

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2024

Cilt-Volume : 8- Sayı- Issue : 2

Nisan- Mayıs-Haziran / April- May- June

İSTANBUL/ TÜRKİYE

Since 2017 –8 th Years

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies

Tiad

Cilt/Volume: 8 Sayı/ Issue: 2

Nisan-Mayıs-Haziran / April-May-June 2024

ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Yasemin ÖZCAN publisher@turkiyeilahiyat.com

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi & Türkiye Journal of Theological Studies

Publisher Web Page: www.turkiyeilahiyat.com


Journal Web Page: www.dergipark.org.tr/tiad

Address: Yeşil Pınar Mah. Rüzgarlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin Library, Scientific Publications and Journals


Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

Sayı Baş Editörü/ Issue Editor in Chief [Vol-Iss.8/2]

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com


 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN

sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299


Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet_1296_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

30.06.2024

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.turkiyeilahiyat.com

Yönetim Yer /Executive Office

Address: Yeşil Pınar Mah. Rüzgarlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

publisher@turkiyeilahiyat.com & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


www.turkiyeilahiyat.com

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>


Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ - saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

Porf. Dr. Ahmad KHARRAT, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


Dr. Muhammad Uhaib AS'AD-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

Assoc. Prof. Dr. Şükürü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy


Kuala Lumpur / Malasia

Dr. Merve YİĞİTOĞLU- merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131


Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TÜRKİYE

Assist Prof. Dr. Ahmad ALI- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384


Abdul Wali Khan University-Pakistan

Assoc. Prof Dr. Sıtı Zubaidah ISMAIL- szubaida@um.edu.my

 0000-0003-3381-4943


University of Malaya-Malaysia

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

Dr. Maksym DOICHYK – maksvdoc@ukr.net

 0000-0001-5081-1336

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University-Ukraine


Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV– usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990

Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences Of Uzbekistan-Uzbekistab

İndeks Editörü & Index Editor

Havva ÖZGÜN- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326


Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

Alan Editörleri/Section Editors

Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


Dr. Merve YİĞİTOĞLU- merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131

Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy, Kuala Lumpur / Malasia


Dr. Khoirul UMAM- khoirulumam@unida.gontor.ac.id

University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia


Assoc. Prof. Dr. Şükri MADEN-sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE


Assist. Prof. Dr. Samet YÜCE- syuce@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages, Kastamonu-TURKIYE


Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com


 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assist. Prof. Dr. Mahmut Sami KANBAŞ -

sami.kanbas@marmara.edu.tr


 0000-0001-6970-3669

Address: Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul-TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Assist. Prof. Dr. Zeynep BÜYÜKSARAC-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA-

gulzirazhaxygulova@ibu.edu.tr


 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammet Ali CAN

muhammetalican@gmail.com


 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

İçindekiler/Contents

I-VII | Jenerik / Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 145-161 | Mehmet Emrullah DURAN
Umutsuzluk ve Dindarlık Konusunda Türkiye’de Yapılan Lisansüstü Tezler (1998-2023) Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment of the Graduate Theses on Hopelessness and Religiousness Produced in Türkiye (1998-2023)
- 162-191 | Hasan ALKHATTAF
ملاحح الوحده البنانية للقرآن الكريم وتطبيقاتها عند العلواني
"قضيتا التوحيد والمحكم والمتشابه نموذجاً"
Kur’ân-ı Kerîm'in Metin Bütünlüğünün Özellikleri ve Alvânî'deki Uygulamaları: Tevhid ile Muhkem ve Müteşabih Konuları Örneğinde
Alwani Monotheism, the Definitive, and the Ambiguous as Examples
- 192-205 | Hasan Fehmi ULUS
Kur’ân-ı Kerîm’deki Ĥabâl Kelimesinin Anlam Çerçevesi ve İlgili Ayetler Bağlamında Tahlili
Analysis of the Word Ĥabâl in the Context of the Meaning and Related Verses in Qur’an
- 206-226 | Kenan YILDIZ
İslam Ceza Hukukunda Had Cezalarında Suçun İspatı Açısından Hâkimin Yetkileri ve Şahıslara Tanınan Haklar
Powers of the Judge and Rights Granted to Persons in Terms of Proof of Crime in Ĥadd Penalty in Islamic Criminal Law
- 227-257 | Muhammed Nur KAPLAN & Khairi Ghaiyadh ALKHAFAJÎ
"الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد .. أشكالها وآثارها "دراسة وصفية تحليلية
Bağdat'taki Çağdaş Tasavvuf Hareketi Formları ve Etkileri
"Analitik Betimsel Bir Çalışma"
The contemporary Sufi movement in Baghdad its forms and effects "Analytical Descriptive Study"
- 258-277 | Emine GÖREN BAYAM
Descartes’ın Felsefesinde İlahi Nedensellik: Madde, Güç ve Tanrı
Divine Causality in Descartes’s Philosophy: Matter, Power and God

278-300

Nur Kübra DEMİRÇİ

Memlük Kıraat Tedris Kurumları ve Göz Ardı Edilen Bir Müessese Olarak Türbeler

Mamluk Qira'at Institutions and Mausoleums as an Ignored Institution



Umutsuzluk ve Dindarlık Konusunda Türkiye’de Yapılan Lisansüstü Tezler (1998-2023) Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Emrullah DURAN¹

Öz

Bu çalışmada umutsuzluk ve dindarlık konusunda 1998-2023 yılları arasında Türkiye’de yapılmış lisansüstü tezlerin taraması yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmada umutsuzluk ve dindarlık konusunda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için bir veri sağlanması, araştırılan umutsuzluk kavramlarının düzenlenerek sunulması ve ortaya çıkacak verilerin yapılacak araştırmalarda kaynak olması amaçlanmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Araştırma neticesinde, yayımlanan tezlerin en çok 2023 (n=15) yılında ve en fazla tezin Atatürk Üniversitesi (n=5)’nde yapıldığı, ilgili tezlerde örneklem olarak toplam 5 çalışma grubunun bulunduğu ve umutsuzlukla ilgili 3 kavramın incelendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Umutsuzluk, Dindarlık, Kaygı, Depresyon, Yaşam Doyumu

Duran, Mehmet Emrullah. "Umutsuzluk ve Dindarlık Konusunda Türkiye’de Yapılan Lisansüstü Tezler (1998-2023) Üzerine Bir Değerlendirme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (2024), 145-161. <https://doi.org/10.32711/tiad.1428418>.

Geliş Tarihi	30.01.2024
Kabul Tarihi	01.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, emrullahduran@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9952-5103



An Assessment of the Graduate Theses on Hopelessness and Religiousness Produced in Türkiye (1998-2023)

Mehmet Emrullah DURAN¹

Abstract

This study reviews the graduate theses on hopelessness and religiousness produced in Turkey between the years of 1998 and 2023. In this regard, the aim to provide a source of data for other scholars who would like to engage in research on hopelessness and religiousness, present relevant concepts of forgiveness in an organized fashion and use any potential conclusions to offer a reference point for future research. Qualitative research methods used in the study were document review. As a result of the research, it was determined that the most published theses were made in 2023 (n = 15) and the most theses were made at Atatürk University (n = 5), there were a total of 5 working groups as a sample in the relevant theses and 3 concepts related to hopelessness were examined.

Keywords: Psychology of Religion, Hopelessness, Religiosity, Anxiety, Depression, Life Satisfaction

Duran, Mehmet Emrullah. "An Assessment of The Graduate Theses on Hopelessness and Religiousness Produced in Türkiye (1998-2023)". Türkiye Journal of Theological Studies 8/2 (2024), 145-161. <https://doi.org/10.32711/tiad.1428418>.

Date of Submission	30.01.2024
Date of Acceptance	01.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Psychology of Religion Department, Konya, Türkiye, emrullahduran@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9952-5103

Giriş

Umud bireylerin hem fiziksel hem de ruhsal sağlıkları için çok önemli bir destek kaynağıdır. Bu sebepten bireyler umutlarını kaybedince yaşadıkları olumsuz duygular yaşamlarının bütününe etkilemektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya genelinde yaşanan köklü değişimler, ekonomik buhran ve savaşın yol açtığı travmatik olaylar gibi etkenler “mutluluk nedir ve nasıl elde edilir?” sorularının tartışılmasına neden olmuştur. Çünkü insanlar umutlarını kaybettikleri için mutluluklarını da yitirmişler ve kaybettikleri bu duyguları tekrar ortaya çıkarabilmek için çeşitli psikolojik ve sosyolojik araştırmaların gerçekleştirilmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Umud mutluluğun kaynağı olduğu gibi aynı zamanda umutsuzluğun yol açtığı kaygı ve depresyon gibi ruhsal sıkıntıların da tedavi aracıdır.³ Bu bağlamda kişi umudunu yitirerek umutsuzluk girdabına düştüğünde sadece mutluluğuna değil aynı zamanda yaşam doyumuna ve psikolojik iyi oluşuna da ciddi zarar vermektedir. Literatürde umutsuzluğa çok farklı perspektiflerden yaklaşılmasından kaynaklı çeşitli tanımlamalar yapılmış ancak genel kabul görmüş bir umutsuzluk tanımı ortaya konamamıştır. Genel olarak umutsuzluk bilişsel bir bozukluk olarak ele alınmış ve süresiz bir karamsarlık durumu olarak değerlendirilmiştir.⁴ Kişilerde görülen umutsuzluk durumu doğuştan gelmeyip sonradan öğrenildiği için bu duruma yol açan faktörler çeşitli araştırmalarla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede umutsuzluğa yol açan faktörlerden bazıları şöyledir:⁵

- Kişiliğin Kaybedilmesi: Bireyin benliğine yani kendine olan inancının ve olumlu duygularının zayıflaması durumu umutsuzluğa yol açmaktadır.
- Başarma Duygusunun Kaybedilmesi: Kişinin zorluklarla başa çıkabileceğine olan güveninin yok olması durumu.
- İnanç Değersizleşmesi: Bireyin hem kutsal şeylere olan inancını hem de aile ve arkadaş gibi dostluk bağlarına olan güvenini yitirmesi durumu.
- İsteklerin Yerine Gelmemesi: Kişinin arzu ve isteklerinin bütününe karşılayacak imkana sahip olamama durumu.
- Düzeltilemeyecek Problemler: Bireyin engellilik, tedavi imkânı olmayan rahatsızlıklar ve sevdiklerinin ölmesi durumu.

Amerikan Psikoloji Birliği yürüttüğü kapsamlı araştırmalar sonucunda bireyleri umutsuzluğa sürükleyen faktörlerin başında; kişilerin yalnızlaşması, uzun süreli strese maruz kalma ve bedensel sağlıkla ilgili çözülemeyen sorunların yer aldığını tespit etmiştir.⁶ Ayrıca Amerikan Psikoloji Birliği kişilerde umutsuzluk durumunun belirtileri hakkında da çalışmalar yürütmüş ve ilgili belirtilerin şunlar olduğunu saptamıştır:⁷

- Sürekli olumsuz düşünceleri yansıtan ifadeler kullanma
- Hissedilen duygu ve düşünceleri paylaşmaktan kaçınma
- Konuşmamaya istek duyma

³ Soren Kierkegaard, Yearbook (New York: Walter, 1997), 41.

⁴ Aaron Beck vd., “The measurement of pessimism: The Hopelessness Scale”, Journal of Consulting and Clinical Psychology 42/1 (1974), 861-865.

⁵ Charles Snyder vd., “The Will and Ways: Development and Validation of An Individual-Differences Measure of Hope”, Journal of Personality and Social Psychology 60/4 (1991), 570-585.

⁶ Peter Lewinsohn vd., “Center for Epidemiologic Studies Depression Scale (CES-D) as a screening instrument for depression among community-residing older adults”, Journal of Psychol 12/2 (1997), 277-287.

⁷ APA, DSM-5(Washington: American Psychiatric Association, 2013),53.

- Çevredeki olaylara karşı duyarsızlık
- Beslenme ihtiyaçlarını karşılamada yetersizlik
- Çevresel ve bedensel temizlik sorunları
- Mevcut uyku düzeninin bozulması ve uyuyamama sorunları
- Yakın arkadaş grubundan ve diğer sosyal ortamlardan kaçınma isteği

Bireylerin umutsuzluğa kapılmaları sadece günlük hayatlarını etkilememekte aynı zamanda onlarda çeşitli psikopatolojik durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede umutsuzluğun kişilerde yol açacağı olumsuz durumlardan bazıları şunlardır:⁸

İntihar: Bireyin hayattaki en değerli şeyi olan canına kıyması ve yaşamına son vermesidir. Kişilerin yaşamış oldukları olumsuz olaylar, başa çıkmakta zorlandıkları problemler ve sevdikleriyle ilgili kayıplar onların çaresizlik duygularını tetiklemektedir. Böylece bireyler çaresizliğin yol açtığı acizlik ve güç yetirememe duygudurumundan kurtulma yolu olarak ölümü seçmektedirler. Ayrıca bireylerin yaşamlarındaki hiçbir şeyi dönüştüremeyecekleri veya değiştiremeyecekleri inancı da onların öz saygılarını kaybetmelerine yol açmakta ve böylece hayattan kurtulma isteği ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan kişilerin hayatlarındaki anlam arayışlarının sonuçlanmaması veya yaşamlarını devam ettirecek anlamı kaybettiklerini düşünmeleri de intiharı tetikleyen nedenlerden birisidir. Bununla birlikte zorlu hayat koşulları ve aşılması imkânsız görülen sorunlar da bireylerin ölümü bir kurtuluş kapısı veya tüm problemlerin tek çözümü olarak algılamalarına neden olmasıyla onların intihara meyletmelerine yol açmaktadır.

Bağımlılık: Alkol, uyuşturucu veya kumar gibi kişilerin yaşadıkları sorunları geçici olarak unutmalarını sağlayan süreçlerdir. Bireyler yalnızlıklarını gidermek, acılarını dindirmek ve kaybettikleri umutlarını hatırlamamak için bağımlı oldukları şeylere daha fazla sarılarak onların kurtulmasına katkı sağlayacak olumlu durumları göz ardı etmektedirler. Böylece hem maddi hem manevi çöküş yaşanmakta ve yaşamın anlam ve amacı kaybolmaktadır. Ayrıca kişilerin sahip oldukları aile ve arkadaş çevreleri de onlardan uzaklaştıklarından dolayı bireyler yitirdikleri güvenlik duygularını edindikleri bağımlılıklarıyla giderme yolunu seçerek az da olsa var olan umutlarını tamamen kaybetmektedirler. Umutsuzluk bağlamında bağımlılık bazen maddesel değil duygusal açıdan takıntılı ve patolojik bazı sonuçlara da yol açabilmektedir. Bireyler doğal bir durum olan bağlanma duygusunu ya hissedebilmek ya da ondan kurtulabilmek için duygudurum bozuklukları yaşamaktadırlar. Umutsuzluğun kişileri sürüklediği bu duygusal bozukluklar aynı zamanda davranışsal problemleri de beraberinde getirmekte ve bireyin adaptasyon sürecine zarar vermektedir. Özellikle kişilerin bazı bireylere takıntılı hale getirdikleri duyguları aslında onların çözmeyi başaramadıkları sorunlardan kaynaklı olmasından dolayı da umutsuzluğun giderilmesi zorlaşmaktadır. Bu bağlamda umutsuzluğun yol açtığı önemli sorunların başında yer alan bağımlılık durumu bazen de umutsuzluğun nedenlerinden birisi olabilmektedir. Bazen bireyler yaşamlarında etkisini

⁸ Engin Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normal Dışı Davranışlar* (Ankara: Maya Yayınları, 1981),33; Gülten Seber, *Beck Umutsuzluk Ölçeğinin Güvenirliği ve Geçerliliği Üzerine Bir Araştırma* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1991), 17; Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 38; Robert Weiss, *Loneliness The Experience of Emotional and Social Isolation*, Ed. R. Woss (Londra: MIT Press, 1974), 8; Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Londra: Penguin Yayınları, 2008), 3; Philip Slater, *The Pursuit of Loneliness: American Culture at the Breaking Point*, (New York: Beacon Press, 1970), 17; Hakan Türkçapar, *Depresyon, Klinik Uygulamada Bilişsel Davranışçı Terapi* (Ankara: HYB Yayınları, 2009), 11.

çok fazla hissetmedikleri çeşitli bağımlılıklarını görmezden gelme eğilimi göstermektedirler. Fakat yukarıda da bahsedildiği üzere eğer bu bağımlılıklar önlenemez bir duruma evrildiği zaman onlardan kurtulmak daha da zorlaşmakta ve umutsuzluğa kapılmak çok daha kolaylaşmaktadır.

Kişilik Bozuklukları: Umutlarını kaybetmiş bireyler hem kendilerine hem de çevrelerine karşı zarar verme eğilimi gösterebilmektedirler. Özellikle sadist veya mazoşist kişilik bozukluklarının nedenlerinden birisi bireylerin bu acı çekme veya çektirme durumlarını umutsuzluklarını dışa vurma şekli olarak kullanmalarıdır. Ayrıca paranoid ve şizoid kişilik bozukluğu olan bireyler sürekli güvensizlik duymalarından kaynaklı yaşadıkları huzursuzluk onları yalnızlaşmaktadır. Diğer taraftan narsistik kişilik bozukluğunun kişilerde yol açtığı üstünlük duygusu da insanlardan soyutlanmaya yol açmaktadır. Bireylerin yaşadıkları umutsuzluk duygusundan kısa sürede kurtulamamaları sonucu ortaya çıkan kişilik bozuklukları onların umutlarını kaybetmelerine sebep olan olaylardan daha büyük ve kalıcı yıkımlara neden olmaktadır. Bu sebeple, aslında kişilerin kaybettikleri umutlarını dışa vurum biçimleri olarak da kabul edilen kişilik bozuklukları kronik bir hale dönüştüğünde çözümlenmesi daha karmaşık bir sorunlar yumağı olarak bireylerin psikolojik sağlıklarında kalıcı tahribatlar oluşturmaktadır. Böylece umutsuzluğa sadece bir duygu bozukluğu veya geçici bir durum şeklinde yaklaşılması mevcut problemin hafife alınmasına yol açacağı için aynı zamanda da bu tür durumlarda sorunun nereye kadar uzanabileceğini tahmin etmenin de imkansızlığından dolayı umutsuzlukla ilgili durumlara daha dikkatli yaklaşılması gerekmektedir.

Yalnızlık: Umutsuzluk durumu kişinin sadece bireysel yaşadığı bir duygu olmayıp yakınında bulunan kimselere de negatif etkileri olduğu için umutsuz bireyler genel olarak yalnızlığa mahkumdurlar. İnsanlar yaşam enerjilerini düşüren, pozitif bakış açılarını kaybettiren ve hayallerini yıkan kimselerin yanlarında olmalarını istemezler. Yalnızlık duygusu bireylerin bebeklik dönemlerinden itibaren getirdikleri bağlanma sorunlarıyla özdeşleştirilerek incelense de kişilerin umutsuzluklarının yol açtığı toplumdaki soyutlanma ve tek başına kalma mecburiyeti onların yaşamlarını daha çok etkilemektedir. Bu sebeple, umutsuzluğun neden olduğu yalnızlık durumu kişilerin bireysel veya toplumsal etmenlerden dolayı hissettikleri yalnızlık kaygısından daha yıpratıcı ve psikolojik iyi oluşa zarar vericidir. Çünkü yalnızlık kaygısı veya tercihen yalnız kalma kişinin üstesinden gelebileceği bir durum olmasına rağmen bireyin umutsuzluğunun sonucu olarak insanların ondan uzaklaşmasıyla ortaya çıkan istenmeme durumu çözümlenmesi çok daha zor ve karmaşık bir süreçtir. Bundan dolayı kişilerin diğer insanlarla dostluk ve arkadaşlık ilişkileri kurmaları çok zaman alırken mevcut ilişkilerin kopması çok daha kolay ve birey için yıkıcı olabilmektedir.

Depresyon: Bireylerin gündelik yaşamlarını etkileyen ve onların baş edemedikleri karamsarlık duygusunun yol açtığı rahatsızlık durumudur. Özellikle kişilerin rutin yaptıkları yeme, uyuma veya çeşitli hobileri gerçekleştirilmede görülen isteksizlik ve sürekli üzüntülü duygudurumunun kaynağını oluşturan depresif duygular bireylerin hem kendilerini hem de çevrelerini olumsuz etkilemektedir. Ayrıca bireylerin karşılaştıkları sorunların kaynağı olarak kendilerini görmeleri sonucu hissettikleri suçluluk duygusu da depresyonu tetiklemektedir. Bu sebepten kişilerin çeşitli başa çıkma mekanizmalarını aktif olarak kullanabilmeleri ve çözmeleri gereken problemlerden hızlıca kurtulabilmeleri için suçluluk duygusunu doğru yönetebilmeleri konusunda gerekli destekleri almaları gerekmektedir. Diğer taraftan bireylerin sahip oldukları

spiritüel düşünceler ve metafizik konuları da onların kaygı ve korku duygularını artırarak sağlıklı düşünme yetilerine zarar verebilmekte ve psikolojik iyi oluşlarını olumsuz yönde etkilemektedir. Böylece kişilerin duygularını kontrol altına almaları ve psikolojik sağlıkları bakımından depresif bir ruh hali yaşamamak için hayatlarında korku ve umut dengesini sağlamaları gerekmektedir. Aksi takdirde bireylerin yaşayacakları duygusal bozukluklar ve çöküşler onların hem davranışlarına hem diğer insanlarla ilişkilerine hem de manevi yaşantılarına olumsuz etkileri olabileceği gibi kişilerin umutsuzluk ve karamsarlık çıkmazına sürüklenmelerine de yol açabilmektedir.

İnsanların yaşadıkları dünyada çoğu zaman istenilen şeyler gerçekleşmeyebilir ve işler her zaman yolunda gitmeyebilir. Bireylerin yaşamlarına devam etme ve üstlendikleri sorumlulukları yerine getirme zorunlulukları bulunduğu için kişiler karşı karşıya kaldıkları sorunlarla başa çıkma yollarını bularak umutsuzluğa düşmekten kendilerini kurtarmak için çabalarlar. Bu bağlamda din, bireylere inanç, sabır ve yaşam amacı sunduğu için kişiler maneviyatlarından güç alarak ümitlerini kaybetmemekte ve kaygılarından kurtulmaktadır.⁹ Ayrıca dinin müntesiplerine her zaman kişinin tüm sorunlarını bilen ve ona yardım edecek gücü sağlayacak bir aşkın varlığı hatırlatması ve o yüce varlıktan ümidi kesmenin şiddetli cezalara yol açacağıın tekrar edilmesi dindarları umutsuzluktan uzak tutmaktadır.¹⁰ Kur'an-ı Kerim'de bireylerin yaşadıkları umutsuzluk durumları onların yaratıcılarıyla olan sorumlu ilişkilerinden kaynaklı olduğu değerlendirilmesi yapılmış ve inandığını söyleyen kişilerin umutsuzluğa kapılmalarının Allah'ı inkara yol açabileceğinden dolayı çok sert uyarılar yapılmıştır.¹¹ Bununla birlikte dinin bireylere sağladığı kader ve tevekkül inancı onları yalnızlık duygusundan, hiçbir şeye güç yetirememe ve keder gibi duygulardan koruyarak onların ellerinden geleni yaptıktan sonra sonuç olumsuz olsa bile umutsuzluğa kapılmalarını engellediği için dindarlık ve umutsuzluk konusunda yapılan araştırmalar ayrı bir öneme sahip olmuştur.

İnsanoğlunun yaşamı boyunca sınırsız istekleri bulunmakta ama kaynaklar ve bireylerin imkanları sınırlı olduğu için bu durum kişide çatışma duygusuna yol açarak umutsuzluğu tetiklemektedir. Bu durumu ortadan kaldırmak için din bireylere dua etmelerini tavsiye etmiş ve istedikleri şeylerin hemen olamayacağını vurgulayarak kişilerin hem elde edememe duygusuna kapılmalarını engellemiş hem de istediklerine çeşitli yollarla ulaşabilecekleri umudunu canlı tutmayı başarmıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de inanan kişilerin her durum ve şartta umutlu olmaları gerekliliği sıkça vurgulanarak onların umutsuzluk girdabında kaybolmalarının önüne geçilmiş ve bireylerin karamsarlık duygularının imanlarıyla çeliştiği ifade edilerek umutsuzluğa dönüşebilecek duygudurumları engellenmiştir.¹² Fakat burada her şartta umutlu olmaktan kastedilen şey bireylerin yerine getirmesi gereken sorumluluklarından umutlu olmak bahanesiyle kaçmaya çalışmaları değil inancın onlara sağladığı görev bilinciyle yaptıkları şeyi en güzel ve huzurlu olarak yerine getirmeleridir.¹³ Bu bağlam göz önünde bulundurularak yürütülen çalışmalar neticesinde bireyleri umutsuzluktan

⁹ Neda Armaner, Psikopatolojide Dini Belirtiler (İstanbul: Demirbaş Yayınları, 1973), 21.

¹⁰ Osman Pazarlı, Din Psikolojisi (İstanbul: Remzi Yayınları, 1982), 52; Hayati Hökeleki, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 27.

¹¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an da Ümit İman İlişkisi", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (1974), 155-176.

¹² Secde 32/6; Hicr 15/56; Zümer 39/53; Yusuf 12/87.

¹³ Kasapoğlu, "Kur'an da Ümit İman İlişkisi", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (1974), 155-176.

uzaklaştıracak, kişilerin umutları sayesinde hem mutlu olacağını hem de Tanrı'nın övgüsünü kazanacaklarını vaat eden manevi yaklaşımlar çalışma yapan araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Böylece din, dindarlık ve maneviyatla umutsuzluğun ilişkisini araştıran çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Yürütülen farklı çalışmalarda dinin umudu olumlu yönde etkilediği bulgularınca araştırmacılar deneysel incelemelere başvurmuşlardır. Özellikle umutsuzluk eğilimleri yüksek bireyler çeşitli sınıflamalarla gruplara ayrılmış ve onlara araştırmacılar tarafından inanç temelli umut seminerleri verilerek onlardaki ortaya çıkacak değişim gözlemlenmek istenmiştir. Araştırmalar sonucunda dinin yalnızlık ve kaygı duygularından bireyleri uzaklaştırarak onları umuda sevk etmesinin ve cennet ya da tanrı sevgisinin kazanılması biçiminde çeşitli vaatlerin insanlarda umutsuzluk duygusunu azalttığı tespit edilmiştir.¹⁴ Bu sebepten kutsal metinler ve dini hikayeler yoluyla aktarılan umudun yüce bir duygu oluşu düşüncesinin kişileri psikolojik olarak hem rahatlatması hem de sorunlarla başa çıkmada yardımcı olması mevcut araştırmaların artarak devam etmesine neden olmuştur.

Bu çalışmada, umutsuzluk ve dindarlık konusunda 1998-2023 arasındaki yıllarda Türkiye'de yapılmış lisansüstü tezlerin taraması yapılmıştır. Umutsuzluk ve dindarlık konusunda yapılmış ilk lisansüstü tezin 1998 yılında yapılmış olması dolayısıyla araştırma aralığı ilgili tarihten itibaren başlatılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda umutsuzluk ve dindarlık konusunda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için bir veri sağlanması, araştırılan umutsuzluk kavramlarının düzenlenerek sunulması ve ortaya çıkacak verilerin yapılacak araştırmalarda kaynak olması amaçlanmaktadır. Çalışmamızda tezlere ilişkin sayısal veriler, tezlerin yıllara, üniversitelere, içerdikleri konulara ve veri toplama tekniklerine göre dağılımına yer verilmiştir. Bununla beraber incelemeye tabi tutulan 38 tez, alfabetik sırasına göre yazar soyadı, tez adı, üniversite ve yıl bilgisi liste şeklinde kaynakçaya eklenmiştir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Nitel araştırma ölçme yapmanın zor olduğu niteliklere ilişkin yorumlama ve çözümlenmeye dayanan araştırma türüdür.¹⁵ Araştırma yapılacak durum veya olgularla ilgili materyallerin incelenmesini ifade eden doküman analizi, ilgili materyalleri toplama, onların doğruluğunu araştırma, onlardan veri elde etme, ulaşılan veriyi analiz etme ve kullanma süreçlerini kapsamaktadır.¹⁶ Bu çalışma özelinde 1998-2023 yılları arasında umutsuzluk ve din konusunda yapılmış lisansüstü tezlerin doküman analizi kullanılarak incelenmesi amaçlanmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırma kapsamına alacağımız umutsuzluk ve dindarlık konusunda yayımlanmış lisansüstü tezlere Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi verileri ile İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu veri tabanı arasındaki veriler karşılaştırmalı şekilde

¹⁴ Mehmet Yılmaz, *Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 45.

¹⁵ Corrine Glesne, *Becoming Qualitative Researchers: An Introduction* (Londra: Pearson Yayınları, 2011), 21.

¹⁶ Hasan Şimşek ve Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 186.

incelenerek ulaşılmıştır. Ulaşılan 42 tezden, 4'ü İSAM veri tabanında "devam ediyor" şeklinde görülmesinden dolayı araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca İSAM veri tabanında "devam ediyor" şeklinde görülen ancak YÖK Tez'de tamamlanmış olarak görülen lisansüstü tezler de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Geriye kalan 38 lisansüstü tez, çalışmanın örnekleme olarak belirlenmiştir.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu çalışmanın verileri YÖK Ulusal Tez Merkezi ve İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu veri tabanından yararlanılarak toplanmıştır. Toplanan 38 lisansüstü tez bilgisayar üzerinden Excel ortamına aktarılarak önce tez adı, üniversite, yıl, konularına ve veri toplama tekniklerine göre listelenerek tablolaştırılmıştır.

3. Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde araştırmaya dâhil edilen lisansüstü tezlere ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

3.1. Elde Edilen Lisansüstü Tezlere İlişkin Sayısal Veriler

Bu kısımda araştırmaya dâhil edilen 6'sı doktora 32'si yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 38 lisansüstü tez incelenmiştir. Elde edilen bulgular tablo şeklinde aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. İncelenen Lisansüstü Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıl	Yüksek Lisans	Doktora
1998	1	
2005	1	
2009	2	
2011	1	1
2013	1	
2016	2	
2017	1	1
2018	1	
2019	2	
2020	4	
2021	1	
2022	3	1
2023	12	3
Toplam	32	6

Tablo 1'e göre umutsuzluk ve dindarlık konusunda yayımlanmış 38 lisansüstü tez incelendiğinde çalışmaların en çok 2023 (n=15) yılında yayımlandığı görülmektedir.

Tablo 2. Lisansüstü Tezlerin Yayımlandığı Üniversitelere Göre Dağılımı

Üniversite Adı	f	%
Atatürk Üniversitesi	5	13,15
Sakarya Üniversitesi	3	7,89
Ankara Üniversitesi	2	5,26
Arel Üniversitesi	2	5,26
Süleyman Demirel Üniversitesi	2	5,26
Cumhuriyet Üniversitesi	2	5,26
Necmettin Erbakan Üniversitesi	2	5,26
Erciyes Üniversitesi	2	5,26

Karabük Üniversitesi	2	5,26
Tablo 2 devamı		
Üniversite Adı	f	%
Karadeniz Teknik Üniversitesi	1	2,63
İstanbul Üniversitesi	1	2,63
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	1	2,63
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	1	2,63
İnönü Üniversitesi	1	2,63
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	1	2,63
Sütçü İmam Üniversitesi	1	2,63
Kent Üniversitesi	1	2,63
Gelişim Üniversitesi	1	2,63
Sağlık Bilimleri Üniversitesi	1	2,63
Orta Doğu Teknik Üniversitesi	1	2,63
Üsküdar Üniversitesi	1	2,63
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	1	2,63
Dokuz Eylül Üniversitesi	1	2,63
Çankırı Karatekin Üniversitesi	1	2,63
Uludağ Üniversitesi	1	2,63
Toplam	38	100

Tablo 2'ye göre umutsuzluk ve dindarlık konusunda 1998-2023 yılları arasında yapılan 38 lisansüstü tez incelendiğinde en fazla çalışmanın Atatürk Üniversitesi'nde (n=5) yapıldığı görülmüştür.

Tablo 3. Tezlerin Çalışma Gruplarına Göre Dağılımı

Konu	f	%
Öğrenciler	12	41,37
Yetişkin Bireyler	11	37,93
Hasta Bireyler	3	10,34
Engelli Bireye Sahip Aileler	2	6,89
Mahkumlar	1	3,44
Toplam	29	100

Tablo 3'e göre umutsuzluk ve dindarlık konusunda yayımlanmış 38 lisansüstü tez incelendiğinde çalışmalarda örneklem grubu olarak en çok öğrencilerin (n=12) kullanıldığı görülmüştür.

Tablo 4. Veri Toplama Tekniklerine Göre Dağılım

Desen	f	%
Nicel Model	29	76,31
Karma Model	5	13,15
Nitel Model	4	10,52
Toplam	38	100

Tablo 4'e göre umutsuzluk ve dindarlık konusunda yayımlanmış 38 lisansüstü tez incelendiğinde çalışmalarda en fazla nicel modelin (n=29) kullanıldığı görülmüştür.

3.2. Lisansüstü Tezlere Konu Olan Umutsuzluk Kavramlarına İlişkin Değerlendirmeler

Tablo 5. Kavramlara Göre Dağılım

<i>Konu</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
Kaygı	15	55,55
Depresyon	7	25,92
Yaşam Doyumu	5	18,51
Toplam	27	100

Tablo 5'e göre umutsuzluk ve dindarlık konusunda 1998-2023 yılları arasında yapılan 38 lisansüstü tez incelendiğinde çalışmalarda en çok araştırılan kavramın "Kaygı" (n=15) olduğu görülmüştür.

Tartışma ve Sonuç

Çalışma kapsamında 1998- 2023 yılları arasında yapılmış olan toplam 38 tez incelenmiş ve yüksek lisans tezlerinin (n=32) doktora tezlerinden (n=6) fazla olduğu saptanmıştır. Yapılan çalışmada yayımlanan tezlerin yıllara göre dağılımı dikkate alındığında en çok 2023 (n=15) yılında, en az ise 1998, 2005, 2013, 2018 ve 2021 yılında (n=1) yayımlandığı görülmüştür. 1998 yılına kadar umutsuzluk ve din konusunda Türkiye'de yapılan lisansüstü teze ve tespit ettiğimiz tezler ile ilgili erişim engeline rastlanmamıştır.

Umutsuzluk ve din konusunda 1998- 2023 yılları arasında yayımlanan yüksek lisans ve doktora tezleri çalışmaların yapıldığı üniversite ve yıllara göre analiz edildiğinde en fazla Atatürk Üniversitesi (n=5), en az ise Uludağ Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Kent Üniversitesi, Üsküdar Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sütçü İmam Üniversitesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Gelişim Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, İnönü Üniversitesi ve Karatekin Üniversitesi (n=1)'nde olduğu görülmüştür. Lisansüstü tezlerin incelenmesi sonucunda nicel, nitel ve karma şeklinde 3 başlık belirlenmiş ve çalışmalar buna göre sınıflandırılmıştır. İncelenen tezler arasında en fazla nicel tekniğinin (n=29) kullanıldığı saptanmıştır.

İncelenen 38 lisansüstü tez çalışmasında örneklem olarak toplam 5 çalışma grubu tespit edilmiştir. Veriler incelendiğinde en fazla çalışılan örneklem gruplarının öğrenciler (n=12) ve yetişkin bireyler (n=11) olduğu görülmüştür. En az çalışılan örneklem grubunun ise engelli aileye sahip aileler (n=2) ve mahkumlar (n=1) olduğu saptanmıştır. 1998-2023 yılları arasında umutsuzluk ve dindarlık konusunda yapılmış olan lisansüstü tezler incelendiğinde bu tezlerde umutsuzlukla ilgili 3 kavramın incelendiği görülmüştür. Yapılan tezlerde en çok ele alınan kavramların kaygı (n=15) ve depresyon (n=7) olduğu tespit edilmiştir. En az incelenen kavramın ise yaşam doyumu (n=5) olduğu görülmüştür.

Umutsuzluk ve din konusunda ülkemizde yapılan tezler bağlamında en çok "kaygı"nın araştırıldığı tespit edilmiştir. Türk Dil Kurumu (TDK) kaygıyı, bireyin sürekli olumsuz ve üzücü durumlarla karşılaşma düşüncesine sahip olması ve kaynağı belirsiz endişe durumu olarak tanımlamıştır.¹⁷ İlgili literatürde kaygının birçok şekilde tanımı

¹⁷ Türk Dil Kurumu (TDK), "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 5 Ocak 2023).

mevcuttur. Bunun sebebi araştırmacılar tarafından kaygı kavramına farklı açılardan yaklaşılmasıdır. Örneğın bu tanımlardan bazıları şöyledir;

- Kaygı sevilmeyen durumların ortaya çıkardığı endişeli ruh halidir.¹⁸
- Kaygı organizmanın tehlike durumu olması karşısında gösterdiği tepkidir.¹⁹
- Kaygı gerçek bir tehlike olmamasına rağmen kişiyi huzursuz eden korkunun var olmasıdır.²⁰
- Kaygı kişide boğulma duygusunu yaşatan süresiz rahatsızlık hissetme durumudur.²¹
- Kaygı organizmanın varlığını devam ettirebilmesi için önceden kendini hazırlamasıdır.²²

Kaygıyla ilgili literatürdeki tanımlardan hareketle kaygının doğası gereği insanoğlunda bulunduğu ama fazlasının bireyde rahatsızlıklara ve huzursuzluklara yol açtığı söylenebilir. Burada önemli olan kaygının hem bilişsel hem fizyolojik hem de davranışsal bağlamda etkileri olduğu ve bu etkilerin kişinin günlük yaşamında bazı sonuçları olacağından dolayı bu duygunun kontrol altına alınması önem arz etmektedir.²³ Diğer taraftan kaygının en büyük nedenlerinden birisi olan belirsizlik durumu kişilerin nasıl düşüneceğini ve ne şekilde davranacağını belirlemelerini zorlaştırmaktadır. Böylece belirsizlik durumları kaygıya neden olmakta ve kontrol altına alınamayan kaygı da umutsuzluğa yol açmaktadır. Halbuki din ve maneviyat kişilerdeki kaygıyı azaltmak için onlara hem her şeyi bilen aşkın bir varlığın inancını zorunlu kılmış hem de kader gibi belirsizliklerin olmadığı bütün durumların belirlenip ona göre gerçekleştiği inancını da müntesiplerine yerleştirmiştir. Bu bağlamda gerçekleştirilen araştırmalarda kişilerin dindarlık düzeyleri yükseldikçe kaygı duygularının azaldığı ve böylece umutsuzluk düzeylerinin de düştüğü tespit edilmiştir.²⁴

Umutsuzluk ve din konusunda ülkemizde yapılan tezler bağlamında kaygıdan sonra depresyon kavramının araştırıldığı tespit edilmiştir. Bireylerin yaşadıkları sorunlarla başa çıkamamaları veya yalnızlık ve kaygı gibi duygularını kontrol edememeleri sonucunda ortaya çıkan olumsuz duygu durumunun kişiyi sürekli etkilemesi depresyon olarak ifade edilebilir.²⁵ Depresyon sürecinde birey sağlıklı bir düşünme gerçekleştiremediği için kendisini yalnız veya değersiz hissetme gibi duyguların da yol açmasıyla kendine zarar verecek davranışlarda bulunabileceğinden dolayı mutlaka bir uzman eşliğinde süreci yürütmelidir. Aksi takdirde umutsuzluğun yol açtığı depresyon kişinin gündelik hayattan kopmasına ve uyum problemleri göstermesine yol açabilmektedir. Her ne kadar depresyonun psikolojik nedenleri daha çok literatürde yer alsada çeşitli kalıtsal hastalıkların da bu tür süreçlere yol açabildiği çalışmalarla tespit

¹⁸ Charles Spielberger, Theory, and research on anxiety. Anxiety and behavior (New York: Academic Press, 1966),17.

¹⁹ Rod Plotnik, Introduction to Psychology (New York: Wadsworth Inc Fulfillment, 2009), 68.

²⁰ Paul Stallard, Cognitive Behavior Therapy with Children and Young People (London: Routledge, 2009),113.

²¹ Peter Tyrer, "Borderline personality disorder: a motley diagnosis in need of reform", Journal of Lancet 6/1 (1999), 91-96.

²² Spielberger, Theory and research on anxiety. 18.

²³ Stallard, Cognitive Behavior Therapy with Children and Young People, 115.

²⁴ Nurten Ünal, Dini İnanç ve Duanın Umutsuzluk İlişkisi (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 60.

