Düşünmek**

Günümüz sosyal yaşamına ilişkin hemen her şey hızlı bir şekilde değişmektedir. Bugün insanlık için nitelikli, doğru ve gerekli olan şeyler, kısa sürede değişen koşullarda iş görmez hale gelmektedir. Nitekim sosyolojiye konu olan; zaman- mekan, gözetim ve iktidar, tüketim ve insan ilişkileri, kültür, eğitim, kimlik ve risk gibi temel meselelerin, bu çalışmanın sınırları kapsamında değinilemeyen pek çok konunun ve en temelde insan yaşamının katı modernitedeki form ve içeriğinden önemli ölçüde farklılaştığı bilinen bir gerçektir. Nitekim Debord'un meşhur ifadesiyle, "insan, içinde yaşadığı çağa babasından daha çok benzemektedir."<sup>62</sup> Bu açıdan akışkan modernite ile şekillenen insan yaşamı katı modernite ile şekillenen insan yaşamından oldukça farklılaşmıştır. Alain Touraine, "insanı sosyal bir varlık olarak tanımlayan, davranışlarının ve eylemlerinin toplumdaki yerine göre belirlendiğini söyleyen dönemin sonu" geldiğini ifade etmiştir. Günümüz, "toplumsal normlar tarafından yönlendirilmeyen sosyal eylem" ile "tüm toplumsal aktörlerin kendi kültürel ve psikolojik özgünlüklerini savunmaları" karışımından oluşan ilkenin toplumsal kurumlarda veya evrensel ilkelerde değil, bireylerin içinde bulunabileceği bir dönemdir.<sup>63</sup> Bu açıdan dönemimizde sosyoloji-

---

<sup>62</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 193.

<sup>63</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 49-50.



ye konu olan şeyler de akışkanlıkla biçimlenen (ya da biçimsizleşen) insanın sosyal yaşamıdır.

Günümüzde sosyal yaşamın bu değişimini ortaya koymaya ve bunu şümüllü olacak şekilde açıklamaya imkân sunacak uygun bir sosyolojik yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır. Yaşanan bu başkalaşımı değerlendirecek temel kıstasların yokluğu ya da var olanların yeterli şekilde iş görememesi dahası katı modernitenin sosyolojisinin akışkan dönem sosyologlarına söyleyecek birtakım sözleri bulunsa bile bunların eleştirilmeden, üzerine düşünülmeden, akışkan koşullar çerçevesinde yeniden değerlendirilmeden işe koşulmaları pek mümkün görünmemektedir. Katı modernite sosyolojisinin geleneğini takip edenler için bu dünyada onlara kesin ve bütünlüklü yol haritaları ve yön tabelaları sunacak herhangi bir “experimentum crucis”<sup>64</sup> yoktur. Nihayetinde bugün kesin ve doğru görünen öneri tabelaları yarın anlamsız, yanlış ve gereksiz olarak kabul edilebilir. Sosyologlar ki sosyal sorunları ve altında yatan sebep ve koşulları tespit edip bu sorunlar için söz söyleyecek “uzman kişiler”; “şimdi”, “şu an” ve “bugün” için insanlığa ne tavsiye edeceklerdir? Bu tavsiyeleri hangi koşulları ve hangi insanlık sorunsalını dikkate alarak yapacaklardır?

Her zaman olması gerektiği gibi sosyolojinin şimdi de değişime ayak uydurmaktan başka çaresi bulunmamaktadır. Önemli krizlerin yaşanmasına ve yine önemli kararların verilmesine tanıklık eden akışkan çağda “daha asil, daha yüksek ve ahlaki açıdan takdire şayan hiçbir görev, bilim dalımıza bu kadar büyük bir ısrarla ve aynı zamanda bu kadar

---

<sup>64</sup> “Birden fazla deney için hangisinin doğru sonuçlu olduğunu kesin sonuçlu olarak gösteren deney” Francis Bacon tarafından kullanılan Latince terim ([https://en.wikipedia.org/wiki/Experimentum\\_crucis](https://en.wikipedia.org/wiki/Experimentum_crucis)).

gerçekçi verilmemiştir”.<sup>65</sup> Bu sorumluluk ve bilinç için Beck “bilinçsizce kararlar almanın ya da riskleri inkâr etmenin de daha ürkütücü ve riskli sonuçlara yol açacağını”<sup>66</sup> vurgularken; Bourdieu ise; hiçbir şey “laissez-faire”den yani “bırakınız yapsınlar” deyimindeki isteksizlik ve umursamazlıktan daha az masum değildir, demektedir. Toplumun sefaletini izlerken bir yandan da ‘yapacak bir şey yok’ sözlerini tekrarlayarak sıızlayan vicdanı susturmaya çalışmak, suça ortak olmak demektir. Bourdieu, ayrıca “Toplumsal düzenin, yani mutsuzluğun asıl sorumlusu olan düzenin insan yapısı önlenabilir, varlık nedeni belirsiz ve değiştirilebilir doğasının üstünün örtülmesine, gizlenmesine ya da daha kötüsü, yok sayılmasına her kim, ister gönüllü olarak isterse doğası gereği, katkıda bulunur, bu sürecin bir parçası olursa o da ahlak yoksunu olur”<sup>67</sup> diyerek çıkışmaktadır. Böylece katı modernitede olduğu gibi akışkan modernitenin de sosyolojiden beklentileri ve ona biçtiği birtakım roller vardır.

Katı modernitenin kalkana altında doğup gelişen ortodoks sosyoloji, dikkatini insanın otoriteye boyun eğme ve uyum sağlama koşullarına yönelttiği gibi akışkan modernitenin gereklerine göre şekillenen sosyolojinin ana hedefi ise özerklik ve özgürlüğün tesisidir. Dolayısıyla bu tür bir sosyoloji hedefine bireysel öz-farkındalığı, kavrayışı ve sorumluluğu koymalıdır. Katı ve düzenli halindeki modern toplum için en önemli ikilem uyum ile sapma arasında kalmaksa; günümüzde akışkan toplumdaki temel ikilem sorumluluk almak ile bir sığınak arayışı arasındaki karşılıktır. Seçim yapma görevi ile seçimin sonuçlarının sorumluluklarını üstlenmek bireylerin yükümlülüğündedir.<sup>68</sup> Sosyolojinin rolü ise “seçimle-

<sup>65</sup> Bauman, Modernizm, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik, 13.

<sup>66</sup> Çuhacı, “Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kuramı”, 143-144.

<sup>67</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 302.

<sup>68</sup> Bauman, Akışkan Modernite, 302.

rimizin gerçek anlamda özgür olmasını ve insanlık var olduğu sürece de özgür kalmasını, hatta bu özgürlüğün gittikçe artmasını sağlamak ve gerçek anlamda özerk bir topluma giden yolu açmaktır".<sup>69</sup> Sosyolojinin geleceği, en azından yakın geleceği, kendini insan özgürlüğünün hizmetindeki kültürel siyaset olarak yeniden kurma ve yeniden vücut bulma çabasında yatmaktadır.<sup>70</sup> Ancak yönsüz ve tabelasız dünyada bu çabayı göğüslemeye hazırlanan sosyoloğun işi artık daha zordur. Bu kadar çok şeyin birbirine karıştığı ve iç içe geçtiği dünyada sosyologların da tek bir evin penceresinden sosyal olan her ne ise ona bakmaları mümkün olmamaktadır. Sosyoloğun rolü aslında tek bir ev sahibi olma ya da evsizlikten çok, birden fazla evde ve her birinin aynı zamanda hem içinde hem dışında olmaktır. Sosyal olana yakınlık ise dışarıdan bakan birinin eleştirel bakışıyla; müdahil olmayı ise olayların dışında kalmakla harmanlamak durumudur. Bu sebeple tek bir ev de sabit ve yerleşik bir hayat sürdürenler bu dünyaya pek uyum sağlayamamaktadır. Sosyoloğun da birden fazla evde yaşaması, bulunmuş olması, birden fazla evreni yakından tanınması gerekir. Sosyolog, gerçekten tanımak ve bilmek istiyorsa tanıdığı ve bildiğini sandığı şeyleri ise yabancı durumuna getirmelidir. Bütün bunlar en nihayetinde, bu kültürel çabaya bilerek ve isteyerek katılabilmemizi sağlayacak seviyede cesaret ve kararlılığa ulaşmak için gereklidir.<sup>71</sup>

Akışkan yaşamı tanımlamak anlık bir fotoğraf çekmeye benzemektedir. Bu yüzden çerçevenin alt kenarında sürekli tarih bilgisi olması ge-

---

<sup>69</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 306.

<sup>70</sup> Bauman, *Modernizm, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, 212-213.

<sup>71</sup> Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, 9; Bauman, *Akışkan Modernite*, 295.

rekmetedir.<sup>72</sup> Başka bir kare ve an için farklı bir tarih atmak gerekecektir. Peki sosyologlara biçilen rol sadece akan dünyada “anlık” bir fotoğraf yakalamak ya da yakalamaya çalışmak mıdır? Sosyal olan her ne ise onu anlamak için bütüncül ve derinlemesine analizler gerekli değil midir? Nitekim sosyolojik bakış, derinlikten yoksun kestirimler sunmanın ve sorulara alelacele cevap vermenin ayartıcılığına karşı sağduyulu olmayı<sup>73</sup> gerektirir. Bu bilinçten hareketle mevcut sosyoloji üzerine düşünmek başka bir deyişle “sosyolojinin sosyolojisi”nin düşünülmesi gerekliliktir. “Sosyolojinin sosyolojisi”, sosyolojinin kendi bakış açısını kendi üzerine döndürmesi veya kendi üzerine düşünmesi olarak tanımlanabilir.<sup>74</sup> Bu durum, Bourdieu’nun belirttiği gibi sosyolojinin başkaları hakkında sorduğu soruyu kendisi hakkında sorması<sup>75</sup> ve refleksif bir yaklaşım içinde olması gereklidir.

Refleksivite, dil, düşünce ya da bir disiplinin kendi üzerine düşünmesi, kendine yönelmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>76</sup> Refleksivitenin sosyal bilimlerdeki karşılığı ise bir sosyal bilim dalının/disiplininin araştırma konusu veya nesnesini incelerken kullandığı perspektifi kendi üzerine düşünürken de kullanması ve sorgulamasıdır. Refleksif olma, bir disiplinin kendisiyle yüzleşmesi ve kendini yeniden gözden geçirmesi durumudur.<sup>77</sup> Refleksif yaklaşım; bilgilenme, bilgiyi doğru kullanma, sorgulama, eleştirme, yeniden düşünme, kuşku duyma, inceleme, gözden ge-

<sup>72</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 26.

<sup>73</sup> Bauman, Akışkan Hayat, 304.

<sup>74</sup> Mustafa Macit, Kavram Atlası: Din Sosyolojisi II. (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 15.

<sup>75</sup> Pierre Bourdieu, Sosyoloji Meseleleri. çev. Aslı Sümer vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 98.

<sup>76</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü (İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005), 1413.

<sup>77</sup> İbrahim Yücedağ, “Amerikan İşlevselciliğinin Krizi ve Refleksif Sosyolojinin Olanaklılığı Üzerine” SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 35 (2015), 140-141.

çirme, soru sorma, karar sürecine katılım gibi temel yapı taşlarından oluşmaktadır.<sup>78</sup> Örneğin “sosyolojinin sosyolojisi”, refleksif bir eylem olarak sosyolojideki hâkim paradigmalardan üzerine düşünülmesi ve eleştirilmesi şeklinde gerçekleşir.<sup>79</sup> “Sosyolojinin sosyolojisi”ne ilişkin çeşitli yaklaşımlar sunan Alvin Ward Gouldner ise sosyolojinin krizine çözüm önerisi olarak “refleksif sosyoloji” üzerinde durmaktadır.

Refleksif sosyoloji öncelikle sosyologların ne yapmak istediği ve gerçek dünyada ne yaptığıyla ilgilidir.<sup>80</sup> Refleksif sosyoloji'nin tarihsel görevi, şu anda var olan sosyolojiyi aşmak<sup>81</sup> ve sosyoloğun kendi günlük hayat ve işine derin bir şekilde nüfuz ederek dönüştürmek, bunları yeni duyarlılıklarla zenginleştirmek ve sosyoloğun kendi farkındalığını yeni bir tarihsel düzeye yükseltmektir.<sup>82</sup> Refleksif sosyoloji, sosyologların başkalarının inanç ve görüşlerinin gördüğü gibi kendi inançlarını kökleşmiş bir şekilde görme alışkanlığı kazanmalarını gerektiğini belirtmektedir. Sosyoloğun özel görevinin toplum içindeki insanı görmek olduğu gibi sosyoloğun toplum içindeki kendisini görmesi ve bunun hakkında konuşması gerekmektedir. Günümüzde sosyologların görevi kendilerini gördükleri gibi insanları görmek ya da kendilerini diğerlerinin gördüğü görmek değildir. Bu görev aynı zamanda onların kendilerine sosyolog olarak diğer insanları gördükleri şekilde bakmalarıdır.<sup>83</sup> Bunu başardığı ölçüde refleksif sosyoloji üç açıdan radikal bir sosyolojidir. Öncelikle, dünya bilgisi sosyoloğun kendisi hakkındaki bilgisinden, sosyal dünya-

---

<sup>78</sup> Aysu Çuhacı, “Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı, 134.

<sup>79</sup> Yücedağ, “Amerikan İşlevselciliğinin Krizi ve Refleksif Sosyolojinin Olanaklılığı Üzerine”, 140-141.

<sup>80</sup> Alvin W. Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*. Çev. Mesut Şenol (Sakarya. Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2015), 639.

<sup>81</sup> Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, 640.

<sup>82</sup> Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, 639

<sup>83</sup> Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, 43-44.

daki konumundan, ya da onun bunları değiştirme çabalarından ayrı olarak kabul edilmemektedir. İkincisi refleksif sosyoloji dönüşmeye ve sosyoloğun dışındaki ve kendi içindeki yabancı dünyaları bilmeye ve dönüştürmeye çalışmaktadır. Üçüncüsü sosyolojinin köklerinin sosyoloğun içinden tam bütün bir insan olarak geçeceğini ve onun yüzleşeceği sorunun yalnızca nasıl çalışacağını ve nasıl yaşayacağını bilmek olmadığını kabul etmek durumunda olacaktır.<sup>84</sup> Nitekim refleksif sosyolojinin nihai amacı, sosyoloğun kendi farkındalığını, kim olduğunu, hangi belirli topluma hangi zamanda olduğunu, bir sosyolog olarak çalışmasını sosyal rolünü ve kişisel pratiğini derinleştirmektir. Onun çalışması, sosyoloğun kişisel farkındalığını derinleştirmeyi, diğerlerinin sosyal dünyası hakkındaki bilginin değer-güvenilir bilgi parçalarını üretmesini aramaktadır. Böylece, refleksif sosyoloji yalnızca sosyoloji dünyası hakkındaki geçerli-güvenilir bilgi parçalarını, yalnızca bir yöntemi ya da onu edinmek için bir dizi teknik beceriyi gerektirmemektedir. Bu aynı zamanda kendisini çalışmanın her aşamasında ifade eden farkındalığın değerine ve sosyoloğun kendisini düşmanca bilgiye de açık olabilmelerini sağlayacak yardımcı becerilere ya da düzenlemelere sürekli bir bağlılık gerektirmektedir.<sup>85</sup> Bauman ise akışkan modernitede “sosyolojinin sosyolojisi”ne yani refleksif sosyolojiye uygun bir yaklaşım olan diyalogdan bahsetmektedir.

Akışkan modernitede insanın dünya kurma girişiminde elinden alınan temel dayanaklardan birisi, “güvenilir bir rehber olarak görebilecekleri ve kendilerini teslim edebilecekleri yasalar, örüntüler ve kurallar” yani “referans grupları”dır. Bu belirsizlik çağı hakkında aslında az şey bilinmektedir. Akışkan çağın da kendine özgü vaatleri ve diğer insanların

---

<sup>84</sup> Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, 639-640.

<sup>85</sup> Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, 646.

mutluluğundan bireyin koşulsuz şartsız sorumlu olmasına dönüşen farklı bir ahlak anlayışı bulunmaktadır. Bu yaşam aynı zamanda bireye şu koşulları vadetmektedir: tehlikeler ve risklerle dolu bir yaşam, çaresiz bir kararsızlık ve belirsizlik hali, ezberlenmiş görüşler ve edinilmiş becerilerin çoğunlukla eylemler için yetersiz ve yanıltıcı rehberler olduğu, kırılabilirlik, geçicilik ve gelişigüzellik. Bundan ötürü sosyolojinin, bu tarz insan deneyimiyle sürekli diyaloga girmesi bir gerekliliktir. Sosyologlardan bu diyalog içinde gerçekleştirmesi beklenen görev ise aşına olanı yabancılaştırmak ve yabancı olanı aşınalaştırmaktır. Bahsedilen bu iki görev, bireysel deneyimler yoluyla edinilmiş “kaynaklar tarafından kapsamlı olarak incelenmek, tam olarak taranmak ve kavranmak için çok geniş olan, bağlar, etkiler ve bağımlılıkların oluşturduğu ağları” incelemeye açmayı gerekli kılmaktadır. Diyalog elbette zor bir sanattır. Gerçek bir diyalog tarafların meseleleri kendi istedikleri yöne yöneltmelerindense, karşılıklı şekilde meselelere açıklık getirme niyetiyle sohbet oturumlarını, seslerin sayısını azaltmaktansa çoğaltmalarını, geniş çaplı oybirliği elde etmeyi amaçlamaktansa, olasılıklar kümesini genişletmeyi; karşı tarafın yenilmesini sağlamaktansa, karşılıklı anlayışı sağlamaya çalışmalarını ve sonuçta, sohbeti bitirme isteği yerine onu devam ettirme isteğiyle hareket etmeyi arzulamaktadır. Bu sanatı uygulamakta en az onda uzmanlaşmak kadar çok vakit almaktadır.<sup>86</sup> Yine de “sosyal olan” bu emeğe, çabaya ve dahası vakit harcamaya değecek niteliktedir. Sosyolojik düşünme, “hoşgörüyü besleyen anlayışı ve anlayışı mümkün kılan hoşgörüyü artırmaktan başka bir şey değildir.” Hoşgörü için gerekli inceliği verecek olan ‘sosyolojik düşünme’ bir sanat olup bu “sosyolojik düşünme sanatının sağlayacağı temel hizmetin her birimizi ve hepimizi

<sup>86</sup> Bauman, Modernizm, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik, 214-215.

daha duyarlı” hale getirdiği ölçüde, bu çağın ihtiyaç duyduğu hoşgörü de gelişebilecektir.<sup>87</sup>

Son olarak belirtmek gerekir ki toplum kendini sorgulamayı kendi üzerine düşünmeyi bırakırsa hastalanır. Beck’in “içinde kuşkuyu barındıran, kendinden kuşkulanan ve bu şekilde bir değişimin temellerini atan, kuşkular sayesinde özgürleşebilecek olan bir toplum” şeklindeki tanımı oldukça önemlidir.<sup>88</sup> İnsanlar farkında olsa da olmasa da toplumun kendisi özerktir yani toplumsal kurumlar insan yapımıdır, dolayısıyla kuramsal olarak insan tarafından bozulabilirler. Nitekim Giddens da toplumsal hayatta refleksiyonun merkeziliğini vurgulamaktadır. Toplum kendi kendini sürekli bir biçimde refleksivite süzgecinden geçirmek, sürekli kendi üzerine düşünmek durumundadır. İnsanlık tarihinde keşif yaratıyla eşitse, o halde insanlık durumunu iyileştirme çabalarında teşhis ve tedavi bir ve tek olmaktadır. Pierre Bourdieu'nün “Dünyanın Sefaleti” adlı eserinde okurlarına hatırlattığı üzere asıl tıp bilimi, aşikâr olmayan hastalığın yani hastanın dile getirmedeği ya da ihmal ettiği için dile getiremediği belirtilerin kabulüyle başlar. Sosyoloji söz konusuysa ihtiyacımız olan, yapısal nedenlerin ifşasıdır. Elbette ki bir hastalığı teşhis etmekle hastalığı tedavi etmek aynı şey değildir. Bu genel kural tıp için olduğu kadar toplumsal teşhisler için de geçerlidir. Ancak nihayetinde tekrar sorgulamaya başlamak, tedaviye doğru atılan önemli bir adım olacaktır.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 14. Basım, 2013b), 256-257.

<sup>88</sup> Beck, *Siyasallığın İcadı*, 224.

<sup>89</sup> Bauman, *Akışkan Hayat*, 304.



## Sonuç

Akışkan modernite katı modernitenin belirlilik, öngörülebilirlik, sistematiklik, kontrol edilebilirlik idealleri üzerine bina edilen yapısına karşın bireylere kararsızlık ve belirsizlik, kırılganlık ve geçicilik gibi koşullar sunmaktadır. Değişen koşullarla birlikte akışkan modern dönemde zaman-mekan, gözetim ve iktidar, tüketim ve insan ilişkileri, kültür, eğitim, kimlik ve risk gibi temel sosyolojik meselelerin, temelde ise insan yaşamının katı modernitedeki form ve içeriğinden büyük ölçüde farklılaştığı görülmektedir. Bu değişim sosyologlar açısından sadece mevcut sosyalin ya da sosyal değişimin üzerine sosyoloji yapma gerekliliğini değil aynı zamanda “sosyolojinin sosyolojisi”ni de yani sosyolojinin üzerine düşünme zaruretini de ortaya çıkarmıştır. Özellikle günümüzde akışkanlaşmanın sosyal yaşamın hemen her alanına sirayet etmesi mevcut sosyolojik yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim katı modernite sosyolojisi koşullarında ve ihtiyaçları temelinde şekillenen sosyolojinin tecrübesi ile kazanılmış bilgi ve becerilerin akışkan yaşamın koşulları içinde yetersiz kalması, sosyoloji yapmanın üzerine yeniden eğilme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Böylece mevcut sosyolojik yaklaşımların akışkan toplumun koşulları ve ihtiyaçları bağlamında yeniden gözden geçirilmesine ve bu bağlamda uygun sosyolojik yaklaşımların ortaya konulmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte sosyal gerçekliğe ilişkin bütüncül ve derinlemesine analizler yapılmasının gerekliliği ve bunun akışkan yaşamın kırılgan, geçici ve belirsiz koşullarında yapılması sosyologlar açısından oldukça zorlayıcı bir durumdur. Ancak bu zorluk sosyolojinin yine kendi içerisinde bulabileceği bir güçle aşabileceği bir durumdur. Bu açıdan sosyolojinin kendi-

sine yönelmesi ve dönmesi akışkan koşullar içerisinde gerekli bir hal almıştır.

Sosyolojinin sosyolojisinin düşünülmesi mevcut koşullar çerçevesinde ihtiyaçtan öte bir gereklilik olarak belirlemiştir. Sosyolojinin sosyolojisi, sosyolojinin bakış açısını kendi üzerine çevirmesi, kendini nesneleştirilmesi, masaya yatırması, sorunsallaştırması, bilimsel perspektifini kendine çevirmesi kısaca refleksif bir strateji gütmesidir. Sosyolog refleksif bir yaklaşımla sadece sosyolojiyi değil aynı zamanda kendisi dışındaki sosyal dünyayı nesnelleştirip incelediği gibi kendisini de nesnelleştirerek incelemektedir. Refleksif sosyolojinin hakim paradigmaların üzerine yönelmesi, sorgulaması, eleştirmesi, katı modernite sosyolojisinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kabullerini aşmasına olanak tanımaktadır. Böyle bir yaklaşım sosyolojik bakış açısını zenginleştirmekte, sosyale ilişkin farkındalığını geliştirmekte, sosyolojik bilinci güncellemekte ve sosyolojik yeniden üretimi sağlamaktadır.