²⁵ Stallard, Cognitive Behavior Therapy with Children and Young People, 110.

edilmiştir.²⁶ Bu sebepten depresyondaki bireylere uygulanan tedavi süreçleri mevcut durumun kaynağına göre değişmektedir. Bu bağlamda din ve maneviyat temelli uygulanan araştırmalar umutsuzluğun azalmasıyla kişilerde depresyon belirtilerinin de kaybolduğunu göstermektedir.²⁷ Ayrıca dini inanç ve ritüellerin bireylerin kaygı ve umutsuzluk duygularını kontrol altına almalarını sağladığı için bu kişilerin depresif ruh halinden uzaklaşmalarına katkı sağlayarak psikolojik iyi oluşlarına destek olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Bireylerin kaygı bozukluğu ve depresif davranışlar sergilemelerinin altında yatan sebepler sadece gündelik yaşamdan kaynaklı olmayıp ölümden sonraki hayat veya cehennem gibi metafizik konuları bağlamında da olabilmektedir. Bu sebepten Kur'an'da korku ve umut duygusunun dengede olmasına dikkat çekilmiş ve umutsuzluğa kapılmamak için salt bir umut duygusuna sahip olmanın da bireylerin yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklarını aksatmalarına yol açabilmesinden dolayı duygular arasındaki dengenin sağlanarak depresif durumların yaşanmaması tavsiye edilmiştir.²⁹

Umutsuzluk ve din konusunda ülkemizde yapılan tezler bağlamında en az yaşam doyumu kavramının araştırıldığı tespit edilmiştir. İnsanoğlunu diğer varlıklardan ayıran özelliklerden birisi de yaşanan hayattan zevk alma ve sürdürülen yaşamı sevmedir. Birey yaşadığı hayatı sevmesi ve tatmin olması için birçok gereksinime ihtiyaç duysa da umutsuzluğun hâkim olduğu bir yaşam felsefesinde hayattan zevk almaktan bahsedilemeyeceği için ilgili araştırmalar bu durum üzerine yoğunlaşmıştır. Yapılan çalışmalarda yaşam doyumu ölçülürken bireyin istediği her şeye sahip olup olmadığı değil mevcut yaşantısından duyduğu mutluluk düzeyine bakılmaktadır. Bu sebepten din ve maneviyatın her durum ve şartta bireylerden istediği sabır ve şükür göstermesi gerektiği inancı kişilerin sahip olamadıklarından kaynaklanacak üzüntü ve umutsuzluk durumlarının önüne geçmektedir. Ayrıca dini metinlerde sürekli bireylere verilen dünya hayatının geçici olduğu ve asıl hayatın ölümden sonra başlayacağı tavsiyesi onların ulaşamadıkları şeylerin de geçici olduğu düşüncesini daha rahat temellendirmelerine katkı sağladığı için dindarlık düzeyleri yüksek kişilerin yaşam memnuniyet ölçeklerinden aldıkları puanlar da yüksek olmaktadır.³⁰

Bireylerin hayatlarından zevk alabilmeleri ve karşılaştıkları sorunlarla etkili mücadele edebilmeleri için aşkın bir varlığa inanma ve güvenme duygusuna ihtiyaçları vardır. Din ve maneviyatın kişilere sağladığı güven duygusu onların psikolojik sağlıklarını ve psikolojik iyi oluşlarını desteklemekte ve böylece bireylerin umutsuzluğa kapılmalarının önü kapatılarak yaşamdan aldıkları doyum artmaktadır.³¹ Ayrıca din ve maneviyatın kişilere sağlamış olduğu anlam ihtiyacı ve yaşama amacı sayesinde bireyler kaygı bozuklukları, ölüm korkuları ve amaçsızlığın yol açacağı umutsuzluktan korunmuş

²⁶ Dipnot kullanım sistemi İSNAD sistemidir. / Footnote system is ISNAD (Palatino Linotype 7 Punto)

²⁷ Ali Yavuz, Üniversite Gençliğinde Dinin Umutsuzlukla İlişkisi (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 75.

²⁸ Gül Üzen, Özel Gereksinimli Bireye Sahip Annelere Uygulanan Egzersiz Aktivitelerinin Kaygı ve Umutsuzluk Düzeyine Etkisi (İstanbul: Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 31.

²⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an da Ümit İman İlişkisi", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (1974), 162.

³⁰ Fahriye Karadaş, Ergenlerin Dini Başa Çıkma Umutsuzluk ve Yaşam Doyumu Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 68.

³¹ Doğan Cüceloğlu, İçimizdeki Çocuk (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1993), 226.

olmaktadırlar.³² Bu sebepten bireylerin umutsuzluğa kapılmalarını engelleyen ve başa çıkmak zorunda oldukları sorunlarla mücadelelerinde onların psikolojik olarak itici güçleri olan din ve maneviyatlarının yaşam doyumlarına olan katkısı görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir yer tutmaktadır.³³ Diğer taraftan din ve maneviyat bireylere inanç, sabır, affetme, hoşgörü, alçakgönüllülük, şükür gibi erdemleri kazandırdığı için kişiler maneviyatlarından güç alarak ümitlerini kaybetmemekte ve kaygılarından kurtularak yaşam doyumları artmaktadır.³⁴

Umutsuzlukla ilgili yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunda anketle veri toplandığı saptanmıştır. Halbuki umutsuzluk gibi bir duygunun insan içinde birçok bileşeni olduğu için bundan sonra yapılacak çalışmalarda ya mülakat ya da karma yöntemlerin tercih edilmesi yürütülen araştırmaya katkı sağlayacaktır. Özellikle intihar eğilimi gösteren bireyler, bağımlılığı olan kişiler, çocukluk çağı travmaları olan yetişkinler, engelli çocuğu olan ebeveynler ve hasta yakınlarının umutsuzluk ve dindarlık ilişkileriyle ilgili literatürde çok az veri bulunduğu için ilgili konularda yapılacak araştırmaların alana önemli katkıları olacaktır. Bununla birlikte din ve dindarlığın yapılan bütün çalışmalarda umutsuzluk üzerinde olumlu etkisinin olduğu tespit edilmiş olmasına rağmen umutsuzlukla ilgili kullanılan ölçme araçları tercüme yoluyla elde edilen araçlardır. Bu bağlamda hem Müslüman toplumun kültürünü bilen hem de toplum içinde kabul görmüş affetmenin dini kaynaklarına sahip anlayışla gerçekleştirilecek yeni ölçme araçları alan yazına olumlu fayda sağlayacaktır. Ayrıca yapılan çalışmalarda ülkemizde bulunan diğer dinlere mensup kişilerin de yürütülen araştırmalara dahil edilmesi ve karşılaştırmalı araştırmaların yapılması bu alandaki literatüre katkı sağlayacaktır.

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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

³² Recep Yaparel, Yirmi-Kırk Yaşlar arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 24.

³³ Eric Fromm, Erdem ve Mutluluk. Çev. Ayda Yörükhan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1995), 67.

³⁴ Neda Armaner, *Psikopatolojide Dini Belirtiler* (İstanbul: Demirbaş Yayınları, 1973), 21.

Kaynakça / References

Abonoz, S. *Soren Kierkegaard'da Pişmanlık ve Teslimiyet*. Çankırı: Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020

Alhussain, A. *Ebul Feth El Bustinin Şiirinde Hikmet*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Akbıyık, B. *Erişkinlerde Psikolojik Sağlamlığı Etkileyen Psikososyal Faktörler*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Akbolat A. *Kronik Hastalarda İyi Oluş ve Maneviyat*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Akşit, M. *İbni Sina ile Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Altıntop, H. *Dindarlık İntihar İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

APA. *DSM-5*. Washington: American Psychiatric Association, 2013.

Bahadır, A. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Bakaç, Z. *Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumlarına Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Cirit, F. *Madde Bağımlısı Olan Ergenlerin Ebeveynlerinin Dini Başa Çıkma Süreçlerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Cüceloğlu, D. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1993.

Çalı, A. *Boşanmış Dul ve Evlenmiş Bireylerde Yalnızlık Umutsuzluk ve Dini Başa Çıkma İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Çetin, M. *Umut Teolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016

Çığ, G. *Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Akademik Başarı Sosyal Beceri ve Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Çiğdem, E. *Pansiyonsa ve Ailesi Yanında Kalan Liseli Öğrencilerin Umut Dindarlık ve Akademik Başarı Durumlarının Karşılaştırılması*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020

Çöpoğlu, M. *Pandemi Sonrası Süreçte Hemşirelerin İş Doyumlarının Yordayıcısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Duran, M. *Manevi İçerikli Gelişim Destek Programının Otizm Spektrum Bozukluğu olan Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Umutsuzluk Dina Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023

Fatehi, S. *Türkiye ve İran Örneğinde Üniversite Öğrencilerinin Anksiyete Depresyon Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Fromm, E. *Erdem ve Mutluluk*. Çev. Ayda Yörük, İstanbul: İş Bankası Yayıncılık, 1995.
- Geçtan, E. *Çağdaş Yaşam ve Normal Dışı Davranışlar*. Ankara: Maya Yayınları, 1981.
- Glesne, C. *Becoming Quallitative Researchers: An Introduction*. Londra: Pearson Yayınları, 2011.
- İbaoglu, E. *Üniversite Öğrencilerinde İnternet Oyun Oynama Bozukluğu İnternet Bağımlılığı Psikolojik Katılık ve Umutsuzluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hökelekli, H. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Hökelekli, H. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayıncılık, 2009.
- Hökelekli, H. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Jumailı, T. *Sahihayn'de İnanç ve Adaba Aykırı Lafızlar*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kader, A. *Ebu Hüreyre'nin Müslimde Bulunan Rivayetleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kafalı, H. *Yoksulluk ve Din*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kaleli Yılmaz, Gül. "Durum Çalışması", *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Metin. 261-285. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Kasapoğlu, A. "Kur'an da Ümit İman İlişkisi", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (1974), 155-176.
- Karadaş, F. *Ergenlerin Dini Başa Çıkmada Umutsuzluk ve Yaşam Doymu Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karan, S. *Onkoloji Hastalarının Aile Değerlendirmeleri Umutsuzluk Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kierkegaard, S. *The Sickness Unto Death*. Londra: Penguin Books, 2008.
- Kızılgeçit, M. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kucur, S. *Yakınlarını Kaybeden Bireylerin Yas Deneyimleri Umutsuzluk Hayatın Anlamı ve İrrasyonel İnanışlar Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: Kent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kuloğlu, E. *Lise Öğrencilerinde Umut ve Dindarlık İlişkisi*. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kurt, Y. *Kuran'da Yeis Kavramı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kutlu, H. *Ergenlerde Dua Tutumları ve Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Seber, G. *Beck Umutsuzluk Ölçeğinin Güvenirliği ve Geçerliliği Üzerine Bir Araştırma*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Slater, P. *The Pursuit of Loneliness: American Culture at the Breaking Point*. New York: Beacon Press, 1970.

Stallard, P. *Anxiety*. London: Routledge, 2009.

Soyaslan, B. *Palyatif Bakım Hastalarının Yakınlarına Verilen Watson İnsan Bakım Modeli Temelli Psikoeğitim Umutsuzluk Ölüm Kaygısı ve Bakım Yüküne Etkisi*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Su, M. *Kierkegaard Fideizm*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Subaşı, Münevver- Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2012), 419-426.

Şimşek, H. ve Yıldırım, A. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.

Tekeş, A. *Manevi Bakım Hizmetlerinin Kaygı, Depresyon ve Umutsuzluk Üzerine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tepeli, A. *Suriyeli Mültecilerle Çalışan Ruh Sağlığı Uzmanlarıyla Yorumlayıcı Fenomenolojik Çalışma*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst, Doktora Tezi, 2023.

Türkçapar, H. *Depresyon, Klinik Uygulamada Bilişsel Davranışçı Terapi*. Ankara: HYB Yayınları, 2009.

Tyrer, P. *Anxiety: A Multidisciplinary Review*. Singapore: Imperial College Press, 1999.

Uğur, K. *Dindarlık Umutsuzluk ve Kadercilik Eğilimi İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Ünal, N. *Dini İnanç İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Üzen, G. *Özel Gereksinimli Bireye Sahip Annelere Uygulanan Egzersiz Aktivitelerinin Kaygı ve Umutsuzluk Düzeyine Etkisi*. İstanbul: Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Weiss, R. *Loneliness, The Experience of Emotional and Social Isolation*, Ed. R. Woss. Londra: MIT Press, 1974.

Yaparel, R. *Yirmi-Kırk Yaşlar arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Yapıcı, Ş. *Covid 19 Korkusu ve Umut*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yavuz, A. *18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzlukla İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yavuz, O. *Pir Sultan Abdal ve Aşık Veysel'de Varoluşçu Temalar*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Yılmaz, M. *Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yoğurtcu, F. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.



Kur'ân-ı Kerîm'in Metin Bütünlüğünün Özellikleri ve Alvânî'deki Uygulamaları: Tevhid ile Muhkem ve Müteşâbih Konuları Örneğinde

Hasan ALKHATTAF¹

Öz

Dr. Alvânî Kur'an araştırmalarıyla ilgilenmiştir. Kendisini en çok meşgul eden meselelerden birisi Kur'an'daki metin bütünlüğüdür. Metin bütünlüğü tevhid, tezkiye ve medeniyet kavramlarında gizlidir. Alvânî bu bütünlüğü birkaç meselede temel olarak almıştır. Bunlardan öne çıkanlar tevhid ile muhkem ve müteşâbih meseleleridir. Bu çalışmanın önemi metin bütünlüğünün özelliklerini, nasıl şekillendiğini, entelektüel çalışmalar için gerekliliğini ve ona ulaştıran kuralların neler olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışma üç bölüme ayrılmış olup eleştirel yaklaşım başta olmak üzere çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu araştırmada metin bütünlüğünün, çerçevesi tam olarak çizilmemiş bir ifade olduğu ve Alvânî'nin tevhid anlayışının, gayb ve ilâhiyat kavramları gibi birkaç kavramla karıştığı görülmektedir. Ayrıca bu çalışma Alvânî'nin muhkem ve müteşâbih kavramlarına dair deliller sunmadığını, özellikle ayetlerin bağlamının dışına çıkmak gibi birkaç hataya düştüğünü ortaya koymaktadır. Bu makalede Dr. Alvânî'nin, İbn Teymiyye'nin bu kavramları akîdevî bir yönelimle kullandığına dikkat etmeden kendisinden etkilendiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Alvânî, Tevhid, Muhkem ve Müteşâbih, İbn Teymiyye, Metin Bütünlüğü.

Alkhattaf, Hasan. "Kur'ân-ı Kerîm'in Metin Bütünlüğünün Özellikleri ve Alvânî'deki Uygulamaları: Tevhid ile Muhkem ve Müteşâbih Konuları Örneğinde". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 162-191. <https://doi.org/10.32711/tiad.1457416>.

Geliş Tarihi	22.03.2024
Kabul Tarihi	28.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



Alwani Monotheism, the Definitive, and the Ambiguous as Examples

Hasan ALKHATTAF¹

Abstract

Dr. Al-Alwani focused on Quranic studies, particularly on the structural unity within the Quran, which he found essential to issues like monotheism and the interpretation of clear and ambiguous verses. His work highlighted the structural unity in terms of monotheism, purification, and development, using this unity as a basis for several issues, notably the concepts of monotheism and the differentiation between clear and ambiguous verses. The significance of the study lies in revealing the features of this unity and its formation. What is their significance for intellectual reviews? What are the controls for accessing them? The study was divided into three sections and used several methodologies, most notably the critical approach. It was revealed that Al-Alwani's concept of structural unity was undisciplined, and his understanding of monotheism was confused with other concepts like the metaphysical and divine. The study also noted that he did not provide evidence for his interpretations and made several errors, particularly in exceeding the context of the verses. Additionally, it was found that Al-Alwani was influenced by Ibn Taymiyyah, without realizing that Ibn Taymiyyah's concepts were shaped by doctrinal orientation.

Keywords: Al-Alwani, Monotheism, the Definitive and the Ambiguous, Ibn Taymiyyah, Structural Unity

Alkhattaf, Hasan. "Alwani Monotheism, the Definitive, and the Ambiguous as Examples". *Türkiye Journal of Theological Studies* 8/2 (Haziran 2024), 162-191. <https://doi.org/10.32711/tiad.1457416>.

Date of Submission	22.03.2024
Date of Acceptance	28.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	



ملاحح الوحدة البنائية للقرآن الكريم وتطبيقاتها عند العلواني "قضيتنا التوحيد والمحكم والمتشابه نموذجاً"

Hasan ALKHATTAF¹

ملخص

اهتم الدكتور العلواني بالدراسات القرآنية، ومن أبرز القضايا التي شغلته الوحدة البنائية في القرآن، والوحدة البنائية تكمن في التوحيد والتزكية وال عمران، وجعل هذه الوحدة أساساً لقضايا عدة ومن أبرزها قضية التوحيد وقضية المحكم والمتشابه، تكمن أهمية الدراسة في الكشف عن ملاحح الوحدة البنائية وكيف تتشكل؟ وما أهميتها للمراجعات الفكرية؟ وما الضوابط للوصول إليها، وقد قسّمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث، واستعملت عدة مناهج ومن أبرزها المنهج النقدي وقد تبين من الدراسة أن الوحدة البنائية عند العلواني مفهوم غير منضبط، كما تبين أن مفهوم التوحيد عنده اختلط بين عدة مفاهيم كمفهوم الغيبيات والإلهيات، وتبين من الدراسة أنه لم يقدم أدلة على فهم المحكم والمتشابه، ووقع في أخطاء عدة وأبرزها تجاوز السياق الوارد في الآيات. وظهر من الدراسة أن العلواني تأثر بابن تيمية، مع عدم انتباه الدكتور العلواني أن هذه المفاهيم عند ابن تيمية جاءت وفق توجه عقدي..

الكلمات المفتاحية: العلواني، التوحيد، المحكم والمتشابه، ابن تيمية، الوحدة البنائية.

Alkhattaf, Hasan. "قضيتنا التوحيد والمحكم والمتشابه نموذجاً" ملاحح الوحدة البنائية للقرآن الكريم وتطبيقاتها عند العلواني. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 162-191. <https://doi.org/10.32711/tiad.1457416>.

Date of Submission	22.03.2024
Date of Acceptance	28.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹حسن الخطاف / Hasan Alkhattaf / Professor of Creed and Philosophy, Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar, halkhatta@qu.edu.qa, ORCID:0000-0003-3800-8078

المقدم:

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإن آيات القرآن الكريم كانت أول صلة للوحي بالنبي -عليه الصلاة والسلام- ومنه تشكّلت كبرى القضايا العقدية كالإيمان بوحداية الله والبعث بعد الموت... واستندت على القرآن الكريم كل القيم الإنسانية المشتركة العابرة للأديان والثقافات كالعدل والبر...

وقد قامت عليه الحضارة الإسلامية وتفرعت منه العلوم، وبذلك كان القرآن الكريم الموجه لقيام الأمة والباعث على نهضتها، ثم تراجعت الأمة وتفتّت بابتعادها عنه.

هذه المركزية للقرآن الكريم كانت مشعلا وقادا للدكتور طه جابر العلواني، فالناظر في تراثه يجد هذا الوهج القرآني حاضرا في معالجة حالة تمزق الأمة، ويجد القارئ هاجس ضغط المراجعات لتراث الأمة: العقدي والفقهية والأصولي... حاضرا في كتبه.

قد وجد الدكتور العلواني مبتغاه في القرآن الكريم ليكون مرتكزا يبنى عليه هذه المراجعات، فكان تدبّر القرآن محورا له في جلّ دراساته، إما تخصيصا لهذه المراجعات ككتاب الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ومعالم في المنهج القرآني، وإما تضمينا في بعض الكُتُب ككتاب نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، وكتاب التوحيد والتزكية.

يرى الدكتور العلواني أنّ الوحدة البنائية - التي جعلها حكماً - هي خيط ناظم لكل الآيات القرآنية في السورة من جهة، ولكل سور القرآن من جهة أخرى، وهذا الانتظام مرتبط بعلاقات، وهذه العلاقات يمكن للباحث المتدبر الوصول إليها، وهذا ما عبّر عنه في كتابه "أفلا يتدبرون القرآن"، وقد أطال التمهيد للوصول إلى ذلك بالحديث عن مفهوم المنهج والمنهجية والعقل الفطري والعملية.

وللوصول إلى ذلك لابدّ من الإيمان بالوحدة البنائية، والتدبر القرآني وقراءة القرآن والتمكّن من القراءتين: قراءة الوحي المعصوم والكون المنظور، ويتعين للوصول إلى ذلك إزاحة كل العوائق، وأبرزها القراءة الإيديولوجية والتبعية التي انتجت إشكاليات عدة ينبغي التخلص منها، ومن أبرزها قضية الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه... وبمخنا يتحدث عن هذه الوحدة وعن معالمها.

وهذه الدراسة متعلقة بالدكتور طه جابر العلواني الذي ولد في العراق سنة 1935م، حاز على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر، في تحقيق ودراسة كتاب (المحصول في علم أصول الفقه) للإمام فخر الدين الرازي، وقد قامت جامعة الإمام محمد بن سعود بطبعه ونشره في ستة مجلدات 1980. والطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة عام 1981م، وترأس المعهد العالمي

للفكر الإسلامي مدة طويلة، ثم ترأس جامعة قرطبة في الولايات المتحدة، كان عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة ورئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، عرف الدكتور العلواني بحرصه الشديد على إعادة الأمة إلى مجدها الفكري والحضاري، ورأى في القرآن الكريم منهجا لتصحيح الفكر. عمل فترة طويلة في السعودية أستاذاً للفقه والأصول في كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود من سنة 1975م وحتى 1984م، وحضر عشرات من الندوات والمؤتمرات، وعمل أستاذاً زائراً لدول كثيرة منها ولغات عديدة ومنها جامعات ماليزيا، السودان، الجزائر، بروناي، واشنطن... وله الكثير من البحوث العلمية المحكمة، وترك وراءه الكثير من الكتب ومنها: أفلا يتدبرون القرآن، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، معالم في المنهج القرآني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية بالاشتراك مع د. منى أبو الفضل، مفاهيم محورية، بالاشتراك مع د. منى أبو الفضل، التعليم الديني بين التجديد والتجميد، نحو التجديد والاجتهاد، جزاء، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، نحو موقف قرآني من النسخ، أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، الجمع بين القراءتين، مقدمة في إسلامية المعرفة⁴.

موضوع البحث :

يتعلق موضوع البحث بالكشف عن ملامح الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وكيف قام بتطبيقها على قضيتي المحكم والمتشابه وقضية التوحيد اللتين شغلنا المسلمين في كتب التراث.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في السعي للكشف عن ملامح الوحدة البنائية للقرآن الكريم التي جعلها محورا لدراساته وأساسا - فيما يراه- لتصحيح كثيرٍ من الأفكار ولإعادة التألق للقرآن الكريم، وتمّ اختيار قضية التوحيد باعتبارها قضية مركزية في العقيدة، وقضية المحكم والمتشابه لا تخلو منها كتب الكلام والأصول وعلوم القرآن، وزيادة على ما تقدّم فإنّ الدكتور العلواني خصّص كتابا منفصلا لكل مسألة من هاتين المسألتين،

⁴ انظر فيما سبق أغلفة الكتب الخاصة به، وانظر إلى موقعه الإلكتروني: <https://alwani.org/?p=3078>

وما ذاك إلا لأهميتهما.

ويُفترض أن تجيب الدِّراسة - في سياق الأهمية- عن الأسئلة الآتية :

1. ما المقصود بالوحدة البنائية للقرآن الكريم؟ وكيف تشكلت؟ وما أهميتها للمراجعات الفكرية؟
2. ما مدى الوثوق بهذه الوحدة؟ وما الضوابط لها؟
3. ما الأدوات المنهجية التي سلكها في الوصول إلى الوحدة البنائية؟

أهداف البحث:

للبحث أهداف كثيرة ومن أبرزها:

1. تعلق هذه الدراسة بشخصية اهتمت بمراجعة تراث الأمة وسعت - ضمن المحاولات الجادة - للنهوض بها .
2. الرغبة في الكشف عن هذه الوحدة البنائية، وعن المنهج الذي سلكه، وفحص واستثمار الوحدة البنائية للتعامل مع قضايا التراث.
3. الرغبة الخاصة مني بإعادة النظر في كثير من المباحث - وخاصة المباحث الكلامية- انطلاقاً من التوجهات القرآنية لأنه السبيل الأمثل في المراجعات.

المنهج المتبع في البحث:

واضح من العنوان أني سلكت المنهج الوصفي والمنهج النقدي، لكنّ هذين المنهجين قاما على المنهج الاستقرائي، فقد تتبعْتُ - في حدود علمي - ما ذكره الدكتور العلواني في مسألتي التوحيد ومسألة المحكم

والمتشابه.

هيكل البحث :

فُتِّمَت الدارسة إلى ثلاثة مباحث، وجعلت لكل مبحث مطلبين، وهذه المباحث مع المطالب هي:

المبحث الأول: المنهجية والوحدة البنائية

المطلب الأول: المنهجية

المطلب الثاني: الوحدة البنائية

المبحث الثاني: مفهوم التوحيد، والوحدة البنائية

المطلب الأول: الهواجس المتعلقة بالتوحيد والدافعة لاستجلاب الوحدة البنائية

المطلب الثاني: مفهوم التوحيد وعلاقته بالوحدة البنائية

المبحث الثالث: مفهوم المحكم والمتشابه وعلاقتهما بالوحدة البنائية

المطلب الأول: الهواجس المتعلقة بالمحكم والمتشابه والدافعة لاستجلاب الوحدة البنائية

المطلب الثاني: مفهوم المحكم والمتشابه وعلاقته بالوحدة البنائية

الخاتمة ثم الفهرسة

المبحث الأول: 1. المنهجية والوحدة البنائية

المطلب الأول: 1.1 المنهجية

يُعد اهتمام العلواني بقضية التوحيد وبقضية المحكم والمتشابه جزءاً من اهتماماته المنهجية التي أفرغ لها الوقت الطويل من حياته، وهي جزء أيضاً من دراساته القرآنية التي شغلته في الكثير من كتبه، وهذه الانشغالات عبارة عن مراجعات فكرية تستند على المنهج القرآني الذي سعى في نظره إلى استخلاصه من دراساته المتعلقة بالمنهج.

والمنهج عنده وسيلة إلى قيادة العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة، أو إلى ما يغلب على الظن أنه الحقيقة حتى لو لم تكن هي الحقيقة في الواقع⁵، ونفهم مما سبق أن استخلاص المنهج كان شغلاً شاغلاً له، فقد كان منشغلاً في الكشف عن هذا المنهج مدة اقتربت من ثلاثين عاماً⁶، وهو يرى أن المنهجية لها الدور الكبير في إبراز الأفكار وتوليدها واختبارها، وبذلك تكون المنهجية خيطاً ناظماً للنظريات

⁵ انظر: طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني (جمهورية مصر: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، 2010م)، 27.

⁶ العلواني، معالم في المنهج القرآني، 19.

والأفكار وتجيّب عن الأسئلة والافتراضات⁷

والقصد من حديثنا عن الجوانب المنهجية التي ذكرناها جاء لبيان أن معالجة الدكتور العلواني لقضية التوحيد والمحكم والمتشابه جاءت انطلاقاً من معالجة قرآنية تقوم على تبيان المنهج، فهو يرى "أن مفهوم المنهاج القرآني أهم المفاهيم القرآنية بعد التوحيد"⁸ أي أنه لن يدرس قضية المحكم والمتشابه وقضية التوحيد التي ربطها بالمنهج من حيث الأهمية دراسة موضوعية منفصلة عن غيرها، وإنما يدرسهما انطلاقاً من المنهجية القرآنية التي كرّس جهداً طويلاً من حياته له.

والمنهجية القرآنية عنده تقوم على اكتشاف الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وهذه الوحدة تفترض شرطين مهمين: الابتعاد عن الانتقائية والتخيير في قراءة الآيات القرآنية، والثاني الابتعاد عن القراءة الجزئية. والذي استخلصه مما سبق أن القراءة الشمولية للآيات القرآنية ضمن الشرطين السابقين هي التي ترسم المنهج القرآني، وأن هذه القراءة الشمولية هي التي ينبغي الركون إليها في اكتشاف ملامح الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وهذه القراءة هي الكفيلة في المراجعات الفكرية لكل القضايا ومنها قضية التوحيد، وقضية المحكم والمتشابه⁹.

والمحددات المنهجية القرآنية تتكون عنده من ثلاثة محددات منهجية:

الأول: التوحيد باعتباره محور الرؤية الكلية القرآنية.

الثاني: الجمع بين القراءتين: أي قراءة الوحي وقراءة الكون.

الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني¹⁰.

هذه المحددات مهمة في بحثنا، ومنها ندرك أنه لا مقارنة بين النظر إلى التوحيد، والنظر إلى قضية المحكم والمتشابه من حيث الأهمية، فالمحكم والمتشابه قضية جزئية إذا ما قيست بقضية التوحيد، والتوحيد مع غيره هو الذي يتحكم في فهم القرآن، ولأجل هذه المحددات فهو يرى أنه لا ينبغي تصنيف القرآن "إلى محكم ومتشابه، فكله محكم ... وكله يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وإعجازه وتحديده ... كما لا يجوز تصنيفه

⁷ طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1995م)، 63-64.

⁸ العلواني، معالم في المنهج القرآني، 68.

⁹ نذكر هنا أن الدكتور العلواني يشترط شرطاً ثالثاً للوصول إلى هذه المعالم، وهو استبعاد القراءة المؤدلجة التي تقوم على تبني الفكرة مسبقاً، ثم تحاول هذه القراءة أن تفهم الآيات القرآنية في ضوءها. انظر: العلواني، معالم في المنهج القرآني، 76-77 والذي أراه أن هذا الشرط داخل في مفهوم الشرط الأول، فالانتقائية والتخيير لا تكون إلا انطلاقاً من أيديولوجية مسبقة.

¹⁰ انظر: العلواني، معالم في المنهج القرآني، 83-85.

إلى محكم وشاذ... فذلك ... منافع لوحده البنائية"¹¹.

أي أن الوحدة البنائية تتصادم مع القول بوجود محكم ومتشابه، وأن الوجدانية لله تعالى باعتبارها مكوناً من مكونات الوحدة البنائية هي جزء مهم للتخلص من مفهوم المحكم والمتشابه، لأن جزءاً من غاية " تحرير الإنسان عقلاً ونفساً وقلباً ووجداناً من الخرافة والأوهام والمشاعر السلبية"¹².

المطلب الثاني: 2.1 الوحدة البنائية

حديث الدكتور العلواني عن الوحدة البنائية منشور في أكثر من كتاب، ومنها كتاب معالم المنهج القرآني، وقد خصص كتاباً كاملاً لهذا الغرض باسم " الوحدة البنائية "¹³.

تحدث في هذا الكتاب عن المراد بالوحدة البنائية وعن ضرورتها، وكيف اكتشف العلماء هذه الوحدة، وعن آثار هذه الوحدة، وعن بعض نماذج الوحدة الموجودة في بعض السور، ولن نقف عند هذا الكتاب إلا في الحدود التي ترتبط ببحثنا، وأبرز ما يرتبط به هو مفهوم الوحدة وأهميتها وكيفية الوصول إليها، ونقصد بكيفية الوصول: الأدوات التي يحتاجها القارئ للوصول إلى هذه الوحدة.

والمقصود بالوحدة البنائية أن القرآن الكريم " بكل سورة وآياته وأجزائه وأحزابه وكلماته يعتبر كأنه جملة واحدة، " وهذه الوحدة هي وحدة محكمة، وهي مأخوذة "من إحكام البناء بحيث يمتنع أي اختراق له لمتانه وقوته"¹⁴.

وليس من السهولة الوصول إلى هذه الوحدة، فتفسير القرآن بالقرآن - مثلاً - لم يؤدي إلى بروز نظرية الوحدة البنائية، فالمفسر على الرغم من امتلاكه الملكة لفهم أساليب القرآن ونظمه إلا أن التفسير لم يوصل صاحبه إلى الكشف عن الوحدة البنائية للقرآن المجيد¹⁵.

وهذه الوحدة البنائية موجودة في كل سورة، وفي الوقت ذاته موجودة في القرآن الكريم بكامله، وهذه الوحدة تقوم على ثلاثة أعمدة: العمود الأول التوحيد، والثاني التزكية، والثالث العمران، وقد يتقدم أحدها على الآخر، فقد يكون عمود السورة التزكية مثلاً وترتبط به التوحيد والعمران¹⁶، وبناء على هذا يكون التوحيد عموداً من الأعمدة، أما المحكم والمتشابه فيناقش ويحاكم مفهومه من خلال هذه الأعمدة، وهذه

¹¹ العلواني، معالم في المنهج القرآني، 85-86.

¹² العلواني، معالم في المنهج القرآني، 82-83.

¹³ طبع الكتاب سنة 2006 في مكتبة الشروق الدولية، وجاء في خمسة وتسعين صفحة، عدا الهوامش والمصادر في الأخير.

¹⁴ طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م)، 13.

¹⁵ انظر: العلواني، الوحدة البنائية، 17، 34-35.

¹⁶ العلواني، الوحدة البنائية، 81.

الأعمدة الثلاثة موجودة في كتابه "التوحيد والتزكية وال عمران"¹⁷ وبناء على ما سبق ينبغي أن نفهم كل القضايا في ضوء هذه الأعمدة، وهذه الأعمدة هي الأساس في الإصلاح وهي موجودة في القرآن الكريم، وبناء على هذا يكون القرآن مرجعاً، فهو الذي يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة وإعادة صياغتها... وإصلاحها وتنقيتها¹⁸.

المبحث الثاني: 2. قضية التوحيد والوحدة البنائية

المطلب الأول: 1.2. الهواجس المتعلقة بالتوحيد والدافعة لاستجلاب الوحدة البنائية¹⁹

هناك هواجس عديدة دفعت الدكتور العلواني لاستحضار الوحدة البنائية، فمن جهة واقع الأمة المثقل بالتراجع والانحطاط على جميع المستويات، ومن جهة أخرى قدرة القرآن على النهوض بهذا الواقع، والسبيل للتخلص من هذه الهواجس وضغط المراجعات هو إعادة تفعيل دور القرآن الكريم، ولعل هذا هو الذي دفعه إلى تبني مشروع إسلامية المعرفة؛ إذ من أبرز أهدافها أن يكون هناك ربط بين الوحي وبين القيم التي ينبغي القيام بها، وبين قراءة الكون، وبذلك تتحقق السعادة للبشرية²⁰، ولا تتحقق إلا من خلال التوحيد، ونظراً إلى أهمية التوحيد تحدّث عنه بإسهاب في كتابه "التوحيد والتزكية وال عمران"، وتحدث عن التوحيد باختصار في كتابه "الوحدة البنائية"²¹.

وأبرز ما قاله عن العقيدة أن أدلتها ينبغي أن "تكون قطعية لا ظنية، وأن تكون محدودة وواضحة وشاملة... وأن القرآن جاء بهذا، وأنه قدم أدلة كثيرة، وفي مقدمتها دليل الخلق، ثم دليل العناية، ثم دليل الإبداع ودليل التمانع، واستمر هذا الأمر إلى أن دخلت الفلسفة وتم التعلق بالمنطق اليوناني فتحول الأمر من علم التوحيد القرآني إلى علم الكلام... مهمته إيراد الشبهات المختلفة... فإذا بكل تلك اليقينيات القرآنية تصبح مادة جديدة للجدل... وهكذا فكك علم الكلام الأمة التي بناها القرآن المجيد ليجعل منها فرقةً وشيعاً وأحزاباً، واستعملت الأحاديث الموضوعية والضعيفة... وكل قضايا الكلام والملل والنحل يقتطع المتناحرون فيها آيات من كتاب الله تعالى عن سياقاتها ويبترونها من نظمها ووحدتها ونسقتها، ليجعلوا منها

¹⁷ طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية وال عمران (بيروت: دار الهادي، 2003م)، 12.

¹⁸ طه جابر العلواني، أزمة الإنسان ودور القرآن الكريم في الخلاص منها (دار الشروق، 2005م)، 47.

¹⁹ الهواجس في اللغة هي الخواطر التي ترد على الذهن وتشكل ضاغطةً عليه، انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال)، 384/3، وقضية المراجعات كانت هاجساً عند الدكتور العلواني رحمه الله سعيًا لاستعادة الأمة لمجدها والنهوض من جديد.

²⁰ انظر: طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية (بيروت: دار الهادي، 2004م)، 294-295.

²¹ انظر: العلواني، الوحدة البنائية، 67.

موضع شاهد... فإذا أردنا التخلص من بعض هذا التراث المصاب... فلا نجاة لنا إلا بعرضه كاملاً على القرآن الكريم في وحدته البنائية... وإعادة بناء التوحيد والإيمان على القرآن²²

نقلنا هذا الكلام بطوله نظراً إلى أهميته فيما يتعلق بمسألتنا، وأيضاً لمناقشته ويتجلى ذلك في الآتي:
أولاً: يأتي كلامه هنا في سياق البحث عن بديل لكتب العقيدة والكلام التي تجاوزت في طرحها مناهج القرآن وأساليبه²³

ثانياً: هذا الكلام جاء في كتابه الوحدة البنائية بعد كتابه المتعلق بالتوحيد وعليه يفترض أن يودع فيه زيادة ما أراد قوله هناك.

ثالثاً: هذه الهجمة الشديدة على علم الكلام تتطلب السؤال عن البديل الذي طرحه الدكتور العلواني، والبديل بالنسبة له واضح وهو الرجوع إلى مناهج القرآن الكريم، لأنه يحوي القضايا الكبرى، ويعصم الأمة من الزلل، لكن السؤال كيف توصل الدكتور العلواني إلى هذه الأدلة التي يرى أن القرآن الكريم عرضها؟ إذا رجعنا إلى النماذج التي ذكرها سابقاً نجد أنه أحال على القرآن الكريم، وأن القرآن الكريم كشف عن أدلة كثيرة كدليل الخلق ودليل العناية ودليل الإبداع ودليل التمانع، والسؤال الذي يفرض نفسه هل كان بالمقدور الوصول إلى هذه الأدلة لولا أن المتكلمين في الأصل خاضوا فيها وقاموا بتجليتها؟

كما أن المتكلمين لم يهملوا الأدلة القرآنية، وغالب الأدلة المتعلقة بالوجود والوحدانية لا يُخَاطَبُ بها المسلمون بعضهم بعضاً، وإنما يخاطبون بها غيرهم ثم يربطون الدليل العقلي بالنقلي، فهذا مثلاً إمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ) يتحدث بتفصيل على وحدانية الله تعالى ويسوق الأدلة العقلية على ذلك ويقدم دليل التمانع ثم يقول "وذلك مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (22) { [الأنبياء: 22] }²⁴، ونلاحظ هذا عند الكمال بن الهمام (ت: 861هـ) الذي انطلق من الآيات القرآنية المنبهة على الأدلة العقلية المرتبطة بالنظر في هذا الكون، وذكر بعض الآيات التي فيها الدعوة إلى التفكير والتأمل، ثم قال: "فمن أدهأ نظره في عجائب تلك المذكورات اضطره إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل عن صانع أوجده"²⁵.

وهذا الكلام هو توجيه لما يسمى بدليل العناية الإلهية ودليل العلة الغائية، فهذا الكون وما فيها من ترتيب

²² العلواني، الوحدة البنائية، 66، 69-71.

²³ العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، 23.

²⁴ عبد الملك الجويني، أجمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقية حسين محمود (مصر: عالم الكتب، 1987م)، 99.

²⁵ حسن الخطاف، "سمات الكلام المتريدي في متون المتأخرين: التفاضل والكمال بن الهمام نموذجاً"، مجلة جامعة الأنبار، 4/14 (2003م)، 96.

وتنظيم يدل على المنظم المرتب وهو الله سبحانه وتعالى والذي أراه أن المعاصرين ما كانوا ليدركوا دليل التمانع وغيره من الأدلة على أنها أدلة قرآنية لو لم يستفيدوا من مناهج المتكلمين وشروحهم.

رابعاً: مع دفاعنا عن علم الكلام من حيث الجملة، وأنه لا بديل عنه، فإن هذا لا يعني استحسان كل ما جاء في علم الكلام، ومن ذلك الخوض المبالغ فيه بقضية الصفات وعلاقتها بالذات وقضية خلق القرآن، والتعويل على أحاديث لا تصلح للاحتجاج، ومع القول بأهمية علم الكلام في ذلك العصر، فلا يُنكر أن بعض المباحث قد أثرت على وحدة الأمة كالحديث عن الفرقة الناجية... وكان الأحرى أن يتجه أهل الكلام إلى خصومهم الخارجين بشكل كامل عوضاً عن الانشغال ضد بعضهم في بعض المسائل **خامساً:** لم يشتت علم الكلام الأمة، فقد كان له الدور الأكبر في التصدي للفلاسفة والثانوية والمجوس واليهود والنصارى، وكانت المعتزلة من أبرز الفرق الكلامية، ولها دور واسع في حماية العقيدة الإسلامية بالحجة العقلية، فقد وقفوا أمام الزنادقة والفلاسفة²⁶.

سادساً: يتعين علينا إن أردنا أن نعيد للقرآن منزلته أن نجعله متحكماً ومشرفاً على علم الكلام كما ذهب الدكتور العلواني، ولكن وفق منهجية محددة منضبطة، ولعلنا نعثر على هذه المنهجية عند الدكتور العلواني من خلال كتابه التوحيد، إذ من الملاحظ حتى الآن أن ما ذكره من قضية الوحدة البنائية لتكون مرجعاً لعلم الكلام أو لغيره لم تتضح معالمها.

سابعاً: اتضح من النص الذي نقلناه عن الدكتور العلواني اطلاعه على علم الكلام، ولم يكن مجرد ناقد، وخاصة في قضايا تعدد المسائل الدقيقة في علم الكلام، كقضية عدم التعويل على المنقول في مواجهة من لم يؤمن به، ولا يلتزمه، والذي أراه أن هذه القضية تسجل كعامل إثراء وقوة للمتكلمين، فهم بتوجههم العقلي يريدون أن يلزموا غير المؤمنين، وإلا فإن الانطلاق من النص القرآني بحّد ذاته ليس دليلاً مفحماً لغير المؤمنين، فماذا لو أن كل خصم مع الآخر قدم دليله النقلي كاليهودي والبوذي والنصراني والمسلم فما

²⁶ ومن المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام (ت: 221) الذي رد على آرائهم ردّاً قوياً ورد أيضاً على الثنوية والدهرية وأبطل كلامهم ومن رد على المانوية واصل بن عطاء (ت: 130)، ورد أبو هاشم بن أبي علي الجبائي (ت: 321) على القائلين بالطوائف، ورد أبو الحسين الخياط (ت: 403) على ابن الراوندي في كتاب الانتصار، ووقف الجاحظ (ت: 255) أمام الدهرية والمانوية والمجوسية والزرادشتية وله كتب في الرد على اليهود والنصارى، ورد أبو الهذيل العلاف (ت: 235) على الثنوية، وأسلم الكثير منهم على يديه، وحملة السنة من أهل الحديث والفقهاء كانوا يتخرجون من الخوض في مثل هذه المسائل سيراً وراء سكوت السلف عن ذلك انظر: حسن الخطاف، الصفات الإلهية عند الأشعري (تونس: جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، رسالة ماجستير، 1999م)، 89.