Akışkan modernite ile sosyolojik bakışa konu olan sosyolojik gerçekliğin ne olduğu, kimliği, nitelikleri, işlevleri ve konumuna ilişkin temel kabuller yani ontolojik kabulleri değişmiştir. Akışkan modern toplumda sosyolojik gerçeklik; inşası tamamlanmış, hatları ve çerçeveleri belirgin olarak çizilmiş, sabitlik kazanmış değildir. Bu sebeple sosyal gerçekliği bildik ve tanıdık kılmak için onunla gerçekleştirilecek sürekli bir diyalog ve onun üzerine sürekli bir düşünme süreci ve düşünce dinamiği geliştirme önem kazanmaktadır. Sosyolojik varlığın yapısının değişimiyle birlikte sosyolojinin sosyal olana ilişkin söylediği sözlerin doğru, güvenilir, geçerli ve tutarlı olması için epistemolojisinin ve bu sosyolojik gerçekliği bilebilme yollarının yani metodolojisinin de “olduğu gibi” kalması mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan değişen sosyolojik gerçek-

liğe mukabil olarak ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kabullerin de değişmesi gereklilik arz etmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki akışkan modern toplumda sosyoloji yapabilmenin imkânını tartışmaya açan bu çalışma için tartışmayı nihayete erdirme gayesi güden bir sonuç yazmak mümkün değildir. Nitekim bu gaye çalışmanın niyet ettiği bir şey olmayıp aksine kaçınmayı temenni ettiği bir durumdur. Bu çalışma, “sosyolojinin sosyolojisi”ni yapmanın gerekliliği ve bu farkındalığa ilişkin bilincin öneminden hareket ederek söz konusu mevzuyu tartışmaya açmayı amaçlamıştır. Bu amaçtan yola çıkarak sosyoloji üzerine öz düşünüm çağrısında bulunan bu çalışma, mütevazi bir yönelim gayesinde olup sosyoloji üzerine düşünümsel çarkın hareketini sürekli kılmayı ve hem sosyoloji ile hem de sosyal gerçeklik ile olan diyalogu geliştirmenin önemini vurgulamaktadır.

## Kaynakça | Reference

- Alvin W. Gouldner, Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi. çev. Mesut Şenol. Sakarya. Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2015.
- Baudrillard, Jean. Tüketim Toplumu. çev. Hazal Deliçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Bauman. Zygmunt. Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup. çev. Pelin Sıral. İstanbul: Habitus Yayıncılık, 2011.
- Bauman, Zygmunt. Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı? çev. Funda Çoban-İnci Katırcı. Ankara: De ki Yayınları, 2010.
- Bauman, Zygmunt. Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013a.
- Bauman, Zygmunt. Sosyolojik Düşünmek. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 14. Basım, 2013b.
- Bauman, Zygmunt. Modernizm, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik. çev. F. Doruk Ergun. Ankara: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bauman, Zygmunt. Bireyselleşmiş Toplum. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Bauman, Zygmunt. Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Bauman, Zygmunt. Akışkan Modernite. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bauman, Zygmunt. Akışkan Hayat. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt-Lyon, David. Akışkan Gözetim. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Beck, Ulrich. Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru. çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Beck, Ulrich. Siyasallığın İcadı. çev. Nihat Ülner. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Best, Steven-Kellner, Douglas. Postmodern Teori. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bourdieu, Pierre. Sosyoloji Meseleleri. çev. Aslı Sümer vd. Ankara, Heretik Yayıncılık, 2016.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Coser, Lewis Alfred. Sociology Through Literature. London: Englewood Cliffs-Prentice-Hall, 1972.
- Çuhacı, Aysu. "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 3/14 (2012), 129-157.
- Foucault, Michel. İktidarın Gözü. çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 4. Basım, 2015.

- Karakoç, Enderhan. “Küresel köyün küresel propagandası: Medya-kültür ilişkisi”, Medya ve Popüler Kültür: Eleştirel Bir Yaklaşım. ed. Enderhan Karakoç. Konya: Literatürk, 2009.
- Lewis Alfred Coser, *Sociology Through Literature*. London: Englewood Cliffs-Prentice-Hall, 1972.
- Macit, Mustafa. *Kavram Atlası: Din Sosyolojisi II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Mutlu, Erol. “Tartışma: İletişim eğitimi”. *Kültür ve İletişim Dergisi* 1/2 (1998), 16-27.
- Rosenau, Pauline Marie. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tunçay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Tekin, Mustafa. “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2011), 5-28.
- Yücedağ, İbrahim. “Amerikan İşlevselciliğinin Krizi ve Refleksif Sosyolojinin Olanaklılığı Üzerine” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2015), 127-146.
- Dijital kaynaklar
- Vikipedi. “Experimentum crucis”. Erişim 22.02.2022.  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Experimentum\\_crucis](https://en.wikipedia.org/wiki/Experimentum_crucis)
- Vikipedi. “Çiçek dürbünü”. Erişim 22.02.2022  
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Çiçek-dürbünü>



## Din ve Maneviyat Ekseninde Türkiye’de Dini Sosyal Hizmetler

Dr. Öğr. Üyesi İlyas Erpay | ORCID 0000-0003-2350-6998 | ilyaserpay@hotmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye

Dr. Bahar Altunok | ORCID 0000-0001-8106-3609 | kayram\_bahar@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

### Öz

Din ve maneviyat eksenindeki dini sosyal hizmetler, klasik sosyal hizmet disiplininde kendisine henüz yer bulmuş yeni bir yaklaşımdır. Dini sosyal hizmetler, sosyal desteğe ihtiyacı olan dezavantajlı gruplara; din ve maneviyata ilişkin hizmetlerin sunumudur. Diğer bir deyişle din ve maneviyat ekseninde dini sosyal hizmetler, inanç konularına dair bilincin genel sosyal hizmete entegrasyonudur. Dini sosyal hizmetler ayrıca sosyal hizmetlere ihtiyaç duyan grupların ya da bireylerin inanç ve düşüncede sapkınlıklara yönelmesinin önüne geçmek, manevi rahatsızlıklarını terapi ve telkin ile çözmek, manevi risklerden uzak durmalarını sağlayarak iç huzura kavuşmalarını sağlamak gibi gâveleri olan bir disiplindir. Bu bağlamda sosyal hizmet sunumundaki bu yeni yaklaşımla yoksunluk ya da yoksulluk içinde bulunan ve madden yardım sağlanan dezavantajlı gruplara manen de yardım sağlanarak; bu riskli grupların her açıdan tam iyilik hallerinin oluşmasına destek vermek amaçlanmaktadır. Bu çalışmada Türkiye özelinde dini sosyal hizmet uygulamalarının mevcut durumunun ortaya konulması ve uygulamada tüm dezavantajlı grupları kapsayıp kapsamadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda literatür taraması yöntemi kullanılarak, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dezavantajlı gruplara yönelik sunulan dini sosyal hizmetler irdelenmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Sosyal Hizmet, Türkiye, Maneviyat, Dini Sosyal Hizmet

### Atıf Bilgisi

Erpay, İlyas-Altunok, Bahar. “Din ve Maneviyat Ekseninde Türkiye’de Dini Sosyal Hizmetler”. *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 531-563

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1195065

Geliş Tarihi 26.10.2022

Kabul Tarihi 18.12.2022

Yayın Tarihi 31.12.2022

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

**Etik Beyan** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (İlyas Erpay-Bahar Altunok)

**Benzerlik Taraması** Yapıldı – iThenticate

**Etik Bildirim** [marifetnameetikbildirim@gmail.com](mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com)

**Çıkar Çatışması** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# Religious Social Services in Türkiye on the Axis of Religion and Spirituality

Assist. Prof., İlyas Erpay | ORCID 0000-0003-2350-6998 | ilyaserpay@hotmail.com  
Siirt University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Siirt, Türkiye  
Dr. Bahar ALTUNOK | ORCID 0000-0001-8106-3609 | kayram\_bahar@hotmail.com

**ROR ID:** <https://ror.org/05ptwtz25>

## Abstract

Religious social services on the axis of religion and spirituality are a new approach that has just found its place in the classical social service discipline. Religious social services are the provision of services related to religion and spirituality to the disadvantaged groups in need of social support. In other words, on the axis of religion and spirituality, religious social service is the integration of consciousness about faith issues into general social work. Religious social services are also a discipline that aims to prevent groups or individuals who need social services from turning to perversions in belief and thought, to solve their spiritual ailments with therapy and suggestion, and to ensure inner peace by keeping them away from spiritual risks. In this context, with this new approach in the provision of social service, it is aimed to provide spiritual assistance to disadvantaged groups who are in deprivation or poverty and who are provided with material assistance, and to support the formation of full well-being of these risky groups in all respects. In the present study, it is aimed to reveal the current situation of religious social services practices specific in Turkey and to determine whether it covers all disadvantaged groups or not in practice. In accordance with this purpose, religious social services offered by the Presidency of Religious Affairs for disadvantaged groups were examined by using the literature review method.

## Keywords

Religious Education, Social Service, Turkey, Spirituality, Religious Social Service

## Citation

Erpay, İlyas-Altunok, Bahar. "Religious Social Services in Turkey on the Axis of Religion and Spirituality", *Marifetname* 9/2 (December 2022), 531-563  
DOI: 10.47425/marifetname.vi.1195065

Date of Submission	26.10.2022
Date of Acceptance	18.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (İlyas Erpay- .Bahar Altunok)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:marifetnameetikbildirim@gmail.com">marifetnameetikbildirim@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



## Giriş

Sosyal hizmet insan odaklı bir meslek olup, sosyal riskli grupların sosyal gelişimini, sosyal değişimini, toplumsal uyumunu ve bu sosyal riskli grupların güçlenmesini destekleyen bir disiplindir. Sosyal hizmetlerin hedef kitlesi toplumda genel refahın altında kalan, maddi ve manevi yoksunluk içinde bulunan dezavantajlı gruplardır. Dezavantajlı gruplar içerisinde çocuklar, gençler, yaşlılar, engelliler, göçmenler, azınlıklar, eski hükümlüler, kadınlar, tek ebeveynli aileler ve yoksullar yer almaktadır. Sosyal hizmetler ile bu dezavantajlı grupların sosyal sorunlarının çözümlenmesi ve toplumla bütünleşmesi hedeflenmektedir. Diğer taraftan sosyal hizmet disiplini köken itibari ile kilise hayırseverliğinden gelen bir yardımlaşmanın ve paylaşmanın mesleğe dönüşmüş halidir. İlk zamanlarda kiliseler tarafından sunulan sosyal hizmetler, zamanla devlet vasıtasıyla uygulanmaya başlamış daha modernize olmuş ve kurumsal niteliğe kavuşmuştur. Ancak, kavuştuğu bu nitelik sonrasında devletin ve bazı grupların ideolojik temelleri ile seküler bir yapıya dönüşerek dinden uzaklaştırılmıştır. Daha açık bir ifade ile dini kuruluşların ve inanç gruplarının aracılığı ve manevi değerlerin etkisi ile ortaya çıkan sosyal hizmetler, Sanayi Devrimi ile birlikte kurumsal bir niteliğe dönüşmüş; ancak bu dönüşümle sosyal hizmet laik ve sadece pozitivist bir anlayışa doğru yönelmiştir. Bilim dünyasındaki gelişmeler, laikleşme ve sekülerleşme; insanların yaşadıkları problemlere ahlaki açıklamalardan ziyade bilimsel ve rasyonel açıklamalar getirmiş dolayısıyla bu durum sosyal hizmetlerin manevi boyuttan uzaklaşmasının temel nedeni olmuştur hatta sosyal hizmetlerde maneviyat ve din olgusuna bakış, düşmanlık ile karakterize etmeye başlamıştır. Fakat 80’li yıllarda sosyal hizmette din ve maneviyatın eksikliği Max Siporin, Rahibe Vincentia Joseph ve

Edward R. Canda gibi bazı sosyal hizmet uzmanları tarafından sorun olarak görülmüş ve olması gerekliliği savunularak, sosyal hizmetlerde maneviyata geri dönülmesine ilişkin çağrılar yapılmıştır,<sup>1</sup> çünkü din ve maneviyatın başta sağlık olmak üzere insanın ruhani yapısındaki huzursuzlukları giderdiği yapılan araştırmalar ile ortaya konulmuştur. Örneğin, “*Fehring ve arkadaşları (1997), yaşlı kanser hastalarında iç güdümsel dindarlıkla daha yüksek iyimserlik ve daha düşük sıkıntı arasında pozitif bir ilişki tespit etmişlerdir. Poloma ve Pendleton, 1990’da Kuzey Amerika ve Avrupa’da gerçekleştirdikleri çalışmada dindar kimselelerin dindar olmayanlara oranla daha yüksek bir mutluluk ve yaşam memnuniyeti seviyesine sahip olduklarını tespit etmişlerdir. Donovan ve Halpern (2002), Helliwell ve Putnam (2005) da dini inançlara sahip kimselelerin, kendisini ateist olarak ifade edenlerden daha yüksek bir yaşam memnuniyetine sahip olduklarını saptamışlardır. Diğer taraftan Şengül, 2007’de dindarlıkla ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışmada insanların dindarlık boyutlarındaki artışın anksiyete oranlarında azalma sağladığını, öte yandan yine bilgi ibadet yönünün ve sosyal yönünün kişideki düşmanca tavırları azalttığını tespit etmiştir. Yine, 2008’de Güven tarafından İstanbul’da 305 yetişkin üzerinde yapılan çalışmada öznel dindarlık algısı arttıkça insanlarda depresyon düzeylerinin düştüğü tespit edilmiştir.*”<sup>2</sup> Dolayısıyla sosyal hizmete gereksinim duyan müracaatçılara, daha iyi hizmet sunabilmek; hem manevi hem de maddi sorunlarının çözümünde destek olabilmek için manevi ya da dini sosyal hizmetler yaklaşımı gelişmiştir. Dini sosyal hizmet, toplum içinde dezavantajlı olan grupların yoksunluk içinde buldukları

---

<sup>1</sup> Hıdır Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 57-62.

<sup>2</sup> Ümit Horozcu, *Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki*, (Milel ve Nihal, 7/1, 2010), 217-221.

maneviyatlarını güçlendirmeye; manevi sosyal sorunlarının çözümlenmesine ve ruhsal iyilik halinin sağlanmasına yönelik itikat sistemlerinin oluşturulmasına yardımcı olan hizmetlerdir. Sosyal hizmetlerdeki bu yeni yaklaşım, dini ve manevi rehabilitasyon ile hedef kitlesinin ruhani iyilik halinin sağlanmasını, manevi olarak iç huzurun oluşmasını, manevi risklere karşı bilinçli olunmasını hedeflemektedir.

Bu çalışmada öncelikle dini sosyal hizmetlere ilişkin kavramlar açıklanarak dini sosyal hizmetlerin kavramsal açıdan temellendirilmesi yapılmıştır. Bununla birlikte dini sosyal hizmetlerin amacına ve önemine değinilerek, neden sosyal hizmetlerde daha çok ilgi görmesinin gerekliliği ortaya konulmuştur. Sonrasında ise Türkiye özelinde dini sosyal hizmet uygulamalarına yer verilerek; Türkiye'deki durumu ve eksiklikleri tespit edilmiş ve bu doğrultuda alan yazında konuya ilişkin daha fazla araştırmaların yapılarak farklı perspektiflerden de incelenip dini sosyal hizmetlerin gelişimine katkı sunulması önerilmiştir.

## 1. Kavramsal Zemin

### 1.1. Sosyal Hizmet Kavramı

Sosyal refahın önemli kurumlarından biri olan sosyal hizmet, sosyal sorunları çözmek için yardım tekniklerini disiplinli bir şekilde uygulayan bir meslek dalıdır.<sup>3</sup> Daha geniş bir ifade ile sosyal hizmet; toplum içinde dezavantajlı olan grupların problem çözme ve problemlerin üstesinden gelme kapasitelerini arttırmayı; kaynak, hizmet ve olanak sağlayacak sistemlerle müracaatçıları buluşturmayı; hizmetlerin etkili ve insancıl olarak işlev görmesini sağlamayı ayrıca sosyal politikaların gelişimi ve

<sup>3</sup> Sheafor Bradford W., Charles R. Horejsi and Gloria A. Horejsi, *Techniques and Guidelines for Social Work Practice*, (Boston: Allyn and Bacon, 1988), 3.

ilerlemesi için katılımında bulunmayı amaçlayan bir meslektir.<sup>4</sup> Hem kişiye hem de kişinin çevresine aynı anda odaklan sosyal hizmet; her bireyi biyolojik, entelektüel, duygusal, sosyal, ailesel, manevi, ekonomik, toplumsal vb. birçok boyuta sahip bir bütün olarak görmeye çalışır.<sup>5</sup> Bu doğrultuda da sosyal hizmet, kişi ya da grupların kendi bünye ve şartlarından doğan ya da kontrolleri dışında meydana gelen maddi, manevi ve sosyal yoksunlukların giderilmesine ve ihtiyaçların karşılanmasına, sosyal sorunların çözümlenmesine yardımcı olan; hayat standartlarının iyileşmesini ve de yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetlerdir.<sup>6</sup> Bu hizmetler sosyal hizmetler adı altında gerçekleştirilir. Bu bağlamda dar anlamıyla sosyal hizmetler; “toplumdaki özel gereksinim gruplarına, onların bedensel, ruhsal ve sosyal yapılarından gelen eksiklik, aksaklık durumlarında, koruma gözetme, kendine yeterli duruma gelebilmelerini sağlama amacıyla devlet, özel ve gönüllü kuruluşlar tarafından düzenlenen önlemleri” kapsamaktadır. Geniş anlamda ise sosyal hizmetler; “eğitim, sağlık, sosyal güvenlik (sosyal sigortalar ve sosyal yardım hizmetleri), konut, toplum kalkınması, insan kaynağının geliştirilmesi, aile planlaması, bedensel ve ruhsal engelliler için yapılan hizmetler, ıslah hizmetleri gibi bireyin insan onuruna yakışır bir yaşam tarzı sürmesi için gerekli olan birçok konuyu bünyesinde barındırmaktadır.”<sup>7</sup>

Her bireyin büyümesi ve gelişmesi, başkaları tarafından sağlanan rehberlik, beslenme ve korumayı gerektirir ve o kişinin benlik kavramı ve hatta hem fiziksel hem de psikolojik olarak hayatta kalması diğer insanla-

<sup>4</sup> Veli Duyan, *Sosyal Hizmetin İşlev ve Roller*, (Toplum ve Sosyal Hizmet, 14/2, 2003), 2.

<sup>5</sup> Sheafor, Bradford W., Charles R. Horejsi and Gloria A. Horejsi, *Techniques and Guidelines for Social Work Practice*, (Boston: Allyn and Bacon), 7.

<sup>6</sup> Veli Duyan, *Sosyal Hizmetin İşlev ve Roller*, 2.

<sup>7</sup> Sevgi Işık Erol, *Türk Sosyal Güvenlik Sisteminde Sosyal Hizmetler*, (Ankara: İKSAD Yayınları, 2019), 47-48.

rın kararlarına ve eylemlerine bağlıdır. Dolayısıyla insanların insanlara ihtiyacı vardır. Bu bağlamda sosyal hizmetler ise bu etkileşimlerin ve ilişkilerin kalitesini ve etkililiğini iyileştirmeyi; başka bir deyişle, danışanların sosyal işlevselliğini geliştirme ve aynı zamanda sosyal işlevselliği etkileyen sosyal koşulları iyileştirmeyi amaçlamaktadır. Sosyal işlevsellik, bir kişinin temel ihtiyaçlarını karşılamak ve toplumdaki başlıca sosyal rollerini yerine getirmek için gerekli olan görevleri ve faaliyetleri yerine getirme yeteneği ile ilgilidir. Sosyal hizmetler insanların sosyal işlevselliğini iyileştirmeye yönelik taahhütlerini yerine getirmek için öncelikle sosyal bakım, sosyal tedavi ve sosyal iyileştirme olarak sınıflandırılan faaliyetleri gerçekleştirirler. Sosyal bakım ile ihtiyacı olan insanlara yaşamın temellerine erişim sağlamak ve psikososyal ihtiyaçlarını karşılama fırsatları yaratmak için eylemlerde ve çabalarda bulunurlar. Sosyal tedavi ile bir bireyin veya ailenin işlevsiz, sorunlu veya rahatsız edici düşünce, duygu ve davranış kalıplarını değiştirmek veya düzeltmek için tasarlanmış eylemleri kullanarak öncelikle eğitim, danışmanlık veya çeşitli terapi biçimleri yoluyla bireysel veya aile değişimini kolaylaştırmaya odaklanırlar. Sosyal iyileştirme ile de belirli bir işlevsellik alanında, sorunlu olarak tanımlanmış bir “sorun” olmaksızın örneğin; gençlik eğlence programları, sağlıklı bebek klinikleri ya da iş eğitimi programları gibi hizmetlerle danışanların büyümesine ve gelişmesine katkı sağlarlar.<sup>8</sup>

## 1.2. Maneviyat Kavramı

Sözlük anlamı olarak maddi olmayan, manevi şeyler şeklinde tanımlanan maneviyat kavramı,<sup>9</sup> genellikle resmileştirilmiş dinler aracılığı ile açıklanmaya çalışılmakta ve de yaşam olaylarına canlılık ve anlam katan

<sup>8</sup> Sheafor, Bradford W., Charles R. Horejsi, and Gloria A. Horejsi. *Techniques and Guidelines for Social Work Practice*, (Boston: Allyn and Bacon), 4-7.

<sup>9</sup> TDK, (2016).

soyut unsurlara odaklanan bir inanç sistemi olarak tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Diğer taraftan batı literatüründe ise maneviyat olgusunda, mutlak manada dini bir unsurun bulunması şart olmamakla birlikte; dini duyguların, maneviyatın dışında düşünülmesi gerekmemektedir.<sup>11</sup> Buna göre batıda maneviyat kavramının sözlük anlamı; canlandırıcı güç; cisimsiz bilinç, yani maddi form veya maddeden yoksun, soyut; cennet zihniyeti ve “kiliseye ait” olan şeklindedir.<sup>12</sup> Ancak, “International Classification of Functioning, Disability and Health” (ICF) ise din ve maneviyatı birlikte değerlendirerek din ve maneviyatı; “ilahi bir güçle bağlantı kurmak, manevi ya da dini değerlerin anlamını bulmak ve kendini gerçekleştirmek için örneğin; dini bir amaç ve manevi tefekkür etmek için bir kiliseye, tapınağa, camiye veya sinagoga katılmak, dua etmek veya dini veya manevi faaliyetlere, organizasyonlara ve uygulamalara katılmak” şeklinde açıklamıştır.<sup>13</sup> “Psikolojide ise maneviyat bireyin; Tanrı’dan ziyade kendine yöneldiği, içten gelen istek ve uyarıların ifadesi olarak açıklanmaktadır.”<sup>14</sup> Son olarak Canda ve arkadaşları maneviyat olgusunu dört perspektiften ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Buna göre ise maneviyat:<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Todd A. Maugans, “The Spiritual History”. *Archives of family medicine*, 5(1), (1996), 11.

<sup>11</sup> Sema Sağlık Kurtuluş, “Maneviyat Ekseninde Bakım ve Manevi Sosyal Hizmetler”. Çevrim içi Erişim: [http://www.manevibakim.com/bilim\\_alanlari/manevi\\_sosyal\\_hizmetler/makale\\_05.asp](http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_sosyal_hizmetler/makale_05.asp)

<sup>12</sup> Rabbi Moshe ben Asher, “Spirituality and Religion in Social Work Practice”. *Social Work Today*, 7, 1-7 (2001), 2.

<sup>13</sup> WHO and Classification ASaTT, *International Classification of Functioning, Disability and Health; Assessment, Classification and Epidemiology Group*: WHO: Submitted (2001), 176.

<sup>14</sup> Rabiye Eğlence, Nuray Şimşek, *Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Hakkındaki Bilgilerinin Değerlendirilmesi*, (Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi, 1, 2014), 49.