المرجع في هذا؟

لا بد من قاسم مشترك يخضع له الجميع، ولا يمكن أن يكون القاسم الذي يحتكم إليه هو النص الذي يقدمه كل واحد، فإن قيل: النص الذي يقدمه كل واحد هو التفكير في النص والانطلاق منه والبحث في دلائله فهذا يرجعنا إلى قضية العقل.

المطلب الثاني: 2.2 مفهوم التوحيد وعلاقته بالوحدة البنائية

كتب الدكتور العلواني كتاباً سماه "التوحيد والتزكية وال عمران" والكتاب جاء في مائة وعشرين صفحة، وخصّص لقضية التوحيد أكثر من مائة صفحة، وأبرز المواضع التي تحدث عنها في القسم المخصص للتوحيد أنه تحدث عن أنواعه وأهميته في كل الرسائل، وتحدث عن بعض آثاره وعن منزلة الشهادتين، وما يستدعيه التوحيد من وحدة العالم، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن عالم الغيب والشهادة، وذكر من عالم الغيب الملائكة والجن والشياطين، ثم تحدث عن الإيمان بالرسول والأنبياء، وعن اليوم الآخر، والإيمان بالسنن الإلهية، ثم عن تجليات التوحيد في المعرفة، وتفسير العالم وتجليات التوحيد في النظام السياسي، وختم الحديث عن الجمع بين القراءتين: الوحي والكون.

وذكر في مقدمة حديثه عن التوحيد أنه يمثل الهرم في المنظومة القرآنية، وعنه تتفرع سائر المنظومات، والذي يأخذ هذه المكانة -عنده- هو التوحيد الذي جاء به القرآن المجيد نقياً خالصاً²⁷.

ويقصد بالتوحيد الذي جاء به القرآن: هو "الحكم اليقيني بوحدانيتها تعالى، والعلم اليقيني، والإدراك الجازم لتلك الوحدانية، ونفي الشرك والشبيه والند وال ضد والمساوي والوسيط، وتجريد ذلك اليقين بالوحدانية عما يتصور أو يتوارد في الأفهام ... ونسبة سائر صفات الكمال التي تقتضيها الإلهية وتستلزم الأسماء والصفات، ووصف الله تعالى بما ذاته العلية ونسبتها إليه دون تشبيهه أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل يخرجها عن سياقها"²⁸.

مفهوم هذا التوحيد بالشكل الذي عبّر عنه لا نجد فرقاً كبيراً بينه وبين غيره، فالمتكلمون- الذين انتقدهم- لم يبتعدوا كثيراً عن هذه التعابير، ومن ذلك مثلاً قول الباقلاني (ت:403هـ) "ويجب أن يعلم أن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد، ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه... لا شبيه له ولا نظير... والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه قوله تعالى { لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22) } [الأنبياء: 22] والدليل المعقول مستنبط من هذا

²⁷ العلواني، التوحيد والتزكية وال عمران، 12-90

²⁸ العلواني، التوحيد والتزكية وال عمران، 12-13.

النص المنقول " 29 واللافت للانتباه هو التأكيد على الاستدلال بالنقل من القرآن مما يعزز ما ذكرناه سابقاً أن المتكلمين لم يهملوا النص.

بل هناك من هو أسبق من الباقلاني في هذا المفهوم، ومن ذلك قول الطحاوي نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله أن "الله لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا يبيد،... لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه الأنام"³⁰، ولا نريد الإكثار من النقول في هذا المعنى، فلم يختلف المتكلمون من أشعرية وماتريدية ومعتزلة في هذا المفهوم³¹.

ثم نرى الدكتور العلواني ينتقل بعد ذلك إلى مسألة أخرى وهي أنواع التوحيد، وهنا يقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام: هي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، ومفهوم توحيد الألوهية عنده يعني حصر كل ما يشتمل عليه مفهوم العبادة من ضروب التوجه والتوسل والتعبد والاستعانة والدعاء والتبتل، وقد يطلق على هذا النوع من التوحيد أيضاً توحيد العبادة، وأما توحيد الربوبية فهو شامل للإقرار بوحدانية الله تعالى في الخلق والملك والتدبير، وأما توحيد الأسماء والصفات فيشتمل على الإقرار بتفرد جل وعلا في سائر أسمائه وصفاته، وإثبات كل ما أثبتته سبحانه لنفسه، ونفي كل ما نفاه عن ذاته العلية.. وتجنب الانغماس في التأويل والتعطيل والتشبيه والتكليف والتمثيل³².

وهذا التعريف للتوحيد موجود في كتابه: أفلا يتدبرون القرآن³³، وهو تقسيم مأخوذ من تقسيم ابن تيمية (ت: 728هـ) رحمه الله³⁴، وهذا واضح من الختم الذي جاء به في نهاية كلامه "وتجنب الانغماس في التأويل والتعطيل والتشبيه والتكليف والتمثيل" والمهم الذي يعيننا هنا أن هذا التقسيم الثلاثي لا يشهد له ما يسمى عنده بالوحدة البنائية للقرآن الكريم، وجليه لبعض الآيات لتشهد له على هذا التقسيم هي أشبه ما يكون بالنقد الذي وجهه للمتكلمين عندما جعل علم الكلام سبباً في تقسيم الأمة، ومما يؤخذ على هذا التقسيم:

أولاً: أنه لم يكن منبياً على قضية استقرائية لمعنى الرب، ولمعنى الإله في القرآن الكريم الذي يرى الانطلاقة

²⁹ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (مصر: المكتبة الأزهرية، 2000م) 32-33.

³⁰ أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية (بيروت: دار ابن حزم، 1995م)، 8.

³¹ انظر: في هذا المفهوم، علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز (ألمانيا: دار فرانز شتاير، 1980م)، 156-157، فقد نقل في مقالات الإسلامية كلاماً طويلاً عن مفهوم التوحيد عند المعتزلة.

³² العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، 114-115.

³³ انظر: طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبير والتدبير (القاهرة: دار السلام، 2010م)، 60.

³⁴ انظر: أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986م)، 289/3.

منه ليكون بديلاً عن مناهج المتكلمين، ولا نريد التوسع في هذه المسألة العقديّة، وأقول باختصار أن القرآن استخدم كلمة الرب وكلمة الإله بمعنى واحد ولم يفرق بينهما من حيث ما يترتب عليهما³⁵ فمن كفر بالربوبية فهو كافر بالألوهية وليس كما يُقال بأنّ المشركين كانوا مقرّين بالربوبية كافرين بالألوهية، وهذا فرعون يقول الله تعالى عنه {فَحَشَرَ فَنَادَى (23) فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (24)} [النازعات: 23، 24] ولم يقل أنا إلهكم، وكان القصد من ذلك هو الطاعة، وعندما تحدث القرآن عن الأنبياء بيّن أنّهم كذبوا الله في الربوبية فهما بمعنى واحد، فالربوبية والإلهية بمعنى واحد³⁶.

ثانياً: هذا ليس قاصراً على القرآن، فالسنة ساوت بين مصطلحي الربوبية والألوهية، ومنها ما جاء في سؤال الملكين "من ربك وما دينك ومن نبيك؟"³⁷.

ثالثاً: لم يفرق المتكلمون والمفسرون بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية قبل القرن السابع، وقد صرحوا بأن العرب كانوا يكفرون بالرب، وهذا الطبري في تفسيره "وقوله (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) يقول تعالى ذكره مخبراً عن هؤلاء المشركين أنهم قالوا: وما يهلكنا فيفينا إلا مَرَّ الليالي والأيام وطول العمر، إنكاراً منهم أن يكون لهم رب يفنيهم ويهلكهم."³⁸

رابعاً: لا تشكل علينا بعض الآيات، فالقرآن يتحدث هنا عن قضية التناقض في قولهم، بمعنى لو كنتم مصدقين بشكل يقيني أن الله هو الخالق على الحقيقة لآمنت به، ولكنه ادّعاء لا يتجاوز الألسنة. والناظر إلى مفهومه للتوحيد يجد فيه خلطاً بين مفاهيم عدة، ومنها: مفهوم الوجود، ومفهوم الإيمان، ومفهوم الغيبات... وأدخل تحت مفهوم التوحيد ما يستدعيه التوحيد، وأيضاً الآثار التي تبني على مفهوم التوحيد، أي أننا لا نجد فواصل معرفية منهجية لفصل التوحيد عن غيره.

ولعل الجانب الأكثر أهمية عنده في حديثه عن مفهوم التوحيد هو التركيز على الآثار المبنية على التوحيد، فالتوحيد ينبغي أن يعكس على جزئيات المعرفة وعلى جوانب التصور والفكر وعلى الواقع الاقتصادي

³⁵ وهذا نجد في الآية 80 من سورة التوبة، والآية 18 من سورة إبراهيم.

³⁶ وهذا موجود بكثرة في القرآن ومن ذلك الآيات 123-127.

³⁷ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، "أبواب تفسير القرآن" 15 (رقم 3120)، والحديث عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم في قول الله تعالى: ﴿يَبْتِئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: 27] قال: "في القبر إذا قيل له: من ربك، وما دينك، ومن نبيك؟" قال الترمذي «هذا حديث حسن صحيح».

³⁸ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (السعودية: دار هجر للطباعة والنشر،

والاجتماعي والسياسي وعلى الأخلاق والآداب والفنون بل وعلى جميع جوانب الحياة³⁹. فهُمُ التوحيد بهذه الشاكلة هو فهم غير منضبط، وهو فهم ينظر إلى الآثار المترتبة على دلالات القرآن أكثر من دلالات التوحيد، فضرورة استقامة السلوك وفق التصورات النظرية هو مبحث واسع، ولم يهمله العلماء، وإن لم يلتفت إليه علماء العقيدة، والسبب في هذا أن مباحث العقيدة ومنها التوحيد جاءت وفق معاصرة من ينكر التوحيد ويثبت الوجود، ولأجل هذا يمكن القول إن ما فهمه الدكتور العلواني عن التوحيد أصوله مبنوثة في كتب العقيدة والأخلاق والمعاملات والعبادات، وليس منصوصاً عليها في كتب الكلام، فالانصياع للقيم السياسية المتعلقة بالعدل مثلاً، هو موجود في كتب السياسة الشرعية والأخلاق، والخضوع للقيم الاقتصادية وفق الشريعة موجود في كتب الفقه من حيث الضوابط، وموجود في القرآن والسنة من حيث الأدلة، أي أن التوحيد بالشكل الذي رآه الدكتور العلواني هو توسيع لمفهوم التوحيد. والدليل أيضاً على توسيع مفهوم التوحيد وعدم انضباطه أن التوحيد عنده يُعبّر عنه بشهادتي "لا إله الا الله محمد رسول الله"⁴⁰.

وهذا في الواقع هو أوسع من مفهوم التوحيد في كتب الكلام، فالاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وإن كان جزءاً من العقيدة إلا أنه موجود في كتب الكلام في مبحث مستقل فالغزالي (ت: 505هـ) مثلاً خصص له مبحثاً منفصلاً تحت عنوان: إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم⁴¹، وخصص أبو منصور البغدادي (ت: 429هـ) مبحثاً طويلاً في الحديث عن معنى النبوة والرسالة وإثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، والحديث عن العصمة⁴²، وخصص القاضي عبد الجبار المعتزلي الجزء الخامس عشر كاملاً للحديث عن النبوات وما يتعلق بها⁴³.

ومما لوحظ أنه أضاف -تحت عنوان التوحيد- كل ما يستلزمه الإيمان، ومن ذلك أضاف عالم الغيب وعالم الشهادة، والحديث عن الدار الآخرة، والحديث عن الرسل، وعالم الجن والشياطين، والإيمان بالكتب⁴⁴. وهذه الإضافة تؤكد لنا أن مفهوم التوحيد عنده مفهوم واسع غير منضبط، فأَنْ نجعل كل ما يستلزمه

³⁹ انظر: العلواني، التوحيد والتركية والعمران، 18.

⁴⁰ العلواني، التوحيد والتركية والعمران، 14.

⁴¹ انظر: محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 11.

⁴² انظر له: أبو منصور البغدادي، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 174.

⁴³ انظر له: التنبؤات والمعجزات، تحقيق: محمود محمد قاسم، ومراجعة: إبراهيم مدكور، وإشراف طه حسين. وأيضاً خصص كتاباً كاملاً تحت مسمى: تثبيت دلائل النبوة، ذكر فيه الكثير من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام، وأجاب عن المطاعن التي يمكن أن تחדش في مفهوم النبوة، انظر: القاضي عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، بيروت: دار العربية.

⁴⁴ العلواني، التوحيد والتركية والعمران، 25.

التوحيد داخلاً في مفهوم التوحيد لا يصح منهجياً ولا ينضبط علمياً؛ إذ هذا اللازم لا يختص بالتوحيد، فماذا لو قلنا ما يستدعيه الإيمان باليوم الآخر، أو ما يستدعيه الإيمان بالنبي عليه الصلاة والسلام، أو ما يستدعيه الإيمان بكون القرآن كتاباً منزلاً من قبل الله تعالى، فإنه يمكن لنا أن ندخل فيه ما أدخله الدكتور العلواني، ولناخذ نموذجاً عن ذلك: الإيمان بوجود النبي محمد عليه الصلاة والسلام، فإن الإيمان به يستلزم الإيمان بكل الرسل، وبكل الكتب التي نزلت، ويستدعي الإيمان بعوالم الغيب، والإيمان بالبعث، والإيمان الجنة والنار، وأصل الانسان، ويستدعي الإيمان بالأركان العملية كالصلاة والصيام والزكاة والحج، ويقضي الإيمان به أن نؤمن بكل القيم الأخلاقية التي طلبها النبي عليه الصلاة والسلام أو جاءت في القرآن الكريم، وكذلك الإيمان بترك كل الأخلاق القبيحة... وبهذا الشكل يصبح الإيمان به إيماناً بكل اللوازم، ومثل ذلك الإيمان باليوم الآخر.

ولأجل هذا نقول: إن توسيع مفهوم التوحيد ودلالاته يجعله مفهوماً فضفاضاً غير منضبط. والسؤال الذي يلح علينا وهو أصل الحديث في عنوان الدراسة: أين الوحدة البنائية هنا في قضية التوحيد، وكيف توصل إليها؟ لا نجد جواباً دقيقاً على ذلك.

ومما يُلحظ أنه في سياق عنايته بالتوحيد نجد يتحدث عن مستوياته، وذكر ثلاثة مستويات هي الأبرز فيما يراه، وقد تحدث في المستوى الأول عن الآيات المتضمنة للتوحيد والتي ليست مرتبطة بنبي⁴⁵، والمستوى الثاني هو الآيات التي تدل على أن التوحيد هو محور رسالات الأنبياء جميعاً⁴⁶، والمستوى الثالث هو مستوى الاستدلال على التوحيد، أي الأدلة القرآنية التي فيها النقاش والجدال الدالة على التوحيد، وذكر أكثر من خمسة وستين آية فيها ذكر العلم الإلهي وجعل من هذه الآيات دالة على التوحيد⁴⁷، واللافت للانتباه في المستوى الثالث أنه ذكر آيات لاعلاقة لها بصفة العلم⁴⁸

وذكر في نهاية ذكر الآيات الدالة على العلم أن هذه الآيات شرحت حقيقة علم الله تعالى وأنواعه ومعلقاته، وذكر أن علماء الأمة" لو عرضوا القضايا العقديّة على هدي القرآن لأبعدوا الأمة عن هذا التمزق، ولوفروا على أنفسهم كثيراً من الجدل، نحو هل علم الله تعالى مخلوق، وهل هو ذاته أو غيره، وغير ذلك من أسئلة وتساؤلات، وصاغوا علماً سموه توحيداً أو عقيدة وكلاماً وأصول دين ما زاد الناس إلا

⁴⁵ ومن ذلك الآية رقم 163 من سورة البقرة، والآية 255 من سورة البقرة.

⁴⁶ ذكر آيات كثيرة، ومنها الآية 65 من سورة الأعراف.

⁴⁷ انظر في هذه المستويات: العلواني، التوحيد والتكزية والعمران، 48-62.

⁴⁸ ومن هذه الآيات الآية رقم 26 من سورة الكهف، والآية 28 من سورة لقمان، انظر في مجموع الآيات التي ساقها: العلواني،

التوحيد والتكزية والعمران، 55-59.

حيرة وبلبله⁴⁹

وقد أصاب الدكتور العلواني الصواب في ضرورة الاستغناء عن بعض التفاصيل المتعلقة بصفات الله تعالى، لكن الشيء الذي لا ندرك فهمه، كيف جعل الحديث عن صفة العلم دالاً على توحيد الله تعالى؟ لعله أدخل مفهوم العلم في التوحيد لكونه من المستلزمات للوحدانية، وقد ذكرنا هذا سابقاً، وإذا صح هذا فإن كل ما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعوالم الغيب من مستلزمات التوحيد.

ولا نريد الإطالة في ذكر المواضيع التي أدرجها تحت مفهوم التوحيد، والذي يعيننا مما سبق أمران: **الأول:** أنه توسع في مفهوم التوحيد توسعاً كبيراً، فأدخل فيه كل ما يستلزمه التوحيد، وإذا سلطنا هذا المنهج فلن يبقى للتوحيد مزية على غيره، فيمكن أن نتحدث عن مفهوم الإيمان وندخل تحته كل المستلزمات.

الثاني: أننا لم ندرك على وجه الدقة الوحدة البنائية بهذا الشكل، ولم يرشدنا إلى منهج علمي دقيق في إدراك هذه الوحدة.

المبحث الثالث: 3. مفهوم المحكم والمتشابه وعلاقته بالوحدة البنائية

المطلب الأول: 3.1 الهواجس المتعلقة بالمحكم والمتشابه والدافعة لاستجلاب الوحدة البنائية

يدخل هذا العنوان تحت قضية المراجعات الفكرية التي شغلت الدكتور العلواني، والحاكم لهذه المراجعات والمصوب لها هو الوحدة البنائية، وبناء على ما سبق يفترض أننا نجد مراجعة نقدية لمفهوم المحكم والمتشابه انطلاقاً من الوحدة البنائية، فكيف نظر الدكتور العلواني للمحكم والمتشابه في ظل الوحدة البنائية؟ يمكن القول ابتداءً إن هذا المفهوم كان من أبرز المفاهيم التي شغلت الدكتور العلواني، حيث خصص لها كتاباً كاملاً مكوناً من ثمانٍ وثمانين صفحة، وبذل فيه قصارى جهده وفق الوحدة البنائية، وقد طبع الكتاب سنة 2010.

ذكر في المقدمة لكتابه أن التقسيم إلى محكم ومتشابه هو نوع من الفهم المتسرع عند العلماء، وهو فهم راجع إلى الأخذ بظواهر قوله تعالى ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [آل عمران: 7] وأن هذا الفهم سرى في العلوم الإسلامية، والسبب الذي أوقع العلماء في هذا أنهم فسروا كلاً من مصطلحي المحكم والمتشابه وفق الاصطلاحات والمواضع اللسانية والجذور اللغوية دون التقييد بلسان القرآن وعربيته، ودون التفات كاف إلى الفروق الدقيقة بين الاستعمال الإلهي والاستعمال البشري، فبدأت

⁴⁹ العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، 60.

هذه الإشكالية بالظهور ثم الاستفحال والتوسع⁵⁰.

ورأى أنَّ سبب الخلاف في مفهوم المحكم والمتشابه هو أن للقرآن لغة راجعة إلى الاستعمال الإلهي، وأن تجاهل هذا الاستعمال هو الذي أوقع العلماء في مفاهيم المحكم والمتشابه، ومؤدى ما سبق أنه سيعول على لغة القرآن دون فهم أصحاب الفقه والأصول والكلام. فما المنهج الذي يراه ضروريا لفهم المحكم والمتشابه بعيدا عن الفهم السائد المغلوط؟

المنهج هو القرآن ذاته، وفي هذا يقول: "وفي رسالتنا هذه سنحتكم إلى القرآن ذاته، وستبين أن هذا القرآن المجيد قد جاء بيانا واضحا ظاهرا لا لابس فيه ولا غموض عند من يحسن قراءته"⁵¹.

وقد خصص الفصل الأول من كتابه للحديث عن إشكاليه المحكم والمتشابه في العلوم الإسلامية، وذكر معنى المحكم والمتشابه عند المفسرين، وذكر من المفسرين فخر الدين الرازي، وذكر خمسة من المعاني للمحكم، ومنها: المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع، والمحكم هو الناسخ، والمحكم ما أحكم فيه بيان حاله وحرامه، وعكس ذلك المتشابه، وقام بنقدها والاعتراض عليها، لأنها تقوم على فكرة الغموض التي ينبغي ألا تكون موجودة في القرآن الكريم الذي جاء بيانا للناس، ثم ذكر بالمنهج الذي ينبغي الاحتكام إليه، وبيان ذلك أن القرآن له منهج لا يُعرف إلا باستقراء "معهوده وإدراك نظمه وسياقه وأسانيه وعاداته، والقرآن الكريم كلُّ متكامل ذو وحدة بنائية يُفهم الجزئي منه بالرد إلى الكلي في وحدته البنائية"⁵².

ويعترض على القول بأن المتشابه هو الخفي، ويرى أن ذلك يعود لسببين:

السبب الأول: جاء من خلال التسوية بين لغة العرب ولغة القرآن، فلما كان المتشابه في لغة العرب هو الخفي الغامض فهم من ذلك أن المتشابه في القرآن هو الخفي الغامض، وهذا عنده خطأ في الفهم، لأن لغة العرب التي نزل بها القرآن تُعبّر عن مضامين اجتماعية وثقافية بعيدة عن مُراد القرآن، فالقرآن ليس امتداداً لها، فالغامض والمتشابه في لغة العرب غير المتشابه في القرآن الكريم⁵³ وحل الإشكال هنا لا بد من قراءة القرآن الكريم قراءة "شمولية تكاملية لمعرفة معهوده هو"⁵⁴.

وكما أن المناهج اللغوية لم تفلح في معرفة المتشابه، فكذا المناهج العقلية لم تفلح عندما رأت أن المحكم ما تؤيده الأدلة العقلية، والمتشابه ما كان مرتبطاً بالألفاظ، فهذا المنهج الذي ذهب إليه الرازي وجمهرة المعتزلة

⁵⁰ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م)، 7.

⁵¹ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 7.

⁵² العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 10.

⁵³ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 14.

⁵⁴ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 15.

والمعاصرون ليس عليه دليل.

السبب الثاني: أن المذهبية الكلامية المبنية على التراشق والرمي بالابتداع كانت قاصرة عن دراسة الآيات القرآنية دراسة شمولية فجعلت المختلف فيه هو المتشابه لانشغالها بالاختلاف⁵⁵.

ومن غير التوسع في الرد فإننا نجد تحاملاً شديداً من قبل الدكتور العلواني على السابقين، وخاصة المتكلمين حيث جعل الاختلاف بينهم مانعاً من كثير من الفهوم، ومنها فهم المحكم والمتشابه.

بل إنه رأى أن الانشغال بهذه الخلافات كان أكثر أهمية عندهم من السعي لفهم الخطاب القرآني، وفي هذا يقول: "أفهم مفهوم المحكم والمتشابه في دوامة السجلات الكلامية، باعتبار أن المتشابه هو الغامض، فكان بذلك ملاذاً للمتراشقين، ففي ظل هذه الاستقطابات يفهم القرآن على أنه خطاب توصيفي للتفريق والتحيز... وقد فات هذه الفرق كلها أن القرآن الكريم حبل الله المتين... إلا أنهم جعلوه بقراءتهم الجزأة... تابعاً لمذاهبهم"⁵⁶.

وخلصه ما أراد قوله: أن "تحكيم العقل والرواية ولغة العرب - كانت - سبباً في التباس مفهوم المحكم والمتشابه"⁵⁷.

المطلب الثاني: 3.2 مفهوم المحكم والمتشابه وعلاقته بالوحدة البنائية

القرآن الكريم كله مُحكم عنده، ومعنى الإحكام أنه محكم في نظمه وإتقانه، أو من الحكمة التي اشتملت عليها آياته، وهذا الإحكام الكامل للقرآن الكريم أخذه من قوله تعالى {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ (1)} [هود: 1] وفي الوقت ذاته كله متشابه أخذاً من قوله تعالى {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: 23] أي يشبه بعضه بعضاً في مقاصده ونظمه وإعجازه، وهداياته، وإحكامه، وحكمته⁵⁸. وعليه يكون هنا تناسق بين الإحكام والمتشابه "فلأنه متشابه بكل خصائصه التي تحدى الخلق بما كان لا بد أن يكون محكماً في بنائه كله... ولكن الإحكام والتشابه على مستويين: على مستوى عام وهو الذي سبق ذكره، وعلى مستوى خاص، فيكون الإحكام في بعضها أكثر بروزاً وظهوراً"⁵⁹.

أي أن الإحكام نوعان: عام وخاص، والمتشابه نوعان: عام وخاص، ولكن الخاص يكون في بعض الآيات في حال فهم بعضها عن بعض، ولذا لا بد أن تفهم في ضوء بعضها، ويأتي هنا دور الوحدة البنائية ليفهم

⁵⁵ انظر في هذين السببين: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 13-17.

⁵⁶ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 17-18.

⁵⁷ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 20.

⁵⁸ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 38.

⁵⁹ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 39.

البعض في ضوء الكل، هذا خلاصة ما أراد قوله، فكيف توصل إلى هذه النتيجة؟
توصل إلى ذلك من خلال المنهاج الذي رسمه في فهم المحكم والمتشابه، وهذا المنهج هو الأصل في فهم القرآن الكريم عنده، وغياب هذا المنهاج هو الذي أوقع العلماء في إشكاليات كثيرة، ويقوم هذا المنهج على "النظر في محددات القرآن المنهجية، وفي مقدمتها وحدة القرآن البنائية، وقراءته كله انطلاقاً من تلك الوحدة، ثم الوقوف المتدبر الطويل عند أول ما ينبغي النظر فيه وتدبره وهو ثلاث آيات ورد فيها وصف القرآن الكريم بالإحكام والتشابه"⁶⁰.

الذي يعيننا مما سبق: وضوح المنهج الذي سيسلكه في فهم المحكم والمتشابه، وهو الانطلاق من الوحدة البنائية، وهذه الوحدة تعني حصر الآيات الواردة فيها لفظ المحكم والمتشابه ثم تدبرها، وهذا التدبر لا بد أن ينطلق من معهود القرآن الكريم لهذه المعاني، والنظر إلى ما قاله اللغويون، والقراءة مراراً من خلال سياقها، وكل ذلك "في إطار وحدة السورة البنائية، ثم وحدة القرآن الكريم كله"⁶¹.

وقد انطلق من أن السورة لها وحدة بنائية مستقلة من خلال معنى السورة اللغوي، وبالتالي تكون كل سورة من سور القرآن محتوية على الوحدة البنائية داخل القرآن الكريم، فهي لها وحدة بنائية منفصلة، ومن جهة أخرى ينبغي أن تفهم في ضوء جميع سور القرآن⁶².

وهذا الإحكام ليس خاصاً بالسورة القرآنية، بل الآيات في داخل السورة هي محكمة أيضاً، وقد توصل إلى ذلك من خلال البحث في المعاني اللغوية لكلمة الآية، فالآية في اللغة هي الجزء من القرآن الذي تفصله فاصلة، وسميت بذلك لأنها تدل على كونها من كلام الخالق، انطلاقاً من إعجازها البنائي والمعنوي⁶³.

وللوصول إلى الوحدة البنائية لفهم المحكم والمتشابه لا بد من المرور بمرحلتين:
الأولى هي التحليل: والمقصود بها المقارنة بين سياقات الآيات الثلاث لإدراك الروابط بينها، وأيضاً لا بد من الاطلاع على جميع المعاني والدلالات لفهم معهود القرآن من حيث الألفاظ وكيف فهمها السابقون.
الثانية التركيب: ويكون من خلال جمع سياق الآيات انطلاقاً من الوحدة البنائية والوصول إلى المعنى الحقيقي⁶⁴.

وانطلق في التحليل من خلال حصر الآيات الواردة فيها بالإحكام والتشابه، وهي ثلاث آيات: الأولى

⁶⁰ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 43-44.

⁶¹ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 44.

⁶² العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 47-48.

⁶³ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 50.

⁶⁴ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 45.

قوله تعالى: من سورة الزمر الآية 23، والثانية الآية 7 من سورة آل عمران، والثالثة هي الآية الأولى من سورة هود، وسنقف عند الآية الثانية من سورة آل عمران وهي قوله تعالى
 {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
 مُتَشَابِهَاتٌ ... (7)} [آل عمران: 7] حيث قام بتحليل معنى الآية وحصر تكرارها، وقام بذكر معنى
 (أم الكتاب) وأنه ورد هذا التركيب في مواضع ثلاثة من القرآن الكريم، وما استنتجه بعد ذكر معنى (أم)
 في اللغة وبعض الألفاظ الأخرى هو أن آية آل عمران تدل على تقسيم القرآن إلى قسمين محكمات
 ومتشابهات، فالمحكمات هنَّ (أم الكتاب) وأصله، وأما المتشابهات فهي التي تشبه في دلالتها وفي مضامينها
 ما ورد في الكتب السابقة، وهذا الذي ورد في الكتب السابقة ينبغي عدم الالتفات إليه، ومن يتبعه فهم
 الذين في قولهم زيغ؛ لأن فيه اتباعاً لأهل الكتاب⁶⁵.
 ويُناقش هذا الكلام بأنه:

أولاً: حمل المتشابه في هذه الآيات على أنه من الشبه الذي ورد عند أهل الكتاب، وهذا الحمل ليس
 دقيقاً، وقد حاول جاهداً إثبات ذلك بادعاء أن السياق جاء في مناقشة النصارى، وذلك بعد أن فرغت
 سورة البقرة من مناقشة اليهود، فهذا التشابه عنده هو الذي جعل في قلوبهم زيغاً وصداً عن سبيل الله
 تعالى.⁶⁶ فهذا السياق لا دليل عليه، ولا دليل على أن سورة البقرة تم ختمها بالحديث عن اليهود، ولا
 أن سورة آل عمران انشغلت بالحديث عن النصارى، نعم تم ذكر اليهود والنصارى في الآية الثانية من
 سورة آل عمران، والآية التي تتحدث عن المحكم والمتشابه جاءت في الآية السابعة، وليس بين الآية الثالثة
 والسابعة ما يفيد الترابط الذي ذكره.

ثانياً: لا يتوافق مفهوم التشابه هنا الوارد في الآية مع ما قرره سابقاً أن القرآن كله يشبه بعضه بعضاً.
ثالثاً: حملُ الذين في قلوبهم زيغ على اليهود والنصارى هو توضيحي من دلالة الآية، ولم يقدم لنا أدلة تفيد
 انطلاقاً من الوحدة البنائية ما يفيد أن الزيغ مرتبط بهم، وقد وردت كلمة الزيغ وما يتعلق بها في القرآن
 قريباً من عشر مرات، ولم تكن بهذا التوضيحي للمعنى الذي جاء به⁶⁷.

والمعنى الذي يفيد الزيغ هو الانحراف، وهو أوسع من قصره على أهل الكتاب، وقد أخبر سبحانه وتعالى
 أن المهاجرين والأنصار كادت قلوب بعضهم تزيغ، كما في سورة التوبة الآية 117، والزيغ هو الميل عن

⁶⁵ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 51.

⁶⁶ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 72-73.

⁶⁷ انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الحديث، 1364هـ)، 334.

الطريق المقصود، ففي غزوة تبوك لشدة المشقة كادت قلوب بعضهم تزيغ⁶⁸.
 رابعاً: حاول أن يثبت الفرق بين نزل وأنزل: لبيان أن القرآن الكريم عندما يتعرض للكتب السابقة يستخدم (أنزل) ولا يستخدم (نزل)، وذلك لأنه في آية سورة آل عمران جاء اللفظ (أنزل) وبعد بحث تبين له أن هذا غير مطرد⁶⁹.

خامساً: إذا حملنا الآية على أنها خطاب لأهل الكتاب، فما هو الشيء الموجود في القرآن الكريم الذي يكون مشابهاً لما عندهم؟ لم يقدم لنا دليلاً على ذلك، ونص الآية واضح: فأما الذين في قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، فهناك اتباع واضح لشيء من الآيات القرآنية عند من زاغت قلوبهم، ومن المعلوم أن اليهود والنصارى لم يتبعوا شيئاً، ولو أنه قال: إنهم المنافقون لكانت دلالة الآية أكثر وضوحاً.

سادساً: إذا حملنا الذين زاغت قلوبهم على أهل الكتاب بقصد الصد عن الدعوة، فكيف نفهم قوله تعالى: {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} [آل عمران: 7] فكيف يكون معنى التأويل بناء على أن حمل الذين زاغت قلوبهم هم أهل الكتاب؟ لم يبين لنا هذا المعنى.

ثامناً: الناظر إلى المسألة يجد تأثراً واضحاً من الدكتور العلواني بابن تيمية رحمه الله، وهذا التأثير برز في مفهوم التوحيد، وفي مفهوم المحكم والمتشابه⁷⁰، مع ملاحظة أساس الانطلاق من ابن تيمية وهو شيء لم يذكره الدكتور العلواني، فالأساس الذي انطلق منه ابن تيمية هو أساس عقدي؛ إذ هو يرى أن الآيات المتعلقة بالصفات والتي جعلها البعض من المتشابه أن معناها معلوم وثابت لله تعالى، وخالصة ما أراد قوله في قضية المحكم والمتشابه: هو أن ابن تيمية -عنده- حاول أن يبرهن من خلال بعض كتبه أنه لا يوجد متشابه لا يعلمه أحد، فالدلائل الكثيرة تدل "على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يوجب القطع به... وأكد على أن المتشابه عند الإمام أحمد وأتباعه يعرف العلماء معناه"⁷¹.

وهذا الذي ذكره الدكتور العلواني صحيح، فابن تيمية لا يرى شيئاً في القرآن متشابهاً، والذي لم يَنْبَهِ إليه الدكتور العلواني أن ابن تيمية لم ينطلق من نفس المنطلق الذي سار عليه الدكتور العلواني، وإنما جاء من منطلق العقيدة، فأيات الصفات أو ما يسمى بالنصوص الموهمة للتشبيه معلومة عند ابن تيمية، فهناك استواء حقيقي، وهناك يد حقيقية لله تعالى، والمتشابه الذي ينبغي الابتعاد عنه هو حقيقة النزول أو

⁶⁸ انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 49/11.

⁶⁹ انظر: العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 59.

⁷⁰ وله كتاب حول ابن تيمية كما سبق أن أحلنا عليه.

⁷¹ العلواني، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، 27.

كيفية، وحقيقة اليد،⁷² ، فابن تيمية يرى حمل النصوص على ظاهرها، وليس ذلك من التشبيه⁷³. فالانطلاقة من كليهما مختلفة من جهة الغاية الدافعة ومن جهة المنهج المستخدم.

الخاتمة

بعد أن يسر الله تعالى إتمام البحث يمكن القول إنَّ الغاية التي حملت الدكتور العلواني رحمه الله تعالى في النظر إلى قضيتي التوحيد والمحكم والمتشابه هو الشعور بالواجب الديني والأخلاقي في إعادة النظر في مثل هذه القضايا، فالواقع الفكري والأخلاقي والسياسي الذي تعيش فيه الأمة ألقى بثقله عليه ليقوم بالمراجعة، وهذا الهُتم هو وراء الانكباب على نظرية المعرفة وما يرتبط بها، ومن يقع في همٍّ لا بد أن يبحث عن أنجع الطرق في التخلص منه، ولو سألت أيَّ مسلم عن أبرز الحلول لقال لك هو القرآن الكريم.

بناء على ما سبق ولَّى وجهه نحو القرآن الكريم بحثاً وتدبراً، وقد رأى أنه لمس ضالته في الوحدة البنائية للقرآن الكريم ليجعل من هذه الوحدة عموداً يرتكز عليه في كل مراجعة فكرية.

والذي بان- من خلال البحث- أن هذه الوحدة التي تقوم على مرتكزات ثلاثة هي التوحيد والتزكية والعمران لا يختلف مسلم في أهميتها وأن القرآن جاء بها، لكنَّ الإشكال في جعل هذه الوحدة البنائية علاجاً لما يرى أنه يحتاج إلى علاج، فالإشكال الذي ظهر لي - ولم يستطع التخلص منه الدكتور العلواني- أنه إشكال على مستوى التطبيق والتنزيل، وقبل ذلك إشكال على مستوى الملامح والمحددات. لا نجد الملامح الواضحة المكوّنة للوحدة البنائية الموجودة في السورة الواحدة، ولا هذه الوحدة في القرآن كاملاً، فهي ليست اللغة لأن هناك فرقا بين لغة العرب واللغة المعهودة من القرآن، ولأن اللغة فيها الحقيقة والمجاز والمشارك والمواضعة... ومع هذا لا بدّ من اللغة.

والوحدة البنائية ليست ضمناً للآيات مع بعضها، فالضم لا بدّ منه لكنه لن ينتج وحدة موضوعية، ولذا لم يصل المفسرون بمن فيهم الذي اشتغلوا بالأحكام وفسروا القرآن بالقرآن إلى هذه الوحدة.

وأيضاً -وهذا مما نفهمه من دراساته الأخرى وخاصة المتعلقة بالسنة- أنه لا ينبغي التعويل على المنقول في الوصول إلى هذه الوحدة، أي أنه لا بد من اللغة ولا بد من ضم الآيات إلى بعضها ولا بد من المنقول ولكن الوحدة ليست هي هذه، وإنما هي شروط لها.

وهذه الشروط لمسناها من خلال نظره في التوحيد، وفي المحكم والمتشابه حيث قام بهذه الخطوات، والتي

⁷² أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م)، 144/13.

⁷³ أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، بیان تلبیس الجهمية، تحقیق: مجموعة من المحققين (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ)، 1/163.

أطلق عليها عملية (التحليل، والتركيب) والتركيب مرتبط بالمعنى، وهذا المعنى الذي توصل إليه من خلال هاتين القضيتين هو محلُّ نظر.

فالتناجج المترتبة على التوحيد جعلت مفهوم التوحيد مفهوماً فضفاضاً وإن حاول أن يضبطه ابتداءً، فقد أدخل تحت مسمى التوحيد كلَّ لوازمه من وجود الله تعالى وصفاته ومن الغيبيات... بل أدخل فيه حتى القضايا العملية كالأخلاق والتركيبية، وعندها - إذا صحَّ كلامنا - لن نجد فرقا بين التوحيد وغيره، فيمكن أن نجعل كل هذه القضايا بما فيها التوحيد من لوازم الإيمان بيوم القيامة، أو من لوازم الإيمان بالقرآن الكريم...

وكذا لا نجد الأدلة المقنعة لنفي التشابه عن القرآن بالمعنى الذي يريده، لأن الإجراءات التي اعتمدها من جهة اللغة والسياق والمنقول لم تكن مقنعة، وأبرز خطأ فيها هو تجاوز السياق الوارد في الآيات المدروسة. ومما لوحظ غياب عمودي الوحدة البنائية (وهما التركيبية والعمران) في فهم التوحيد وفي فهم المحكم والمتشابه بالشكل الذي قدّمه، فإذا كانت الوحدة البنائية مرتكزا مُهماً في المراجعات الفكرية وخاصة الكلامية فلم يتم التعويل على الوحدة البنائية كاملة والمكونة من الأعمدة الثلاثة؟

والذي لا يخفى على القارئ الشدّة التي عامل بها الآخرين أثناء المراجعات الفكرية وخاصة المدرسة الكلامية، فالمدرسة الكلامية لم تكن بالسوء الذي صوّره لنا، وكان لها الفضل في كثير من الأوقات في حماية العقيدة الإسلامية مع بعض الملاحظات التي نوافق فيها الدكتور العلواني كالتعمّق في الصفات والاستعانة ببعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

وهذه الشدّة - الموجهة للمدارس الكلامية - نلمسها عند ابن تيمية رحمه الله تعالى في تعامله مع المدرسة الكلامية، ويبدو تأثر الدكتور العلواني بابن تيمية واضحاً في هذه الشدّة، وفي مفهوم التوحيد الذي انطلق منه وفي مفهوم المحكم والمتشابه، فقد تأثر الدكتور العلواني بابن تيمية في مفهوم التوحيد في التركيز على وحدة الألوهية والربوبية، وفي مفهوم المتشابه، ولم يربط الدكتور العلواني فهم ابن تيمية للمتشابه بالجانب العقدي. فابن تيمية عندما جعل المتشابه واضحاً معلوماً أراد من وراء ذلك إثبات ظواهر النصوص المتشابهة كاليد والوجه... مع تفويض الكيفية لله تعالى.

وبهذا يكون التشابه بين ابن تيمية وبين الدكتور العلواني أن كلاهما اتّجه إلى إصلاح الواقع الذي يراه، مع ملاحظة أن الحامل على فهم المتشابه عند ابن تيمية هو عقدي، وأما الاختلاف بينهما فهو في الأدوات المستخدمة عند كلٍّ منهما، ومن أبرز هذه الفوارق عناية ابن تيمية بالمنقول من السنة ليفهم فيها

القرآن.

التوصيات

مما يوصي به السير وراء المراجعات الفكرية التي فتح فيها الدكتور العلواني رحمه الله نافذة واسعة مع ضرورة السعي إلى وضع ضوابط أكثر متانة.