<sup>15</sup> Canda, Edward R., Leola Dyrud Furman and Hwi-Ja Canda, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, (USA: Oxford University Press, 2019),

- İnsan yaşamının ve gelişiminin bir süreci,
- Bir anlam, amaç, ahlak ve iyi olma duygusu arayışına odaklanmak,
- Kişinin kendisiyle, diğer insanlarla, diğer varlıklarla, evrenle ve nasıl anlaşılırsa anlaşılısın (örneğin; animistik, ateist, tek tanrılı, çok tanrılı, teistik veya başka şekillerde) nihai gerçeklikle ilişki,
- Önemli önceliklerin merkezi etrafında yönlendirmek ve kutsal ya da kişi ötesi bir aşkınlık duygusuyla örneğin; kutsal veya kişi ötesi olana bağlanmaktır.

Apak’a göre din ve maneviyat kavramlarının arasındaki ilişkiye bakıldığında literatürde dört farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Bu dört görüşe göre; “din ve maneviyat aynıdır”, “din ve maneviyat ayrı kavramlardır”, “din olmadan maneviyat; maneviyat olmadan din var olabilir” ve “maneviyat dinî kapsar.” Kavram üzerine hem fikir olunan nokta ise din ve maneviyatın farklı olmakla birlikte birbirleri ile örtüşen olgular olmasıdır.<sup>16</sup>

Nitekim kavrama ilişkin tanımlara bakıldığında maneviyat olgusunun dini ya da dini olmayan biçimlerde ifade edildiğini ve maneviyatın bireylere ruhsal iyilik hali ve ruhsal doygunluk sağlayan itikat sistemlerinin bütünü olduğunu söylemek mümkündür. Daha spesifik bir betimleme ile maneviyat, insanın iyi ve olumlu yanını geliştiren ve içsel tarafının faydalı olan yönünü ortaya çıkaran manevi şeylerdir.

### 1.3. Din Kavramı

İnsanlıkla ilgili olan manevi olguların ilki din olgusudur. Din aynı zamanda insanın öz varlığı hakkındaki bilinci ile birlikte ortaya çıkıp,

5.

<sup>16</sup> Hıdır Apak, *Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet*, (*The Journal of Academic Social Science Studies*, 67, 2018), 404.

gelişen ilk sorudur. Bu soru ise ilk metafizik olgudur, çünkü insan bu soruyla kendi çevresinde var olan şeylerinde üzerinde kendi varlığını aşan tasarımlara da yükselmeye zorlanmıştır. Diğer bir deyişle insan kendisini ve evrenin neden var olduğunu düşünürken; zorunlu olarak bu evreni ve kendilerini yaratan bir Tanrı’nın varlığını düşünmüş ve varlığına inanmıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla insanoğlu kendi anlamını ararken kendisinden üstün olanın varlığına, gücüne inanmış ve din; insanlığın bu değer ve hedeflerin açık ve eksiksiz bir şekilde bilincine varma ve etkilerini sürekli olarak güçlendirme ve genişletme yönündeki asırlık çabası olmuştur.<sup>18</sup> Bu çaba ile din kavramına ilişkin birçok tanımlar yapılmış; ancak bilim adamları, genel olarak inandırıcı bir genel din teorisinin bulunmadığı konusunda hemfikir olmuşlardır. Geertz’in, antropolojik din teorisini "durağan" olarak adlandırmasından çeyrek yüzyıl veya daha fazla bir süre sonra, dinle ilgili her disiplindeki yazarlar, terimin bir tanımının bile hala fikir birliğinden uzak olduğunu kabul ederler.<sup>19</sup> Bu bağlamda insanlık kadar eski olan din olgusunu günümüzde tanımlamak hala çok zordur, çünkü hemen hemen herkesin kendisine özgü bir “din tanımının” var olduğu görülmektedir.

Doğan (1979), din olgusunu tanımlarken iki farklı perspektiften açıklamaya çalışmıştır. Öncelikle din olgusunu genel anlamıyla ele alarak “insanın kaderini bağlı gördüğü üstün bir güç veya ilkeye inancı, bu inancın sonucu olan ve bir yaşama kuralı yaratabilecek zihni ve ahlaki tutum” şeklinde tanımlamıştır. Sonrasında ise din olgusunu İslam’a göre

---

<sup>17</sup> Kamıran Bîrand, *Din Kavramının İncelenmesi Hakkında*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1-4, 1961), 15.

<sup>18</sup> Albert Einstein. "Science and religion." Conference on Science, Philosophy and Religion Their Relation to The Democratic Way of Life, (1940), 605.

<sup>19</sup> Guthrie Stewart Elliott, *Religion: What is it?*, (Journal for the Scientific Study of Religion 1996), 412.



tanımlamış ve buna göre ise din; “akıl sahibi şuurlu insanları kendi irade ve arzuları ile hak ve gerçeğe, mutlak hayır ve saadete götüren, insanlara saadet yollarını gösteren ve peygamberlerin vahiy ve ilhamına dayanan ilâhi bir kanundur”dur.<sup>20</sup>

Hick ise din olgusunu; fenemolojik, psikolojik, natüralistik, sosyolojik ve dini nitelikli tanımlamalar ile açıklamaya çalışmıştır. Fenemolijik tanımlamaya göre din, “*dinin kabul edilen bütün formları için müşterek olanı ifade etmeyi hedefler*”; psikolojik nitelikli tanımlamaya göre ise “*din, ferdi insanların kendi yalnızlıklarında, kutsal olarak kabul ettikleri şeyle ilişkide olduklarını düşünecek şekilde yaşadıkları duygu, davranış ve tecrübelerdir*”; sosyolojik nitelikli tanımlamaya göre ise “*din, insanların çeşitli toplumlarda geliştirdikleri bir inanç, uygulama ve kurumlar koleksiyonudur*”. Natüralistik bir nitelik taşıyan tanımlamada ise din, “*yetilerimizin özgür çalışmasını engelleyen kaygıların toplamı; duygunun yücelttiği, tutuşturduğu ve aydınlattığı ahlaktır*”. Son olarak dini nitelikli tanımlama da ise “*din, varlıkları bizim bilgimizi aşan bir gücün tezahürleri olduğunun kabulü*”<sup>21</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

İnsanın kendisini ve içinde bulunduğu evreni anlama arayışının doğurduğu doğaüstü bir güce inanma gereksinimi, dinleri beraberinde getirmiştir. Öyle ki her toplumda insanın bir inanma ihtiyacı olmuştur. İnsan, benimsediği din ve inancı doğrultusunda hayatına bir anlam katmaya çalışmış; yaşamına kurallar getirmiştir. Bu kuralları yerine getirerek, kendisini yaratanına inanarak, bu dünyada yalnız olmadığını bilerek; kendisini duyan, gören, ona şah damarından daha yakın olan ve zor du-

<sup>20</sup> Lütfi Doğan, *Din ve Toplum*, (Istanbul Journal of Sociological Studies, 17, 1979), 74-75.

<sup>21</sup> John Hick, Çev. İsmail Çetin, *Din Felsefesi Nedir?*, (U.Ü.İ.F. Dergisi, 4/4, 1992), 240.

rumda kaldığında yardım eden bir varlığın olduğunu hissederek iç ve dış dünyasında manevi huzura ermiştir.<sup>22</sup>

#### 1.4. Dini Sosyal Hizmet Kavramı

Dini sosyal hizmet literatürde; “maneviyata duyarlı sosyal hizmet”, “sosyal hizmet ve maneviyat”, “din, maneviyat ve sosyal hizmet”, “din ve maneviyata duyarlı sosyal hizmet” vs. şeklinde çeşitli ancak birbirine yakın kavramlar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kavramlar incelendiğinde ise içerik olarak kavramların tanımlanması benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda dini sosyal hizmetler; “korunmaya ve bakıma muhtaç olan dezavantajlı grupların maddî-manevî, huzur ve mutluluğuna, rehabilitesine katkı sağlamak amacıyla sunulan din eğitimi hizmetleridir.”<sup>23</sup> Maneviyata duyarlı sosyal hizmet ise; “müracaatçıların özellikle dezavantajlı grupların sorunları ile başa çıkmada etkili olacağı düşünülen manevi destek kaynaklarını, mesleki disiplin çerçevesinde maneviyat ile bağlantı kurmak suretiyle müracaatçı yararına sunmaktır”.<sup>24</sup> Dini sosyal hizmetlerin; din ve maneviyat ekseninde şekillendirilerek kavramlaştırılmaya çalışılmasının nedeni, din ve maneviyat olgularını bir birinden ayrı tutma gayesinden ya da birbirinden ayrıştırılamamasından gelmektedir. Alan yazında din ve maneviyatın yararlarına yönelik hemfikirlik olsa da bazı düşünürler, din ve manevi konuların mesleki bir disiplin içerisinde bulunmasını bilimsel bulmaz iken bazı düşünürler ise etik kaygılar nedeniyle mesafeli bir duruş sergilemektedir. Bazıları da din ve maneviyatın birbirinden farklı şeyler olduğunu varsayarak bu iki kavramı

<sup>22</sup> Ali Rıza Aydın, *İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri*, (Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 9/2 2009), 89.

<sup>23</sup> Saadettin Özdemir, *Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri*, (Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25, 2012),193.

<sup>24</sup> Emel Yeşilkayalı, *Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale*, (The Journal of Academic Social Science Studies, 53/2, 2016), 230.

aynı yerde kullanmaz iken kimileri de maneviyatı dinden ayırarak maneviyat olgusuna tinsellik olarak yaklaşmakta ve daha sıcak bakmaktadırlar. Kısacası özelde ve genelde sosyal hizmette din ve maneviyata karşı bir ön yargı var olup, bazı iyi niyetli yaklaşanlar bile dinden arındırılmış bir maneviyat anlayışına daha sıcak bakmakta ve dine karşı kaygı sergilemektedirler. Diğer taraftan bazıları ise sosyal hizmette maneviyata dahi tamamen uzak durmaktadırlar.<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere dini sosyal hizmetler her ne kadar farklı şekilde kavramsallaştırılsa da ortak amaç, bireyin, inanç dünyasına ve bireyin yaşadığı kültürel değerlere önem verilmesi ve müracaatçının manevi yanına odaklanılması gerektiği hususunun vurgulanmasıdır.<sup>26</sup> Bu bağlamda genel anlamı ile dini sosyal hizmet, toplum içinde dezavantajlı olan grupların yoksunluk içinde buldukları maneviyatlarını güçlendirmeye; manevi sosyal sorunlarının çözümlenmesine ve ruhsal iyilik halinin sağlanmasına yönelik itikat sistemlerinin oluşturulmasına yardımcı olan hizmetlerdir.

## 2. Dini Sosyal Hizmetlerin Amacı ve Önemi

Makale İnsan, yaratılış itibari ile inanma ihtiyacına sahiptir. Bu inanma ihtiyacını kendisinden daha üstün olan güce inanarak giderme gayesinde her daim olmuştur. İnsan, özellikle içinde bulunduğu olumsuz durumlarında ya da başına gelen felaketler ve de kötü olaylar karşısında inanmaya ve inandığından manevi güç almaya daha ihtiyaç duyar. Öyle ki böyle dönemlerde insan; “Niçin ben?, Neden ben?” gibi sorularla inandığını sorgulamaya, manen iyi olmama haline ya da ümitsizliğe dü-

<sup>25</sup> Nevzat Gencer, *Sosyal Hizmet Maneviyat ve Din*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021): 76.

<sup>26</sup> Vehbi Ünal, *Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet*, (*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2, 2021): 603.

şerler. İçinde buldukları bu dönemde ise unuttukları şey inançları ve belki de dinleridir. Dini sosyal hizmetler, manevi desteğe ihtiyacı olan bu insanları içinde buldukları durumdan kurtaracak olan ve kendilerine çıkar yolu gösterecek olan din ve maneviyata ilişkin hizmetlerin sunumudur. Diğer bir deyişle dini sosyal hizmetin amacı yoksunluk içinde bulunan müracaatçılarına sadece madden yardım sağlamak değil, aynı zamanda manen de yardım sağlayarak tam iyilik hallerinin oluşmasına destek vermektir. Bu bağlamda insan temelli dini ya da manevi sosyal hizmetlerin öneminden evvel gayelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>27</sup>

- “İnsanların sosyal hayatlarını da etkileyen manevi sorunlarının çözümünde manevî kapasitelerini geliştirmek”,
- “İnsanlara manevî açılımlar tanıyan inanç sistemleri ile bağlantılı olmalarını sağlamak”,
- “İnanç sistemlerinin insanlar üzerinde daha etkili olması yönde zemin ve kurumsal yapı oluşturmak”,
- “Manevî sosyal hizmetler ruhuna uygun değişik sosyal gruplara yönelik politikaların geliştirilmesine ve uygulanmasına katkı sağlamaktır”.

Dini sosyal hizmetler; sosyal hizmetlere ihtiyaç duyan grupların ya da bireylerin inanç ve düşüncede sapkınlıklara yönelmesinin önüne geçmek, manevi rahatsızlıklarını terapi ve telkin ile çözmek, manevi risklerden uzak durmasını sağlayarak iç huzura kavuşmasını sağlamak gayesindedir. Öte yandan manevi rahatsızlıkları olan sosyal sorunlu kişilerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için, güzel ahlâk ve üstün

---

<sup>27</sup> Ali Seyyar, *Şehit Yakınlarına Manevî Sosyal Hizmet Uygulamaları*, (3. Ulusal Sosyal Hizmet Öğrenci Kurultayı, 2015), 4.

karakter geliştirmeye yönelik sosyal ahlâk eğitim programlarını esas alarak toplum hayatına tekrardan kazandırmayı hedefler.<sup>28</sup> Bu amaç ve hedefleri doğrultusunda sosyal hizmetlerde din ve maneviyatın önemini Mathews<sup>29</sup> şu şekilde sıralamıştır:

- Maneviyatın Sağlığa olan Katkısı: Yapılan araştırmalarda dini inançlarına bağlı olma, dini ritüelleri düzenli yerine getirme sağlıkla ilgili birçok yarar sağlamaktadır. Örneğin; “Gall ve Cornblatt’ın (2002) yaptığı araştırma, meme kanserine yakalandığı halde hayatta kalabilen bazı kimselerin duygusal streslerini azaltmada pozitif Tanrı gibi manevi inançlarını kullandıklarını ortaya koymuştur. Bu hastalıkla ilgili olarak Feher ve Maly de (1999) benzer sonuçlara ulaşmıştır. Flannelly ve arkadaşları ise 2002 yılında din görevlileri ile sıradan insanların ölüm durumlarını karşılaştırmışlardır. Gerek cinsiyet gerekse yaş unsurlarını dikkate aldıkları araştırmada din görevlilerinin sıradan insanlara göre %10-25 daha fazla hayatta kaldıklarını tespit etmişlerdir. D.G. King 1990’da ve Gartner, D.B. Larson ve G.D. Allen, 1991’de yaptıkları çalışmalarda dini bağlılık ile sağlıklılığın ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. E. Idler ve S. V. Kasl, yine dindarlığın bedensel fonksiyon kayıplarına (1997), Ellison ve Levin mide ve bağırsak rahatsızlıklarına (1998) ve A. Colantonio ve arkadaşları serebrovasküler rahatsızlıklara (1992) olumlu (iyileştirici) etkisinin olduğunu tespit etmişlerdir. Naci Kula, yaptığı araştırmada bedensel engellilerin, yaşamış oldukları zorlukları aşmada dini başa çıkma yöntemlerine başvurduklarını saptamıştır”<sup>30</sup>

Dolayısıyla sosyal hizmet mesleğinin de bir yönü ile sağlık ile ilişkili

<sup>28</sup> Ali Seyyar, *Şehit Yakınlarına Manevî Sosyal Hizmet Uygulamaları*, 4.

<sup>29</sup> Ian Mathews, çev. Nebile Özmen, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 30-36.

<sup>30</sup> Ümit Horozcu, *Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki*, 226-229.

olmasından dolayı sosyal hizmette din ve maneviyata ilişkin uygulamaları çekici kılmakta ve teşvik etmektedir.

- **Bilimin, Mantığın ve Rasyonalizmin Yetersizliği:** Bilimin tek başına her şeye yeterli gelmediği bilinen bir gerçektir. Hatta Einstein, dinsiz bir bilimi “topaldır”<sup>31</sup> şeklinde tarif etmiştir. Mathews’de sosyal hizmette bilimsel açıklama, mantık ya da rasyonel düşünceyi göz ardı etmemekle beraber manevi düşünme yöntemlerinin, sosyal hizmet uzmanlarının günlük düzeyde boğuşmak durumunda kaldığı olaylarda bir farkındalığa ve problem çözümünde daha bütüncül bir anlayışa olanak sağladığını belirtmektedir. Mathews’e göre sosyal hizmetin kapsamı alanında olan aile içi sorunları, istirmacı davranışları ve deneyimlemeleri, duygusal acı, ayrılık ve yakınlarını kaybetme sorunları, toplumsal çözülme, işsizlik ve yoksulluk gibi daha geniş yoksunlukları, ırkçılık ve homofobik gibi baskı konularını ve toplumsal cinsiyet eğitim etkilerini sade mantıksal ya da bilimsel açıdan yaklaşılarak çözmeye kalmak eksik ve yetersiz kalabilmektedir.
- **Bütüncül Değerlendirme:** Sosyal hizmette maneviyatın ciddiye alınmasının bir diğer önemi, son zamanlarda bütüncül değerlendirme üzerine yapılan vurgulardır. Son zamanlarda beden, zihin ve ruh eşliğinde sosyal hizmet üzerine vurguyla beraber hizmetten yararlananların deneyimlerini ve bağlamlarını dikkate alan bütüncül hizmet yöntemleri sosyal hizmette “kutsal kâse” haline gelmiştir. Yani sosyal hizmete ihtiyaç duyan kişilere psikolojik, biyolojik ve sosyolojik hizmet sunma bütüncül bir yaklaşım olmakta dolayısıyla bu sosyal sorunlu grupların ruhsal bakımdan maneviyatının da

---

<sup>31</sup> Albert Einstein, *Science and Religion*, 605.

güçlendirilmesi bu kişilerin manevi güçlerini de harekete geçirecek ve yapılan yardım sadece madden değil manen de olacağından tam iyilik hallerinin oluşmasına katkı sağlanacaktır.

- Hizmetten Yararlananların Manevi İhtiyaçlarının Tanınması ve Dikkate Alınması: Sosyal hizmetlerden yararlanan bireylerin, manevi ihtiyaçlarını da dile getirmesi ve maneviyatlarının kendilerine yarar sağladığını belirtmeleridir.
- Dinin Sosyal Bakım Üzerindeki Etkisi: Tarihsel süreç içerisinde din ve dini değerler, sosyal hizmet mesleğinin temelini oluşturmuş ve her daim yakından ilişkili olmuştur. Sosyal hizmet mesleği kiliselerin gönüllü yardımseverlik anlayışı ile doğan daha sonraları meslek haline gelen bir disiplindir. Bu durum ise din ve maneviyat olgularının sosyal hizmet disiplindeki önemi gösteren bir diğer durumdur. Gerek İslam Dininin gerekse diğer büyük dinlerin inanç esasları doğrultusunda yardımlaşma anlayışı, toplumlarda sosyal adaletin yaratılmasına katkı sağlamıştır.

Sosyal hizmetlerde din ve maneviyatın katkısı yadsınamayacak derecededir. Din ve maneviyat yaklaşımli sosyal hizmetler, dezavantajlı grupların tam iyilik hallerinin sağlana bilmesi için bir gereklilik niteliğindedir. Değişen kapitalist ve adaletsiz dünya düzeninden dezavantajlı grupların daha çok etkilendiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bu riskli grupların; içinde buldukları bu olumsuzluklardan çıkabilmesi ve yeniden ruhlarının beslenebilmesi için sadece modern ve maddi sosyal hizmet sunumlarının yetersiz kalacağı öngörüsü, din ve maneviyat eksenindeki dini sosyal hizmetlerin önemini ortaya koymaktadır. Metni buraya yazılacak/yapıştırılacak.

### 3. Türkiye’de Dini Sosyal Hizmetin Durumu

Daha öncede belirttiğimiz gibi dini ya da manevi sosyal hizmetlerin hedef kitlesi genel sosyal hizmette olduğu gibi yine dezavantajlı gruplardır. Dezavantajlı gruplar içinde buldukları yoksunluk ve yoksulluk nedeni ile toplumda özel olarak korunmaya gereksinim duyan “çocuklar, gençler, yaşlılar, engelliler, göçmenler, azınlıklar, eski hükümlüler, kadınlar, tek ebeveynli aileler ve yoksullardır”. Bu kişilerin sadece maddi olarak değil, manevi olarak da korunması gerekmektedir. Şöyle ki sosyal hizmetler kavramı, 2828 sayılı Sosyal Hizmetler Kanunu’nun 3. maddesinde; *“Kişilerin ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunların önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünü...<sup>32</sup>”*dür şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda manevi yoksunlukların giderilmesi, kanunda dezavantajlı gruplara verilen yasal bir haktır. Bu konuda bir diğer kanuni hak ise 1982 TC. Anayasasının başlangıç kısmında yer almaktadır. Buna göre *“Her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak milli kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddi ve manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu”* belirtilmiştir. Bu ve buna benzer kanunlarla manevi ihtiyaçlar kanunen tanınmış ve bir hak olarak verilmiştir. Dini sosyal hizmetlerin sunumu ise 1965 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’a<sup>33</sup> eklenen 7. mad-

<sup>32</sup> Resmi Gazete, 1983 tarih ve 2828 sayılı Sosyal Hizmetler Kanunu, Sayı: 18059, madde 3.

<sup>33</sup> Resmi Gazete, 1965 tarihli ve 12038 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Gö-



desinin 3. bendinde (Değişik: 2/7/2018 – KHK/703/141 md.), “*Öğrenci yurtları, eğitim kurumları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde iş birliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak*” ifadesi ile Diyanet İşleri Başkanlığına görev olarak verilmiştir. Aynı madde- nin 6. bendinde (Değişik: 2/7/2018 – KHK/703/141 md.) “*Göçmen, engelli, bağımlı gibi desteğe muhtaç kesimlere yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yürütmek*” ifadesiyle de bu dini sosyal hizmetlerin kapsamı genişletilmiştir. Bu bağlamda ülkemizde dezavantajlı grupların manevi-yatlarını güçlendirmeye ya da manevi sarsıntılarının giderilmesine yöne- lik sunulan dini sosyal hizmetler; riskli gruplar içerisinde yer alan mahkûmlara, göçmenlere, kadınlara, engellilere ve gençlere yönelik olup bunun yanı sıra sosyal hizmet kurumlarında da ayrıca faaliyetler yürü- tülmektedir. Bu hizmetler ise manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetle- ri adı altında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki Din Hizmet- leri Genel Müdürlüğü’ne bağlı “Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı ile “Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı” tarafından ye- rine getirilmektedir.