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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkısı (Makale Çift veya Üç Yazarlı olduğu takdirde)	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30) Veri Toplanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30) Veri Analizi: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions (If the article is written by two or three authors)	Design of Study: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30) Data Acquisition: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30) Data Analysis: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30) Writing up: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30) Submission and Revision: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)

المصادر والمراجع / References

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. بیان تلبیس الجهمیة، تحقیق: مجموعة من المحققین. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة 1، 1426هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004 م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم. السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة 1، 1986م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: هلموت ريتز. ألمانيا: دار فرانز شتاينز، الطبعة 3، 1980م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. مصر: المكتبة الأزهرية، الطبعة 2، 2000م.
- البغدادي، أبو منصور. أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة 2، 1975م.
- الجويني، عبد الملك. لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق: فؤاد حسين محمود. مصر: عالم الكتب، الطبعة 2، 1987م.
- الخطاف، حسن. "سمات الكلام الماتريدي في متون المتأخرين: التفتازاني والكمال بن الهمام نموذجاً"، مجلة جامعة الأنبار، العدد(4) المجلد(14) كانون الأول 2023 م
- الخطاف، حسن. الصفات الإلهية عند الأشعري. تونس: جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، رسالة ماجستير، 1999م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. السعودية: دار هجر للطباعة والنشر، 2001م.
- الطحاوي، أبو جعفر. العقيدة الطحاوية. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة 1، 1995م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الحديث، 1364هـ.

العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1995م.

العلواني، طه جابر. أزمة الإنسان ودور القرآن الكريم في الخلاص منها. دار الشروق، 2005م.
العلواني، طه جابر. أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير. القاهرة: دار السلام، 2010.

العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية وال عمران. بيروت: دار الهادي، الطبعة 1، 2003م.
العلواني، طه جابر. الوحدة البنائية للقرآن المجيد. القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة 1، 2006م.
العلواني، طه جابر. معالم في المنهج القرآني. مصر: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، الطبعة 1، 2010م.

العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية. بيروت: دار الهادي، الطبعة 1، 2004م.
العلواني، طه جابر. نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م.

الغزالي، محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2004م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال.

الهمداني، القاضي عبد الجبار. التنبؤات والمعجزات. تحقيق: محمود محمد قاسم. ومراجعة: إبراهيم مذكور. وإشراف: طه حسين.

الهمداني، القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة. تحقيق: عبد الكريم عثمان. بيروت: دار العربية.

Kaynakça / References

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim. *Beyânü telbisi'l-Cehmiyye*. thk. Mecmû'a mine'l-muhakkikîn. Riyad: Mecma'u'l-Meliki'l-Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1. Basım, 1426/2006.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye,1. Basım, 1986.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Riyad: Mecma'u'l-Meliki'l-Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.
- el-Eş'arî, Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Helmuth Ritter. Almanya: Dâru Franz Şitayz, 3. Basım, 1980.
- el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fimâ yecibu itikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Mısır: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 2. Basım, 2000.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- el-Cüveynî, Abdümelik. *Lüme'ü'l-edille fi kavâ'id ehlî's-sünne ve'l-cema'a*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Mısır: 'Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.
- el-Hattâf, Hasan. "*Simâtü'l-Kelâmi'l-Mâtürîdiyyi fi Mutûni'l-Müteehhirîn: et-Teftâzânî ve'l-Kemâl b. el-Hemmâm nemûzecen*". Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr 14/4 (Kânûnü'l-Evvel-2003), 96.
- el-Hattâf, Hasan. *es-Sıfât el-ilâhiyye 'inde'l-Eş'arî*. Tunus: Câmi'atü-z-Zeytûne, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûlü'd-Dîn, Risâletü mâcistîr, 1999.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Akâidetü't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1995.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kurâni'l-kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1364/1945.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Efelâ yetedebberûne'l-Kurân me'âlim menheciyye fi't-tedebbür ve't-tedbîr*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *İbn Teymiyye ve İslâmiyyetü'l-ma'rife*. Ürdün: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1415/1995.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Ezmetü'l-insân ve devri'l-Kurâni'l-kerîmi fi'l-halâsi minhâ*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2005.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *et-Tevhîd ve't-tezkiye ve'l-'umrân*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1. Basım, 2003.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *el-Vahdetü'l-binâiyye li'l-kurâni'l-mecîd*. Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2006.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Me'âlimu fi'l-menheci'l-Kurânî*. Mısır: Dârü's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Terceme, 1. Basım, 2010.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Nahve menheciyyetin ma'rifiyyetin Kurâniyyetin*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1. Basım, 2004.
- el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Nahve mevki'fîn Kurâniyyin min işkâliyyeti'l-muhkem ve'l-müteşâbih*. Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Terceme, 2010.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. ed. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî, b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtü delâli'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osman. Beyrut: Dârü'l-'Arabiyye.
- el-Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr. *et-Tenebbuât ve'l-mu'cizât*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, mürâca'ât: İbrâhim Medkûr, işrâf: Tâhâ Hüseyin. b.y.: y.y., ts.



Kur'ân-ı Kerîm'deki Hâbâl Kelimesinin Anlam Çerçevesi ve İlgili Ayetler Bağlamında Tahlili

Hasan Fehmi ULUS¹

Öz

Hâbâl (خبال) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı yerde geçmektedir. Bu kelimeyi araştırma konusu olarak seçmemizin sebebi, kelimenin, taşıdığı anlam yelpazesıyla gayrı müslim kesimlerle olan sosyal ilişki ve gelişmelere ışık tutacak bir mahiyet göstermesidir. Çalışmada hâbâl (خبال) kelimesinin yer aldığı ayetler bağlamında anlam çerçevesine açıklık getirilmesi hedeflenmiştir. Hbl (ح ب ل) kökünden türeyen hâbâl (خبال) kelimesi kök itibarıyla temelde delilik, bozulma, bozgunculuk, bünye organlarındaki bozulma, bunama, akıl bozulması, zora düşme ve fesat gibi manalara gelmektedir. Bu kökten masdar olan hâbâl (خبال) kelimesi aynı manaları içermekle birlikte, tefsirlerde ve terimler sözlüklerinde daha ziyade insanın akıl, fikir, irade gibi manevî donanımlarındaki bozulmayı ifade ettiği belirtilmektedir. Hbl (ح ب ل) kökü Sâmi diller grubu ve Câhiliye dönemi Arap şiirinde de aynı lügat anlamlarında ve muhtelif formlarda kullanılmış, Kur'ân'ın inişinden sonra da anlam yapısında bir değişiklik olmamıştır. Konuya ilişkin daha önce yapılmış bir çalışmaya rastlanmadığından araştırmamızda lügat, terimler sözlükleri ve tefsir kaynaklarından istifade ile yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâbâl, Kur'ân, Hadis, Dostluk, Fesat.

Ulus, Hasan Fehmi. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Hâbâl Kelimesinin Anlam Çerçevesi ve İlgili Ayetler Bağlamında Tahlili". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 192-205. <https://doi.org/10.32711/tiad.1449650>.

Geliş Tarihi	09.03.2024
Kabul Tarihi	03.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arab Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye, hasanfehmiulus@klu.edu.tr, ORCID:0000-0002-9329-2393



Analysis of the Word *Ḥabâl* in the Context of the Meaning and Related Verses in Qur'an

Hasan Fehmi ULUS²

Abstract

The word *Ḥabâl* (خَبَال) is mentioned in two different places in the Holy Quran. The reason why we chose it as the subject of research is that the word, with its range of meanings, has a nature that will shed light on social relations and developments with non-Muslim segments. The aim of the study is to clarify the meaning of the word *ḥabal* (خَبَال) in the context of the verses containing it. The word *Ḥabâl* (خَبَال) is derived from the root *ḥbl* (ح ب ل). The root *ḥbl* basically means insanity, deterioration, corruption, deterioration in bodily organs, dementia, mental deterioration, falling into difficulty, mischief. Although the word *ḥabâl* (خَبَال), which is the infinitive of this root, contains the same meanings, it is stated in the interpretation and terminology sources that it rather expresses the deterioration in the spiritual equipment of man such as mind, idea and will. The root *ḥbl* (ح ب ل) was used in the same lexical meanings and in various forms in the Semitic language group and in the Arab poetry of the Ignorance period, and there was no change in its semantic structure after the revelation of the Quran. Since there is no previous study on the subject, our research has been limited to using dictionary, terminology and commentary sources.

Keywords: Tafsir, Habal, Quran, Hadith, Friendship, Corruption.

Ulus, Hasan Fehmi. "Analysis of the Word *Ḥabâl* in the Context of the Meaning and Related Verses in Qur'an". *Türkiye Journal of Theological Studies* 8/2 (Haziran 2024), 192-205. <https://doi.org/10.32711/tiad.1449650>.

Date of Submission	09.03.2024
Date of Acceptance	03.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Assistant Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language of Rhetoric, Kırklareli, Türkiye, hasanfehmiulus@klu.edu.tr, ORCID:0000-0002-9329-2393

Giriş

Bütün dillerde kelimelerin belli kalıplar ve sınırlar içinde taşıdıkları bir mana yükü vardır. Arap dili de mevcut dillerden bir dildir. Ancak, ilâhî kelâm olan Kur’ân-ı Kerîm’in emanet edildiği bir dil olması, bununla birlikte Allah tarafından kıyamete kadar koruma altına alınması ve her kelimesinde murâd-ı ilâhîyi barındırması hasebiyle elfâzı ve mana yelpazesi bakımından diğer dillerle mukayese edilemeyecek farklılıklar gösterir.

Kur’ân-ı Kerîm ilk insandan son insana kadar beşeriyete her konuda rehber olduğuna göre, İnsanla ilgili konuların anlatılmasında vasıta olan kelimelerinin de farklı yapısal inceliklerde ve kapsamda olması tabiidir. Araştırma konusu olarak seçtiğimiz ḥabâl (خبال) kelimesinin lügat kaynaklarındaki anlam yelpazesine ve geçtiği ayetler bağlamındaki yorumlarına bakıldığında bu fark görülecektir. Ayrıca çalışmamızda görüleceği üzere, kelimenin yer aldığı ayetler siyâk sibâkları ve nüzul sebepleri itibarıyla mü’min olmayanlarla yapılacak iş birliği, dostluk gibi konularda hayatî anlamda dersler içermekte ve bütün zamanları, mekânları içine alacak şekilde her seviyedeki mü’min-kâfir ilişkilerindeki hassas noktalara ışık tutmakta ve bu nevi ilişkilerle ilgili ilkesel düzenlemeler getirmektedir.

Müslümanların kendileri dışındaki kişi ve gruplarla ilişkilerinde taraf-ı ilâhîce belirlenen sınırlara uymamaktan doğacak çok yönlü zararların ayetlerde ḥabâl kelimesiyle ifade edilmesi, kelimenin taşıdığı anlam yelpazesi bakımından ziyadesiyle dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu kelimeyi araştırma konusu olarak seçmemizdeki asıl sâik, Kur’ân-ı Kerîm’de sadece iki sûrede ve iki farklı ayette geçen bu kelimeye dikkat çekmek istememizdir. Çünkü araştırmalarımızda söz konusu kelime üzerinde şimdiye kadar bir çalışmanın yapılmamış olduğunu gördük. Bu konuda yapılacak çalışmalara katkı sağlaması düşüncesiyle kelimenin geçtiği ayetler üzerinden tefsirlerde ve terimler sözlüklerindeki manalarını bir araya getirmenin faydalı olacağı düşüncesi çalışmamızda diğer bir sâik olmuştur. Araştırmada elde edilen veriler ilgili ayetlerin nüzul sebepleri ve bağlamları da dikkate alınarak etraflıca işlenmeye çalışılmıştır.

1. Ḥabâl (خبال) Kelimesi

1.1. Ḥabâl (خبال) Kelimesinin Etimolojik Yapısı ve Anlam Çerçevesi

Arapça’daki ḥbl (ح ب ل) kökünden gelen ḥabâl (خبال) kelimesi, sülâsî mücerred beşinci babdan mastardır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de sadece iki yerde خَبَالًا formunda³ ikinci mef’ul olarak geçmekte, hadislerde ve Câhiliye dönemi Arap şiirinde muhtelif kalıp ve formlarda yer almaktadır. Ḥbl (ح ب ل) köküne lügatlerde “delilik, bir tür delilik, bozulma, bozgunculuk, ayaklarda yürümeyi zorlaştıran ileri derecedeki bozukluk, organlardaki bozulma, felç, akıl-zihin bozulmasına yol açan bünyevî rahatsızlık, bunama, zora düşme, fitne ve fesat, helâk, cinayet, ödünç-emanet vermek, elleri ayakları kesmek, yara, engel olmak”⁴ gibi manalar verilmiştir. Ḥabâl (خبال) ise “bir şeyin elden çıkması, noksanlık,

³ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzı’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 227.

⁴ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kiâbü’l-’Ayn*, thk. Dr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1424/2002), “ḥ-b-l”, 1/ 385-386; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi İi’l-melâyin, 1984), “ḥ-b-l”, 4/1682.

helâk, bitkinlik, yük olmak, beden eklemelerinin kendini bırakması, cehennem ehlinin irini”⁵ gibi manalara gelmektedir.

Diğer taraftan “deli, âşik” (maḥbûl/مخبول), “kalpsiz adam” (muḥabbel/مخببل), “çıldırmuş” (muḥtebel/مختبل), “felce tutulmuş” (ḥabil/خبيل), “cin, şeytan, müfsit, öldürücü zehir, kuyunun sarkıtılan kovayı tahrip edecek derecedeki harap hali” (ḥâbil/خابل), “devenin bir yıl ara ile doğurması, tarlanın bir yıl ara ile ekilmesi; birinin başka birine geçici bir müddetle binmesi ve yününden yararlanması için devesini vermesi” (ihbâl/إخبال)⁶ gibi kelimeler bu kökten türetilmiştir.

Kökün, örneklerde gösterilen anlam ve türevlerinden başka, gece boyunca aynı sesi tekrar ederek öten kuş için *ḥabel* (خبيل), ailesine yük olan kişi için *ḥabâlün alâ ehlih* (خبال علي أهله), zor zamanlar için *dehriin ḥabil* (دهر خبيل), yerinde duramayan hayvan için *iḥtebeleti’-d-dâbbe* (اختبلت الدابة), deliren adam için *uḥtibler-recül* (أختبل الرجل), zamanın delirttiği, aklını iyice bozduğu kişi için *ḥabbelehü’-d-dehru taḥbîlâ* (خبيله الدهر تخبيلا), insanın yaşlanmasına, bedeninin bozulmasına yol açması sebebiyle gece ve gündüz için *ḥâbilân* (خابلان)⁷ ifadeleri kullanılır.

Ḥbl (خ ب ل) kökünün lügatlerde birbirine yakın, birbirini tamamlayıcı mahiyette manalarda değerlendirildiği görülür. Bir kaynakta temeldeki manası “bir uzvun veya bir şeyin normal hareket kabiliyetini kaybederek içine çekilmesi ve hareket edemez hale gelmesi”⁸ olarak belirtilirken, başka bir kaynakta kökün bozulma (fesat) anlamına geldiği, bunun da bazen beden gücüne dayalı eylemde, bazen da beden ve akılda tezahür ettiği⁹ ifade edilir. Diğer bir kaynakta kökün temelde, fizikî ve manevi organlarda gevşeme, sarkma, zafiyet, çöküş anlamına geldiği, ancak daha ziyade insanın akıl, fikir, irade, sabır, tedbir gibi manevi güçlerindeki gevşeme, sarkma ve çöküş manasında kullanıldığı¹⁰ belirtilir. Kelimenin geçtiği ayetler incelendiğinde görüleceği üzere son tarifler ayetlerin nüzûl sebebine ve siyâk sibâkına daha uygun düşmektedir.

Kaynaklarda köke verilen manalara bakıldığında ister fizikî ister manevi organlarda olsun, temeldeki anlamın bozulma olduğu, kullanıldığı her alanda ve kalıpta bu mananın öne çıktığı, ancak daha ziyade insanın akıl, fikir, irade gibi manevi donanımlarındaki bozulmayı ifade ettiği görülmektedir.

Ḥbl (خ ب ل) kökü Sâmi diller grubundan İbrânîce’de ḥāḥal, Süryânîce’de ḥaḥel, Ârâmîce’de ḥaḥel formlarında “bozmak”, Asûrca’da ḥabalu formunda “eziyet etme”¹¹ anlamında kullanılmıştır. Böylece, kelimenin çok eskilere dayanan köklü bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir.

⁵ Cemaleddin Muhammed b. Mükrrem b. Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v. dğr. (Kahire: Dâru’l-Me’arif, ts.), “ḥ-b-l”, 1096-1097; Ahmed Muhtâr Omer, *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu’âsıra* (Kahire: Âlemu’l-kütüb, “ḥ b-l”, 1429/2008), “ḥ-b-l”, 1/611-612.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v. dğr., 1096-1097; Ahmed Muhtâr Omer, *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu’âsıra*, “ḥ-b-l”, 1/611-612.

⁷ Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kuveyt: Veżâretu’l-i’lâm fi’l-Kuveyt, 1993), “ḥ-b-l”, 28/387.

⁸ Ahmed Muhtâr Omer, *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu’âsıra*, “ḥ-b-l”, 1/611.

⁹ Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ġarîbeyn fi’l-Ġur’ân ve’l-Ġadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), “ḥ-b-l”, 2/530.

¹⁰ Hasen el-Mustafavî, *et-Taḥkîk fi Kelimâti’l-Ġur’âni’l-Kerîm* (Kahire – Londra: Merkezü Neşr. A’sar el-Allâme el-Mustafavî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), “ḥ-b-l”, 3/21-22.

¹¹ Hâzım Ali Kemâleddîn, *Mu’cemu Müfredâti’l-Müştereki’s-Sâmi fi’l-Luğati’l-‘Arabîyye* (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 1429/2008), “ḥ-b-l”, 157-158.

1.1.2. Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde ħbl (خ ب ل) Kökünün Kullanımı

Câhiliye dönemi Arap şiirinde ħbl (خ ب ل) Kökünden türemiş kelimelerin farklı formlarda kullanıldığı görülmektedir. Muallaĳât şairlerinden Kinde kabilesine mensup İmruülkays b. Hucr (ö. 80/544), Leylâ'sına olan sevgi ve hasretini dile getirdiği bir beytinde;

فَقَلْبِكَ مِنْ ذُرْمَا مُخْتَبِلٍ / أَ شَأْنِكَ مِنْ آلِ لَيْلَى الظَّلِّ / "Mutsuz etti seni Leylâ hanesinin virane hali - Onu anmaktandır kalbinin şu *deli divane hali*"¹² demiş ve kökü muĳtebel (مختبل) formuyla anlam eksenine uygun olarak "kalpteki normal düzenin bozulması, kalbin sevgiden yerinde duramaz hale gelmesi ve bir tür delilik" manasında kullanmıştır. Yine Muallaĳât şairlerinden Gatafan kabilesine mensup Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 13/609), Sinân b. Ebû Hâris el-Murrî ve kabilesininin cömertlik ve hayır severliğini, her konuda işi en üst perdeden almalarını övdüğü şiirinin bir beytinde;

هَنَالِكَ إِنْ يُسْتَخْبِلُوا أَمَا لَ يُخْبِلُوا / وَإِنْ يُسَالُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَبْسُرُوا يُغْفُوا / "Orada, istenirse şayet bozmaları bozarlar malı - Verirler isteneni, kumarda bile oynarlar pahalı"¹³ demiştir. Şair, kökün türevi olan yüstaĳbelû (يستخبلوا) kelimesini muzâri formunda "yünününden ve sütünden yararlanmak üzere kabileden emanet deve talebinde bulunulması" anlamında, yuĳbilû (يخبلوا) kelimesini de yine muzâri formunda "emanet sürecinde malda yaşanabilecek bozulma ihtimalini göze alarak kabilenin bu talebi kabul edeceği" manasında kullanmıştır. Beyitte geçen her iki kelimenin kökteki bozulma anlamıyla uyumlu olarak kullanıldığı görülmektedir.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de ħbâl (خبال) Kelimesinin Geçtiği Ayetler

Kur'ân-ı Kerîm'de ħbl (خ ب ل) kökünden gelen ħbâlâ (خبالا) formunda iki kelime bulunmaktadır. İki Medenî sûrede yer alan kelimelerden biri Âl-i İmrân sûresi 118. Ayette ve nüzul tertibine göre seksen dokuzuncu sırada, diğeri et-Tevbe sûresi 47. ayette ve nüzul tertibine göre yüz on üçüncü sırada¹⁴ yer almaktadır.

ħbâl (خبال) kelimesinin geçtiği ilk ayet şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي بَيْنَ يَدَيْهِمْ أَمْثُلًا لِمَا كَانُوا يَكْفُونَ / "Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşımaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür. Gerçekten size delilleri açıklamışsınız, eğer düşünmüyorsanız!"¹⁵

Tefsir kaynaklarında, Âl-i İmrân sûresindeki ayetin, bazı müminlerin Yahudiler ve münafıklarla İslâm öncesi döneme dayanan dostluk ve sıkı yakınlıklarını devam ettirmeleri üzerine nâzil olduğu belirtilir.¹⁶ Müfessirlerce aynı nüzul sebebi üzerinde

¹² İmruülkays b. Hucr, *Divânü İmruülkays ve müllahâkâtüh*, şrh. Ebû Saîd es-Sükkerî, thk. Enver Uleyyân Ebû Süleym - Muhammed Ali eş-Sevâbîke (Devletü'l-İmârâtü'l-Arabiye el-Müttehdî - el-Ayn: Merkezü Zâyed li't-Türâs ve't-Târîh, 2000), 2/704.

¹³ A'lem eş-Şentemerî, *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1400/1980), 42.

¹⁴ Abdurrahman Hasen Habenenne el-Meydânî, *Kavâ'idü't-Tedebburî'l-Emsel* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 183, 184.

¹⁵ *Kur'ân Yolu*, (Erişim: 14 Ekim 2023), Âl-i İmrân 3/118.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vî-i 'Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 2001), 5/708; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Tefsîru's-Seâlibî el-Me'sûm bi el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessetü'l-A'lemî li'l-Maatbûât, ts.), 1/303; Ebû'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 1/446.

uzlaşma olmakla birlikte, sıkı yakınlığın devam ettirildiği kişilerin Yahudiler veya münâfıklar olduğu hususunda sahâbe veya tâbiünden gelen farklı rivayetlere istinaden farklı görüşler zikredilir.¹⁷ Müfessirlerin bu konuda en çok atf yaptıkları İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Mücâhid'e (ö. 103/781) göre ayetin nüzul sebebi, bazı müminlerin İslâm öncesi döneme dayalı yakınlık, dostluk, anlaşma, komşuluk ve arkadaşlık gibi sebeplerle münâfıklarla olan sıkı ilişkilerini devam ettiriyor olmalarıdır. Allah Teâlâ bu ayeti indirerek onlardan gelebilecek fitnelere karşı müminleri uyarılmış ve onlarla içli dışlı olmalarını yasaklamıştır.¹⁸ Taberî (ö. 310/923 ve Beğavî (ö. 516/1122) bu rivayeti İbn Abbas'ta Yahudiler, Mücâhid'de münâfıklar olarak zikreder.¹⁹ Bu konudaki farklı rivayetler birleştirildiğinde sıkı dostluk ilişkilerinin sürdürüldüğü kişilerin Yahudiler ve münâfıklar olmak üzere bir arada değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Çünkü, o dönem Medine'sinde söz konusu iki kesimle de Müslümanların devam eden sosyal ilişkileri ve eskiye dayalı farklı seviyelerde münasebetleri bulunmaktaydı.

Ayette geçen *ḥabâl* (خبال) kelimesi tefsir kaynaklarında kök anlamı eksenile uyumlu olarak fesat, şer, çözüme, bitkinlik²⁰ gibi manalarda değerlendirilmektedir. Terimler sözlüklerinde müfessirlerin bu yorumlarına açıklık getirme sadedinde, sözgelimi fesadın bazen beden gücüne dayalı eylemde, bazen da beden ve akılda tezahür ettiği²¹ belirtilir.

Yine terimler sözlüklerinde, *ḥabâl* (خبال) kelimesinin temelde, fizikî ve manevi organlarda gevşeme, sarkma, zafiyet, çöküş anlamına geldiği, ancak daha ziyade insanın akıl, fikir, irade, sabır, tedbir gibi manevi güçlerindeki gevşeme, sarkma ve çöküş anlamında kullanıldığı²² şeklindeki açıklama müfessir yorumlarına daha belirgin bir vuzuzh kazandırmaktadır. *Ḥabâl* kelimesine verilen fesad karşılığının kaos anlamına geldiği²³ belirtilen başka bir yorum da dikkate alındığında kelimeyi bu anlam çerçevesinde değerlendirmenin daha uygun düşeceği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan ayetin nüzul sebebinin de bu yaklaşımı desteklediği görülmektedir.

Ayetin ilk kısmundaki *biḥâne* (بطانة) kelimesi "elbisenin iç yüzü, bir şeyin içi, dost, sırdaş"²⁴ manalarına gelmektedir. Tefsirlerde kelimenin aslının "sırt" anlamındaki *ẓahr*'ın (ظهر) karşıtı *batn* (بطن) olduğu; burada mecâzi olarak sırlara ortak edilen dost manasına geldiği, ayetteki emrin bütün Müslümanları kapsadığı ve sizden olmayanlar manasındaki *من نؤمنكم* lafzıyla bütün ehl-i küfrün kastedildiği²⁵ ifade edilir.

¹⁷ Bk. Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkandî el-Musemmâ Bahru'l-ülüm*, thk. Ali Muhammed Muavvad v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993), 1/294; İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânü'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 3/164.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beyrut Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1991), 123-124.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, 5/708; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1412.), 2/95.

²⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân (Riyad: Câmîatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 5/536; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984), 4/64.

²¹ Herevî, *el-Ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Ḥadis*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, "ḥ-b-l", 2/530.

²² Mustafavî, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "ḥ-b-l", 3/21.

²³ Ahmed Ubeyd el-Kübeysi, *Mevsûa'tü'l-kelime ve aḥavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1438/2017), "ḥ-b-l", 3/695.

²⁴ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, thk. Mektebetu tahkîki't-turâsi fi muesseseti'r-risâle (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2005), "ḥ-b-l", 1180.

²⁵ Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basîṭ*, 5/532.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *bitâne* (بطانة) kelimesi ve *مِنْ دُونِكُمْ* lafzıyla ilgili yorumu şöyledir: “*Bitâne, esasen elbisenin içyüzündeki astar demektir. Bundan bir kimsenin esrârına vâkif olan pek sıkı dostuna da bitâne itlak edilir. Mü'minler kendi ehl-i milletlerinden mâadâsını, yani gerek küffârî ve gerek münâfıkları iç yüzlerine vâkif olacak umûr u husûsta ve muâmelâtta kullanmaktan nehy olunmuştur ki bu nehyin husûsât-ı şahsiyeye dahi şümûlü bulunmakla beraber siyâk-ı âyet daha ziyade umûr-ı âmmeye nâzirdir. Bunun esbâb-ı mücibesi de her iki tarafın hâlet-i rûhiyeleri îzah olunarak anlatılmıştır.*”²⁶ Elmalılı'nun ayetin ilk cümlesiyle ilgili bu yorumu, tefsir kaynaklarındaki yorumları veciz bir üslupla özetler mahiyette görülebilir kanaatindeyiz.

Diğer taraftan, ayetteki *مِنْ دُونِكُمْ* lafzıyla bütün ehl-i küfrün kastedildiği yorumunda müfessirlerin ittifak halinde olduğu görülmektedir.²⁷ Nahnâs (ö.338/950), bu lafızla kastedilenlerin kâfirler ve münâfıklar olduğunu söyledikten sonra, kapsamı biraz daha genişleterek bununla aynı zamanda ahlâk ve gidişatta, sır tutmada sizin durumunuzda olmayanları dost edinmeyin denilmiş olduğunu²⁸ zikreder. Âlûsî de (ö. 1270/1854) benzer bir yorumla bu lafızla Yahudi ve münâfıklar gibi, müminlerin dışındaki bütün kâfirlerin kastedildiğini, hattâ şeref ve haysiyetçe sizin derecenizde olmayanlar manasında genel bir hüküm içerdiğini²⁹ ifade eder. Âlûsî bu yorumunu “zira ayetin nüzul sebebi özel bir duruma dayansa da aykırı kişileri dost edinmek her zaman fitne ve fesat riski taşır”³⁰ şeklinde gerekçelendirir. Ayetteki “sizden olmayanları sırdaş edinmeyin” ifadesinden sonra gelen *لَا يَأْتُونَكُمْ خَبَالًا* lafzıyla “onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler” uyarısı, söz konusu emrin gerekçesi olması hasebiyle bu yaklaşımın dikkate alınması gereken bir tespit olduğunu göstermektedir.

Şa'râvî (ö. 1998), ayetin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ خَبَالًا* kısmıyla müminlerden imanlarını korumalarının istendiğini, bunun için de kendilerinden olmayanlarla içli dışlı olmamalarının gerektiğini, zira kendilerinden olmayanların hîle ve tuzak kurmadan aslâ geri durmayacaklarının ifade edildiğini belirttikten sonra, *habâl'in* (خبال) “bedeni ayakta tutan aklın bozulması” anlamına geldiğini ve “akıl bozulması”na *habl* (خبل) adı verildiğini³¹ söyler. Şa'râvî aynı yorumun devamında mü'minin, imanının koruması altında olduğunu, ama kâfiri kötü niyet ve düşüncelerden koruyacak imanının bulunmadığını ifade eder. Şa'râvî bu yorumuyla kâfirlerle neden sıkı dostluklar kurulamayacağını gerekçelendirmiş olmaktadır.

Râzî'ye (ö. 606/1210) göre, müminlerin sıkı dostluk kurmaktan kaçınmaları istenen kişilerin kimler olduğu konusunda Yahudiler, münâfıklar ve bütün küfür grupları şeklinde üç farklı görüş bulunmakta ve bu görüşler farklı delillere dayandırılmaktadır. Râzî yorumunun sonunda, ayetteki “sizden olmayanlar” umumi ifadesine istinaden ve Hz. Ömer'in kendisine kâtip olarak teklif edilen hâfızası ve hattı çok güçlü olan Hırelî bir Hristiyanı, “bu durumda müminlerden olmayan birini sırdaş edinmiş olurum” diyerek reddedişini delil göstererek ayetteki bu ifadeden muradın bütün küfür grupları

²⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal – Murat Kaya (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 2/153.

²⁷ bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîl-i 'Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki, 5/708; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, 3/164.

²⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahnâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1429/2008), 151.

²⁹ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/37.

³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, 4/37.

³¹ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*. nşr. Ahbârû'l-Yevm Kitâu'l-hâs. (Kahire: Dâru Ahbâr'l Yevm, 1411/1991), 3/1709-1710.

olduğunu³² belirtir. Râzî'nin bu yorumu, gerekçelerinde de belirttiği gibi, ayetteki "sizden olmayanlar" umumi ifadesine uygun düşmesi bakımından daha tercihe şâyan görünmektedir. Nitekim aynı yorumu diğer müfessirlerde de görmekteyiz.

Ḥabâl (حَبَال) kelimesinin yer aldığı ikinci ayet şöyledir:

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا حَبَالًا وَلَا أَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ / "Şayet onlar sizinle beraber sefere çıkmış olsalardı, size bozgunculuktan başka katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek istedikleri için aranızda sokulacaklardı; içinde onlara kulak asacak olanlar da vardı. Allah zalimleri çok iyi bilir."³³

et-Tevbe sûresinde yer alan bu ayette, Tebük Savaşı'na katılmaktan imtina eden münafıkların³⁴ müminlere karşı hileci tutumları ve bozguncu girişimleri ḥabâl (حَبَال) kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in, Tebük Savaşı'na çıkılması kararını ve emrini vermesi üzerine başını Abdullah b. Übey b. Selûl'un çektiği münafıklardan bir grup, vakit darlığı ve yeterli hazırlık yapamadıkları gibi mazeretler ileri sürerek sefere katılmama eğilimi gösterdiler. Sefer günü gelince, Hz. Peygamber ordudaki hazırlığa son şeklini vermek için Seniyyetülvedâ'da karargâh kurdu. Abdullah b. Übey b. Selûl de otuz dokuz kişilik grubuyla ordu karargâhının alt tarafına düşen bir yerde karargâhını kurdu ve ordunun sefere devam etmesiyle birlikte arkasındaki münafıklar ve şüpheli grubuyla geri döndü. Tefsir kaynaklarında bu bilgiler verilirken, ayetin münafıkların bu iki yüzlü tertipleri üzerine nâzil olduğu, böylece Allah Teâlâ'nın müminlere işin iç yüzünü açıkladığı³⁵ belirtilir.

et-Tevbe sûresindeki ḥabâl (حَبَال) kelimesine, geçtiği ayetin bağlamına uygun olarak tefsir kaynaklarında biraz daha farklı manalar verilmiştir. Bunları şer, tuzak, bozgun, kaos, ihanet³⁶, dedikodu, moral bozukluğu, ihtilaf³⁷, iman ve iradede güç kaybı, çöküş³⁸ şeklinde sıralamak mümkündür. Bunların yanı sıra buradaki kelimeyi Kelbî'nin (ö. 146/763) "şer", Yemân'ın "tuzak", Dahhâk'ın (ö. 102/721) "huyanet"³⁹ manalarıyla açıkladıkları ifade edilmektedir. Ḥabâl'i fesat, kargaşa, bölünme, parçalanma manalarında alan İbn Âşûr (ö. 1973), ayetteki يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ ifadesine dikkat çekerek, burada asıl maksadın fitne çıkarmak olduğunu, fitnenin ise kargaşa, kaos, ne düşündüğünü bilememe halî⁴⁰ manasına geldiğini belirtir.

et-Tevbe sûresinde yer alan kelimeye verilen bu farklı karşılıkların tamamı, kelimenin kök anlamına uygunluğu yanında ayetin nüzûl sebebiyle de uyumlu olduğu görülmektedir. Netice itibariyle kelimeye lügat âlimlerinin verdiği manalarla, geçtiği iki

³² Muhammed er-Râzî Fahreddin b. Allâme Ziyâüddin Omer, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 8/215.

³³ *Kur'an Yolu*, (Erişim: 14 Ekim 2023), et-Tevbe 9/47.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/83.

³⁵ İmâdüddin Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8/212; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdi. *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-hadîse, ts.), 2/559.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/83.

³⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekeriyâ el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/230; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-ma'rife. 1428/2007), 575.

³⁸ Mustafavî, *et-Taḥkîk fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "ḥ-b-l", 3/22.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/83 83.

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 10/216, 217.

süredeki ayetlerin bağlamında müfessirlerin verdiği manalar, kök anlamına uygun ve aynı sonuca yönelik farklı ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Mana ile ilgili birbirini tamamlar mahiyetteki ifadeleri tek bir cümlede toplamanın zorluğu aşîkârdır. Kelimenin ayetlerdeki manasını, müfessirlerin siyâk sibâk gözeterek verdiği manalar çerçevesinde değerlendirmenin en isabetli yol olduğu kanaatindeyiz. Böylece kelimenin ayetlerdeki konumu hem daha kapsamlı anlaşılmış olacak hem de murâd-ı ilâhîyi anlama çabasının önu açık tutulmuş olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hbl (خ ب ل) köküne mana yakınlığı ve benzerliği bulunan çok sayıda kelime mevcuttur. Bunlardan başlıcalarını “bozulma” (fesâd/فساد), “delilik” (cünûn/جنون), “zarar” (ma'arra/معره), “tokatlayarak sersemletme, yere çarpma-çalma” (ḥabṭ/خبط) ve “dokunma” (mess/مس) şeklinde sıralamak mümkündür. Ḥabṭ kelimesi sadece bir ayette⁴¹ mess kelimesiyle birlikte ve anlam ilişkisi içinde yer alırken, mess ve türevleri “zarar, kötülük” anlamındaki kelimelerle ilişkilendirilmiş halde çok sayıda ayette geçer. *Fesâd ve mecnu'n* kelimeleri bağlamlarına göre farklı ifade özellikleriyle çok sayıda ayette geçerken, *ma'arra* kelimesi sadece bir ayette⁴² yer alır. Bu kelimeler, temeldeki bozulma anlamında hbl (خ ب ل) köküne mana yakınlığı gösterir.

Ḥabâl (خبال) kelimesinin insan yapısındaki “akıl, fikir, irade, sabır, tedbir gibi ruhî ve manevi güçlerdeki gevşeme, direnç kaybı ve kendini bırakma” anlamına geldiği ifade edilen bir görüşte, bazı müfessirlerce ayetlerdeki ḥabâl kelimesine verilen fesat karşılığının tam olarak bu manaları yansıtmadığı, bu sebeple ayetlerin iniş sebebine ve bağlamına da uygun düşmediği, dolayısıyla bunun zayıf bir yorum olduğu zikredilir. Açıklamanın devamında ḥabâl'in temelde “gevşeme, sarkma” anlamına geldiği, fesadın genel mana ifade eden bir kelime olması hasebiyle ayetlerdeki ḥabâl kelimesini fesâd kelimesiyle açıklamanın uygun düşmeyeceği⁴³ belirtilir. Ḥabâl'in fesâd kelimesiyle karşılanması halinde daha özel nitelikteki anlam yelpazesinin ortaya çıkmayacağı düşünüldüğünde, bu yorumda haklılık payı bulunduğu söylenebilir.

3. Hadislerde hbl (خ ب ل) Kökünün Kullanımı

Ḥbl (خ ب ل) kökünün, tespit edebildiğimiz kadarıyla hadislerde daha ziyade ḥabl (خبل) ve habâl (خبال) formlarında geçtiğini görüyoruz. Ebû Şüreyh el-Huzâ'in (ö. 68/688) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **مَنْ أُصِيبَ بِقَتْلِ أَوْ خَبَلٍ فَإِنَّهُ يَخْتَارُ إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ يَقْتَصِرَ وَإِمَّا أَنْ يَغْفِرَ وَإِمَّا أَنْ يَأْخُذَ الدِّيَةَ، فَإِنْ أَرَادَ الرَّابِعَةَ فَعُدُوا عَلَى يَدَيْهِ، وَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.** / “Kim bir cinayete veya yaralanmaya maruz kalırsa, onun, üç şeyden birini tercih etme hakkı vardır: Ya kısas ister ya affeder veya diyet alır. Eğer dördüncüyü isterse ellerini tutunuz. Bundan sonra haddi aşmaya kalkışan olursa, onun için elim bir azap vardır.”⁴⁴ Hadiste ḥabl kelimesi yara manasında kullanılmıştır. Kelimenin burada kök anlamlarından organ bozulması manasında kullanıldığı görülmektedir.

Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **مَا بُعِثَ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانَ بَعْدَهُ خَلِيفَةٌ، وَإِلَّا وَلَهُ بَطَانَتَانِ، بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَاهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَبَطَانَةٌ لَا تَأْلُوهُ خَبَالًا فَمَنْ وَفِيَ. بَطَانَةُ السُّوءِ فَقَدْ وَفِيَ.** / “Her peygamberin ardından mutlaka bir halife olur ve mutlaka iki yakın yol

⁴¹ el-Bakara, 2/257.

⁴² el-Feth, 48/25.

⁴³ Kısmu'l-Kur'ân bi mecmei'l-buhûsi'l-İslâmiyye, *el-Mu'cemu fi Fıkhi Luğati'l-Kur'ân ve Sirri Belâğatih* (Meşhed: Mecmeu'buḥûsi'l-İslâmiyye, 1430/2009), 15/163.

⁴⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Es'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, murâca: Sâlih b. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-şeyh (Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr, 1420/1999), “Diyât”, 3 (no: 4496), 634.

arkadaşı vardır. Biri ona iyiliği telkin eder ve kötülükten alıkoymaya çalışır, diğeri de ona karşı fitneden ve fesattan geri durmaz. Ondan korunabilmişse korunmuş olur.”⁴⁵ Hâbâl kelimesi bu hadiste ayetlerdeki “fitne, fesat” manasıyla yer almıştır.

Abdullah b. Amr rivayetindeki bir hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَسَكَرَ، لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ شَرِبَهَا فَسَكَرَ، لَمْ تُقْبَلْ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، وَالثَّلَاثَةَ وَالرَّابِعَةَ، فَإِنْ شَرِبَهَا لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاتُهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَإِنْ تَابَ لَمْ يَتَّبِ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَكَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ عَيْنِ خَبَالٍ؟ قِيلَ: وَمَا عَيْنُ خَبَالٍ؟ قَالَ صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ. / “Şarabı içen ve sarhoş olan kimsenin kırk gün namazı kabul olmaz. Tekrar içer ve sarhoş olursa yine kırk gün namazı kabul olmaz. Üçüncü ve dördüncü defalarda da böyle; her içmesinde kırk gün namazı kabul olmaz ve tövbe etmesi halinde Allah tövbesini kabul etmez. Neticede ona habâl pınarından içirmek Allah’a hak olur.” Sonra, “Habâl pınarı nedir?” diye soruldu, O da “cehennem ehlinin irini” cevabını verdi.⁴⁶ Bu hadiste hâbâl kelimesi lügatteki fesad anlamıyla uyumlu olarak bozulmanın ileri derecedeki bir çeşidi olan irin manasında kullanılmıştır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayette geçen hâbâl (خَبَال) kelimesi hbl (خ ب ل) kökünden masdar olarak gelmektedir. Lügatlerde hbl (خ ب ل) Kökünün “delilik, bozulma, bozgunculuk, bünye organlarındaki bozulma, bunama, akıl bozulması, zora düşme, fitne ve fesat” gibi manalarda değerlendirilmiştir. Araştırmada kök ve türevlerinin Arapça’ya akraba Sâmi diller ailesinden İbrânîce, Süryânîce, Ârâmîce’de muhtelif formlarda bozma, Asûrca’da eziyet etme anlamlarında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bundan da kelimenin aynı anlam ekseninde ve farklı yapılar da çok eskilere dayanan bir geçmişinin olduğu anlaşılmaktadır.

Cahiliye dönemi Arap şiirinden verdiğimiz örneklerde kök ve türevlerinin bir nevi delilik ve emanet verme manalarında kullanıldığı görülmüştür. Kur’ân’ın inişinden sonra da kelimenin anlam çerçevesini koruduğu, değişime uğramadığı, ancak yeni dönemle birlikte, geçtiği ayetlerin nüzul sebebi ve bağlarıyla alakalı olarak kısmen anlam genişliği kazandığı görülmüştür.