### 3.1. Göçmenlere Yönelik Dini Sosyal Hizmet

Günümüzde savaşlar, açlıklar, iç çatışmalar, yoksulluklar ve bunun gibi benzeri durumlar göçlerin tarihsel süreçte en ivme kazandığı zaman- ların yaşanmasına neden olmuştur. İnsanların isteyerek ya da zorunlu olarak yerlerinden edinilmesi sonucunda bugün Türkiye’de çoğunluğu kadın ve çocuk olan, 5 milyonu aşkın göçmen bulunmaktadır. 2020 yılı itibari ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafınca bu göçmenlere; zararlı ve istismarcı yapılardan korunmalarına ve toplumsal uyumu sağlamalarına

yönelik manevi danışmanlık hizmetleri verilmektedir. Manevi danışmanlık hizmetlerinin yanı sıra din hizmetlerine ulaşmaları ve maneviyatlarının güçlenmesine yönelik genel olarak Kur’an ve sünnet kaynaklı sahih ve güncel dini bilgi ile aydınlatılmaları gibi dini hizmetler sunulmaktadır.<sup>34</sup>

DİB tarafından göçmenlere yönelik sunulan dini sosyal hizmetler, yurt içi ve yurt dışı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yurt içinde sunulan dini sosyal hizmetler sadece diğer ülkelerden gelmiş göçmenleri değil, yurt içinde mevsimlik göçü gerçekleştiren bireyleri de kapsamaktadır. Bu bağlamda, yerleşim yerlerinde, tarım alanları çevresinde ve oluşturulan geçici barınma merkezlerinde ikamet eden işçiler ve ailelerine, din hizmeti ve manevi danışmanlık hizmetleri sunulmaktadır. 2020 yılında 137’si yerleşim yeri, 14’ü geçici barınma merkezi olmak üzere toplam 151 koordinatörün rehberliğinde, dini sosyal hizmetler sunulmuştur. Yurt dışı (sınır ötesi) sunulan hizmetler ise Türkiye’de göçmenlerin çoğunluğunu oluşturan Suriyeli göçmenlerin ülkesi Suriye’de, terörden arındırılan bölgelerde sunulmaktadır. DİB; bu bölgelerde zedelenen zihin ve gönüllerin, yaralanan dini değerlerin ve hayatın iyileştirilmesine yönelik çalışmalar yapmaktadır. Bu doğrultuda Kur’an derslerinin yanı sıra vaaz, sohbet, cami dersi yanında temalı konferans, seminer vb. etkinlikler yürütmektedir.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> TC. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Göçmenlere Yönelik Hizmetler*, Çevrim içi Erişim: <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detay/493/%E2%80%8Bg%C3%B6C3%A7menlere-y%C3%B6nelik-hizmetler>

<sup>35</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2020*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 202-215.

### **3.2. Hükümlü, Tutuklu ve Yüklülere Yönelik Dini Sosyal Hizmet**

Genel sosyal hizmetlerden ziyade manevi ve dini sosyal hizmetlerin uygulanmasında en fazla önem arz eden gruplardan biriside hükümlü ve tutuklulardır. Bu kişiler ceza infaz kurumlarına bir şekilde suç içerikli davranışları nedeniyle hüküm giyerek girmiş insanlardır. Bu insanların iki yönden dini ve manevi sosyal hizmetlere ihtiyacı vardır. Birincisi bu kişiler, mahkûm niteliğinde insanlar olduğundan umutsuzluk içinde olup; maneviyatı zayıf, güçsüz düşmüş bireylerdir. İkincisi ise tahliye edildikten sonra hem toplumsal düzeni bozmamaları hem de topluma entegre olmaları konusunda; güzel ahlak kazandırılmış ve ıslah edilmiş şekilde çıkmış olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda iki yönlü güçlendirilmeleri gereken bu bireylere dini ve manevi sosyal hizmetlerin uygulanması gerekliliği söz konusudur. Türkiye’de uzun yıllardır tutuklulara yönelik bu hizmetler devam etmektedir. Bu hizmetler ilk olarak Adalet Bakanlığı’nın DİB’e gönderdiği “05 Ağustos 1950 tarih ve 17565 sayılı” yazısı ile başlamıştır. Sonrasında ise DİB ve Adalet Bakanlığı işbirliği sonucu 30 Mart 2001 tarihinde imzalanan “Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlaki Gelişmelerini Sağlamaya Yönelik İşbirliği Protokolü” ceza infaz kurumlarında sunulan dini sosyal hizmetler için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu protokolün hemen sonrasında ise halen yürürlükte olan “Din ve Ahlak Bilgisi Müfredat Programı” yeniden hazırlanmış ve söz konusu protokol 2011 ve 2019 yıllarında güncellenmiştir. Bu kurumlardaki dini sosyal hizmetler, cezaevi vaizleri ve farklı unvanlardaki diğer personeller ile yürütülmekte olup, bu kapsamda Kur’an-ı Kerim dersleri verilmekte ve koğu sohbetleri ve bireysel görüşmeler yapılmaktadır. Ayrıca konferans, dini bilgiler yarışmaları, hatim okuma

gibi etkinlikler de sunulan diğer hizmetlerdir.<sup>36, 37</sup>

### 3.3. Engellilere Yönelik Dini Sosyal Hizmet

Toplumun bir diğer dezavantajlı gruplarından olan engelli bireyler içinde buldukları yoksunlukları nedeni ile zaman zaman toplumun diğerleri tarafından farklı bakış açılarına maruz kalmakta ve toplumsal uyum sürecinde birtakım olumsuzluklarla karşılaşabilmekte dolayısıyla sosyal dışlanmaya maruz kalabilmektedirler. DİB, engelliler konusunda toplumsal bilinci, farkındalığı ve duyarlılığı arttırmak için engelli bireylerin dini ritüellerini rahatlıkça yerine getirebilmelerine yardımcı olmak amacı ile manevi danışmanlık hizmetleri sunmaktadır. DİB, engelli bireyleri eğitim ve öğretime teşvik ederek, dini sorumluluklarını yerine getirebilme noktasında motivasyonlarının arttırılmasını sağlayarak, manevi gelişimlerine katkı sağlayıcı hizmetler sunmaktadır. Ayrıca DİB, bu bireylerin toplum içerisinde huzurlu, aktif, etkin bir şekilde rol almalarını sağlayacak çeşitli faaliyetlerde yürütmektedir. Bu hizmetler ve faaliyetler ise engelli bireyler için camilerin ve Kur’an kurslarının erişilebilir ve ulaşılabilir hale getirilmesi, işaret dili ile hutbe okunması, görsel, işitsel özel yayınların hazırlanması, hac-umre hizmetleridir. Bu manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği içerisinde hareket edilerek yürütülmekte ve engelli koordinatörlerince takip edilmektedir.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> TC. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Hükümlü, Tutuklu ve Yükümlülere Yönelik Hizmetler*, Çevrim içi Erişim: <https://dinhizmetleri.diyane.gov.tr/Detay/492/%E2%80%8Bh%C3%BCk%C3%BCml%C3%BC-tutuklu-ve-y%C3%BCk%C3%BCml%C3%BClere-y%C3%B6nelik-hizmetler->

<sup>37</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2017*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 86-87.

<sup>38</sup> TC. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Engellilere Yönelik*

Engelli bireylere yönelik dini sosyal hizmetlerin etkinlik ve verimliliğini artırmak ve daha fazla engelli bireye bu hizmetlerin ulaştırılması amacıyla “Diyanet İşleri Başkanlığı Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Yönergesi”, 28.06.2019 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Diğer taraftan bu amaç doğrultusunda hala mevzuat düzenlemesi ve hizmet planlaması hususunda çalışmalar da devam etmektedir.<sup>39</sup>

### 3.4. Sağlık Tesislerine Yönelik Dini Sosyal Hizmet

DİB ve Sağlık Bakanlığı arasında 07 Ocak 2015 tarihinde “Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü” ile manevi danışmanlık ve dini hizmet talep eden hasta, hasta yakınlarına ve sağlık personellerine dini/manevi referanslardan hareketle hizmetler sunulmaya başlanılmıştır. Bu kapsamda dini sosyal hizmetler ile insanların “acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu hallerinde”; “yalnızlık ve ümitsizlik duygularına kapıldıklarında”; “ani değişimlerle gelen kriz durumlarında”, “maruz kaldıkları yeni duruma uyum sağlama ve baş edebilme noktasında”; becerilerini geliştirmelerine yardımcı olmaya çalışılmaktadır. Ayrıca sosyal destek talep eden bireylerin “sorularını cevaplamak, hayatlarına yeni bir anlam vermelerine eşlik ederek onlara moral kazandırmak” gibi manevi danışmanlık hizmetleri de DİB tarafından sağlanmaktadır. Bir diğer sunulan hizmet ise müracaatçının talebi doğrultusunda ve inandığı değerler çerçevesinde ibadet ve dua etmelerine olanak sağlanarak; gereksinim duydukları dini bilgilere kavuşmalarına yardımcı olunmasıdır. Tüm bu hizmetler ile müracaatçıların maneviyatı desteklenerek, hastalıklarından kaynaklanan dini ve manevi problemlerini aşmalarına yar-

*Hizmetler*, Çevrim İçi Erişim: <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detay/491/%E2%80%8Bengellilere-y%C3%B6nelik-hizmetler>

<sup>39</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2019*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 206.

dımcı olunmakta ve iyileşmelerine eşlik edilmektedir.<sup>40</sup>

2015 yılında Türkiye’nin 6 ilinde ve 12 sağlık tesisinde, 20 personel ile başlayan dini sosyal hizmetlerin sunumu; 2020 yılı itibariyle 46 ilde, 122’si Sağlık Bakanlığı bünyesinde 3’ü de üniversite hastaneleri olmak üzere toplam 125 sağlık tesisinde sunulmuştur.<sup>41</sup>

### **3.5. Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Sosyal Hizmet**

Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumları’nda (SHÇEK) dini sosyal hizmet uygulamaları ilk kez Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Daire Başkanlığının 27.07.1989 tarih ve 74 sayılı genelgesini il müftülüklerine ve SHÇEK’e bağlı kurum ve kuruluşlara bildirmesiyle başlamıştır. Ancak, bu faaliyetler kapsamında yapılan dinî sohbet ve konferanslar bağlamında ilgili hizmetler din karşıtı ön yargılı yaklaşımlar nedeni ile durdurulmuştur. 27.02.1992 ve 03.09.1996 yılları arasında durdurulan uygulamalar, daha sonra SHÇEK Genel Müdürlüğü’nün İl Sosyal Hizmetler Müdürlüklerine yazı göndermesiyle tekrar başlamış; fakat yine dini sohbet ve konferans uygulamalarıyla kuruluşlarda ne gibi faaliyetlere yer verildiği sorgulanmış ve uygulamadan vazgeçilmesi önerilmiştir. Uzun bir aradan sonra 2007 yılında uygulanmak istenen dini hizmetler, “26.02.2007 tarihinde Devlet Bakanlığı adına SHÇEK Genel Müdürlüğü ile Devlet Bakanlığı adına Diyanet İşleri Başkanlığı” arasında bir protokol imzalanmasıyla tekrar başlatılmıştır. Bu doğrultuda başka protokollerde imzalanmış fakat 26.10.2011 tarihinde kurumların adının ve bağlı olduğu bakanlıkların değişmesiyle yürürlükten kaldırılmış

---

<sup>40</sup> TC. Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Sağlık Tesislerine Yönelik Hizmetler. Çevrim İçi Erişim: <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detail/489/%E2%80%8Bsa%C4%9F1%C4%B1k-tesislerine-y%C3%B6nelik-hizmetler->

<sup>41</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2020*, 247.

ve “Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı” arasında yeniden protokol imzalanmıştır.<sup>42</sup> Bu protokol ile günümüzde sosyal problemler karşısında koruyucu ve önleyici tedbirler bağlamında “çocuk evleri, çocuk evleri sitesi, çocuk destek merkezleri, kadın konuk evleri, huzurevleri” gibi sosyal hizmet kurum ve kuruluşlarında DİB tarafından dini sosyal hizmetler sunulmaktadır.<sup>43</sup> Özellikle sosyal hizmet kurumlarında ikamet eden çocuklara, manevi değerlerin özümsetilmesi ve bu değerler ile “güçlenerek sorunların üstesinden gelme” öte yandan “toplumla bütünleşme becerisi” kazanmalarına katkı sağlanması için ayrıca faaliyetler yürütülmektedir. Bu hizmetlerin sunumunda 2017 yılında 1287, 2018 yılında 1882 ve 2020 yılında ise DİB bağlı 2.022 personel bu hizmetlerin sunumunda görev almıştır.<sup>44</sup>

Sosyal hizmet kurumlarından bir diğeri ise huzurevleridir. Huzurevlerinde yaşlılara yönelik maneviyat destekli sosyal hizmetlerin sunumunda bütüncül bir yaklaşımın ve hizmetlerin olduğu görülmektedir, çünkü Türkiye’de huzurevlerinin belediyelere, vakıflara, derneklere, azınlıklara vs. ait olması, bunu engellemiştir. Huzur evlerinin farklı statüde olması din hizmetlerinden yararlanma konusuna farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Özellikle kamu dışındaki huzur evleri, ya gereksiz görmeleri ya da ek bir maliyet getireceği gibi gerekçelerle din hizmetleri elemanı istihdam etmemeyi tercih edebilmektedirler. Bunun sonucunda ise bu hizmetlerin sunumu gerçekleşmemektedir.<sup>45</sup> Bu sorunun çözümüne yönelik DİB ile Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı arasında 2019 tarihinde bir protokol imzalanmıştır. Bu protokolle yaşlılara

<sup>42</sup> Saadettin Özdemir, *Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri*, 205-206.