İki farklı sûredeki iki ayette geçen hâbâl kelimesi tefsir kaynaklarında daha ziyade fesat ve şer gibi kelimelerle açıklanırken, bir taraftan da kelimenin hbl kökünden geldiği belirtilerek köke lügatlerdeki anlamlarına benzer manalar verilmiştir. Ayetlerin nüzul sebepleri farklı olsa da bağlamlarının birbirine yakın olması hasebiyle kelime her iki ayette de aynı mana ekseninde açıklanarak ayrıntılara gidilmiştir. Terimler sözlüklerinde kelimeye manevî donanımlarda çözülme, gevşeme sarkma, güç ve moral kaybı gibi manaların eklendiği görülmüştür. Netice itibarıyla lügat, tefsirlerde ve terimler sözlüklerindeki birbirine yakın manaların bir arada değerlendirilmesiyle kelimenin anlam çerçevesinin kısmen genişletilmiş olduğu görülürken, bir taraftan da kelimenin geçtiği ayetlerdeki murâd-ı ilâhînin anlaşılması yolunda mana zenginliği kazandığı tespit edilmiştir.

Zira, ilgili ayetlerde Yahudilerin ve münafıkların her fırsatta müminlere zarar verme, müminler arasında fitne ve kargaşa çıkarma, çözümlere yol açma gayretinde

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, nşr. Târık b. Avadullah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn. ts.) 8/309 (no: 8720).

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût v. dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997), 11/386 (no. 6773).

olduklarından söz edilirken, söz konusu kötülükler *ḥabâl* kelimesiyle ifade edilmiş ve kelimenin çok yönlü manalar yelpazesıyla onlara karşı dikkatli olunması ve onlarla içli dışlı olacak şekilde yakınlık kurulmaması uyarısında bulunulmuştur. Diğer taraftan, müfessirler ayetteki “sizden olmayanlar” açık ifadesiyle bütün ehl-i küfrün kastedildiği yorumunda bulunmuşlardır. Ayrıca, hadislerde de *ḥabl* kelimesinin lügat manalarından yara anlamında, *ḥabâl* kelimesinin de hem lügat manalarından ceennem ehlinin irini anlamında, hem de ayetlerdeki manalarıyla uyumlu olarak fitne, fesat anlamlarında kullanıldığı görülmüştür.

Serdedilen verilerden bize göre, *ḥabâl* kelimesinin ayetlerdeki anlamıyla ilgili iki aşamalı bir sonuç çıkmaktadır. Birincisine göre ve en uygunu İbn Âşûr’un da görüşü olan fitne manasında değerlendirilmesidir. İkincisine göre, dil âlimleri ve müfessirlerin kelimeye verdikleri birbirine yakın manaların değerlendirmelerde göz önünde bulundurulması, murâd-ı ilahîyi anlama yolunda isabetli ve faydalı bir yöntem olacaktır.

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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'ânı'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417-1997.

Ahmed Muhtâr Omer. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra*. 4 cilt. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1429/2008.

A'lem eş-Şentemerî. *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*. nşr. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1980.

Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Ma'ânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Husyeyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1412.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1404/1984.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.

Ebüssuûd, Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2002.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muḥammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. nşr. M. Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.

Hâzım Ali Kemâleddin. *Mu'cemü müfredâti'l-müştereki's-Sâmî fi'l-luğati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1429/2008.

Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984.

İbn'ül-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânı'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 15 cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-maârif, ts.

İmruülkays b. Hucr. *Dîvânu İmruülkays ve mülhakâtüh*. nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhim. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 2009.

Kismu'l-Kur'an bi mecmâi'l-buhûsi'l-İslâmiyye. *el-Mu'cemu fi Fıkhî Luğati'l-Kur'an ve Surri Belâğatih*. 9 Cilt.Meşhed: Mecmeu'buhûsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Kur'an Yolu, <https://kuran.diyagnet.gov.tr> (Erişim: 14 Ekim 2023).

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî v.dğr. 24 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1427/2006.

Kübeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsû'atü'l-kelime ve ahvâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1438/2017.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Qavâidü't-tedebbürü'l-emsal*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't târihi'l-Arabî, 1423/2002.

Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbu'l-Kur'an*. İkinci Basım. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1429/2008.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.

Râzî, Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Allâme Zıyâeddîn Omer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-fikr, 1401/1981.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *Tefsîru's-Se'âlibî el-Mevsûm bi el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, ts.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîrü's-Semerkindî el-Musemmâ Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvad v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l ilmiyye. 1413/1993.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. 'Umdetü'l-ğuffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz. thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1417/1996.

Şa'râvî. Muhammed Mütevellî. *Tefsîrü's-Şa'râvî*. 24 Cilt. Mısır: Dâru ahbâri'l-yevm. 1411/1991.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife. 4. Basım, 1428/2007.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaţ*. nşr. Târik b. Avadullah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân'an te'vil-i 'Âyi'l-Kur'an* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Hecl li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtadâ,1427/2006.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basît*. nşr. Muhammed b. Sâlih b.Abdullah el-Fevzân v.dğr. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûni Zeğlûl. Beyrut Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1991.

Zebîdî, Muhammed Murtadâ. *Tâcu'l-'Arûs*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 18 Cilt. Küveyt: Vezâretü'l-i'lâm fi'l-Küveyt, 1413/1993.



2024, 8 (2), 206-226 | Araştırma Makalesi

İslam Ceza Hukukunda Had Cezalarında Suçun İspatı Açısından Hâkimin Yetkileri ve Şahıslara Tanınan Haklar

Kenan YILDIZ¹

Öz

İslam ceza hukukunda miktarları bizzat Allah tarafından belirlenmiş olan ve kamu davası kapsamında ele alınan “*had cezaları*” üzerinde önemle durulmuştur. Bu tür davaların önemi cezalarının ağırlığı sebebiyledir. Verilen bir yanlış karar geri dönüşü olmayan sonuçlar doğurmaktadır. İslam hukukçuları bu geri dönülmez sonuçlara neden olmamak adına afa yanılmayı cezada yanılmaya tercih etmişlerdir. Ayrıca Peygamber Efendimiz’in şüphelerle hadleri düşürme emri gereği bu tür davalarda hâkime verilen yetkiler ve şahıslara tanınan haklar tespit edilirken zanlının lehine olan hüküm esas alınmış ve haddin düşseğine hükmedilmiştir. Fakat kul hakkının da içinde bulunduğu had davalarında Allah hakkı olan hadlerin düşmesine hükmedilirken kul hakkı kısmında mağdurun hakkının da zayi olmaması için mağdurun lehine olan hüküm tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Had Cezaları, Dava, İspat, Yetki.

Yıldız, Kenan. “İslam Ceza Hukukunda Had Cezalarında Suçun İspatı Açısından Hâkimin Yetkileri ve Şahıslara Tanınan Haklar”. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 206-226. <https://doi.org/10.32711/tiad.1465473>.

Geliş Tarihi	05.04.2024
Kabul Tarihi	13.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Uzm. Öğr., Meb, Oltu İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, Erzurum, Türkiye, ky457384@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6120-5710



Powers of the Judge and Rights Granted to Persons in Terms of Proof of Crime in Hadd Penalty in Islamic Criminal Law

Kenan YILDIZ¹

Abstract

In Islamic criminal law, great emphasis is placed on "hadd penalties", the amounts of which are determined by Allah and are handled within the scope of public litigation. The importance of such cases is due to the severity of the penalties. A wrong decision can lead to irreversible consequences. In order not to cause these irreversible consequences, Islamic jurists preferred to be wrong in amnesty than in punishment. In addition, in accordance with the Prophet's order to abolish hadd penalties due to suspicions, the ruling in favor of the suspect was taken as a basis when determining the powers given to the judge and the rights granted to individuals in such cases, and the verdict was given that the hadd punishment would be abolished. However, in the hudud cases, which include the rights of the people, it is decided that the limits that belong to God are reduced, while in the part of the rights of the people, the provision in favor of the victim is preferred so that the victim's rights are not lost.

Keywords: Islamic Law, Hadd Penalties, Case, Proof, Authority.

Yıldız, Kenan. "Powers of the Judge and Rights Granted to Persons in Terms of Proof of Crime in Hadd Penalty in Islamic Criminal Law". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8/2 (Haziran 2024), 206-226. <https://doi.org/10.32711/tiad.1465473>.

Date of Submission	05.04.2024
Date of Acceptance	13.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Specialist., Meb, Oltu District Nat,onal Education Directorate, Erzurum, Türkiye, ky457384@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6120-5710

Giriş / Introduction

İslam ceza hukukunda cezalar had cezaları, kısas-diyet cezaları ve ta'zîr cezaları şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Had cezaları, miktarları bizzat Şâri' tarafından belirlenen cezaları; kısas-diyet cezaları, bizzat kulun hakkı olarak icra edilmesi gereken cezaları; ta'zîr ise kamu düzenini sağlamak amacıyla miktarı tayin edilmeyen fiillere yönelik olarak yönetici tarafından konulan cezaları veya miktarı hâkim tarafından belirlenen cezaları ifade etmektedir.

Bu cezalar içerisinde Allah hakkı olmaları ve cezalarının ağırlığı sebebiyle had cezalarının ayrı bir önemi vardır. Bundan dolayı İslam hukukçuları bu tür davalar üzerinde hassasiyetle durmuş, telafisi imkânsız sonuçlara varmamak adına âdeta kılı kırk yarmışlardır. Kimsenin mağdur edilmemesi için bu tür davaların her aşaması bütün ihtimaller göz önünde bulundurularak incelenmiş ve ona göre hükümler konulmuştur.

İslam hukukunda şahitlik konusuyla alakalı birçok çalışma mevcuttur.¹ Gördüğümüz kadarıyla konumuzla direk alakalı iki makale vardır. Birisi, Adem Çiftçi'nin "*Hadlerde Hüküm-İnfaz İlişkisi*"² adlı makalesi, diğeri ise Betül Acar'ın "*Klasik Fıkıh Doktrininde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranılan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar*"³ adlı makalesidir. İlk makalede had cezaları, verilen hükmün infazın bir parçası olup olmaması açısından değerlendirmeye tabi tutulmuş, ikinci makale de ise genel olarak ceza davalarında şahitlik konusu işlenmiş, yemin, yeminden dönme ve ikrar gibi ispat vasıtalarına yer verilmemiştir. Biz ise makalemizde had davalarının ispat edilme safhasında İslam hukukunun hâkime verdiği yetkilerden ve davanın tarafları ve şahitlere tanıdığı haklardan bahsedeceğiz.

1. Had Cezalarının Genel Hususiyetleri

Sözlükte "*engellemek*" anlamına gelen had, bir İslam ceza hukuku istilâhı olarak "*Allahu Teala'nın hakkı olarak gereken, miktarı belli cezanın adıdır*"⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

En yaygın tasnife göre had suçları yedi çeşittir: "Hırsızlık (serika), zina, zina iftirası (kazf), içki içme (şüreb veya sükr), devlete isyan (bağy) yol kesme veya eşkıyalık (kat'u't-tarik veya hırâbe) ve İslâm'dan dönme (irtidât)".⁵

Haddin tanımında hadlerin Allah hakkı olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu vurgunun yapılması hadleri diğer cezalardan ayırma amacına yöneliktir. Had cezaları, miktarının belli olması nedeniyle miktarı tayin edilmeyen ta'zîr cezalarından; Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gerektiğinden dolayı da kul hakkının esas olduğu kısas cezalarından ayrılmaktadır.⁶ Bu cezaların Allah'a nispet edilmesinin diğer önemli bir nedeni de bu tür

1 Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Hüseyin Yüner, *Klasik Fıkıh Doktrininde Kadımların Ceza Konularındaki Şahitliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Recep Çetintaş, *İslâm Muhâkeme Hukukunda Şahitlikten Dönmenin Yargısal Sonuçları* (Aile, Borçlar ve Ceza Hukuku) (İstanbul: Asalet Yayınları, 2022); Yaşar Yiğit, "İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği", *Marife* 1/1 (2001), 77-94.

2 Adem Çiftçi, "Hadlerde Hüküm-İnfaz İlişkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 185-209.

3 Betül Acar, "Klasik Fıkıh Doktrininde Ceza Davalarında Şahitlikte Aranılan Sıkı Şartlar ve Şahide Yüklenen Sorumluluklar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1144-1164.

4 Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 9/36.

5 Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 161.

6 Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 6/12.

davaların şahıslar tarafından affedilemeyeceği ve düşürülemeyeceğidir. Fakat kazf ve hırsızlık suçunda bir istisna söz konusudur. Bu iki suçta kul hakkının galip olduğunu söyleyen Şafii ve Hanbelî müçtehitler ceza için hüküm verilmiş olsa bile mağdurun suçluyu affedebileceğini söylemişlerdir. Diğer mezhepler ise mağdurun suçluyu affetmesini suçun mahkemeye intikaline kadarki dönemle sınırlamış, suç mahkemeye intikal ettikten sonra artık affın söz konusu olamayacağı yönünde görüş bildirmişlerdir.⁷

Allah hakkı olan bu davalarda infaz yetkisi devlete aittir. Kamu davası olarak değerlendirilen bu suçlarda dava açılması -hırsızlık ve kazf suçu hariç- şikâyete bağlı değildir. Hâkim, bu tür bir suçtan haberdar olduğu zaman şikâyet edilmesine bakmaksızın re'sen soruşturma başlatır.⁸

Had cezalarının önemli bir özelliği de cezaları düşürmenin teşvik edilmiş olmasıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz "Şüphelerle had cezalarını düşürünüz"⁹ buyurmaktadır. Bundan dolayı İslam hukukçuları bu tür davalar üzerinde hassasiyetle durmuş ve en ufak bir şüphede haddin düşeceği şeklinde hüküm vermişlerdir.¹⁰

2. Suçun İspatında Hâkime Tanınan Yetkiler

2.1. Hâkimin Şahitler Üzerindeki Yetkileri

Hâkim olan zat, had cezasını mucip bir davada şahit olarak bulunan şahıslar üzerinde birtakım yetkilere sahiptir. İslam hukukunda hâkime tanınan bu yetkileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Şahitler hakkında âşikare veya gizli bir şekilde araştırma yapmak.¹¹ Tezkiye adı verilen bu işlem şahitlik yapacak kişi ya da kişilerin adalet vasfına¹² sahip olup olmadıklarının ortaya çıkarılması amacıyla yöneliktir. Yapılan soruşturma¹³ sırasında emin sıfatını haiz kimselerin şahit hakkında müspet görüş beyan etmelerine "ta'dil", menfi görüş beyan etmelerine ise "cerh" adı verilmektedir. İlk aleni tezkiyenin Hz. Ömer tarafından, gizli tezkiyenin ise Kâdî Şüreyyh (ö. 80/699 [?]) tarafından yapıldığı nakledilmiştir.¹⁴ Tezkiye

7 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.) 3/187; Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 14/547, 550.

8 Bardakoğlu, "Had", 14/550.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, (by.: Dârü'l-Risâleti'l- 'Âlemiyye, 2009), Hudûd, 5.

10 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38; Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî Mevsilî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, (Umman: Dârü'l-Ma'rife, 1441/2020), 6/188; Hacı Mehmet Günay, "Şüphe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 39/264.

11 Şeyhü'l-İslâm Burhanüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (el-Medînetü'l-münevver: Darü's-Sirac, 1440/2019), 4/141.

12 Ulema mabeyninde şahitlik yapacak şahıslarda adalet vasfının şart olduğu konusunda ittifak vardır. Kur'an-ı Kerim'de " rıza göstereceğiniz şahitlerden..." (Kur'an Yolu (Erişim 15 Ocak 2024), el-Bakara 2/282), " içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun..." (et-Talâk 65/2) buyrulurken şahitlik yapacak şahısta adalet vasfının olması gerektiği bildirilmiştir. Hanefîlerden çoğunluğun görüşüne göre fasık kimselerin şahitliği kabul edilmez. Ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 8/309.

13 Mesela "Şâhidler, gerek sırrın ve gerek alenen mensûb oldukları cânibden ya'nî talebe-i ulûmdan ise sâkin oldukları medrese müderrisi ile mu'temed ahâlîsinden ve askerîden ise taburu zâbitân ve kâtiblerinden ve ketebeden ise kalemi zâbitân ve hulefâsından ve tüccârdan ise tüccârın mu'teberânından ve esnâftan ise kethudâsıyla lonca ustalarından ve sunûf-ı sâireden ise mahalle veya karyelerinin mevsûk ve mü'temen ahâlîsinden tezkiye olunur." (Mecelle, md. 1717). bk. Cemalettin Şen, *Sistematik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 522.

14 Tuncay Başoğlu, "Tezkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 41/77.

işlemini hâkim bizzat kendi yapabileceği gibi görevlendireceği müzekkiler vasıtasıyla da yapabilir.¹⁵

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) şahitlerin adalet sıfatına sahip olup olmadıklarının araştırılması konusunda had ve kısas cezaları ile diğer cezaları ayrı tutmuştur. “*Kazf (zina iftirası) sebebiyle had vurulmuş kimse müstesna, Müslümanlar birbirlerine karşı adildirler*”¹⁶ hadîs-i şerîfine istinat eden Ebû Hanîfe hadler ve kısas dışında taraflar şahitler hakkında tenkitle bulunmazlarsa tezkiye işleminin yapılmasına gerek kalmadığını, had ve kısasta ise ister tenkit olsun ister olmasın tezkiye işleminin yapılması gerektiği konusunda görüş belirtmiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise davanın türü fark etmeksizin, tarafların birbirlerinin şahitlerini tenkitlerine bakılmaksızın tezkiye işlemini gerekli görmüşlerdir.¹⁷ Ebû Hanîfe ile diğer iki imam arasındaki bu ihtilafın delile dayanan bir ihtilaf olmadığı, iki hüküm arasındaki zaman farkından kaynaklandığı, iki imam zamanında insanların değişip yalanın artması dolayısıyla böyle bir hükme vardıkları şeklinde -sonraki Hanefî âlimler tarafından - yorumlar¹⁸ yapılmıştır ki bu da göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntıdır.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe tezkiye işleminin gizli yürütülmesi görüşündedir. İmam Muhammed de Ebû Hanîfe gibi, açıktan yapılacak olan soruşturmanın fitneye sebep olacağı gerekçesiyle tezkiyenin gizli yapılması görüşünü benimsemiştir.¹⁹

2- Şahitlik sıfatlarına²⁰ sahip olmayan kişilerin şahitliklerini reddetmek. Hâkim yaptığı araştırma sonucunda şahitlik yapmak isteyen şahısta şahitlik sıfatlarından birinin veya birkaçının eksik olduğunu tespit ederse o şahsın şahitliğini reddeder.²¹

3- Şahitlere sorular sormak. Mesela zina suçu için şahitlikte bulunacaklara zinanın mahiyetini bilip bilmedikleri hususunda sorular sorması, zina işlenen yeri, zamanı sorması, zinanın ne şekilde işlendiğini sorması gibi.²² Bu sorular had gibi cezası ağır olan davalarda yanılma payını en aza indirmek için elzemdir.²³

15 Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı, ts.), 200.

16 Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994), 10/150.

17 ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/565-566.

18 Ulemayı böyle bir yoruma sevk eden amil Efendimiz'den varid olan bir hadistir. (Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Cami' u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları-Daru Sahnûn, 1992), Şehâdât, 9, İman ve Nüzûr 10; Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc Müslim, *el-Cami' u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları-Daru Sahnûn, 1992), Fedâilü's-Sahabe 210) Hadisin “*İnsanların en hayırlısı benim dönemimin insanıdır. Sonra onu izleyenler, sonra da onları izleyenlerdir*” bölümü Ebû Hanîfe dönemindeki insanların adil olduğuna delalet ettiği gibi, “*Sonra yalan yayılır. Öyle ki bir kimse tanıklık etmesi istenmeden tanıklık eder*” bölümü ise yalanın yayıldığı ve insanların adilliklerinden şüphe edildiği iki imamın zamanına işaret etmektedir. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/88; ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/566.

19 Merginânî, *el-Hidâye*, 4/142-143.

20 İslam hukuku eserlerinde şahitlerin sahip olmaları gereken sıfatlar altı madde olarak sıralanmıştır: İslam, hürriyet, akıl, bulûğ, adalet ve göz, dil ve kulak duyularının sağlam olması. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113-116.; Alâu'd-Dîn Ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabi, 1394/1974), 6/ 266-282.

21 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/154.

22 ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/52.

23 Bilmen, zinaya şahitlik edenlere bahsi geçen suallerin sorulmasındaki hikmeti şöyle açıklamaktadır: “*Bu sualdeki ve şahidlerin teaddüdündeki hikmet ise pek çirkin olan bir hadisenin hakikaten vaki olup olmadığını araştırmaktan ve pek içreç bulunana bu hadisenin süyüuna, tesciline meydan vermemeyi fuş ile itihham edilen bir insanı bu fazihadan kurtarmağa vesile aramaktan vesaireden ibaretdir. Maahaza zina tabiri, ihtimalli bir lafz olduğundan*

4- Şahitleri ayrı ayrı dinlemek. Hz. Ali zamanına kadar hâkimler şahitleri bir arada bulundurur ve dinlerlerdi. Hz. Ali ise kendisine gelen bir davada şahitleri birbirlerini görmeyip iştmecekleri farklı yerlerde bulundurarak tek tek huzuruna alıp dinledi. Bu şekilde bir yol izledikten sonra suçlu tespit ederek gereken cezayı verdi ve şahitleri bu şekilde ayıran ilk kimsenin kendisi olduğunu söyledi.²⁴

2.2. Hâkimin Şahitliği ve Şahsi Bilgisi ile Hüküm Vermesi

İslam hukukunda şahitlik şartlarını taşıyan her bir fert şahitlik yapabilir. İnsanlar arasından seçilerek vazife başına getirilmiş olan hâkimler de şahitlik yapmalarına engel bir durumları yoksa başka insanlara şahitlik yapabilirler. Fakat bir hâkim kendi yürüttüğü bir davada şahitlik yapamaz. Hz. Ömer'in baktığı bir davada taraflardan biri kendisini şahit göstermek istemişti. Hz. Ömer bunun mümkün olmayacağını şu sözleriyle bildirdi: “Şayet benim şahitlik etmemi istiyorsan, o zaman ben hâkimlik yapamam, şayet beni şahit göstermezsen o zaman hâkimlik yaparım.” Hz. Ömer'in bu sözleri, bir kişi de hâkimlik ve şahitlik sıfatlarının aynı anda bulunamayacağını açıkça göstermektedir. Bu mesele hakkında Hz. Ebû Bekir'in “Şayet ben bir adamın had gerektiren bir suç işlediğini görsem beraberimde şahit olmadığı müddetçe ona had uygulamam” sözleri de nakledilmiştir.²⁵

Kādî Şüreyh'in hâkim olarak görev yaptığı bir davada taraflardan biri Kādî Şüreyh'i şahit olarak göstermişti. Şahsın bu talebine Kādî Şüreyh “şayet sen davayı imama (devlet reisine veya farklı bir hâkime) götürsen o zaman senin için şahitlik yapardım” şeklinde karşılık verdi. İmam Şa'bi de “Ben hem hâkim hem de şahit olamam” demiştir.²⁶

Modern hukukta “hâkimin, mahkeme dışında edindiği ve başka kişi ya da kişilerce bilinmeyen bilgisi”²⁷ şeklinde tanımlanan hâkimin bilgisi kavramı için “hâkimin, muhakeme safhaları dışında, dava konusu olabilecek her türlü anlaşmazlık ile ilgili olarak sübut sebeplerini veya tarafların ikrarını, bizzat görme ve duyma veya başkalarından duyma yoluyla edindiği ve kendisine dayanarak şahitlik yapabileceği özel bilgisidir”²⁸ şeklinde daha kapsayıcı bir tanım vermek mümkündür. Hâkim olan şahsın hâkimlik vazifesinden önce ya da sonra elde etmiş olduğu veya bizzat şahit olmuş olduğu bir olay hakimlik yaptığı bir davada karşısına çıksa hâkim bu bilgisiyle hüküm verebilir mi veremez mi meselesi hukukçular arasında tartışılmıştır.

Öncelikle şunu ifade edelim ki, İslam hukukunda hâkimin tezkiye işlemi yaparken şahsi bilgisini kullanmasında herhangi bir engel yoktur. Bu konuda başka kişilere gerek

şahidlerden bu lafz ile ne kasd ettiklerini araştırmak ihtiyat icabındanandır. Çünkü bazı kimseler, birtakım mukarenetleri zina sanarlar ki bu mukarenetler, haddi zatında zina mahiyetinde bulunmaz. Sonra iddia edilen zinanın vuku bulunduğu mekândan sual edilmesi bu hadisenin haddi icab etmeyecek bir mahalde mesela: dari harbe vuku bulmuş olması ihtimaline mebnidir. Bu hadisenin vuku bulunduğu vakitten suale gelince bu da hadisenin sebavet halinde vuku bulub bulmadığını ve hadisede tekadümi ahd bulunub bulunmadığını anlamak içindir. Çünkü sabavetle tekadümi ahd, bu hususda şahadetin kabulüne manidir. ...Hâsil hadleri iskat için ihtiyatde bulunmak, bunları şühbelere binaen def ve men etmek hâkimler için mendubdur.” Bilmen, *Hukû-ı İslâmiyye*, 3/213-214.

24 Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 201.

25 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, (Mekke: Daru Alemlî'l-Fevaid, ts.), 523.

26 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 524.

27 Nurullah Kunter - Feridun Yenisey, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2000), 506.

28 Celal Erbay, *İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vastaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 234; Ahmet Çetinkaya, “İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsi Bilgisi ile Hüküm Verebilir mi?”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2015), 158.

duymadan şahsi bilgisi ile karar verebilir. Fakat hâkimin şahsi bilgisi ile nihai hükme varması farklı değerlendirilmiştir.

Haneffiler hâkimin şahsi bilgisini -elde ediliş şekline bakılmaksızın- had gerektiren ceza davalarında kullanamayacağını söylemişlerdir. Fakat had davalarının şahsi haklarla alakalı kısmı bundan istisna edilmiştir.²⁹ Mesela, hâkim hırsızlık suçu ile ilgili bir davada şahsi bilgisi ile el kesmeye hükmedemezken, çalınan malın tazmin edilmesine hükmedebilir. Yine sarhoş birisine te'dip maksadıyla ta'zîr cezası verebilir. Buradaki hırsıza verilen malın tazmini ve sarhoşa verilen ta'zîr hükmü malı çalınan şahsın mağduriyetini izale etmek ve sarhoşun kötülüğüne engel olmak amacıyla mütevakkıf bir hükümdür.³⁰

Hâkimin şahsi bilgisini kendi yürüttüğü davada kullanması konusunda en serbest görüş İbn-i Hazm'a aittir. Ona göre hâkim ister görevi sırasında olsun isterse sonrasında elde ettiği bilgiyi mali meselelerle ilgili davalarda kullanabileceği gibi hadlerle kısas ve diyette de kullanılabilir. Şafii mezhebinin ekserisi ile Hanbeli mezhebi ve İmamiyye de bu görüştedir.³¹

Bu konudaki en keskin görüşe sahip olan Malikilerde ise tam tersine ister hâkim olmadan önce isterse hâkimlik esnasında elde edilmiş olsun hâkim şahsi bilgisini hükmüne mesnet edemez.³²

Hâkimin şahsi bilgisini hükmüne mesnet edebileceği görüşünü benimseyen hukukçular "Ey iman edenler, kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, Allah için şahitler olarak adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun"³³, "Aralarında adâletle hüküm ver"³⁴ ayetlerini delil olarak göstererek ayetlerin kapsamına hâkimlerinde dâhil olduklarını ve hâkimlerin "adaleti ayakta tutma" sorumluluklarını ancak bildikleri ile hükmettikleri zaman yerine getirmiş olacaklarını söylemektedirler.³⁵

Hâkimin şahsi bilgisini hükmüne mesnet edemeyeceği görüşünü savunanlar ise "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen celde vurun ve onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin, onlar fâsık olanlardır"³⁶ ayetini -suçu ispat vasıtası olarak şahitliği zikredip hâkimin şahsi bilgisinden bahsetmemesi dolayısıyla- delil olarak sunmaktadırlar.³⁷ Hakimin şahsi bilgisini davada kullanamayacağını söyleyenlerin en güçlü delilleri ise şu hadistir: "Ben de sizin gibi bir insanım, siz bana davalarınızı getiriyorsunuz, içinizden bazıları, delilini diğerinden daha güçlü sunmak suretiyle beni ikna

29 Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/7; Mevsilî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 3/282.

30 Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/7; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 522.

31 Ebû Muhammed Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*, (Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 1437/2016), 12/312; Ebû Muhammed Muvañfakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, (Riyad: Daru 'alam el-kütüb,1417/1997), 14/31; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ b. Muhammed b. Asbağ b. el-Münâsif, *Tenbihü'l-hükkâm 'alâ me'âñizi'l-ahkâm*, (Tunus: Dâru't-Türki li'n-Neşr, 1988), 198.

32 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 519.

33 en-Nisâ 4/135.

34 el-Mâide 5/42.

35 İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 12/317

36 Nûr 24/4.

37 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir huve şerhu muhtasari'l-Müzenü*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 16/321. Her iki görüş sahiplerinin delillerini toplu halde görmek için bkz. Çetinkaya, "İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsi Bilgisi ile Hüküm Verebilir mi?", 164 vd.

etmeyi başarabilir. Ben de duyduğuma göre hükmederim. Verdiğim bir hükümle bir kimseye hakikatte din kardeşinin hakkını verecek olursam, o, onu asla almasın. Zira benim ona bu şekilde vermiş olduğum şey ancak ateşten bir parçadır.”³⁸

2.3. Hâkimin Suçun Tespitinde Yemini Kullanması

“And ve kalem” anlamları taşıyan yemin ıstılahta “bir şeyi, hakkı veya bir sözü olumlu ya da olumsuz olarak Allah’ın adı veya sıfatlarından birisi ile te’kit etmek kuvvetlendirmek”³⁹ demektir.

Efendimiz’in *“delillerle davasını ispat etmek davacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer”⁴⁰* hadisini delil olarak gösteren Hanefî hukukçular yemini ispat için değil müdafaa için delil olarak kabul etmişlerdir.⁴¹ Şafii âlimler ise yemini hem ispatta hem de müdafaada delil kabul ederek davalıya da davacıya da yeminin teklif edilebileceğini söylemişlerdir.⁴²

Normal davalarda durum bu şekildedeyken had davalarında durum farklılık arz etmektedir. Mezhep imamları sırf Allah hakkı olan had suçlarında (zina, içki içmek gibi) hâkimin davalı olan şahsa yemin teklifinde bulunamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu farklılık bu tür suçlarda ikrardan dönmenin sahih kabul edilmesi dolayısıyladır. İkrardan dönme sahih olunca yemin verdirmenin bir faydası olmayacağı aşikârdır.⁴³

Hırsızlık suçu görülen bir davada -içerisinde kul hakkı da mevcut olduğundan dolayı- hâkim davalı olan kişiye yemin teklifinde bulunabilir. Şayet hâkimin teklif ettiği yemini zanlı reddederse hâkimin had cezasına hükmedemeyeceği konusunda ittifak vardır. Bazı hukukçular ise yeminden dönmenin had cezasını düşüreceği fakat malın tazmininin gerekeceği şeklinde görüş beyan etmişlerdir.⁴⁴

Kul hakkını da içerisinde barındıran kazf davasına gelince hâkimin yemin teklifi konusunda fıkah bilginleri arasında ihtilaf vardır. Bu meselede Hanefî mezhebinin görüşünü son dönem ulemasından Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) şu şekilde özetlemiştir: *“İmam Kerhî’nin beyanına nazaran bu hususda Hanefî fukahasına göre istihlâf (yemin teklifi) carî olmaz. Çünkü bu babda hakkullah galibdir. Hakkullahda ise istihlâf carî değildir. Maahaza Hanefî imamlarından zahirürrivaye olmak üzere nakl edilen bir kavle göre bu hususda istihlâf caizdir, kazif yeminden nükül ederse hakkında haddi kazf, diğer bir rivayete göre de ta’zîr icra edilir.”⁴⁵* İmam Şafii ise kazf davasında zanlıya yemin teklifinde bulunulabileceği ve zanlı yeminden nükül ederse cezanın sabit olacağı şeklinde görüş bildirmiştir. Çünkü Şafii’ye göre kazf suçu kulun halis haklarından. Bundan dolayı

38 Buhârî, Mezâlim 17, Şehâdât 27; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, (b.y.: Şirketu Mektebe ve Matba’a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1968/1388), Ahkâm, 11.

39 ez-Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletüh*, 6/588.

40 Tirmizî, Ahkâm, 12.

41 Serahsî, *el-Mebsût*, 17/28; Hüsameddin Ömer b. Abdulaziz b. Mâzze el-Buhârî Sadruşşehid, *Şerhu Edebi’l-kâdi li’l-Hassâf*, (Bağdat: Matbaatu’l-İrşâd, 1397/1977), 2/111-112.

42 Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Firûzebâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi’l-İmami’ş-Şafii*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1416/1995), 3/412-413.

43 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut: Daru’l-Vefâ, 1422/2001), 7/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/117; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/236-238; Ebû’l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed b. Ferhûn, *Tebşirâtü’l-hükkâm fi usûli’l-aşkâniyye ve menâhici’l-aşkâm*, (Dumaşk: Dâru’l-Kalem, 2016), 1/624; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/ 245; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletüh*, 6/ 608.

44 Şâfiî, *el-Üm*, 7/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/106; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/237-238; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-Cerîme ve’l-ukûbe fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1976), 70.

45 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/244.

mali davalarda geçerli olan bütün ispat vasıtaları kazf davasında da aynen geçerlidir.⁴⁶ İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre de kazf suçunda zanlıya yemin teklif edilir fakat zanlı yeminden kaçınırsa yemin davacıya dönmez.⁴⁷

3. Suçun İspatında Şahıslara Tanınan Haklar

3.1. Kadınların Şahitlikte Bulunma Hakları

Şahitlik, İslam hukukunda en önemli ispat vasıtalarından biri olarak kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde şahitliğe temas edilmiş,⁴⁸ hatta bazı davaların ispatının şahitlikle mümkün olacağı bildirilmiştir.⁴⁹ Efendimiz de kendisine intikal eden davalarda öncelikle şahit istemiştir.⁵⁰

İslam hukukunda davanın çeşidine göre şahitlerin sayısı değişiklik gösterdiği gibi, şahitlerin cinsiyeti de değişiklik arz etmektedir. Kadınlar fitratları gereği erkeklere nispeten daha hisli ve narin bir yapıya sahip olup unutma ve yanılmaları ise daha fazladır. Bu nedenle Kur'an'da "Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağımız bir erkek, -biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak- iki kadın olabilir..."⁵¹ buyrulurken şahitlik konusunda iki kadın bir erkeğe denk tutulmuştur.

Şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk tutulması konusunda İslam uleması mabeyninde ittifak mevcuttur.⁵² Ulemanın ihtilafı ise kadınların hangi konularda şahitlik hakkına sahip oldukları noktasında ortaya çıkmaktadır.⁵³

Fakihler yukarıda verdiğimiz ayete istinaden nikâh, boşanma davaları, borçlar hukukuyla ilgili davalar gibi hukuk davalarında iki erkeğin, iki erkek bulunmadığı durumlarda bir erkek ile iki kadının şahitliğini kabul etmişlerdir.⁵⁴

Ceza davalarında ise durum farklıdır. Hadlerle kısas davalarında yanılma ve unutma gibi arızaların sebep olacağı geri dönülemez sonuçların (mesela hırsızlıkta el kesme gibi) önünü kesmek için bu tür davalarda kadınlara şahitlik hakkı tanınmamış, şahitlerin erkek olması şart koşulmuştur. İslam ceza hukukunda zina cürmünün ispatı için dört, içki içme cürmünün ispatı için iki erkeğin şahitliği şarttır. Hırsızlık suçunun ispatında da iki erkek şahit şart olmakla birlikte bir erkekle birlikte iki kadın bu tür bir davada şahit olsalar suçluya had cezası olan el kesme cezası verilemez, fakat malın tazminine hükmedilir.

46 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17/10; Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 70; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/245.

47 ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/88.

48 el-Bakara 2/282, 283; en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8, 106; et-Talâk 65/2.

49 en-Nisâ 4/15; Nûr 24/4.

50 Buhârî, *Musâkât*, 6.

51 el-Bakara, 2/282.

52 Mevsilî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*, 4/90; Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l- Hümmâm, *Şerh'u Fethi'l kadir*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/344-345; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415), 4/438; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hafib eş-Şirbini, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânü elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1418/1997), 4/588; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/129; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 183, 396.

53 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 396; Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, (İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005), 101.

54 Serahsî, *el-Mevsûl*, 16/115; Mevsilî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*, 4/84; İbnü'l- Hümmâm, *Şerh'u Fethi'l kadir*, 7/344; Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, 196.

Kadınların şahitliklerinin hadlerde kabul edilmemesinin sebebi kadınların şahitliğindeki şüphe ve zayıflık sebebiyledir. Çünkü şüphe hadlerin düşmesi için bir sebeptir.⁵⁵

İslam hukukçuları zina suçunun ispatı için dört şahit şartını “Kadınlarmızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıyaya kadar evlerde tutun.”⁵⁶, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin.”⁵⁷, “Bu iddialarına dört şahit getirselers ya!”⁵⁸ ayetleriyle delillendirmişlerdir.⁵⁹ Ayette (en-Nisâ 4/15) geçen “minkum” lafzı erkekler için kullanılmaktadır. Zina dışındaki haddi gerektiren suçlarla kısası gerektiren suçların ispatında ise “...Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun...”⁶⁰ ayetine istinaden iki erkek şahit şart kılınmıştır.⁶¹

Başta dört büyük mezhep olmak üzere fıkıh bilginlerinin cumhuru had ve kısas davalarında kadınların şahitliğini -ister hemcinsleriyle isterse de erkeklerle birlikte olsun- kabul etmemişlerdir.⁶² Konu hakkında Zührî’den şöyle bir rivayet nakledilir: “Rasulullah ve ondan sonra gelen iki halifeden beri sünnet olan (takip edilen yol), kan ve had davalarında kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğidir.”⁶³

Çoğunluğun görüşünün aksine Atâ (ö. 114/732), Hammâd (ö. 120/738) gibi tâbiîn âlimleri, Zâhirîler ve bir kısım fakihler, diğer hukuk davalarında olduğu gibi ceza hukuku davalarında da (iki kadın bir erkek olacak şekilde) kadınların erkeklerle beraber şahitliklerinin kabul edileceği görüşündedirler.⁶⁴ Bu görüşü benimseyenlere göre, zina suçu haricindeki suçlarda ve hukukun diğer alanlarında bir erkekle birlikte iki kadının şahitliği geçerli kabul edilir. Erkek bulunmadan sadece kadınların şahitliği ise geçerli değildir. Zinada ise, kadınların (bir erkek yerine iki kadın olması koşuluyla) yapacakları şahitlik geçerlidir.⁶⁵

Sonuç olarak had davalarında, had cezasının uygulanabilmesi için, âlimlerin çoğunluğu kadınların şahitlikte bulunma haklarının olmadığını sadece hırsızlık suçunda malın tazmin edilmesi konusunda ve yol kesmede ta’zîr cezası uygulanması⁶⁶ konusunda

55 Şâfiî, *el-Üm*, 7/388; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113-114; İbnü'l- Hümâm, *Şerh'u Fethi'l kadîr*, 7/343; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/132-133; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/438; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1986), 148-149, 158.

56 en-Nisâ, 4/15.

57 Nûr 24/4.

58 Nûr 24/13.

59 Mevsli, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 4/ 89; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/47-48.

60 el-Bakara 2/282.

61 Mevsli, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 4/ 89.

62 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113-114; Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/ 279; İbnü'l- Hümâm, *Şerh'u Fethi'l kadîr*, 7/343; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 17/7; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 404-410; ; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/438.

63 Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/279; İbnü'l- Hümâm, *Şerh'u Fethi'l kadîr*, 7/343.

64 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/132; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 401; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/126; Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği”, 92.

65 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 224; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/126.

66 Yol kesme suçunda suçun niteliğine göre cezada farklılaşmaktadır. Yol kesiciler sadece insanların mallarını gasp etmişlerse her birinin sağ eli ile sol ayağı kesilir. Mal gasp etmemiş sadece öldürmüşlerse öldürülürler. Hem öldürmüş hem de malı gasp etmişlerse yönetici el ve ayaklarını çaprazlama kesip sonra öldürmek, el ve ayaklarını kesmeden sadece öldürmek veya sadece asmak cezalarını vermede muhayyerdir. Şayet yol güvenliğini ihlal edip kimseyi öldürmemiş ve mal da gasp etmemişlerse bu durumda yol kesiciler ta'zir cezası

şahitliklerinin geçerli olacağını kabul etmişlerdir. Zahiriler, Atâ b. Ebî Rebâh ve Hammâd b. Ebî Süleyman ise tüm hukuk davalarında kadınların -iki kadın bir erkeğe denk tutulmak şartıyla- şahitlik haklarının bulunduğunu kabul etmişlerdir.

3.2. Şahitlik Üzerine Şahitlik Yapma Hakkı

Bilmen şahadet üzerine şahadeti şöyle tarif etmiştir: “Bazı hadiselerde şahid olan kimselerin kendi yerlerine mahkemede şahadetde bulunmaları için başka şahısları iştihad etmeleri, yani: ‘Biz şu husûsa şu veçhile şahidiz, fakat biz şu mazeretimize mebni mahkemeye gidib şahadetde bulunamayacağız, bizim yerimize siz şu veçhile şahadet ediniz’ demeleri ve buna binaen o şahısların da o veçhile mahkemede şahadet etmeleri caizdir ki buna ‘Şehâdet aleşşehâde’ denilir.”⁶⁷ Hanefiler kıyasen caiz olmayan şahitlik üzerine şahitliği istihsanen caiz görmüşlerdir. Caiz görülme nedeni bu tür bir duruma olan ihtiyaçtır. Şahitlik üzerine şahitlik caiz görülmezse birçok hakkın zayı olma durumu ortaya çıkacaktır.⁶⁸

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu had ve kıyas davalarında şahitlik üzerine şahitliği kabul etmemiş fakat had ve kıyas haricindeki davalarda kabul etmişlerdir.⁶⁹ Hadlerle kıyas davalarında şahitlik üzerine şahitliğin kabul edilmeme nedeni şu şekilde izah edilmiştir: “Hadler, üstünün örtülme, şüpheler sebebiyle infazın düşürülme ve ikrardan dönülmesi halinde de uygulanmaması esasına dayanmaktadır. Halbuki şahitlik üzere şahitlik etmede bir tür şüphe yer almaktadır, yalan ve yanlış ihtimaline kapı aralamaktadır. Buna ek olarak, asıl şahitlerdeki ihtimalin yanında fer’i şahitlerdeki yalana da kapı aralamaktadır. Bu ise asıl şahitlerde yer almayan zait bir ihtimal olarak gündeme gelir ki, bu da muteberdir ve buna delil de asıl şahitler üzerinde muktedir olmanın yanı sıra şahitliğin makbul olmayacağıdır. O vakit şüphelerin yer alması sebebiyle cezanın infazı kalkacağından dolayı şahitliğin makbul olmayacağı zorunluluk oluşturur. Çünkü şahitlik, ancak ihtiyaçtan dolayı makbuldür, oysaki had konusunda buna ihtiyaç yoktur.”⁷⁰

İmam Şafii kul haklarında şahitlik üzerine şahitliği geçerli kabul etmiş, ceza ve diğer davalar arasında ayırım yapmamıştır. Ona göre şahitlik üzerine şahitlik asıl şahitlerin şahitliğinin kabul edildiği konularda asli bir delildir. Bu şekilde şahitlik yapanların şahitliği asıl şahitlerin şahitliği gibidir. Allah haklarında ise kendisinden iki farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşüne göre zina suçu dışındaki had davalarında şahitlik üzerine şahitlik geçerlidir. Zina suçunda bu durumun kabul edilmemesinin nedeni, bu suçun cezası olan recmin infazında şahitlerinde bulunma zorunluluğudur. Diğer had cezalarında ise böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Diğer görüşü ise şahitlik üzerine şahitliğin had davalarında delil olmadığı yönündedir. Şafii asıl şahitlerin şahitliğine şahitlik etmeyi ikrar edenin ikrarına şahitlik etmek gibi gördüğünden bunun Allah hakkı olan had davalarında delil kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca şahitlik üzerine şahitlik ihtiyaç hâlinde ve zorunluluktan dolayı caiz görülmüştür. Allah hakkı olan davalarda ise ihtiyaç ve zorunluluktan bahsedilemez.⁷¹

olarak tövbe edip ıslah oluncaya kadar hapis cezasına çarptırılırlar. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/321, 327. Şafii mezhebinde de yol kesip insanları korkutanlar adam öldürmemiş ve mal da almamışlarsa ta’ziren hapsedilirler. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*,13/359.

67 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/148.

68 Merginânî, *el-Hidâye*, 4/181.

69 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/115; Mevslî, *Kitâbü’l-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr*, 4/121-122; İbnü’l- Hümâm, *Şerh’u Fethi’l kadîr*, 7/431; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 17/221; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/352-354; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/199.

70 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/199.

71 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 17/219, 221.

Zina davasında zanlının zina yaptığına dair şahitlik eden dört şahsın şahitliği üzerine şahitlik yapılırsa dört mezhebinde (Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve bir kavle göre Şâfiî) ittifakıyla zanlıdan had cezası sakıt olur. Çünkü bu durumda iki şüphe ortaya çıkmış olur. Birincisi asıl şahitlerin şahitliği yüklenmesindeki şüphe, diğeri de asıl şahitlerin kendileri yerine şahitlik yapacak kişilere detayları aktarmadaki şüphedir.⁷²

3.3. Şahısların Şahadetten Rücu' (Dönme) Hakları ve Sonuçları

Şahadetten rücu' "*şahitlerin önce ispat ettikleri şeyi sonradan yok saymaları, geçersiz hale getirmeleridir.*"⁷³ Şahıslar şahitlik yapma hakkına sahip oldukları gibi şahitlikten dönme hakkına da sahiptirler. Fakat İslam hukukunda şahitlerin şahadetten rücu'larına birtakım sonuçlar bağlanmıştır.

Şahadetten dönme ya hâkim daha hüküm vermeden önce ya hâkim hüküm verip fakat ceza infazı gerçekleşmeden önce yahut ta hâkimin verdiği hüküm icra edildikten sonra gerçekleşebilir. Bu üç durumda da farkı sonuçlar ortaya çıkar.

Fıkıh bilginlerinin cumhuru hükümden evvel gerçekleşen rücu'un hükmü geçersiz kılacağını kabul etmişlerdir.⁷⁴ Çünkü şahadetten dönüldüğü zaman şahitler veya taraflar arasında bir düşmanlık yahut mal intikali gerçekleştiği veyahut şahitlerin fasık oldukları anlaşılır. Şahidin şahadetten rücu' etmesi hükmün sebebi olan şahadeti ortadan kaldırdığı için hükmü de ortadan kaldırır ve hüküm durdurulur. Bu durumda şahitler bunu bilerek yaptıklarını söylerlerse fasık olarak tescillenerek ta'zîr cezasına çarptırılırlar.⁷⁵ Şayet herhangi bir şeye zararları dokunmuşsa bunu tazmin etmekle yükümlü tutulurlar. Örneklendirecek olursak, bir zina davasında görgü tanığı olarak bulunan şahitler, henüz hüküm verilmezden evvel şahitlikten dönseler, davalının ifetine iftira atmış olacaklarından hepsi ispata çağrılırlar. Şahadetlerinden dönme konusunda ısrarcı olurlarsa cumhura göre bütün şahitler kazf cezasıyla cezalandırılırlar. Suç ispat edilemediği için de zina suçu ile yargılanan şahıslara had cezası verilemez. Zanlılardan zina haddinin düşmesinin bir nedeni de hâkimin şahitlerin hangi beyanlarında doğruyu söylediklerini bilmemesidir. Çünkü şahitler ya önceki şahitliklerinde ya da şahitliklerinden dönerken yalan söylemişlerdir. Yalan yere şahitlik yapanların şahadetleri geçerli olmayacağı için hüküm de geçersiz olur. Fakat herhangi bir zarara sebebiyet vermediklerinden dolayı tazminle yükümlü değillerdir.⁷⁶

72 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/115; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 17/221; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/199; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/352-354; Abdurrahman Cezîrî, *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, (Mansura/Mısır: Daru'l-Çadde'l-Cedid, 1426/2005), 1184.

73 Muhammed b. Hüseyin b. Ali el-Kadiri et-Türî, *Tekmiletü'l-Bahri'r-Raik*, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1418/1997), 7/ 214.

74 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/178; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/464; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Müsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1411/1990), 8/240; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, (Beirut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 1403/1983), 5/156; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasarî'l-Kudûri*, (Doha: Dirâsât, 1436/2015), 6/ 187.

75 Yûsuf Ziyauddîn, *el-Câmi' Envâri's-Sükûk ve Lâmi' üz Ziyâ li Zevî's-Şukûk*, (İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1284), 415.

76 Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/192-193; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Kudûri, *Muhtasarü'l-Kudûri*, (Beirut: Müessesetü'l-reyyan, 1426/2005), 1/547; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 6/187.

Şahit olan şahıslar hâkimin hükmünden sonra fakat daha ceza infaz edilmeden önce rücu' ederlerse hâkim verdiği hükmü fesheder.⁷⁷ Çünkü şahadetten dönmeye açıkça bir şüphe vardır ve şüphe haddin düşmesine sebeptir.⁷⁸

Bir zina davasında dört şahit bir adamın bir kadınla zina yaptığına şahitlik yapsa, diğer dört şahit de aynı adamın farklı bir kadınla zina yaptığına şahitlik yapsa ve dava sonucunda zanlı recmedildikten sonra şahitlerin hepsi şahadetlerinden dönseler bütün şahitler zanlının diyetini ödemekle yükümlü tutulurlar. Bu konu icmâ ile sabittir. Ebû Hanîfe ve talebesi İmam Yusuf bu durumda şahitlere kazf cezası uygulanır demiştir. İmam Muhammed ise kazf uygulanmayıp sadece diyet ödettilir demiştir. Şafilere göre recmden sonra şahitlerden biri rücu' ederse -haksız yere bir kişinin ölümüne sebebiyet verdiği için- dolaylı- rücu' eden şahit öldürülür.⁷⁹

Hanefî fakihlere göre bir zina davasında recm gerçekleştikten sonra şahitlerden birisi şahitliğinden dönse, şahadetinden dönen bu şahıs hem hadle hem de diyetin dörtte birini ödemekle cezalandırılır. Fakat henüz ceza infaz edilmeden şahitlerden biri rücu' etse - şahit sayısı dörtten aşağı düştüğü için- bütün şahitlere had cezası verilir.⁸⁰

Fıkıh bilginlerinin cumhuru şahitlik yapan şahsın şahitliğiyle veya şahitlikten dönmesi ile herhangi bir zarara sebep olmuşsa bu zararın o şahsa ödetirileceği kanaatinde idirler.⁸¹ Çünkü şahit olan kişi hükümden sonra rücu' etmekle kendisini yalanlamış ve zanlının malının veya canının telefine sebep olmuştur.⁸²

Cumhura göre, dört şahit bir şahsın zina yaptığına şahitlik etse diğer iki şahit de muhsan olduğuna şahitlik etse ve muhsanlığa şahitlik eden şahıslar rücu' etseler bunların bir şey tazmin etmesi gerekmez. Bunun nedeni recm cezasının şahsın muhsan olduğuna dair yapılan şahitlikle değil zina ettiğine dair yapılan şahitlikle sabit olmasıdır.⁸³

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre henüz had tamamlanmadan şahit veya şahitler şahadetlerinden dönerse rücu'ları geçersiz sayılarak hadde devam edilir. Fakat ashâb-ı re'ye göre bu durumda rücu' geçerlidir ve had durdurulur.⁸⁴

Cumhura göre bir zina davasında zanlı hakkında hadde hükmedilip had sopa cezası olarak infaz edildikten sonra şahitlerden biri rücu' etse sadece rücu edene kazf cezası verilir, diğerlerine herhangi bir ceza verilmez.⁸⁵ Hanefilerin çoğunluğuna göre had cezası recm şeklinde infaz edildikten sonra şahitlerden biri rücu' ederse -şahitliğiyle zanlının ölümüne sebep olduğundan dolayı- rücu' eden şahsa kazf cezası verilir. İmam Züfer ise

77 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 1/547.

78 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/464.

79 Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, 1183.

80 Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, 1183.

81 Mevsîlî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/127; Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, (Meddinetü'l-Münevvere: Daru's-sirac, 1432/2011), 480-481; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/577.

82 Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, 195.

83 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/259; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/465; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 5/165-166; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 6/196.

84 Serahsî, *el-Mebsût*, 17/23; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/464.

85 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye*, 3/218.

bu durumda şahsa kazf cezası verilemeyeceği görüşündedir. Çünkü şahidin rücu'u zina isnadı olmayıp zanlının iffetli olduğu anlamını taşımaktadır.⁸⁶

Beş kişi bir şahsın zina ettiğine şahitlik yapsa ve zanlıya recm cezası uygulandıktan sonra şahitlerden biri rücu' etse Şafiilere göre rücu' eden şahsa beşte bir diyet cezası verilirken diğer üç mezhebe göre herhangi bir şey gerekmez.⁸⁷ Fakat kalan dört şahstan birisi daha rücu' ederse -İmam Muhammed'e göre- rücu eden bu şahıs dörtte bir diyet öder. Şayet bu rücu' hükümden önce vuku bulursa Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre tüm şahitlere; İmam Şâfiî, İmam Züfer, ve İmam Muhammed'e göre sadece rücu' eden şahide kazf haddi verilir. Zanlıdan da had cezası düşer.⁸⁸

Üç şahit bir şahsın bir malı çaldığına şahitlik etse, hâkim de şahsa had cezası uyguladıktan sonra şahitlerden biri rücu' etse cumhura göre rücu' eden şahsın herhangi bir şey ödemesine gerek kalmaz. Çünkü suçun ispatı için iki kişinin şahitliği yeterlidir. Ceza infaz edildikten sonra şahitlerin hepsi rücu' ederse kesilen elin diyetine hükmedilir fakat kısas uygulanmaz. Kısasa hükmedilmemesinin nedeni şahitlerin rücu'larıyla şahsın elinin kesilmesine bilfiil neden olmadıklarından dolayıdır. Bu durum yola taş koyarak veyahut bir kuyu kazarak birinin bundan zarar görmesine sebep olan kişinin durumuna benzetilmiştir. Bu durumda taşı koyanın ya da kuyuyu kazanın şahsa bizzat zarar verdiği söylenemez.⁸⁹ İmam Şafii bu durumda cumhura muhalefet etmektedir. Ona göre iki kişi bir şahsın hırsızlık yaptığına şahitlik yapsalar, hâkimin cezayı infazından sonra da şahitlerin yalan söyledikleri ortaya çıksa hâkim bu durumu şahitlerden sorar. Şahitler bunu bilerek yaptıklarını itiraf ederlerse ikisine de kısas uygulanır. Şafiiler bu hükmeye mesnet olarak Hz. Ali'nin uygulamasını göstermektedirler. Hadise şöyledir: *"İki kişi, Ali b. Ebû Tâlib'in (r.a.) huzurunda bir kimsenin hırsızlık yaptığına tanıklık ettiler. Ali de onun elini kesti. Tanıklar bir süre sonra başka birini getirip 'Biz önceki kimsenin hırsızlık yaptığını sanmıştık, hırsız bu' dediler. Bunun üzerine Ali (r.a.) onlara, 'İkinci kimse hakkında sizi doğrulamıyorum. Birincinin de elinin diyetini ödemenize hükmediyorum. Sizin bunu, kasten yaptığınızı bileydim, sizin ellerinizi keserdim' demiştir."*⁹⁰

3.4. İkrarda Bulunan Zanlının Sonradan İkrardan Vazgeçmesi ve Sonuçları

Hukuk ve ceza davalarında ispat vasıtalarından biri de ikrardır. Kişi ikrarıyla gerçeği itiraf ettiği için hâkim davada hüküm verirken kişinin ikrarını hükmüne mesnet kılar. Diğer davalarda olduğu gibi had davalarında da ikrar ispat vasıtası olarak kullanılır.⁹¹ Nitekim Hz. Peygamber ve ilk iki halife zina ve hırsızlık gibi had davalarında kişinin ikrarı ile hüküm vermişlerdir.⁹²

Bir davada kişi ikrarda bulunabileceği gibi daha önceki ikrarından rücu da edebilir. Bu şahsa tanınmış haklardanır. Had davalarında kişinin ikrarından dönmesi hâkimin hükmünü değiştirecek bazı sonuçlar doğurur.

86 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/48; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/215; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/219.

87 Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, 1185.

88 Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, 1183

89 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/180.

90 Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 3/464; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'*, 1330-1331.

91 Serahsî, *Mebsût*, 17/184-185; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 7/207.

92 Buhârî, *Hudûd*, 22; Müslim, *Hudûd*, 16, 23, 25; İbn Mâce, *Hudûd*, 9.

Cumhura göre bir şahıs zina ikrarında bulunsa hâkim de bu ikrara binaen hadde hükmettikten sonra ceza infaz edilmeden ya da infaz esnasında şahıs ikrarından dönse had cezası terkedilir. Hatta had cezası uygulanırken şahıs kaçsa yine had cezası düşer. İkrardan dönmenin haddi düşürmesi rücu'un doğruya da yanlışa da ihtimali olması dolayısıyladır. İhtimal şüpheye, şüphe ise haddin düşmesine sebeptir.⁹³ Cumhur delil olarak Maiz'in recmedilmesi sırasında yaşanan hadiseyi anlatan hadisi delil olarak sunmuştur: "*Maiz (recmedilirken) kaçtığı vakit bu durum, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) 'e haber verildi. O da bunun üzerine: "Onu keşke bıraksaydınız! Belki tevbe etmiştir ve Allah' u Teala da onun tövbesini kabul etmiştir."* buyurmuştur."⁹⁴ İkrardan dönmenin haddi ıskat etmesinin bir diğer nedeni ise halis Allah hakkı olan davalarda rücu' u yalanlayacak belirli bir hak sahibinin bulunmamasıdır. İhsan hakkındaki ikrardan dönme de aynı hükme tabidir.⁹⁵

Ebû Leylâ ile Osman el-Bettî diğer davalarda olduğu gibi had davalarında da ikrardan dönmeyi kabul etmemişlerdir. İmam Malik ise "*Eğer gerçekten zina etmediğini gösteren bir karine varsa, kabul olunur*" demektedir. Böyle bir karinenin mevcut olmaması durumunda ise İmam Malik'ten iki rivayet nakledilmiştir. Birincisine göre ikrardan rücu' kabul edilmez. Meşhur olan diğer rivayet ise kabul edilir şeklindedir.⁹⁶

Bir hırsızlık davasında suçunu itiraf eden zanlı henüz ceza infaz edilmeden ikrarından dönse kendisinden had cezası düşer fakat malın tazminine hükmedilir. Tazmine hükmedilmesi malı çalınan şahsın zanlının ikrarını yalanlamasından dolayıdır. Çünkü malı çalınan şahsın hakkıdır.⁹⁷ Hatta müştereken hırsızlık suçundan yargılanan iki şahıs suçlarını itiraf edip had cezasına hükmedildikten sonra zanlılardan birisi veya her ikisi ikrarından dönse her ikisinden de had cezası düşer. Çünkü bu durumda suçun ortak bir şekilde işlendiğinde şüphe ortaya çıkmış ve şüphe de haddi düşürmüştür. Müşterek hırsızlık davasında ikrar safhasında iki zanlıdan birisi inkâr diğeri ikrar etse Ebû Hanîfe'ye göre sadece ikrar edene had cezası verilir, diğerine verilmez. Fakat İmam Yusuf'a göre her ikisinden de had cezası sakıt olur. Çünkü suçu ikrar eden şahıs sadece kendisi için değil müşterek hırsızlık için ikrar da bulunmuş ve diğer şahıs bu ikrarı inkâr etmiştir. Bu inkâr da haddi düşürmüştür.⁹⁸

İçki içme suçunda da zanlının ikrardan dönmesi haddi düşürür. Bir şahıs şarap veya sarhoş edici içkilerden herhangi birisini içtiğini ikrar ve itiraf ettikten sonra henüz ceza infaz edilmeden ikrarından dönse had cezası düşer. Çünkü bu rücu'unda doğru olma ihtimali vardır. İhtimaller ise had cezası verilmesine engeldir.⁹⁹

Yok kesme davasında da had cezası infaz edilmeden gerçekleşen ikrardan rücu' had cezasının düşmesine sebeptir. Fakat zanlı adam öldürmüş ve maddi zarar vermişse ikrardan dönmesi kisası ve malın tazminini düşürmez.¹⁰⁰

93 Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 3/473; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/399.

94 Müslim, *Hudûd*, 22, 23.

95 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/218.

96 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/385.

97 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/183.

98 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/286; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6/ 126.

99 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/257.

100 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/303.

3.5. Zanlının Yemin Etmeme Hakkı

Zina ve hırsızlık gibi halis Allah hakkı olan suçlarda hâkimin zanlıya yemin teklif edemeyeceğini içerisinde kul hakkını da barındıran hırsızlık ve kazf suçlarında ise hâkimin yemin teklif etme yetkisinin olduğunu daha önce izah etmiştik.

Hâkim zanlıya kendisi bizatihi yemin teklifinde bulunabileceği gibi, davacı olan şahsın talep etmesi üzerine de davacı şahsa yemin teklifinde bulunabilir.¹⁰¹ Davacı şahit, zanlının ikrarı gibi yollarla davasını ispat edemezse hâkimden davalı şahsın yemin etmesini isteyebilir. Şayet hâkim davacı şahsa yemin teklifinde bulunursa bu durumda davalı yemin etme veya yeminden kaçınma (nükul) hakkına sahiptir. Fakat her iki durumda da farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır.¹⁰²

Hırsızlık davasında davalı teklif edilen yemini kabul ederek yemin ederse davacı olan şahıs davayı kaybetmiş olur ve hâkim davacının davalıdan talep ettiği hakkı reddeder. Fakat davalı şahıs yemin teklifine olumsuz yanıt vererek yeminden kaçınırsa bu durumda had cezasının düşeceği konusunda ittifak vardır. Hukukçulardan bir kısmı böyle bir durumda haddin düşeceğini fakat malın tazminine hükmedileceğini söylemişlerdir.¹⁰³

Kazf davasında zanlı hâkimin yemin teklifini kabul ederek yemin etse -yeminden başka suçu ispatlayacak bir delil yoksa- suç ispatlanamadığı için dava düşer. Yemin teklifi karşısında zanlı yeminden kaçınma hakkını kullanırsa bu durumda Hanefî mezhebinden gelen iki görüş vardır. İlk görüşte kazf davasında Allah hakkı ağır bastığı için zaten zanlıya yemin teklifi yapılamaz. Dolayısıyla zanlının yeminden kaçınması herhangi bir sonuç doğurmaz. Diğer görüşe göre kazf haddinde yemin teklif edilebilir. Zanlı yeminden kaçınırsa bir rivayette kazf haddi cezası diğer rivayette ise ta'zîr cezası verilir.¹⁰⁴

İmam Şafii kazf haddini kulun halis haklarından saydığı için diğer davalarda geçerli olan bütün ispat vasıtalarını kazf için de geçerli saymıştır. Dolayısıyla zanlıya yemin teklif edilir. Şayet zanlı yeminden kaçınırsa cezaya hükmedilir.¹⁰⁵ İmam Malik ve İmam Şafii'ye göre zanlı teklif edilen yeminden nükul ederse yemin davacıya döndürülemez. Çünkü had davaları diğer davalar gibi değildir. Yemin davacıya dönmez. İmam Ahmed'e göre de davalı yeminden nükul ederse aleyhine hüküm verilir, yemin davalıya dönmez.¹⁰⁶

Sonuç / Conclusion

İslam ceza hukuku içerisinde kamu hakkı olması ve ağırlığı dolayısıyla had cezaları üzerinde önemle durulmuştur. İslam hukukunda bu tür davaların davanın açılmasından cezanın infazına kadar her safhası hassasiyetle incelenmiş, hâkimin yetkileri ve şahıslara tanınan haklar tek tek belirlenmiştir.

101 *Mecelle*, md. 1742. bk. Şen, *Sistematik Mecelle*, 526-527.

102 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2017), 4/3138-3139.

103 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/117; Ebû Zehre, *el-Cerime*, 70.

104 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/244.

105 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/245

106 ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletüh*, 6/88.

Had davalarında diğer safhalarda olduğu gibi ispat safhasında da Allah hakkı olması ve cezalarının ağırlığı göz önünde bulundurularak hüküm verilmiş ve zanlının lehine olan hüküm tercih edilmiştir.

Had davalarında şahitlik yapacak şahısların tezkiyeleri mutlaka şarttır. Hâkim bunu şahsi bilgisi ile yapabileceği gibi müzekkiler vasıtasıyla da yapabilir. Hâkim şahitlik sıfatlarını taşımayan kişilerin şahitliğini reddetme, şahitlere sorular sorma ve şahitleri ayrı ayrı dinleme yetkisine sahiptir. Fakat kendi yürüttüğü davada şahitlik yapamaz.

Malikiler ne şekilde ve ne zaman elde edildiğine bakılmaksızın hâkimin şahsi bilgisini hükmüne mesnet edemeyeceğini, Hanefiler had davalarının şahsi haklara taalluk eden kısmı hariç hâkimin şahsi bilgisini hükmüne mesnet edemeyeceğini söylerken İbn-i Hazm diğer davalarda olduğu gibi had davalarında da hâkimin şahsi bilgisiyle hüküm verebileceğini söylemiştir.

Sırf Allah hakkı olan had suçlarında (zina, içki içmek gibi) hâkimin davalı olan şahsa yemin teklifinde bulunamayacağı konusunda ittifak vardır. Hırsızlık davasında hâkim zanlıya yemin teklifinde bulunabilir. Hâkimin yanı sıra davacı olan şahsın da hâkimden davalının yemin etmesini isteme hakkı vardır. Zanlı yeminden nükul ederse ittifakla had cezası verilemez. Bazı hukukçular yeminden nükulün haddi gerektirmeyeceği fakat çalınan malın tazminine hükmedileceği görüşündedirler. Kazf davasına gelince Hanefilere göre kazf de Allah hakkı galip olduğundan yemin teklif edilemezken bir kavle göre zanlıya yemin teklifinde bulunulur. Zanlı nükul ederse bir rivayete göre kazf haddi diğer rivayete göre ta'zîr lazım gelir. İmam Şafii'ye göre kazfde zanlıya yemin teklifi edilir, zanlı nükul ederse hakkında ceza sabit olur.

İslam hukukçularının çoğunluğu had davalarında kadınların şahitlik haklarının olmadığını yalnız hırsızlıkta malın tazmini ve yol kesme suçunda ta'zîr cezası söz konusu olduğunda şahitliklerinin geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Zahiriler, Atâ ve Hammâd ise bütün hukuk davalarında kadınların erkeklerle birlikte şahitlik haklarının olduğunu, zina davasında ise kadınların hemcinsleriyle birlikte şahitlikte bulunabileceği görüşünü benimsemişlerdir.

İslam hukukçularının çoğunluğu had davalarında şahitlik üzerine şahitliği kabul etmemişlerdir. Bu konuda İmam Şafii'den iki rivayet nakledilmiştir. Bir rivayette zina hariç diğer hadlerde şahitlik üzerine şahitlik caizdir. Diğer rivayette ise Allah hakkı olan had davalarında şahitlik üzerine şahitlik caiz değildir.

Diğer davalarda olduğu gibi had davalarında da şahitlik yapan şahısların şahadetten rücu' hakları vardır. Şahitlerin rücu'u gerçekleşme zamanına göre farklı sonuçlar doğurur. Had davalarında henüz hüküm verilmeden evvel şahidin rücu'u hükmü geçersiz kılar. Şahitler bilerek rücu' ettiklerini söylerse ta'zîrle cezalandırılırlar. Herhangi bir zarar vermişlerse tazmin ettirilir. Şahitler hâkimin hükmünden sonra fakat daha ceza infaz edilmeden önce rücu' ederlerse hâkim verdiği hükmü fesheder.

Cumhura göre zina davasında şahitler, henüz hüküm verilmezden evvel şahitlikten dönseler, davalının iffetine iftira atmış olacaklarından hepsi ispata çağrılırlar. Şahadetlerinden dönme konusunda ısrarcı olurlarsa kazf cezasıyla cezalandırılırlar. Suç ispat edilemediği için de zina suçu ile yargılanan şahıslara had cezası verilemez.

Cumhura göre, dört şahit bir şahsın zina yaptığına şahitlik etse diğer iki şahit de muhsan olduğuna şahitlik etse ve muhsanlığa şahitlik eden şahıslar rücu' etseler bunların bir şey tazmin etmesi gerekmez.

Cumhura göre henüz had tamamlanmadan şahit veya şahitler şahadetlerinden dönerse rücu'ları geçersiz sayılarak hadde devam edilir. Fakat ashâb-ı re'ye göre bu durumda rücu' geçerlidir ve had durdurulur.

Zina davasında had icra edildikten sonra şahitlerin rücu'unda kazf haddi gerekip gerekmeyeceği konusunda ihtilaf vardır.

Hırsızlık davasında zanlının eli kesildikten sonra şahitler rücu' etse cumhura göre kısas değil diyet gerekir, Şafii'ye göre ise şahitler bunu bilerek yaptıklarını itiraf ederlerse ikisine de kısas uygulanır.

Cumhura göre had davalarında zanlı suçu ikrar ettikten sonra rücu' edebilir. Zanlının ikrardan dönmesi had cezasını düşürür. Ebû Leylâ ile Osman el-Bettî had davalarında ikrardan dönmeyi kabul etmemişlerdir. İmam Mâlik'ten ise iki farkı görüş nakledilmiştir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Murtaza Köse danışmanlığında 2014 tarihinde sunduğumuz "İslam Ceza Hukukunda Haddi Gerektiren Suçlarda Devletin ve Şahısların Yetki Alanları" adlı yüksek lisans tezinin ikinci bölümünün ikinci alt başlığının yeniden düzenlenmesi ve genişletilmesiyle hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Jurisdiction of Government and Individuals in Penalties Whose Amounts are Obvious in Islamic Crown Law", supervised by Murtaza Köse (Master's Thesis, Atatürk University, Erzurum/Türkiye, 2014). 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Ali Haydar Efendi. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. 4 Cilt. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Atar, Fahreddin. İslâm Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı, ts.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1411/1990.

Bardakoğlu, Ali. "Had". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41/77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bayındır, Abdülaziz. İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması). İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1986.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il. el-Câmi'u's-sahîh. İstanbul: Çağrı Yayınları- Dâru Sahnûn, 1992.

Cezîrî, Abdurrahman. el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa'. 5 Cilt bir arada. Mansura/Mısır: Daru'l-ğadde'l-cedid, 1426/2005.

Çetinkaya, Ahmet. "İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsî Bilgisi ile Hüküm Verebilir mi?". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II (2015), 153-188.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. el-Cerîme ve'l-'ukûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976.

Erbay, Celal. İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

et-Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali el-Kadiri. Tekmiletü'l-Bahri'r-Raik. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1418/1997.

ez-Zühaylî, Vehbe. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.

Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed. el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî. 6 Cilt. Doha: Dirâsât, 1436/2015.

İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed. Tebşiratü'l-ḥükkâm fi uşûli'l-aḳẓiyye ve menâhici'l-aḳḳâm. thk. Osman b. Cuma Dumeyriyye. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2016.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed. el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerḥi'l-Mücellâ bi'l-ih̄tişâr. 19 cilt. Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 1437/2016.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. et-Turuku'l-hükmiyye fî'ssiyaseti'ş-şer'iyye. thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed. Mekke: Daru Alemi'l-Fevaid, ts.

İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Muğnî. 15 cilt. Riyad: Daru 'alam el-kütüb,1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavut. by.: Dâru'l-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısrî. el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415.

İbnü'l- Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid. Şerḥ'u Fethi'l Kadîr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Münâsîf, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsa b. Muhammed b. Asbağ. Tenbîhü'l-ḥukkâm 'alâ me'âhizi'l-aḥkâm. Tunus: Dâru't-Türki li'n-Neşr, 1988.

Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed. Bedâiu's-sanâi' fî terfîbi'ş-şerâi'. 7 cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1394/1974.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. Muhtasarü'l-Kudûrî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-reyyan, 1426/2005.

Kunter, Nurullah - Yenisey, Feridun. Ceza Muhâkemesi Hukuku. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kur'anYolu. Erişim15 Ocak 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. el-Hâvi'l-kebîr huve şerhu muhtasari'l-Müzenî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994.

Mergînânî, Şeyhü'l-İslâm Burhanüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir. el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî. 7 cilt. Thk. Said Bektaş. el-Medînetü'l-münevvere: Darü's-Sirac, 1440/2019.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd el-Hanefî. Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr. 4 cilt. Umman: Dâru'l-Ma'rife, 1441/2020.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 1403/1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed. Kenzü'd-dekâik. Medînetü'l-Münevvere: Daru's-sirac, 1432/2011.

Sadrüşşehîd, Hüsameddin Ömer b. Abdulaziz b. Mâzze el-Buhârî. Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1397/1977.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. el-Mebsût. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. el-Üm. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. Beyrut: Daru'l- Vefâ, 1422/2001.

Şen, Cemalettin. Sistemantik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin. Bursa: Emin Yayınları, 2022.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzebâdî. el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmami'ş-Şafiî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1418/1997.

Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevra. Sünenü't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. b.y.: Şirketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 2. Basım 1968/1388.

Yaman, Ahmet – Çalış, Halit. İslam Hukukuna Giriş. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Yıldız, Kemal. İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005.

Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği". Marife 1/1 (2001), 77-94.

Ziyauddîn, Yûsuf. el-Câmi' Envâri's-Sükûk ve Lâmi' üz Ziyâ lî Zevi'ş-Şukûk. İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1284.



2024, 8 (2), 227-257 | Araştırma Makalesi

Bağdat'taki Çağdaş Tasavvuf Hareketi Formları ve Etkileri "Analitik Betimsel Bir Çalışma"

Muhammed Nur KAPLAN¹

Khairi Ghaiyadh ALKHAFAJI²

Öz

Bu makale, Irak'ın başkenti Bağdat'taki çağdaş tasavvuf hareketinin geçmiş yüzyıldan günümüze kadarki konumunu ele almaktadır. Bunu yaparken tarihine, temel ilkelerine ve önde gelen temsilcilerine referansla ana tasavvuf okullarını, kollarını ve tekkelerini incelemektedir. Yanı sıra hareketin şehirdeki mekânsal dağılımını, önemli faaliyetlerini ve etkinliklerini de incelemektedir. Araştırma ayrıca Bağdat tasavvufunun devamlılığını sağlama ve desteklemede önemli rol oynayan hem erkek hem de kadınlar arasından bazı etkili tasavvufi figürlerin örneklerini de sunmaktadır. Aynı zamanda araştırma, tasavvuf hareketinin şehirdeki sosyal ve sanatsal etkilerini ortaya koymakta; böylece Tasavvuf'un toplumun bütünlüğünü koruma, kültürel kimliğini vurgulama, ahlaki ve manevi değerlerini ve örflerini pekiştirmeye ilişkin oynadığı rolü açıklığa kavuşturmaktadır. Diğer yandan şiir, müzik ve şarkı gibi yaratıcı alanlardaki veya kültürel, bilimsel toplantılarda ve sempozyumlardaki varlığının incelenmesi yoluyla çağdaş tasavvuf hareketinin bazı kültürel, edebi ve müzikal etkilerini de ele almaktadır. Araştırma son olarak, İslam tasavvufunun önemini ve modern Irak hayatında oynadığı rollerini ve bunun tarih boyunca İslam tasavvuf düşüncesi ve felsefesini karakterize eden özelliklerle, bilhassa da gelenek ve modernliği uzlaştırma çabasına ek olarak toplumlardaki manevi ve maddi yönler arasında denge kurabilme yeteneğiyle ilişkisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sufi hareket, Çağdaş sufilik, Irak, Bağdat

Kaplan, Muhammed Nur - Abdulkhudhur Alkhafaji, Khairi. "الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد. أشكالها وأثارها دراسة وصفية تحليلية". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 227-257. <https://doi.org/10.32711/tiad.1384554>.

Geliş Tarihi	01.11.2023
Kabul Tarihi	18.03.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Temel İslam Bilimleri Bölümü, Karabük, Türkiye, muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8075-6497.

² Araştırmacı, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Temel İslam Bilimleri Bölümü, Karabük, Türkiye, uuaa40@gmail.com. ORCID: 0009-0009-6311-3532.



The contemporary Sufi movement in Baghdad its forms and effects "Analytical Descriptive Study"

Muhammed Nur KAPLAN¹

Khairi Ghaiyadh ALKHAFAJİ²

Abstract

This research deals with the reality of the Sufi movement in the Iraqi capital, Baghdad, during the past century and until the present time, by reviewing the main Sufi Schools, their methods, and their lodges, with reference to their history, most important principles and notable-figures, in addition to their geographic distribution in the city and their most important activities and events in it. The research also deals with examples of influential Sufi figures, men and women, who had a prominent role in preserving, sponsoring and supporting Baghdadi Sufism. While the research reveals the most important social and artistic effects of the Sufi movement in Medina. On the one hand it clarifies the role played by Sufism in preserving the cohesion of society, highlighting its civilized identity, and consolidating its moral and spiritual values and norms. The research also tackles some of the cultural, literary and musical effects of the contemporary Sufi movement, by reviewing its manifestations in poetry, music and songs as creative fields, or in cultural and scientific conferences and forums. To end by clarifying the importance of Islamic Sufism and the roles it plays in contemporary Iraqi life, and its relationship to the features that have characterized Islamic Sufi thought and philosophy throughout history, especially its ability to achieve balance between the spiritual and material aspects of societies, in addition to its ability to reconcile tradition and modernity.

Keywords: Sufism, Sufi movement, Contemporary sufism, Iraq, Bahgdad

Kaplan, Muhammed Nur - Abdulkhudhur Alkhafaji, Khairi. "The contemporary Sufi movement in Baghdad its forms and effects "Analytical Descriptive Study"". Türkiye Journal of Theological Studies 8/2 (Haziran 2024), 227-257. <https://doi.org/10.32711/tiad.1384554>.

Date of Submission	01.11.2023
Date of Acceptance	18.03.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assistant Professor Dr, Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük, Türkiye, muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr . ORCID: 0000-0001-8075-6497.

² Researcher, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük, Türkiye, uuaa40@gmail.com. ORCID: 0009-0009-6311-3532.



الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد.. أشكالها وآثارها" دراسة وصفية تحليلية"

Muhammed Nur KAPLAN¹

Khairi Ghaiyadh ALKHAFAJI²

ملخص

يتناول هذا البحث واقع الحركة الصوفية في العاصمة العراقية بغداد خلال القرن الماضي وإلى اليوم، وذلك من خلال استعراض المدارس الصوفية الرئيسة وطرقها وتكاياها، مع الإشارة إلى تاريخها وأهم مبادئها وأعلامها، بالإضافة إلى توزيعها المكاني في المدينة وأهم الأنشطة والفعاليات القائمة فيها. كما يتناول البحث نماذج من الشخصيات الصوفية المؤثرة من الرجال والنساء، التي كان لها دور بارز في الحفاظ على استمرارية التصوف البغدادي ورعايته ودعمه. في الوقت الذي يكشف فيه البحث عن أهم الآثار الاجتماعية والفنية للحركة الصوفية في المدينة؛ فيوضح من جهة الدور الذي يؤديه التصوف في الحفاظ على تماسك المجتمع وإبراز هويته الحضارية، وتكريس قيمه، وأعرافه الأخلاقية والروحية. كما يقارب البحث بعض الآثار الثقافية والأدبية والموسيقية للحركة الصوفية المعاصرة، وذلك عبر استعراض تعيناتها في الشعر والموسيقى والغناء كمجالات إبداعية، أو في المؤتمرات والملتقيات الثقافية والعلمية. لينتهي إلى توضيح أهمية التصوف الإسلامي والأدوار التي يؤديها في الحياة العراقية المعاصرة، وعلاقة ذلك بالسمات التي اتصف بها الفكر الصوفي الإسلامي وفلسفته عبر التاريخ، خاصة قدرته على تحقيق التوازن بين الجانبين الروحي والمادي في المجتمعات، بالإضافة إلى استطاعته التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الحركة الصوفية، الصوفية المعاصرة، العراق، بغداد.

"الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد. أشكالها وآثارها" دراسة وصفية تحليلية". Kaplan, Muhammed Nur - Abdulkhudhur Alkhafaji, Khairi. Türkiye Journal of Theological Studies 8/2 (Haziran 2024), 227-257. <https://doi.org/10.32711/tiad.1384554>.

Date of Submission	01.11.2023
Date of Acceptance	18.03.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., عضو الهيئة التدريسية في جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية، Karabük, Türkiye, muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr . ORCID: 0000-0001-8075-6497.

² Karabük, Türkiye, uuaa40@gmail.com. ORCID: 0009-0009-6311-3532. الباحث خيري غياض الخفاجي، جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية

المقدمة:

حظيت بغداد عاصمة العالم الإسلامي في العصر العباسي، بالغنى الفكري والثراء المادي وحضور الترف في مجالات الحياة كلّها في ذلك العصر، حتى أصبحت قبلة الشعراء والأدباء ومقصد الفلاسفة والعلماء، فازدهرت فيها علوم الدنيا وفنونها جنباً إلى جنب مع علوم الدين من فقه وحديث وعقيدة.

ولا يُستثنى التصوف وأدبياته من هذا الازدهار، فقد كانت الحركة الصوفية إحدى أهم معالم تقدم المدينة وتطورها الثقافي المتعدد الوجوه والاتجاهات، وانطبعت آثارها راسخة في الحياة الفكرية والاجتماعية آنذاك. فانتشرت المدارس والتكايا التي أشرف عليها الشيوخ والأولياء ممن سكنوا بغداد ثم رحلوا عنها، وآخرون ماتوا فيها، لتصبح أضرحتهم مقامات ومزارات معروفة لدى ساكني المدينة وزوارها، أمثال: معروف الكرخي⁽⁷⁾ ت (200هـ) المعروف بـ "علم الزهاد وبركة العصر"، والجنيد البغدادي⁽⁸⁾ ت (297هـ) الزاهد المشهور، والحسين بن منصور الحلاج⁽⁹⁾ ت (309هـ) أشهر متصوفي الإسلام وفلاسفتهم، وأبي بكر الشبلي⁽¹⁰⁾ ت (334هـ)، وعمر السهورودي البغدادي⁽¹¹⁾ ت (632هـ)، وعبد القادر الكيلاني⁽¹²⁾ ت (561هـ) الزاهد الكبير وصاحب السمات الحسن، وغيرهم من الأولياء والصالحين.

ورغم ما مر على بغداد بعد انحسار دولة بني العباس، وما أصابها من صروف الدهر وتبدل الأحوال وانحسار علومها وآدابها وزوال الكثير من نعماتها وانصراف الخاصة عنها، فقد استمرت الحركة الصوفية فيها دون انقطاع حتى عصرنا هذا، ليس على ذات المنوال الذي كانت عليه من قبل، بل اعترتها ما اعترى المدينة من صعود وهبوط، فنالت حظها من الازدهار أحياناً، ومن الانحسار أحياناً أخرى، بحسب كل جيل وأحواله وعوامل قوته أو ضعفه.