<sup>43</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2018*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 161.

<sup>44</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2020*, 161-162.

<sup>45</sup> Saadettin Özdemir, *Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri*, 207.

yönelik hizmet sunan sosyal hizmet kurumlarında dini sosyal hizmetlerde bütüncül bir yaklaşım kazandırılması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda “Huzurevleri Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerini Geliştirme Çalıştayı” yapılmıştır. Bu çerçevede ilgili komisyon “Huzurevleri Müfredat Programı” ile dini rehberlik hizmeti sunan personele yönelik “Huzurevleri Çalışma Usul ve Esasları” hazırlamıştır. 81 il müftülüğüne gönderilen bu müfredat programı ve çalışma usul ve esasları ile yaşlılara yönelik bütüncül dini sosyal <sup>46</sup> hizmetlerin ilk adımı atılmıştır.

## **Sonuç**

Sosyal hizmet, bir toplumda en kırılgan ve hassas bireylerin oluşturduğu dezavantajlı grupların sorunlarının çözümlenmesine destek olan bir disiplindir. Din ve maneviyat ekseninde yeni bir yaklaşım olan ve literatürde çeşitli kavramlarla anılan dini ya da manevi sosyal hizmetler ise kişilerin manevi yoksunluklarının giderilmesi doğrultusunda müracaatçılarının ruhen iyilik hallerinin sağlanarak, iç huzura ve doygunluğa ermesini hedefleyen bir sosyal hizmet anlayışıdır. Bu anlayış; çağımızın bir gerekliliği olarak görülmektedir, çünkü içinde bulunduğu toplumun refah seviyesine erişemeyen dezavantajlı grupların manevi yönden de desteğe ihtiyacı olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bir insanın tam iyilik halinin sağlanabilmesi için hem manevi hem de maddi desteklerin sosyal hizmetler tarafından sunulması gerektiği savunulmaktadır. Çıkış noktası dini kurumlarda yardımseverlik anlayışı olan bu mesleğin, bugün yine din ve maneviyatla hareket etmesi beklenmektedir. Nitekim zaten yoksunluk içinde bulunan, toplumda kendisi dışında kalanlara göre daha çok sosyal yoksunluklar yaşayan; dolayısıyla topluma entegre olamayan riskli grupların daha çok dini yönden desteklenmelerine; inanç ve umut-

---

<sup>46</sup> Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2019*, 142.



larını kaybetmemeleri için daha fazla teselliye ihtiyaçları vardır. Bu desteklerin ise din, dini ritüeller ve maneviyatı güçlendirecek araçlar ile verildiği takdirde katkı sağlanabileceği düşünülmektedir, çünkü din insanı karanlıktan aydınlığa çıkararak en büyük rehberdir.

Batı literatüründe yaklaşık olarak son otuz yılda sosyal bilimciler ve sosyal hizmet uzmanlarının sosyal hizmet disiplini seküler yapısından çıkarıp tekrar din ve maneviyat ekseninde sosyal hizmetlere yer verme gayesinde oldukları ve bu doğrultuda birçok araştırma yaparak din ve maneviyatın sosyal hizmetlerdeki gerekliliğine dikkat çektikleri görülmektedir. Ancak, literatürde din ve maneviyat eksenindeki sosyal hizmetlerin çeşitli şekillerde kavramsallaştırılmaya çalışıldığı görülmüştür. Türkiye’de de son yıllarda literatürde yer bulan bu kavramın kavramsallaştırılması noktasında henüz netleşmediği görülmektedir. Ancak, Türkiye’de dezavantajlı grupların maneviyatlarını güçlendirmeye ya da manevi sarsıntılarının giderilmesine yönelik sunulan sosyal hizmetlerin nitelik bakımından “dini” içerikli olarak sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye’de din ve maneviyat ekseninde dini sosyal hizmetlerin verildiği ve kavram olarak da “dini sosyal hizmetler kavramının” doğru olacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim maneviyata dayalı sosyal hizmetlerden de söz edebilmek için maneviyatı güçlendirmeye yönelik örneğin; meditasyon gibi bilim ve üretkenliğin sonucunda ortaya çıkan pratiklerinde yer alması ve sadece dine dayalı manevi hizmetlerin olmaması gerekmektedir, çünkü maneviyat dinin merkezinde iken din olmadan da maneviyatın olduğu gerçeği vardır. Bu bağlamda din ve maneviyat ekseninde Türkiye’de maneviyatı güçlendirmeye yönelik uygulanan sosyal hizmetler dini sosyal hizmetler olup, bu hizmetler ise DİB tarafından yürütülmektedir.

DİB tarafından yürütülen dini sosyal hizmet uygulamaları incelendiğinde bu hizmetleri “sunan kişiler ve sunulduğu dezavantajlı gruplar” olmak üzere iki farklı açıdan nitelik yönünden eksik ve yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle etkili dini sosyal hizmetlerin oluşturulabilmesi için toplumun gereksinimlerine ve değişimine uygun multidisipliner bir anlayışın ve bu anlayışın getirdiği uygulamaların olması gerekmektedir. Örneğin, manevi destek amaçlı uygulanan dini sosyal hizmetlerin sunumunu sağlayan kişilerin uzmanlık alanları olan ilahiyat alanlarının yanı sıra bu dezavantajlı gruplar hakkında bilgi sahibi olmaları da gerekmektedir. Manevi desteği sağlayacak uzman hangi dezavantajlı gruba destek sağlayacak ise o gruba mensup kişilerin sorunları, psikolojileri, nasıl iletişim kurabileceği gibi konularında da uzman olması gerekmektedir. Din hizmetleri faaliyet raporları incelendiğinde bu desteği sağlayan din görevlilerinin bu grupları tanıma konusunda eğitim alıp almadıklarına dair bir bilgi paylaşımının olmamasıyla birlikte yükseköğretim din kurumlarının ders müfredatında olmadığı da tarafımızca bilinmektedir. Diğer taraftan dini sosyal hizmetlerin sosyal hizmet uzmanları tarafından verilmesi de yetersiz ve sorunlu olacaktır, çünkü din ve maneviyat konularında eğitim almamış sosyal hizmet uzmanları, her ne kadar bu dezavantajlı grupları tanıma konusunda uzman olsalar da manevi desteğe ilişkin hizmetleri sunmakta yetersiz kalacaklardır. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin ve sosyal hizmet disiplinin bu konuda iş birliği yaparak dini sosyal hizmetlerin sunumunda daha nitelikli uzmanların yetiştirilmesini sağlamaları gerekmektedir.

Türkiye’de dini sosyal hizmetlerin sunulduğu dezavantajlı gruplar konusundaki yetersizlik ise tüm dezavantajlı grupları kapsamamasıdır. DİB’nin dezavantajlı gruplar arasında yer alan göçmenlere, engellilere,

hükümlülere ve çocuklara yönelik dini sosyal hizmetler verildiği görülmüştür. Oysaki dezavantajlı gruplar arasında yer alan işsizler özellikle de umudunu kaybedip iş aramayı bırakan işsizler, yaşlılar, kadınlar ve de yoksullar belki de en çok umutsuzluk içinde olan, inancını yitirmiş manevi desteğe ihtiyaç duyan bireylerdir. Genel anlamda sosyal hizmete ihtiyaç duyan bu grupların tam iyilik hallerinin sağlanabilmesi için maneviyatlarının desteklenmesi de gerekmektedir. Bu bağlamda bu gruptaki bireylere hayatı tekrardan anlamlı hale getirebilmek, kaybettikleri umutlarını buldurabilmek ve de en temel güdü olan inanma duygusunu yaratabilmek için bu grupların hal ve durumlarına uygun dini sosyal hizmetlerin geliştirilerek sunulması ve tam iyilik hallerinin sağlanması bir gerekliliktir.

Sonuç olarak din ve maneviyat ekseninde dini sosyal hizmetler, maddi ve manevi yoksunluk içinde bulunan insanların ya da grupların manevi sorunlarının çözümünde bir gerekliliktir, çünkü sadece maddi sorunların çözümlenmesine destek olunarak tam iyilik halinin yaratılması eksik ve yetersiz sosyal destekler olup, sağlıklı toplumların oluşmasına engeldir. Nitekim dini sosyal hizmetlere ilişkin daha fazla çalışmaların yapılarak farklı perspektiflerden dini sosyal hizmetlerin incelenmesi, mevcut sorunların tespit edilmesi ve çözüm önerilerinin sunulması etkin dini sosyal hizmetlerin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

## Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Statement

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması   Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması   Data Collection	%50	%50
Veri Analizi   Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı   Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision	%50	%50

## Kaynakça | References

- Apak, Hıdır. "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet". *The Journal of Academic Social Science Studies* 67 (2018), 399-411. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7573>
- Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Disiplini ve Maneviyat". *Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/2 (2009), 88-100.
- Ben Asher, Moshe. "Spirituality and Religion in Social Work Practice". *Social Work Today*, 1/7, (2001).
- Bîrand Kamıran. "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1-4, (1961), 39-44.
- Canda, Edward R., Leola Dyrud Furman, and Hwi-Ja Canda. *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*. USA: Oxford University Press, (2019).
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Din Hizmetleri Raporu 2017", Diyanet İşleri Başkanlığı, (2019).
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Din Hizmetleri Raporu 2018". Diyanet İşleri Başkanlığı, (2019).
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Din Hizmetleri Raporu 2019". Diyanet İşleri Başkanlığı, (2019).
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Din Hizmetleri Raporu 2020". Diyanet İşleri Başkanlığı, (2020), 202-215.
- Doğan, Lütfi. "Din ve Toplum" *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 17, (1979).
- Duyan, Veli. "Sosyal Hizmetin İşlev ve Roller." *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 14/2 (2003), 1-22.
- Eğlence, Rabiye, Şimşek Nuray. "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakım Hakkındaki Bilgilerinin Değerlendirilmesi". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1, (2014), 48-53.
- Einstein, Albert. "Science and Religion". *Conference on Science, Philosophy and Religion Their Relation to The Democratic Way of Life*, (1940).
- Furman, Leola Dyrud, Mari-Anne Zahl, Perry W. Benson & Edward R. Canda. "An International Analysis of the Role of Religion and Spirituality in Social Work Practice". *Families in Society*, 88/2 (2007).
- Gencer, Nevzat. *Sosyal Hizmet Maneviyat ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Guthrie, Stewart Elliott. "Religion: What is it?." *Journal for the Scientific Study of Religion* (1996).



<https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detay/490/%E2%80%8Bba%C4%9F%C4%B1ml%C4%B1l%C4%B1kla-m%C3%BCcadeleye-y%C3%B6nelik-hizmetler->

TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Hükümlü, Tutuklu ve Yükümlülere Yönelik Hizmetler*. Çevrim içi Erişim:

<https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detay/492/%E2%80%8Bh%C3%BCK%C3%BCml%C3%BC-tutuklu-ve-y%C3%BCk%C3%BCml%C3%BClere-y%C3%B6nelik-hizmetler->

TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *1.1. Sağlık Tesislerine Yönelik Hizmetler*. Çevrim İçi Erişim: <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Detay/489/%E2%80%8Bsa%C4%9F1%C4%B1k-tesislerine-y%C3%B6nelik-hizmetler->

TDK, (2016).

Ünal, Vehbi. "Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 597-618. <https://doi.org/10.18505/cuid.879254>

Yeşilkayalı, Emel. "Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale". *The Journal of Academic Social Science Studies* 53/2 (2016).

WHO and Classification ASaTT, International Classification of Functioning, Disability and Health; Assessment, Classification and Epidemiology Group: WHO: Submitted (2001).