وعن "الحركة الصوفية في بغداد" يدور بحثنا هذا، فيتناول قسمه الأول أنماط الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد وأشكالها المختلفة. كما يتناول قسمه الثاني الآثار الثقافية والفنية والاجتماعية التي تركها التصوف

(7) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 340/9.

(8) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422)، 168/8.

(9) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 314/14.

(10) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 367/15.

(11) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 207/21.

(12) أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، (مطبعة السعادة: القاهرة، د. ت)، 252/12.

في الحياة البغدادية بناء على ذلك؛ لهذا يسعى البحث للإجابة عن سؤالين أساسيين للوقوف على معالم هذه الحركة الصوفية وآثارها، وهما:

- ما واقع الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد وما أشكالها؟

- ما الآثار الفكرية والاجتماعية التي نجمت عنها هذه الحركة الصوفية؟

ولتفصي أهداف الدراسة في الإجابة عن هذين السؤالين، سيعتمد البحث أدوات المنهج الوصفي من جهة عرض واقع الحركة الصوفية، إلى جانب المنهج المقارن في مقارنة نقاط التشابه والاختلاف بين مدارس الصوفية أو طرقها أو أحوال التكايا الصوفية البغدادية وأنشطتها. فضلاً عن أداة المقابلة مع المهتمين بالصوفية ومريديها، التي أجراها الباحث عبر الاتصال الهاتفي بهم.

أولاً- أشكال الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد:

للحركة الصوفية البغدادية اليوم أشكال متعددة واضحة المعالم، ولها خصائص وسمات تميّز بعضها عن بعض، ولمعرفة هذه الأشكال وخصائصها سيركز البحث على ثلاثة موضوعات فرعية: المدارس الصوفية، والطرق الصوفية، وتكايا التصوف القائمة في بغداد، مع التعرّيج على نماذج حديثة ومعاصرة من المتصوفين، من الرجال والنساء.

المدارس الصوفية:

وهي المدارس الدينية التي أسسها شيوخ الصوفية في بغداد حوالي منتصف الألفية الهجرية الأولى، واختاروا أن تكون أماكنها بجانب الربط والتكايا ليتخذوها دُوراً علمية يدرّسون فيها العلوم الشرعية، ولقد مثلت هذه المدارس في وقتها تطوراً واضحاً للحركة الصوفية آنذاك⁽¹³⁾ من خلال "مأسسة" حضور الحركة على المستوى العلمي والتربوي وبين أفراد المجتمع. ومع أن معظم هذه المدارس الدينية⁽¹⁴⁾ الصوفية القديمة قد اندثرت⁽¹⁵⁾ إلا أن مدرستين اثنتين بقيتا شاهديتين على تاريخ هذه المدارس

(13) عمر سليم عبدالقادر التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري/ دراسة تاريخية، (عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، 2009)، 208.

(14) حسب قانون الدولة العراقية في تشريع نظام المدارس الدينية الابتدائية والمتوسطة والإعدادية رقم (44) لسنة 1967: تتبع المدارس الدينية في العراق إلى وزارة الأوقاف قسم التعليم الديني وشهادتها معادلة لشهادة الثانوية العامة، وللحاصلين عليها الحق في القبول بالجامعات ذات التخصص الإسلامي، وبعد عام 2003م، ونتيجة لانقسام وزارة الأوقاف إلى ثلاثة دواوين وهي ديوان الوقف السني وديوان الوقف الشيعي وديوان الأوقاف الأخرى فقد ألحقت كل مدرسة دينية بالديوان الخاص بها.

(15) مثل المدرسة النظامية تأسست (459هـ)، والمدرسة المستنصرية تأسست (630هـ).

وما زالتا تعملان منذ تأسيسهما، وهما: مدرسة الإمام الأعظم، والمدرسة القادرية.

1.1.1. مدرسة الإمام الأعظم:

وهي مدرسة دينية تهتم بتدريس العلوم الشرعية الإسلامية، شُيِّدت هذه المدرسة بجوار مشهد الإمام أبي حنيفة المتوفى (150هـ)، وسميت باسمه، وأمر ببنائها شرف الملك أبو سعيد محمد بن منصور الخوارزمي مستوفي مملكة السلطان ملك شاه السلجوقي (45 هـ)، ولقد درس فيها علماء أعلام الصوفية، ومنهم الشيخ ضياء الدين أحمد بن مسعود التركستاني المتوفى (61 هـ)، وأبو الفضل شجاع بن الحسن المتوفى (557هـ)، وأبو الحسن مسعود بن الحسين القاضي المتوفى (571هـ)، وتاج الدين بن السباك البغدادي المتوفى (750هـ)، وغيرهم كثير. (16)

وبعد فترة انقطاع وتوقف، أُعيد بناء مدرسة الإمام الأعظم مرة أخرى في عهد الدولة العثمانية عام 1911م، وفي عام 1923م صدر الأمر الملكي من (المملكة العراقية) بإعادة (الكلية الأعظمية) وجعلها تابعة لديوان وزارة الأوقاف. ثم في عام 1924م عين الشيخ نعمان الأعظمي مديراً لكلية الإمام الأعظم في الأعظمية، بعدما أُبدل اسمها إلى (دار العلوم العربية والدينية)، وكان للأعظمي مجلس علمي يقيمه فيها ويتردد إليه الناس للوعظ والإرشاد. وقد تولى عمادتها من بعده المؤرخ ناجي معروف، ثم خلفه هاشم الألوسي. وفي عام 1967م أُعيد افتتاحها باسم (كلية الإمام الأعظم) مرة أخرى (17)، ثم أُعيد تسميتها في العام 1980م لتصبح "المعهد العالي لإعداد الأئمة والخطباء" (18)، وفي عام 1997م سميت (كلية صدام لإعداد الأئمة والخطباء والدعاة) (19)، وبعد الغزو الأمريكي للعراق في عام 2003م قررت الهيئة التدريسية استعادة اسمها الأول: (كلية الإمام الأعظم) لتصبح كلية تعنى بتدريس مختلف العلوم الدينية، كالفقه والعقيدة والدعوة والإرشاد.

وإلى جانب أهميتها التاريخية كأقدم مدرسة للعلوم الشرعية فما زالت قائمة حتى اليوم، تحظى كلية الإمام الأعظم برعاية واهتمام علماء العراق المعاصرين، وترتبط من الناحية الإدارية والمالية برئاسة ديوان الوقف السني في العراق، وهي كلية جامعة للدراسات الأولية والدراسات العليا للعلوم الشرعية،

(16) إبراهيم عبدالغني الدروبي، *البغداديون أخبارهم ومجالسهم*، (بغداد: مطبعة الرابطة، 1958/1377)، 297.

(17) حسب القانون رقم 38 للجمهورية العراقية لسنة 1967.

(18) حسب قرار مجلس قيادة الثورة بدمجها بجامعة بغداد وتسميتها بكلية الشريعة لعام 1980.

(19) حسب القانون رقم (19) القاضي بتأسيس كلية إسلامية في بغداد ترتبط بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية ولها حق فتح أقسام علمية في المحافظات، ونصت المادة رقم (21) من القانون المذكور الفقرة الثانية على: (يطلق قانون وزارة التعليم العالي والبحث العلمي وقانون الخدمة الجامعية فيما لم يرد به نص خاص في هذا القانون).

ويشترط على طلاب الدراسات الأولية فيها الالتزام بزي الجبة والعمامة. وقد درس فيها الكثير من المشايخ الصوفية، منهم الشيخ مكّي الكبيسي والشيخ قوام الدين عبد الستار والشيخ ياسر الكبيسي وغيرهم.

وكان التصوف هو التوجه الرئيس لهذه المدرسة التي مثلت منارة الفكر الصوفي لقرون، إلا أنه وبعد إلحاقها بالوزرات التعليمية وخضوعها للمناهج التدريسية الحكومية، أصبح التصوف فيها غير ملزم للجميع، بل مرهوناً بآراء كل مدرس فيها وبموقفه الشخصي من الفكر الصوفي.

1.1.2. المدرسة القادرية:

أنشأها أبو سعيد المخرمي سنة (541هـ)، وكانت تسمى مدرسة باب الأزج في محلة باب الأزج من محلات بغداد القديمة، ولكن اسمها تغير إلى محلة باب الشيخ نسبةً إلى الشيخ عبد القادر. وبعد أن دمرها المغول وجعلوها أطلالاً أمر السلطان سليمان القانوني بإعادة بنائها وتوسعتها خلال دخوله بغداد 1534م⁽²⁰⁾، وعيّن "المعمار سنان"، أشهر مهندسي العمارة في ذلك العصر، مشرفاً على هذه المهمة.

أما توسعتها للمرة الأولى فقد كانت على يد الشيخ عبد القادر المتوفى (561هـ)، الذي كان يدرس فيها العلوم العقلية والنقلية والوعظ والإرشاد حتى وفاته ليُدفن فيها. ثم شيّد أولاده من بعده؛ الشيخ عبدالرزاق والشيخ عبدالجبار والشيخ عبدالوهاب والشيخ عبدالعزيز، جامعا كبيراً ملاصقاً لها، تقام فيه الصلوات الخمس والجمع والأعياد. ولقد حظيت هذه المدرسة باستقطاب أعلام التصوف الإسلامي للتدريس فيها، فإلى جانب الشيخ عبد القادر وأولاده المذكورين نجد أربعة علماء من أشهر من تقلّد منصب الإفتاء في بغداد، كالعلامة أبي الثناء شهاب الدين السيد محمود الألوسي، والعلامة خليل أفندي الرحي، والعلامة السيد يوسف العطا، والعلامة الشيخ قاسم القيسي⁽²¹⁾.

وللمدرسة القادرية مكتبة شهيرة أُعيد افتتاحها عام 1967م، وتمتاز اليوم بغنى محتوياتها وما تتضمنه من كنوز معرفية، إذ يبلغ عدد الوثائق والمخطوطات القديمة فيها (1949) مخطوطة، في حين وصل عدد المطبوعات العربية والأجنبية التي تشتمل لغات عدة عدا العربية إلى (59956) مطبوعاً، كما بلغ عدد المخطوطات المصورة قرابة (1766)، وهذا كله لغاية 2004.

(20) محمود شكري الألوسي، تاريخ مساجد بغداد وآثارها، (بغداد: دار السلام للطباعة، 1927/1346)، 48-49.

(21) الدروري، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 332-333.

وتعدّ "القادرية" من أقدم المدارس العلمية في بغداد بعد مدرسة الإمام الأعظم، وتتبع حاليًا ديوان الوقف السني في العراق/ قسم التعليم الديني، وما زالت تزدهر بطلابها بعدما أصبحت ثانوية شرعية تعادل شهادتها شهادة الثانوية العامة، ويُقبل خريجوها في الجامعات ذات التخصص الإسلامي في العراق وخارجه. وكما هو حال المدارس الدينية الأخرى اليوم، فإن التصوف يُقدّم في منهاجها من خلال مادتي الأخلاق والعقيدة، وتحضر الأفكار الصوفية فيها من خلال الدروس بفضل وجود مدرسين لهم بالتصوف صلة وثيقة، سواء من حيث المعرفة العلمية أو السلوك العملي.

الطرق الصوفية:

شهدت الطرق الصوفية البغدادية اكتمال ولادتها في القرن السابع الهجري، غير أن بذورها كانت في القرن السادس الهجري الذي يعتبر البداية الفعلية لتكوّن الطرق الصوفية وانتشارها⁽²²⁾، وكان من أهم أسباب هذا الانتشار كثرة البدع والخصومة في الدين، ومجالسة أهل الأهواء والبدع ومخالطتهم، والجهل بمذهب السلف ومقاصد الشريعة. ولذلك وجد المتصوفة في الطرق الواضحة والمنضبطة ملجأً يقودهم إلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، ويصرف عن المؤمنين الزيغ والجهالة، باعتبار هذه المعرفة هي "معرفة الحقيقة" والمنقذ من الضلال والبدع بحسب تعبيرهم.

ويختلف المؤرخون في تعريف الطرق الصوفية؛ فمنهم من يعرفها بأنها مجموعة من الرسوم والقواعد يضعها مشايخ كل طريقة لتتميز بها وتختلف بذلك عن غيرها من رسوم وقواعد الطرق الأخرى، ومنهم من يرى بأنها مشيخات أخذت أسماءها من أسماء مشايخها واهتدت قواعدها بسلوكهم وهداهم. وفيما يأتي سنستعرض أشهر الطرق الصوفية المنتشرة في بغداد اليوم.

1.2.1. الطريقة القادرية:

وتسمى الكيلانية أيضًا، وهي من أقدم الطرق الصوفية وأكثرها انتشاراً في العراق، تنسب إلى مؤسسها عبد القادر الكيلاني، الذي يقول أتباعه إنه أخذ الخرقه والتصوف عن أسلافه عن الحسن البصري عن الحسن بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما).

(22) التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، 219.

وينبغي لاتباع هذه الطريقة المداومة على مجموعة من الأذكار والأوراد والأقوال التي اختصت بها القادرية، منها: "لا إله إلا الله" التي تمثل الذكر الأساسي في الطريقة، إذ يجلس الذاكرون على الركبة مثل الصلاة، ويتوجهون نحو القبلة، وأعينهم مغلقة خلال الذكر، كما خصت القادرية بعض أيام الأسبوع ولياليه بصلوات محددة وأذكار معينة⁽²³⁾.

وللانتساب للطريقة القادرية مراحل وخطوات عدة يترقى فيها المرید على يدي شيخه تبدأ بلقاءات تتخللها مجموعة من الأدعية والذكر، إذ يتضمن اللقاء الأول بين المنتسب وبين الشيخ (العهد والاستغفار، والتوبة، والطاعة، والذكر). ثم يطلب الشيخ من مریده الالتزام ببعض الأخلاق التي تؤكد عليها الطريقة؛ كتحمل الأذى وترك الحقد، فإذا قبلها ينتقل إلى مرحلة المبايعه والقبول، حيث يقول الشيخ: (وأنا قبلتك ولداً وبايعتك على هذا المنوال). وإذا تعمق المرید في الطريقة، فإنه ينتقل إلى مرحلة أعلى، وهي أن يستغني عن شيخه بالوصول إلى الله عز وجل، فيتولاه الله بالتربية والتهذيب دون واسطة أو توجيه، وعند تحقق الانفصال بين الشيخ والمرید، يمنح المرید إجازة المشيخة، وتكون له خطبة تشهد ببلوغ مراده، فيُسمى شيخاً في عداد شيوخ الطريقة⁽²⁴⁾.

تكايا الطريقة القادرية في بغداد:

ثمة تكايا كثيرة للطريقة القادرية في بغداد، تشترك جميعها في كونها الأماكن التي ينعقد فيها الذكر والمدح النبوي والاحتفالات الدينية والفعاليات الخيرية، وسنتناول فيما يأتي ثلاثة مشهورة منها، وهي:

أ. **التكية القادرية المركزية:** وهي التكية الموجودة في الحضرة القادرية أحد المراكز الرئيسة للتصوف في بغداد والعراق، وتقع في محلة باب الشيخ في جانب الرصافة، ويقصدها مسؤولو الدولة والوفود والبعثات الدبلوماسية والزوار من أرجاء العالم. وتعدّ هذه التكية بنائها وتاريخها من أهم معالم بغداد الحضارية، ولها باع طويل في التاريخ السياسي والثقافي والاجتماعي للمدينة، ويشرف عليها كل من الشيخ السيد عفيف الدين الكيلاني متولي الأوقاف القادرية وإمام وخطيب مسجد الشيخ عبد القادر الكيلاني، ومعه الشيخ السيد خالد الكيلاني متولي الأوقاف القادرية.

وللتكية القادرية حالياً أنشطة دينية واجتماعية مستمرة، إذ تُعقد فيها مجالس الذكر الخاصة بالطريقة، كما تُقام فيها الاحتفالات الدينية مثل المولد النبوي ومولد الشيخ عبد القادر، إلى جانب الفعاليات الخيرية مثل إطعام الطعام لأبناء السبيل، وتقديم الإفطار للصائمين في رمضان، وتوزيع المعونات

(23) أحمد عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الحفية، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1424)، 188.

(24) عبد القادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، تحقيق: فرج توفيق الوليد، (بغداد: مكتبة الشرق الجديد، 1988)، 2/166.

والمساعدات الغذائية للمحتاجين.

ب. تكية البندنجي: أسسها العالم السيد علي بن السيد إبراهيم البندنجي، في بغداد في محلة فضوة عرب، ومؤسسها شاعر زاهد وعالم مشهور ولد في بندجين (مندلي الحالية)، ومعروف عنه أن تربيته الصوفية كانت على الطريقة القادرية وعلى يد زاهد مشهور يُعرف باسم أحمد الموصلي المتصوف، حيث أسكنه في تكيته الواقعة صوب الكرخ، وأخذ يعلمه الفقه والنحو والصرف والشعر وآداب اللغة العربية، واستمر على المنوال ذاته ثلاث سنوات حتى فتح الله على تلميذه فتوح العلم والمعارف وأصبح من أهل الزهد والتقوى، ثم ما لبث أن باشر في بناء تكيته في منطقة فضوة العرب بباب الشيخ، وسميت بتكية البندنجي نسبة إلى بلده (بندنج - مندلي).⁽²⁵⁾

وما تزال "تكية البندنجي" مفتوحة إلى اليوم، وفيها تُقام الأذكار عقب صلاة المغرب من كل خميس، كما تضم مُصلًى ومكتبة صغيرة فيها إلى جانب المصاحف بعض الكتب الوعظية الصوفية.

ت. التكية القادرية في الأعظمية: وتقع في حي الأعظمية المنسوب للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان المتوفى (150هـ) وفيه ضريحه ومسجده. وعلى غرار التكية القادرية المركزية، تُعقد في هذه التكية حلقات الذكر وتُقام الاحتفالات بالمولد النبوي ومولد الشيخ عبد القادر، واحتفالات المناسبات الدينية الأخرى، كما يداوم على الحضور في هذه التكية كثير من المشايخ والمدّاحين وأتباع الطريقة القادرية.

1.2.2. الطريقة الكسنزانية:

وهي إحدى فروع الطريقة القادرية، وتسير على نهجها ومبادئها وطريقة السلوك فيها، وأما تسميتها فيرجع إلى اللغة الكردية والتي تعني باللغة العربية (لا أحد يدري) أو (لا أحد يعلم)، وشيخ الطريقة الحالي هو الشيخ محمد بن عبد الكريم بن عبد القادر بن عبد الكريم شاه الكسنزان⁽²⁶⁾، وهي من

(25) الدروبي، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 335.

(26) من الناحية التاريخية فإن هذه اللفظة (كسنزان) أول ما أطلقت على جدّهم عبد الكريم الأول الملقب بـ (شاه الكسنزان) لأنه قبل تسلمه لمشيخة الطريقة اختفى في جبال (قرداغ) شمال العراق مدة أربعة سنوات دون أن يعلم أحد بمكانه فكان إذا سئل عنه قيل: (كسنزان)، وقد بين مشايخ الطريقة أن لهذا اللقب دلالات روحية خاصة عند أهلها فهو يعني (سر الأسرار) أو السر الذي لا يمكن لأي ولي أن يكشفه مهما علت مرتبته فهو خاص بالعائلة الكسنزانية يتوارثونه يدا بيد (كما يقولون) إلى قيام الساعة. وبهذا السر الذي يمكن أن نصفه (بالسر الأعظم) قالوا إن الطريقة الكسنزانية هي سيدة الطرق الصوفية في العالم، وأما اسم العشيرة التي تنتمي إليها عائلة الشيخ محمد فهي عشيرة البرزنجية والأب الأعلى لهذه العشيرة الشيخ عيسى البرزنجي هو أول من سكن في برزنجية من شمال العراق، فالسادة البرزنجية كما يلقبون اليوم هم أكبر العشائر في شمال العراق.

الطرق الصوفية المنتشرة في العراق، ومقرها الرئيس في السليمانية، حيث تمتلك مركزاً كبيراً في حي بختيار. ويجتمع مريدو الطريقة القادرية في مناسبات دينية عديدة، كالمولد النبوي والأعياد وغيرها.

وللطريقة الكسنزانية انتشار كبير في كافة أنحاء العراق، فلا تكاد تجد مدينةً أو قريةً إلا وفيها تكية يقصدها أتباعها ومريدو شيخها، بل لقد جاوز انتشارها العراق إلى البلدان الأخرى؛ كإيران وتركيا والجمهوريات القوقازية والهند وباكستان والولايات المتحدة الأمريكية وبعض دول أوروبا.

انتشرت الكسنزانية في العراق خلال تسعينيات القرن الماضي في ظل حكم صدام حسين، وهذا ما يعرضها أحياناً لنقد كثيرين من شيوخ الصوفية وعلماؤها، ومنهم المختص بالدعوة والخطابة في كلية الإمام الأعظم الشيخ لؤي السلماني الذي يؤكد أن انتشار الطريقة "كان بغطاء من عزة الدوري نائب رئيس الجمهورية آنذاك الذي حضر لهم بعض حلقات الذكر وواظب على دعمهم لفترات طويلة"⁽²⁷⁾.

تكايا الكسنزانية في بغداد:

أ. التكية القادرية الكسنزانية الرئيسة في حي اليرموك: وهي الفرع الرئيس الذي يُقام فيه الذكر الأسبوعي إضافة للموالد والاحتفالات الدينية الأخرى.

ب. التكية القادرية الكسنزانية في حي العامرية: وتقع جهة الكرخ غرب بغداد، ويحضرها المتطوعون من خدم التكية ومريدوها من مختلف الأعمار والطوائف، ويمارسون في حلقاتهم طقوس القراءة وحفظ الأناشيد الدينية وتعلم قرع الطبول المصنوعة من الخشب وجلود الأنعام، وتُقام فيها مجالس الذكر والاحتفالات بالمناسبات الدينية المختلفة.

ت. التكية الكسنزانية في حي الجامعة: وفيها تنعقد مجالس الذكر والمناقب ويحضرها المشايخ وكثير من الناس⁽²⁸⁾.

1.2.3. الطريقة الرفاعية:

وهي من الطرق المنتشرة في العراق وبلاد الشام وغيرها، نسبة إلى أبي العباس أحمد بن الحسين الرفاعي،

(27) محمد عبدالكريم الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، (دمشق: دار المحبة، 2005)،

المنتسب إلى بني رفاعة إحدى قبائل العرب بحسب ما أورده الشعراني في طبقاته⁽²⁹⁾. وللرفاعي شخصية امتازت بالتواضع والدعوة إلى العمل والتوكل على الله ومحبة الإنسانية جمعاء. كان حريصاً على الدعوة لاتباع القرآن والسنة كما يوضح كتابه "البرهان المؤيد": "أي سادة: كونوا مع الشرع في آدابكم كلها ظاهراً وباطناً، أي سادة: منكم الفقهاء والعلماء أيضاً ولكم مجالس وعظ ودروس تقرؤونها وأحكام شرعية تذكرونها وتعلمونها الناس... لم أترك طريقاً إلاً سلكته وعرفت صحته بصدق النية والمجاهدة فلم أجد أقرب وأوضح وأحب من العمل بالسنة المحمدية والتخلق بخلق أهل الذل والانكسار والحيرة والافتقار"⁽³⁰⁾.

وبناء على وصايا شيخها، تضع الطريقة الرفاعية الالتزام الكامل بالقرآن والسنة على رأس مبادئها، بالإضافة إلى الحزب على دوام حضور القلب واستعمال اللسان بذكر الله سبحانه وتعالى⁽³¹⁾، و"محبة آل الرسول وذريته الطاهرين وأصحابه، والتوقير لجميع الأولياء والصالحين، وذكر الله سبحانه وتعالى مع الإخوان بالجهر التام وحسن الانتظام والأدب الكامل حالة القعود والقيام والالتزام بالمبايعة، وكذلك العمل إذ لا بد من اتخاذ حرفة للمعيشة الحلال"⁽³²⁾.

تكايا الطريقة الرفاعية في بغداد:

أ. التكية العلية الرفاعية الرئيسية في حي الغزالية: متوليتها اليوم السيد أحمد هاني الرفاعي، وهي امتداد لتكية السيد هاني الرفاعي في الأعظمية التي أنشئت عام 1950 وانتقلت بعد وفاته إلى الغزالية عن طريق ولده متوليتها الحالي، وينعقد في هذه التكية مجلس ذكر ومدح يومي بعد صلاة

(29) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005/1426)، 250/1.

(30) أحمد بن علي الرفاعي، البرهان المؤيد، تحقيق: عبدالغني نكه مي، (بيروت: دار الكتاب النفيس، 1988)، 75.

(31) للطريقة أذكار متعددة تعتمد الإكثار من اسم الله والصلوات المحمدية، ولكن رأس الذكر فيها هو برنامج أسبوعي يشتمل الأذكار الرئيسية التي تميز الطريقة، كما يتخلل هذا البرنامج الأسبوعي سلوكيات خاصة يلتزم بها الذكر في مأكله ونومه وحديثه. ويتلخص هذا الذكر الأسبوعي، مع طقوسه العملية وأحكامه السلوكية، في ما يأتي: "ذكر اليوم الأول: (لا إله إلا الله) ثلاثة عشر ألف مرة، وذكر اليوم الثاني: (الله) سبعة وعشرون ألف مرة، وذكر اليوم الثالث: (وهاب) اثنان وثلاثون ألف مرة، وذكر اليوم الرابع: (حي) خمسة وثلاثون ألف مرة، وذكر اليوم الخامس: (مجيد) ثمانية وثلاثون ألف مرة، وذكر اليوم السادس: (معطي) أربعون ألفاً وثلاثمائة مرة، وذكر اليوم السابع: (قدوس) خمسة وأربعون ألف مرة، وخلوة السبعة (المحرم): وشروطها: صيام السبعة أيام المذكورة، وأن يكون الصائم على وضوءه دائم، ولا ينام في تلك الأيام السبعة مع عباله بفرش قطعاً، ولا يأكل من ذي روح، وأن يحفظ لسانه من التكلم بكلام الدنيا، وأن يربط قلبه في الله بسائر أوقاته وخلواته مع استحضار همه المرشد"، انظر: عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها، (القاهرة: دار المعارف، 2007)، 72-73.

(32) محمد نور النمر، "الحركة الصوفية في حلب المعاصرة"، مجلة القلمون، 13-14 (كانون الأول/ديسمبر 2020)، 195.

العشاء، ومجلس ذكر أسبوعي يوم الخميس بعد صلاة العشاء أيضاً، إضافة إلى دروس تعليم القرآن الكريم كل يوم اثنين ودرس التصوف كل يوم خميس للمريدين، وبإشراف أساتذة مختصين في كلا المجالين.

وإلى جانب الأذكار والدروس، للتكية دور اجتماعي ونشاط خيري على مدار العام، إذ تُقدّم فيها وجبات إفطار الصائمين خلال شهر رمضان، كما يُوزع فيها الطعام والشراب على المحتاجين والحاضرين في المناسبات الدينية المختلفة، كأيام عاشوراء والأعياد وغيرها⁽³³⁾.

ب. تكية بيت أبي خمرة الرفاعية: يتولى هذه التكية حالياً محمد عبدالوهاب الرفاعي وأخوه السيد محمود عبدالوهاب الرفاعي. وهي الأقدم اليوم بين التكايا الرفاعية في بغداد، إذ تأسست سنة 1700م على يد السيد محمد أبي خمرة الرفاعي.

كانت هذه التكية ملاصقة في السابق للحضرة القادرية، ثم انفصلت عنها وأصبحت تكية مستقلة وقرية جداً من الحضرة بعد التوسعات التي أحدثت فيها. ومن أسباب شهرتها الحالية أن عزت الدوري، نائب الرئيس العراقي السابق والمعروف بتصوفه، كان يداوم على الحضور فيها والمشاركة بحلقات الذكر التي تعقدتها. وكما تُقام حلقات الذكر فيها بشكل أسبوعي، فلها أيضاً حلقات ذكر خاصة بالاحتفالات الدينية والموالد، إلى جانب العمل الخيري وتقديم المساعدات للفقراء والمحتاجين⁽³⁴⁾.

ت. تكية الشيخ هاشم الرفاعي في حي الأعظمية: وهي من تكايا الرفاعية المعروفة لدى عامة البغداديين من مريدي التصوف ومحبيه، الذين يواظب كثير منهم على حضور الذكر الأسبوعي فيها، إلى جانب مجالس المدح النبوي واحتفالات المناسبات الدينية.

1.2.4. الطريقة النقشبندية:

تعود هذه الطريقة إلى محمد بهاء الدين شاه نقشبند، وبه تُعرف وإليه تُنسب. ولد بهاء الدين في قرية بخارى سنة ت (791) هـ، ونال الفيض على يد كبار شيوخ الطريقة اليسوية، وكان له باع طويل في علوم الفيض والسلوك، كما قضى زمناً طويلاً في التزام جوار كبار شيوخ الطريقة اليسوية والتعلم منهم، حتى استحق أن تُسند الطريقة إليه وتُنسب له ليصبح حامل لوائها من بعدهم.

(33) أحد أتباع التكية الرفاعية، مقابلة هاتفية صوتية، عبر الواتس اب، 10-11-2023.

(34) أحد أتباع تكية أبي خمرة الرفاعية، مقابلة هاتفية صوتية، عبر الواتس اب، 27-11-2023.

حققت الطريقة النقشبندية انتشارًا واسعًا في آسيا الوسطى خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين⁽³⁵⁾. أما شهرتها في العراق وعموم الشرق الأوسط فكانت بتأثير أحد أبرز شيوخ الطريقة؛ الشيخ خالد البغدادي (أبو البهاء، ضياء الدين خالد بن أحمد بن الحسين الشهرزوري البغدادي المعروف بين أتباعه بمولانا خالد ذي الجناحين)، المولود عام 1778م بمحلة (قره داغ) وتوفي بالطاعون في دمشق عام 1826م، واشتهر بين الخاصة والعامة بسبب نجاحه في استمالة قلوب الناس ومهارته في التأثير بضمائهم ووجدانهم⁽³⁶⁾.

ومن أشهر ما تستمّل به النقشبندية قلوب المريدين اعتمادها ما يُعرف باسم "سلاسل الطريقة"، التي يُقصد بها الأسناد الصوفية الخاصة التي يرجع بعضها إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام، أو إلى أئمة التصوف وشيوخه، بحسب اعتقاد مريدي الطريقة وأتباعها. وللنقشبندية ثلاث سلاسل معترف بها: الأولى متصلة من مدينة العلم (النبي) إلى بابها الأعظم سيدنا علي بن أبي طالب، ثم الحسين وصولاً إلى أبي علي الفارمندی وعنده تنتهي، وتُعرف هذه السلسلة باسم "سلسلة الذهب" لاتصالها بآل البيت الأطهار رضي الله عنهم أجمعين. والثانية هي السلسلة المتصلة من روح العالم إلى علي المرتضى، إلى الحسن البصري، إلى حبيب العجمي، ثم داود الطائي، وصولاً إلى معروف الكرخي وعنده تجتمع السلسلتان رضوان الله على أهلها أجمعين. والثالثة هي المتصلة من حضرة القدوة إلى الله تعالى الشيخ عمر قدس الله سره، عن أبي يزيد البسطامي، عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه، عن الإمام العارف بالله تعالى قاسم بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عن الصحابي الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه عن سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومنه عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁷⁾.

وللنقشبندية، ورغم اختلاف فروعها، مجموعة مبادئ ثابتة ومتفق عليها، وبها تكون حياة السعادة وبلوغ الكمال، وتتلخص هذه المبادئ في تجديد التوبة بشكل مستمر في كل يوم. والالتزام بأحكام الشريعة المحمدية علمًا، وعملاً، وسلوكًا، وأخلاقًا. والتزام صحبة الصالحين جميعهم، من إخوان المدرسة (النقشبندية) أو خارجها، والتعاون معهم على البر والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن مبادئها السلوكية مشاورة شيخ الطريقة في أمور المريد الدنيوية والأخروية. كما أن باب القبول فيها مفتوح لجميع الأعمار ومن الرجال والنساء⁽³⁸⁾.

(35) بدبعة محمد عبد العال، الطريقة النقشبندية نشأتها وتطورها لدى الترك، (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2009)، 13-16.

(36) رأفت صالح الدين، صوفية العراق، (pdf، د. ط، 2021) 64.

(37) محمد أمين النقشبندي، تهذيب المواهب السمرودية في أجلاء السادة النقشبندية، (دمشق: دار حراء، 1996)، 13-14.

(38) النمر، "الحركة الصوفية في حلب"، 187.

وكانت الطريقة النقشبندية تمتاز بحضور واسع في بغداد قبل الاحتلال الأمريكي للعراق في 2003، ولها تكايفاها التي يجتمع إليها المتصوفة من أتباع الطريقة أو عامة البغداديين، غير أن أغلب أتباع الطريقة لجؤوا مع دخول الاحتلال إلى خيار مقاومته، وتم على إثر ذلك تشكيل فصيل مقاومة عراقية وطنية سُمِّيَ باسم "جيش رجال الطريقة النقشبندية"⁽³⁹⁾، وقد استطاع هذا الفصيل القيام بعمليات عسكرية نوعية ضد المحتل وعرضها على الموقع الإلكتروني الخاص به. فأدى ذلك إلى ملاحقة مريدي النقشبندية في التكايا الخاصة بها وإغلاقها، فتوقفت أعمال المقاومة لاحقاً واضطر أتباع الطريقة إلى نقل بعض التكايا خارج بغداد، وبعضها الآخر خارج العراق كله، الأمر الذي أدى إلى تقليص أنشطة النقشبندية والحد من انتشارها في العاصمة العراقية.

الطرق الصوفية والشأن العام.. حياد سياسي وأثر اجتماعي:

بعد عرض أهم ملامح الحركة الصوفية المعاصرة في بغداد بمدارسها وطرقها، وبما يرتبط بالطرق من تكايا وأنشطة دينية واجتماعية، نستنتج أن تطور الحركة الصوفية في بغداد واستمرارها لعدة قرون حتى اليوم، هو تمتعها بقبول شعبي واسع في الوسط الاجتماعي، الذي ارتبط بعاملين اثنين، هما: الحياد السياسي والتأثير الإيجابي الاجتماعي.

من جهة الحياد السياسي ثمة مبدأ عام التزمت بمقتضاه طرق بغداد الصوفية هو عدم التدخل والمشاركة في العمل السياسي، ورغم أن هذا النوع من الالتزام تقليد قديم في الطرق الصوفية، إلا أن التمسك به خلال القرن الماضي وإلى اليوم كان أكثر وضوحاً مقارنة بالسابق، وبخاصة مع تطور العمل السياسي الذي ترافق مع تطور مفهوم الدولة وتشكيل الإدارات والحكومات والمجالس البرلمانية.

ومقابل هذا الالتزام بالحياد السياسي استطاع المتصوفة أن يأمنوا جانب الحكومات المتعاقبة على إدارة الدولة العراقية، وأن لا يُمنَعوا من ممارسة أنشطتهم التعليمية والاجتماعية والدينية، بل لقد حرصت الحكومات المتعاقبة في بغداد، منذ الحكم العثماني ثم النظام الملكي فالنظام الجمهوري، على دعم الطرق الصوفية ورعايتها، والاستفادة من دورها في توحيد المجتمع وحمايته من الأفكار المتطرفة التي كانت تنشط بين فترة وأخرى، ومن شواهد ذلك الحملة التي قادتها وزارة الأوقاف وبمساعدة مسؤول المساجد ناصر الناصري المعروف بتصوفه، ضد الخطباء المتشددین في مساجد العراق كلها وإبداهم بخطباء صوفية.

أما من جهة التأثير الاجتماعي، فللصوفية أيضاً وعبر تاريخها باع طويل في هذا الشأن، إذ عملت

(39) انظر: الموقع الرسمي لجيش رجال الطريقة النقشبندية في العراق (الوصول 10 شباط 2024).

الطرق الصوفية بمؤسسيها وقياديين شيوخها على أن لا تقتصر رعايتها واهتمامها بمريديها على الجانب الديني والتعبدي فحسب، بل لقد حرصت على دعم كل ما يحقق التكافل الاجتماعي عبر المشاركة في الأنشطة الاجتماعية وتقديم المساعدات المادية والغذائية والتدخل لحل الخلافات بين الأفراد، إلى جانب أن العلاقة بين المرید والشيخ في الطريقة الصوفية لم تقتصر على الجانب الروحي والإرشادي الديني فحسب، بل يمثل الشيخ لمریده مرجعية استشارية في شؤون دينه ودنياه أيضاً، ولذلك فإن التزام المرید بطاعة شيخه استوجب بالمقابل التزام الثاني بالمسؤولية الكاملة تجاه المرید في شؤون دينه ودنياه على حد سواء.

ومن جانب آخر أثر تطور الوعي الاجتماعي خلال مراحل محددة من تاريخ بغداد المعاصر في تطور السلوك الصوفي وطقوسه، فأدى إلى التخفيف من بعض الممارسات الصوفية الغرائبية أو انحسارها دون أن يلغيها تماماً، ومنها ضرب الدراياشة أو ما يقوم به الدراويش أثناء الذكر من ضرب الجسد بالأدوات الحادة أو أكل الزجاج والأفاعي وغيرها من الأفعال التي يُقصد منه إظهار الكرامات.

ومع الاحتلال الأمريكي للعراق، وصعود بعض التيارات الدينية المعادية للصوفية وذات الاتجاه السلفي في الغالب، تعرضت بعض الطرق الصوفية في بغداد لحمالات نقد وتشهير بسبب ما يلحق سلوكاتها من خرافات وأعمال منافية لصحيح الدين والعقيدة الإسلامية، كالطريقة الكسنزانبة التي تعرضت تكايبها للعنف والتخريب بدوافع دينية ساهم في تصعيدها رفض المجتمع لبعض تصرفات أتباع الطريقة وتصريحاتهم غير المقبولة لدى الوعي الديني العام، مما توجب مطالبة أتباعهم بعدم حضور صلاة الجمعة والتوجه نحو التكايا الخاصة بالطريقة بدلا من المساجد، والمطالبة بعدم مقاومة المحتل، مع الإصرار على الأفعال والسلوكات الغرائبية كالضرب بالخناجر وأكل الزجاج وغيرها، مما أدى إلى انحسار الكسنزانيين في بغداد وضعف الإقبال على طريقتهم⁽⁴⁰⁾.

مشايخ التصوف وعلماءه:

تُعرف بغداد المعاصرة، كما عبر التاريخ، بكثرة عدد مشايخ الصوفية وعلمائها الرسميين وغير الرسميين، ممن لهم شهرة واسعة على المستوى الديني والاجتماعي، ولأن البحث يضيق عن ذكرهم جميعاً، فسُيكتفى بتناول سير موجزة لثلاثة من أشهر هؤلاء العلماء والمشايخ، الذين كان لهم أثر واضح في التصوف البغدادي المعاصر، بالإضافة إلى حضورهم الإعلامي والرسمي ومنزلتهم الشعبية في الأوساط الاجتماعية.

(40) انظر: موقع الجزيرة نت، "ما هي الطريقة الصوفية الكسنزانبة في العراق"، aljazeera.net (الوصول 6-7-2020).

1.3.1. عبد الكريم المدرس:

هو مفتي العراق السابق وأحد أعلامه البارزين⁽⁴¹⁾، اشتهر باسم (الشيخ عبد الكريم بيار) وولد في عام (1902م) فقيه ومفسر وأصولي، ومتكلم، ولغوي، وأديب. كان مقيماً في الحضرة القادرية لإفتاء المسلمين في الأحكام الشرعية، واستمر في إلقاء الدروس على الطلاب سنوات طويلة، وتوفي عام (2005م)، والمشهور عنه عند العراقيين أنه كان ذا علاقة حسنة مع السلطة خلال عهد الرئيس صدام حسين، إلى جانب العلاقة الشخصية بينهما، التي تخللها الكثير من اللقاءات والزيارات المتبادلة التي كان يغطيها الإعلام الرسمي للدولة وينقلها التلفزيون العراقي.

كما يُعرف الشيخ عبد الكريم بموقفه من الاحتلال الأمريكي للعراق حين أفتى في 14 نيسان 2003 م، أي بعد أيام من بدء الاحتلال، بوجود مقاومته وإعلان الجهاد الموحد ضده، وبجواز خروج المرأة ومشاركتها في القتال. وهذا ما أثار ضده نقمة الاحتلال والحكومة العراقية المتعاونة معه آنذاك، ما دفعهم لفرض طوق أمني حول مدرسته ومنعه من ممارسة أنشطته⁽⁴²⁾.

1.3.2. صبحي الهيتي:

وُلد صبحي بن خليل بن عبد بن فليح الهيتي⁽⁴³⁾ في هيت عام (1926م)، وشغل

منصب رئيس المجلس العلمي في وزارة الأوقاف العراقية، ورئيس لجنة التوعية الدينية في محافظة الأنبار،

(41) حصل على الإجازة العلمية من العلامة الشيخ عمر القرّة داغي وذلك في محفل كبير حضره كبار العلماء سنة 1344هـ، استلم التدريس في بياره للأعوام 1347هـ - 1371هـ، وفي سنة 1373هـ عين مدرساً في مسجد الحاج حان في محلة ملكندي، وبعدها انتقل إلى مدينة كركوك حيث بقي في تكية جميل الطالبان، انتقل إلى بغداد في سنة 1379هـ حيث بقي إماماً في جامع الأحمدية ثم عين مدرساً في جامع حضرة الشيخ عبد القادر الجيلاني، واجتمع عليه كثير من طلاب العلم الشرعي من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، من ماليزيا شرقاً إلى مملكة المغرب غرباً من جاوة وماليزيا وبنغلادش وباكستان وأفغانستان وتركيا ومصر والمغرب والجزائر ومن العراق. وكانت تزوره البعثات العلمية من الجامعات الإسلامية مثل الجامع الأزهر وجامع الزيتونة وجامعة القرويين وجامعة دار الندوة الهندية وغيرها، واستمر في التدريس حتى بعد تقاعده في سنة 1393هـ.

(42) عبدالرحمن إبراهيم الغنطوسي - برزان ميسر الحامد، "المتصوف العلامة الشيخ عبدالكريم بيار المدرّس وجهوده في التربية والتعليم"، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، 56 (آب 2020)، 377-380.

(43) أرسله أهله ليتعلم القرآن في الكتاتيب (الملا)، وبعد أن تعلم فيها، وختم القرآن الكريم، دخل المدرسة الابتدائية، فتعلم القراءة والكتابة والحساب، ولكنه لم يستمر بالدراسة فيها، حيث دخل المدرسة الدينية في جامع الفاروق المطل على شاطئ الفرات لدراسة العلوم الشرعية والعربية وما يلزمها من العلوم، إذ كان المدرس فيها فضيلة المرحوم العلامة الشيخ عبد العزيز السامرائي 1942 - 1948م وبعد أن انتقل الشيخ عبد العزيز إلى الفلوجة؛ عُيّن مكانه في المدرسة، مارس التعليم في مدارس عدة، وفي العام 1963 - 1964م نسب لتدريس مادة اللغة العربية في ثانوية هيت للبنين.

وعضو الهيئة الاستشارية العليا في هيئة علماء المسلمين فرع هيت.

حظي الشيخ صبحي بمنزلة مميزة لدى السلطة العراقية في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، وأصبح خطيب العراق الأول بلا منازع، كما كان مستشاراً دينياً للرئيس العراقي صدام حسين، وهذا ما تسبب له في أن يكثر حُصاده ويتعرض لعدة حملات لتشويه سمعته والنيل من منزلته ودفعه لتغيير آرائه وقناعاته، ولكنه رفض تغيير منهجه الدعوي وخطابه، واختار اعتزال العمل العام حتى بعد احتلال العراق عام 2003، ولم تُعرف له أي مشاركة أو ظهور إعلامي أو رسمي حتى وفاته في العام 2006 بعدما بلغ الثمانين من العمر، فنعتته الجوامع والفضائيات والمؤسسات الرسمية الدينية والحكومية⁽⁴⁴⁾.

1.3.3. عبد الرزاق السعدي:

هو عبدالرزاق عبدالرحمن أسعد السعدي الحسيني الهيتي السامرائي⁽⁴⁵⁾، ولد عام

(1949م)، كان أيضاً من المقربين إلى الرئيس العراقي صدام حسين الذي عينه عضواً في اللجنة المركزية العليا للحملة الإيمانية التي أطلقها الرئيس في التسعينيات. عُرف الشيخ أيضاً ببرنامجه الخاص على التلفاز العراقي (في رحاب القرآن) الذي استمر عرضه حتى دخول الاحتلال الأمريكي، ليترك الشيخ العراق بعد ذلك⁽⁴⁶⁾، ثم يعود إليه لاحقاً ويستمر في نشاطه الديني والاجتماعي على المستويين الرسمي والشعبي العام.

التصوف النسوي:

لم تقتصر بغداد على المتصوفين من الذكور فحسب، بل عُرفت فيها متصوفات نساء منذ القرن السادس الهجري، أمثال: فاطمة الرازي (521هـ) وتمتّى بنت المبارك (558هـ) وغيرها من النساء

(44) انظر: قحطان محمد صالح الهيتي، "علم من مدينتي - الشيخ صبحي الهيتي"، الحوار المتمدد (الوصول 6-10-2017).
 (45) ولد السعدي في مدينة هيت من محافظة الأنبار، درس الابتدائية في مدرسة الكفاح الابتدائية في هيت سنة 1955م - 1958م، والثانوية في المعاهد الإسلامية سنة 1959م - 1970م، وحصل على الإجازة من كلية الدراسات الإسلامية في جامعة بغداد سنة 1971م - 1975م، ونال الماجستير من كلية اللغة العربية في جامعة الأزهر بالقاهرة سنة 1977م - 1979م، وعنوان الرسالة: [الكوكب الدرّي في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية للأسنوي/ دراسة وتحقيق]، نالت درجة الامتياز، ونال الدكتوراه من كلية اللغة العربية في جامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة 1981م - 1984م، وعنوان الرسالة: [ابن فلاح النحوي مع دراسة وتحقيق كتابه المغني في النحو]، درجة الامتياز مع توصية بطبع الرسالة، ودرس على يد الشيخ العلامة عبد الكريم محمد المدرس (رحمه الله) بعض العلوم الشرعية والعربية في بغداد في الحضرة القادرية، وقد منحه الإجازة العلمية متصلة السند منه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان عضواً في مجلس كلية إعداد الأئمة والخطباء والدعاة في بغداد 1990م - 2003م.
 (46) منتدى الشيخ الدكتور عبدالرزاق السعدي (الوصول 10-2-2024).

الواعظات اللواتي كُنَّ يقمن بالوعظ في "الربط" الصوفية الخاصة بالنساء⁽⁴⁷⁾.

أما حديثاً فقد عرفت بغداد عدداً من النساء الصوفيات اللواتي كان لهنّ حضور مهم ومميز من خلال ما يقمن به من أنشطة دينية واجتماعية، ونورد من أسماء هؤلاء النساء على سبيل الذكر لا الحصر:

1.4.1. عادلة خاتون (1769م):

كانت عابدة معروفة بنت جامع العادلة الصغير والعدالة الكبير وأنشأت المدرسة العادلة وأوقفت عليها أوقافاً وأجرت فيها رواتب المدرسين والطلبة وأمين المكتبة⁽⁴⁸⁾.

1.4.2. هيب خاتون (1919م):

أنشأت مدرسة في محلة النصّة إحدى محلات قصبه الأعظمية، ووقفت عليها أوقافاً من أجل صيانتها واستمرار منفعتها لعموم الناس، كما أجرت الوقف للسقاية في الجانب الشرقي لمدينة بغداد في عهد الدولة العثمانية، الذي تم إطلاقه للمنفعة العامة سنة 1916م.⁽⁴⁹⁾

1.4.3. (نظلة الجبوري):

من النساء الصوفيات في بغداد وهي أكاديمية عراقية بغدادية لها العديد من الأبحاث العلمية والكتابات حول التصوف وأفكار وتاريخه. وتعدّ الجبوري أكاديمية بارزة في مجال الدراسات الصوفية المعاصرة، ولها الكثير من الدراسات والأبحاث الصوفية، مثل (الفكر الصوفي مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة)، و(سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة)، و(نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، و(معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام) وغيرها. كما تجاوز نشاطها الصوفي الجانب الأكاديمي، فقامت بتأسيس (ملتقى التصوف البغدادي) عام 2018، وهو ملتقى ثقافي يسعى لتسليط الضوء على أهم المتصوفين الذي عرفتهم العاصمة العراقية، كما يعنى بالصوفية المقارنة بين الأديان أو المذاهب، ويولي اهتماماً خاصة بموضوع حوار الأديان وأثره الثقافي والاجتماعي⁽⁵⁰⁾.

(47) التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، 101.

(48) عماد عبد السلام رؤوف، عادلة خاتون صفحة من تاريخ العراق، (بغداد: مكتبة الجواد للنشر، 1997)، 46.

(49) الدروري، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 344.

(50) المقر الرئسي للملتقى في المركز الثقافي البغدادي، حيث أقيمت ندوات كثيرة حول أعلام التصوف في بغداد ومنها: ندوة حول (معروف الكرخي من أعلام التصوف البغدادي) و(الصوفي البغدادي بشر بن الحارث الحائي) و(قطب التصوف البغدادي الحارث بن أسد المحاسبي) وغيرها، ومن نشاطات الملتقى الصوفي البغدادي عقد ندوات للمقارنة بين الصوفية وبقية الأديان ومنها: ندوة حول (المقاربات الصوفية بين المسيحية والإسلام) و(المقاربات الصوفية بين الصابئة والإسلام) وبمشاركة باحثين مسيحيين وصابئة،

تكشف سيرة الشخصيات النسائية الثلاث عن دور نسائي مهم في التصوف البغدادي، لكنه لم ينل حقه في الاهتمام عبر العقود الماضية لأسباب عدة، أهمها قصور دور الإعلام في التعريف بالحركة الصوفية النسائية، إما لضعف النشاط الإعلامي كما في فترة النظام الملكي، أو لتقييده واحتكار إدارته كما في فترة النظام الجمهوري وحكوماته المتعاقبة. أما بعد الاحتلال الأمريكي فقد أصبحت الأمور أسوأ من قبل نتيجة ظهور التيارات الدينية المتشددة التي حاربت التصوف والحضور النسائي الديني على حد سواء. ولا يستثنى من ذلك أيضاً تعاضم تأثير النزعة العشائرية بعد الاحتلال، وهي نزعة ذات طابع ذكوري يسعى لمنع المرأة من الظهور أو العمل في كثير من المجالات.

ثانياً: الآثار الثقافية والاجتماعية للحركة الصوفية في بغداد:

للتصوف في بغداد آثاره الثقافية والاجتماعية الواضحة، التي ساعد على وجودها عوامل عدة، من أهمها: تجذر الحركة الصوفية في المدينة عبر التاريخ، وانتشار مدارس التصوف وتكايا الطرق الصوفية واستمرار أنشطتها والإقبال الاجتماعي عليها. ولقد ترك التصوف آثاراً في المجتمع في بغداد نتيجة لهذه الجذور العميقة من جهة، ولوجود الطرق الصوفية والتكايا التي لها حضور واضح من جهة ثانية. وسنتناول بعضاً من آثاره الفنية والأدبية والاجتماعية.

2.1. الإنشاد الصوفي:

يرتكز الإنشاد الصوفي البغدادي على نوعين من الإنشاد، الأول: ما تقدمه فرق الإنشاد الصوفية الموسيقية التي تحيي الاحتفالات الدينية، مثل المولد النبوي والهجرة النبوية وغيرها؛ والثاني: أناشيد المدّاحين التي تُحَيَّى بها حلقات الذكر في التكايا، وترتكز في الأصل على المدائح النبوية المعروفة في التصوف.

2.1.1. فرق الإنشاد الصوفي الموسيقية:

تستخدم هذه الفرق الآلات الموسيقية المتنوعة، مع الدف باعتباره الأداة الموسيقية الشهيرة في النشيد الصوفي، وقد شهد العصر الحديث فرق إنشاد صوفي كثيرة، استطاعت تحقيق شهرة محلية وإسلامية، وأحياناً عالمية، واستخدمت وسائل التواصل الاجتماعي لترويج أنشطتها وحفلاتها الإنشادية داخل

وعقد ملتقى التصوف البغدادي عدداً من نشاطاته ضمن دعوات رسمية قدمت له من روابط ثقافية أو مراكز بحثية أو فعالية مهرجانية فكرية، ومنها (متصوفة بغداد والشعر) و (الحلاج البغدادي في صومعة الروح والمسيح) و(متصوفة بغداد)، والتصوف البغدادي في مهرجان بابل. "الدكتورة نائلة الجبوري رئيسة ملتقى التصوف البغدادي، مقابلة هاتفية صوتية، على حساب الواتس اب، 12-12-2023".

العراق وخارجه، ومن أهم هذه الفرق:

أ. **فرقة الإنشاد العراقية:** التي يعود تأسيسها في عام 1948م إلى الموسيقار (روحي الخماش) تحت اسم (فرقة الموشحات الأندلسية) وهي رائدة في الإنشاد الصوفي والشعبي وأداء الموشحات الأندلسية بلونها المشرقي المعروف. ثم عُبر اسمها إلى (فرقة أبناء دجلة) وضمت أصواتاً شابة واعدة لم تكن مشهورة آنذاك، إلا أنها اشتهرت فيما بعد، مثل: جميل سليم، محمد كريم، ناظم الغزالي، رضا علي، خالدة عبد الجليل.. وغيرهم. استمرت (فرقة أبناء دجلة) بالعمل حتى أواخر الستينيات، ولكنها توقفت بعد ذلك بسبب تسرب العديد من أعضائها ودخولهم عالم الغناء، فأصبحوا مطربين مشهورين أو ملحنين كباراً. ثم أُعيد انطلاق الفرقة من جديد في تشرين الأول عام 1971 تحت اسم (فرقة الإنشاد العراقية) وبدعم من التلفزيون العراقي، والتزمت أعمالها بالحفاظ على الشكل التراثي للأناشيد والأغاني، واستمرت أنشطتها حتى احتلال العراق عام 2003⁽⁵¹⁾.

ب. **فرقة (حلم):** تأسست عام 2012م، وبدأت بتقديم ألوان موسيقية عراقية ومصرية، قبل أن تخصص في الغناء الصوفي الذي انطلق مع قصيدة لرابعة العدوية، قام بتلحينها وأدائها مؤسس الفرقة (فهد عبد الرحمن) بالاعتماد على آلة الدف بشكل رئيس واعتماد أسلوب الذكر في الطريقة الكسنزانية. ووفقاً لعبد الرحمن فإن الموسيقى الصوفية في العراق كانت محصورة في التكايا فقط، ولذلك بدأ مع فرقته بتأسيس شكل موسيقي صوفي معاصر، يعتمد المزاجية بين المقامات العراقية التراثية والموسيقى الحديثة، مع إدخال آلات جديدة كالقيثارة وآلات الإيقاع الغربية، وذلك من أجل تقديم موسيقى عالمية قادرة على الوصول للجميع.

2.1.2. فرق (المدّاحين):

وهي فرق إنشاد صوفية شعبية تستخدم الدفوف حصراً في إحياء الذكر والاحتفالات الدينية المختلفة في التكايا، ولكل طريقة صوفية في بغداد مدّاحوها الخاصون بها المعروفون لدى العراقيين إما بأسماء الفرق التي ينتمون إليها وإما بأسمائهم الشخصية، ومنهم:

- فرقة المختار للقرآن والإنشاد الديني التابعة للطريقة القادرية.
- فرقة الرافدين للمنقبة النبوية الشريفة التابعة للطريقة الرفاعية.

(51) هشام عودة، الموسيقار روعي الخماش سيرة وإنجازات، (عمان: دار أمواج للطباعة والنشر، 2015)، 57-60.

- عميد المدّاحين ملا بكر الكردي من مداحي الطريقة الكسنزانية.
- الملا محمود فاضل من مداحي الطريقة القادرية.
- المداح عبدالرحمن الرفاعي من مداحي الطريقة الرفاعية.

2.2. الشعر الصوفي:

نشأ الشعر الصوفي وتطور مع تطور التصوف الإسلامي عبر تاريخه، وامتاز عن بقية أصناف الشعر العربي بموضوعاته الخاصة بمجاله، ومنها الحب الإلهي والمدائح النبوية والزهد والتأمل الفلسفي، ما جعله أحد أهم الاتجاهات الشعرية في الأدب العربي منذ القرن السابع الهجري، وما زال كذلك إلى اليوم. وقد عرفت بغداد عبر تاريخها أهم شعراء التصوف في العالم الإسلامي، نذكر منهم في العصر الحديث:

2.2.1. الشاعر الملا عثمان الموصلبي⁽⁵²⁾ (1854م – 1923م): ومن بعض أشعاره الآتي:

قَلِي بِجُؤْبِكُمْ وَاللّٰهُ قَدْ جُذِبَا وَظَلَّ فِكْكُمْ عَنِ الْأَغْيَارِ مُخْتَجِبَا
عَدُوْتُ بَيْنَ الْوَرَى أَدْعَى بِجَادِكُمْ حَتَّى تَبَلَّغْتُ مِنْ جَدْوَاكُمْ الْأَرْبَا
سَمَا مَظْهَرُ حَقِّ لِلْوَرَى بِكُمْ عَلَى سَوَادِ الدِّيَاجِي أُنْبَرْتُ شُهْبَا⁽⁵³⁾

وعن قصائد الموصلبي أخذ الفنانون والملحنون الكثير من الأغاني التي نعرفها اليوم، نذكر ما يأتي:

- أَسْمَرُ أَبُو شَامَةَ: من موشح للموصلبي بعنوان "أحمد أتانا بحسنه سباناً".

(52) هو أحد قادة الفكر أدبياً وعلمياً وفناً وكان نائراً رمزاً وخطيباً مفوهاً، من أعلام مقرئي القرآن الكريم، وأحد رواد نخضة الموسيقى العربية وكان شاعراً متصوفاً وألحانه الموسيقية غزيرة جداً، والبعض يتصور أنه موصلبي وليس له علاقة في بغداد ولم يكن له تأثير فيها وهذا من الخطأ الشائع، فقد ولد في الموصل سنة 1854م و 1865م ثم سافر إلى بغداد وفي عام 1886م سافر للحج ثم إلى إسطنبول وفي عام 1895م عاد إلى بغداد وتوفي ودفن فيها سنة 1923م، وأولاده أحمد وفتحي وحفيده علي من تجار بغداد، حظّ ترحاله في العديد من المدن منها: بغداد وحلب ودمشق وإسطنبول والقاهرة، وواصله من أعلام الموسيقى في العالم العربي عبده الحموي وسيد درويش وعمر البطش وعبد الرزاق القبانجي وأبو خليل القباني وغيرهم وكان غزير المعارف في الشعر والمقامات الموسيقية والضرب على العود والعزف على القانون وله كثير من الألحان والقصائد والموشحات، ومن مؤلفاته الأبيكار الحسان في مدح سيد الأكوان، تخميس لامية البوصيري.

(53) عادل البكري، عثمان الموصلبي الشاعر المتصوف، (بغداد: مطبعة العاني، 1966)، 96.

- فوق النخل فوق: من موشح "فوق العرش فوق".
- ريبتك زغبيرون حسن: من موشح بعنوان "يا صفوة الرحمن سكن".
- يا ناس دلوي: أخذها محمد العاشق من موشح بعنوان "صلوا على خير مضر".
- ثلاث أغاني قدمها ناظم الغزالي: "يا أم العيون السود"، و "يا من لعبت"، و "قوموا صلوا".

2.2.2. الشاعر جلال الحنفي⁽⁵⁴⁾ (1914م - 2006م): أديب بغدادي شهير، من

قصائده:

لقد نال ذلك اهتمام الذين يكنون حبك بين الحنايا
فأنت لأهل النهى في الرعاة وهم أبداً لك بين الرعايا
يحيون فيك أخوا مكرمات تحايا تببت تليها تحايا
ولما أجد في رجال الأصـول أخوا حنكة مثله في القضايا
فو الله لو ملؤوا الأرض علما لكانوا لمراءك بعض المرايا

الشاعر حسين الياخندي القادري⁽⁵⁵⁾: يقول في إحدى قصائده:

يا بلبل الأفراح أضناني الأسى فاكشف بصبح الوصل كل حجاب
أنا في غرام الباز لست مرأيا حاشا ولست بشاعر كذاب
ويطيب لي وجدي بشوق وصالكم ويشوقي ريح الصبا المتصابي
أبداً يحركني إليك وزفرتي تكوي الخدود بأدمع الأهداب
تاقت حروف قصائدي بمدحكم وتناثرت خجلا بذاك الباب
لملمتها في جنح ليل عاصف ورجعت منكسراً بدون جواب

(54) فقيه وعالم موسوعي وكاتب وصحفي ومؤرخ ولغوي جمع إلى علوم الفقه، علم العروض، وتميز على نحو خاص باهتمامه في التراث والتاريخ المحلي البغدادي، وعلوم المقام العراقي، حتى امتزج اسمه بهما، ولقد اشتهر بولعه باللغة العربية وعلومها، واتصل بمعظم علماء بغداد وأدبائها ومنهم الشاعر جميل صدقي الزهاوي، والشيخ محمد القزلي، والشيخ عبد القادر عبد الرزاق، توفي في بغداد سنة 2006م.

(55) حسين خليل إبراهيم صالح الياخندي المشهدياتي من مواليد بغداد 1977م، حاصل على شهادة البكالوريوس، عين مدرساً في التعليم الإسلامي ثم تسلم مهامه مديراً لمعهد الكوفة الإقراي، بعدها انتقل للتدريس في مدرسة الشيخ عبدالقادر الكيلاني ولا يزال هناك إلى يومنا هذا.

فأتيت حي العاشقين مردداً شعر الملوّح والفتى السياب
 فأتيت قاضيهم لأحكي قصتي وتحسّري وتلوعي وعذابي
 فأجابني لما رأني مدنفاً والدمع مدارا على الأعتاب
 من رام وصلا فليردد قولنا الحب مسألة بغير جواب

ومن الشعر الصوفي أيضاً ما يُعرف بالشعر الصوفي الشعبي، الذي ينظمه ويغنيه دراويش الصوفية ليضمّنوه معتقدات الطرق التي ينتمون إليها، وغالباً لا يُعرف لهذا النوع من الشعر مؤلفون أفراد بأسمائهم، بل تتناقله دراويش كل طريقة بشكل مكتوب (قصائد وموشحات) أو شفاهي (مواويل وأطوار)، ويخضع للكثير من التغييرات والإضافات، كما قد لا يلتزم أحياناً بقواعد اللغة الفصحى أو قواعد النظم الشعري المعروفة، ولقد كان لإنشاء التكايا والزوايا الصوفية دور مهم في الحفاظ على هذا النوع من الشعر وتطويره (56).

ويُعد ملا بكر الكردي (57) : من أشهر شعراء التصوف الشعبيين المعاصرين، وله:

عذراً رسول الله إن قصرت في وصفكم
 فإن جمالكم ونورك لم يوصفا
 ولو أن مقام النبي تفجرت أنواره
 لكان البدر ولى واختفى
 يكفي أن البدر يخسف نوره
 لكن نور محمد والله لن يخسفا
 يكفيه لقيا في السماوات العلا
 وبحضرة الرب الكريم تشرفا

ويقول مداح الطريقة القادرية عمار العبيدي:

على طيبة لو عرجت أبحث عن العدنان
 هذا رسول الهدى الذي خصه الرحمن

(56) إبراهيم عبد الحافظ، "الإبداع وآليات التجديد في الشعر الصوفي الشعبي"، مجلة الثقافة الشعبية، 23 (خريف 2013)، 74-76.

(57) شاعر ومداح في الطريقة الكسنزانية مواليد 1955م في بغداد.

أحب العرب الذي منهم محمد صار
والذي يحب النبي تحرم عليه النار

2.3. المراقد والمزارات الصوفية:

تشتهر بغداد بالكثير من المراقد والمزارات الصوفية التي يقصدها العراقيون وغيرهم للزيارة والدعاء والتبرك في مناسبات مختلفة، وتمثل هذه المراقد منارات اجتماعية امتازت بها الحياة البغدادية على مر العصور، ومن أهم هذه المراقد:

2.3.1. مرقد الشيخ عبدالقادر الكيلاني (561هـ):

مجدد القرن الخامس الهجري توفي ببغداد ودفن في مدرسته بباب الأزج، ويعتد مرقد الشيخ الكيلاني من الأضرحة المشهورة في بغداد بعد التوسعات التي أجريت عليه بسبب كثرة عدد زائريه، سواء من أهل المدينة أو العراقيين، أو ممن يقدمون للزيارة من المتصوفين من دول أخرى كإندونيسيا وباكستان وتركيا وغيرها من الدول.

2.3.2. مرقد الشيخ معروف الكرخي (200هـ):

يقع في مقبرة الشونيزية والمعروفة باسم مقبرة باب الدير العتيقة في جانب الكرخ من مدينة بغداد، ثم سميت فيما بعد مقبرة الشيخ معروف، وتقصد جماعات الطرق الصوفية على مختلف أنواعها لتأكيد نهجهم الصوفي والتبرك بصاحب المرقد، كما يقصده أيضاً غير المسلمين من طالبي البركة وفك الشؤم!

2.3.3. مرقد الشيخ السري سقطي (253هـ):

في مقبرة باب الدير أيضاً، والسري سقطي هو أبو الحسن بن المفلس السقطي، خال الشيخ الجنيد البغدادي وأستاذه، وتلميذ الشيخ معروف الكرخي، والمعروف بتقواه وورعه الشديدتين.

2.3.4. مرقد الشيخ الجنيد البغدادي (297هـ):

يقع جانب الكرخ، وصاحبه أبو القاسم الجنيد محمد الزجاج بن الجنيد موسى الثاني بن إبراهيم المرتضى بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

2.3.5. مرقد منصور الحلاج (309هـ):

يقع جانب الكرخ خلف مبنى مستشفى الكرامة، صاحبه الحسين بن منصور الملقب بالحلاج، (أعيد

بناؤه سنة 1905م) ثم 2005م.

2.3.6. مرقد أبي بكر الشبلي (334هـ):

والموجود في مقبرة الخيزران، وقبره ظاهر يزار وعليه قبة، ودفن إلى جواره بعض طلابه ومحبيه في الأعظمية، وتمت إعادة ترميم المرقد في عام 2012م.

2.3.7. مرقد عمر السهروردي البغدادي (632هـ):

والواقع في المقبرة الوردية، والسهروردي أحد أعلام التصوف في القرن السابع الهجري، ومؤسس الطريقة السهروردية الصوفية، بُني قبره كقبة على شكل منارة مخروطية الشكل على طراز القبة السلجوقية، وجواره مسجد كبير سمي باسمه "جامع الشيخ عمر السهروردي".

ولمراقد المتصوفة هذه أهمية خاصة في الأنشطة الاجتماعية المرتبطة بالعيدين، إذ اعتاد أهل المدينة منذ مئات السنوات وإلى اليوم أن يعقدوا عقب كل عيد مهرجانات دينية واجتماعية حول هذه المراقد والمزارات الصوفية، وذلك ضمن أيام مخصوصة وثابتة بعد انتهاء أيام العيد على النحو الآتي:

- يُخصص (يوم الثلاثاء) بعد العيد لزيارة مرقد الشيخ عبدالقادر الكيلاني، ويقصده الزوار في هذا اليوم من عدة دول آسيوية وإفريقية، كما يجتمع فيه أهل المدينة حول المرقد وقيمون حفلات الغداء والشاي ويعلنون معالم الفرح والسرور من مطلع الشمس إلى مغربها⁽⁵⁸⁾.
- يُخصص (يوم الأربعاء) لزيارة العالمين الجليلين أبي القاسم الجنيدي البغدادي القواريري وشهاب الدين أبي حفص الشيخ عمر السهروردي الفقيه الصوفي. ويجتمع البغداديون والزوار من الدول الأخرى عند مشهديهما لإقامة مهرجانات الفرح نساءً ورجالاً⁽⁵⁹⁾.
- يُخصص (يوم الخميس) لزيارة مرقد الشيخ العارف بالله معروف الكرخي البغدادي⁽⁶⁰⁾.

إلى جانب الأنشطة الاجتماعية الشعبية التي تقوم حول المراقد والمزارات الصوفية في بغداد، تمثل هذه المراقد كذلك جزءاً ثابتاً من هوية المدينة وتاريخها، ولها أثر واضح في النظم الاجتماعية وتقاليدها، كما تمثل سير أصحابها نماذج أخلاقية يُقتدى بها لتكوّن أعراف المجتمع البغدادي وقيمه الأخلاقية. ومما يؤكد احترام البغداديين لهذه المقامات وأصحابها من شيوخ التصوف، ورغبتهم بالتمسك بكل ما يعبر

(58) الدروري، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 402-404.

(59) الدروري، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 404.

(60) الدروري، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، 405.

عن إجلالهم وتعظيمهم لهؤلاء الشيوخ، أنهم ما زالوا يحافظون على أسماء هؤلاء الشيوخ في سياق استخدامها للدلالة على أحياء المدينة وشوارعها وأهم مناطقها، وإلى اعتبار القداسة وما يرتبط بها من حرمة الأماكن وتقوى النفوس جزءاً أساسياً من بركة المدينة وما ينالها من رعاية ورحمة.

الخاتمة

يتضح في نهاية البحث أنه منذ أن ظهر التصوف في العراق، وحاضرت بغداد، وأواخر القرن الثاني الهجري حتى يومنا هذا، فإنه ما يزال يحظى عند العراقيين بالاحترام والتقدير والأهمية، خاصة أن الصوفية استطاعت، كفضاء سلوكي اعتقادي، أن تمزج بين الدين والحياة الاجتماعية في منظومة روحية وواقعية في الوقت ذاته. وما زال أفراد المجتمع العراقي حريصين إلى اليوم على إظهار احترامهم لمسلك التصوف ورغبتهم الانخراط فيه وخوض تجربته المثيرة والشيقة.

ويوضح البحث أن استمرار المدارس الصوفية وطرقها وتكاياها، والحضور المميز والفعال لأعلامها وشيوخها، كان سبباً رئيساً ومؤثراً في تكوين سمات المجتمع العراقي عامة، والبغدادي خاصة، والحفاظ على تنوعه وغناه الثقافي والاجتماعي عبر قرون طويلة، والذي ينعكس بشكل جلي في تمثل القيم الصوفية الداعية إلى التسامح وقبول الآخر وأخلاق الرعاية والحب أسوة بسلوك كبار المتصوفة وشيوخهم. ورغم ما مرت به بغداد خلال العقود الأخيرة، وانتشار بعض مظاهر التعصب والتكفير، إلا أن تاريخ المدينة يؤكد أنها قادرة بعد كل أزمة على العودة إلى نهجها التاريخي في التسامح وقبول الاختلاف والتعدد.

كما يتضح في السياق ذاته أهمية الدور الذي يؤديه التصوف كعامل رئيس في الحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه بجميع طوائفه وطبقاته ومستوياته الاجتماعية، ولأجل الحفاظ على هذا الدور فقد التزمت جميع أطراف الصوفية مبدأ الحياد السياسي في العلاقة مع الأنظمة الحاكمة للحفاظ على قوة حضورها وتأثيرها الاجتماعي، على العكس من الموقف الذي تتخذه أغلب الجماعات الصوفية تجاه المحتل أو المعتدي الخارجي.

وقد أظهر البحث أهمية ما للصوفية من آثار ثقافية وفنية توزعت بين الأدب والشعر والغناء والموسيقى، فاستطاعت أن تحافظ على الغنى الثقافي والفكري الإبداعي للحضارة الإسلامية وقيمها الإنسانية، وتنقله من المحلية إلى العالمية.

ويؤكد البحث أخيراً على الأهمية التاريخية والمستمرة للتصوف الإسلامي، سواء من خلال القيم الإنسانية والجمالية والأخلاقية التي يدعو إلى تمثلها والحفاظ عليها، أو من خلال ما يشتمل عليه من

عناصر تسهم في استمراريته وقدرته على المزج بين الأصالة والتجديد، أو التراث والمعاصرة، مع أسلوب المرونة في الاستجابة لحاجات المجتمع والتكيف مع أحواله ومتغيراته، وتحقيق التوازن الضروري بين جانبيه المادي والروحي.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	Design of Study: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Data Acquisition: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Data Analysis: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Submission and Revision: 1. Author (%50), 2. Author (%50).
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Veri Toplanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Veri Analizi: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50).

المصادر والمراجع/References

1. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. القاهرة: مطبعة السعادة، د. ط، د. ت.
2. الألوسي، محمود شكري. *تاريخ مساجد بغداد وآثارها*. بغداد: دار السلام للطباعة، د. ط، 1927/1346.
3. البكري، عادل. *عثمان الموصللي الشاعر المتصوف*. بغداد: مطبعة العاني، د. ط، 1966.
4. التل، عمر سليم عبدالقادر. *متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري/ دراسة تاريخية*. عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، د. ط، 2009.
5. الجيلاني، عبد القادر. *الغنية لطالبي طريق الحق*. تحقيق: فرج توفيق الوليد. بغداد: مكتبة الشرق الجديد، د. ط، 1988.
6. الحافظ، إبراهيم عبد. "الإبداع وآليات التجديد في الشعر الصوفي الشعبي". مجلة *الثقافة الشعبية* 23، (خريف 2013)، 72-85. <https://folkculturebh.org/ar/index.php?issue=23&page=article&id=430>
7. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002/1422.
8. الدروري، إبراهيم عبدالغني. *البغداديون أخبارهم ومجالسهم*، بغداد: مطبعة الرابطة، د. ط، 1958/1377.
9. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985/1405.

10. الرفاعي، أحمد بن علي. البرهان المؤيد. تحقيق: عبدالغني نكه مي. بيروت: دار الكتاب النفيس، ط1، 1988.
11. رؤوف، عماد عبد السلام. عادلة خاتون صفحة من تاريخ العراق. بغداد: مكتبة الجواد للنشر، ط1، 1997.
12. الشعراي، عبد الوهاب. الطبقات الكبرى. تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2005/1426.
13. صلاح الدين، رأفت. صوفية العراق. pdf، د. ط، 2021. noor-book.com/en/jfagn3
14. عبد العال، بدیعة محمد. الطريقة النقشبندية نشأتها وتطورها لدى الترك. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط1، 2009.
15. عودة، هشام. الموسيقىار روعي الخمّاش سيرة وإنجازات. عمان: دار أمواج للطباعة والنشر، د. ط، 2015.
16. الغنطوسي، عبدالرحمن إبراهيم - الحامد، برزان ميسر. "المتصوف العلامة الشيخ عبدالكريم بيارة المدرّس وجهوده في التربية والتعليم". مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، 56، (آب 2020)، 375-387. <https://www.jalhss.com/index.php/jalhss/article/view/182>
17. القصير، أحمد بن عبد العزيز. عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2023/1424.
18. الكسنزان، محمد عبدالكريم. موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دمشق: دار المحبة، ط1، 2005.
19. الموقع الرسمي لجيش رجال الطريقة النقشبندية في العراق. (الوصول 10 شباط 2024). [/https://alnakshabandia.net/army](https://alnakshabandia.net/army)
20. موقع الجزيرة نت. "ما هي الطريقة الصوفية الكسنزانية في العراق". [aljazeera.net](https://n9.cl/yco36). الوصول 6-7-2020. <https://n9.cl/yco36>

21. الموقع الرسمي للدكتور عبدالرزاق السعدي. (الوصول 10 شباط 2024).
<https://razak.yoo7.com/t13-topic>
22. الموقع الرسمي للطريقة الكسنزانية. (الوصول 10 شباط 2024).
[/https://kasnazan.com](https://kasnazan.com)
23. النجار، عامر. الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها. القاهرة: دار المعارف، ط5،
2007.
24. النقشبندي، محمد أمين. تهذيب المواهب السمرودية في أجلاء السادة النقشبندية.
دمشق: دار حراء، ط1، 1996.
25. النمر، محمد نور. "الحركة الصوفية في حلب المعاصرة". مجلة القلمون 13-14 (كانون
الأول/ديسمبر 2020)، 179-218. <https://n9.cl/qigcx>
26. الهيتي، قحطان محمد صالح. "علم من مدينتي - الشيخ صبحي الهيتي"، الحوار
المتعدد. الوصول 6-10-2017.
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=574743>



Descartes'ın Felsefesinde İlahi Nedensellik: Madde, Güç ve Tanrı

Emine GÖREN BAYAM¹

Öz

Bu makale Descartes felsefesinde maddenin, hareketin, gücün nasıl anlaşıldığı ve Tanrı'nın nedensel olarak bunlarla ilişkisi hakkındadır. Descartes, Aristotelesçi fizik anlayışının mekanik fizik anlayışına doğru değiştiği bir dönemde yeni fizik tarafında yer alır. Önceki dönemde niteliğe dayalı bir madde anlayışına karşı yeni dönemde nicelik ve matematiğin temel alındığı ve maddenin tek niteliğinin uzam olduğu bir görüş ortaya çıkmıştır. Descartes, madde ve ruhu birbirinden tamamen ayrı töz olarak kabul ederek maddeye amaçlılık atfetmeden onu sadece yer kaplayan olarak tanımlamıştır. Bu durumda maddenin hareketi onun doğasından değil, dışarıdan kaynaklanmaktadır. Descartes'a göre hareketin ilk ve asıl kaynağı Tanrı'dır. Makalede, Descartes'ın hareket yasalarını da Tanrı'nın değişmezliğine bağladığı ve felsefesinde fizik ile metafizik arasındaki bağı koruduğu görülmüştür. Descartes'ın hareket ve Tanrı anlayışı kendisinden sonraki Kartezyen felsefede okazyonalizm şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu çalışmada onun okazyonalist olup olmadığının tartışmalı olduğu anlaşılmıştır. Descartes'a atfedilen konkürentizm iddialarının da değerlendirildiği makalede onun felsefesi için ılımlı okazyonalizmin daha uygun olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Descartes, İlahi Nedensellik, Hareket, Madde, Okazyonalizm.

Gören Bayam, Emine. "Descartes'ın Felsefesinde İlahi Nedensellik: Madde, Güç ve Tanrı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 258-277. <https://doi.org/10.32711/tiad.1469753>.

Geliş Tarihi	17.04.2024.
Kabul Tarihi	18.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye, emine.bayam@dicle.edu.tr, ORCID:0000-0003-2464-1008.



Divine Causality in Descartes's Philosophy: Matter, Power and God

Emine GÖREN BAYAM¹

Abstract

This article is about how matter, motion, and force are understood in Descartes' philosophy and God's causal relationship with them. Descartes was on the side of new physics at a time when the Aristotelian understanding of physics was changing towards the understanding of mechanical physics. In contrast to an understanding of matter based on quality in the previous period, a view emerged in the new period that is based on quantity and mathematics and that the only quality of matter is extension. Descartes accepted matter and spirit as completely separate substances and defined matter as *res extensa*. In this case, the movement of matter originates from outside, not from its nature. According to Descartes, the first and main source of this motion is God. In the article, it was seen that Descartes attributed the laws of motion to the immutability of God and maintained the link between physics and metaphysics in his philosophy. Descartes' understanding of motion and God was interpreted as occasionalism in the Cartesian philosophy. However, in this study it has been understood that it is controversial whether he is an occasionalist or not. In the article, which also evaluates the concurrentist claims attributed to Descartes, it is concluded that moderate occasionalism is more suitable for his philosophy.

Keywords: Philosophy of Religion, Descartes, Divine Causality, Matter, Motion, Occasionalism.

Gören Bayam, Emine. "Divine Causality in Descartes's Philosophy: Matter, Power and God", *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8/2 (Haziran 2024), 258-277. <https://doi.org/10.32711/tiad.1469753>.

Date of Submission	17.04.2024.
Date of Acceptance	18.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof, Dicle University, Faculty of Theology, The Department of Philosophy of Religion, Diyarbakır, Türkiye, emine.bayam@dicle.edu.tr, ORCID:0000-0003-2464-1008.

Giriş

René Descartes (1596-1650), Batıda skolastik dönem sonrası modern felsefenin kurucusu kabul edilir. O dönemde Aristoteles fiziğine karşı henüz ortaya çıkmış olan yeni fizik anlayışıyla birlikte felsefe ve bilim yeni bir döneme girmiştir. Bu yeni dönemde, önceki Aristotelesçi teleolojik (ereksel) yani amaca dayalı evren tasavvuru değişip onun yerine mekanik bir evren tasavvurunun ortaya çıktığı görülür.¹ Kısaca Aristoteles'in teleolojik evren tasavvuruna değinilirse, onun evreninin; maddi, formel, fail ve gaye (ereksel) nedenlerle açıklandığı söylenebilir.² Evrendeki her şeyde ve her oluşumda bu sebepler etkindir. Konuyla doğrudan ilgili olan gaye sebebe baktığımızda ise Aristoteles'e göre "doğa[sı] gereği oluşan ve var olan nesnelere bir 'ereksel neden' (ne için) var"dır³ ve tabiattaki "bütün nesnelere bu nedene götürülmektedir".⁴ Aristoteles bu durumu hem hayvanlar hem de bitkiler için esas görmekte ve doğadaki şeylerin "kendi içlerindeki bir ilke ile sürekli devinip bir amaca ulaşan" olduklarını söylemektedir.⁵ Buna göre özellikle onun yalın dediği nesnelere hareketin ilkesini kendi doğalarında taşımaktadır. Yalın dediği nesnelere örnek olarak ateş, toprak ve bunlarla aynı cins olanları veren Aristoteles'e göre hareket, bir nesne için doğaya göredir ve ateş doğal olarak yukarıya toprak aşağıya doğru hareket etmektedir.⁶ Bunun yanında yeryüzünün ötesinde gökyüzü "en yukarıdaki alan toprak, ateş, hava, su dışında; değişik, varlığı önce gelen bir cisim olarak *aither* [eter] diye adlandırılmıştır."⁷ Modern dönemde Aristoteles'in kısaca ifade edilen bu fizik anlayışına önemli itirazlar mevcuttur. Bu konuda özellikle Aristotelesçi fizik anlayışını eleştiren Galileo Galilei (1564-1642) ve Francis Bacon (1561-1626) gibi isimlerden söz edilebilir. Bir yandan Galilei, Aristoteles'in ay-üstü ve ay-altı ayırımına ve *eter* ile *dört unsur* (toprak, hava, su, ateş) hakkındaki görüşlerine karşı çıkararak hem gökyüzünde hem de yeryüzünde tek bir maddi cisim kabul eder. Onun, maddi cismin hareketlerini de onların doğal yapısına bağlı bir şekilde değil matematiğe dayalı mekanikle açıkladığı görülür.⁸ Diğer yandan F. Bacon; Aristoteles'in dört sebebinden gaye ve formel sebeplerin sadece metafizik bir mesele olduğunu ve fiziğin bununla ilgilenmek yerine fail ve maddi sebeplerle ilgilenmesi gerektiğini ifade ederek amaçsallığı fiziğin dışına iter.⁹ O, bu konuda şöyle der: "Fiziksel araştırmaların geri kalanıyla karıştırılan gaye sebeplerin ele alınması, tüm gerçek ve fiziksel sebeplerin ciddi ve özenli bir şekilde araştırılmasını engellemiştir."¹⁰

Böyle bir konjonktürün oluşmaya başladığı modern dönemde Descartes da Aristoteles fiziğini eleştirerek mekaniğe dayalı bir evren tasavvurunun yanında yer alır. Aristoteles'in ve yeni fizik anlayışının aralarındaki farka dayalı bu meselenin birçok boyutu olduğu söylenebilir. Ancak bu makalede Descartes'ın yeni fizik anlayışında

¹ Aristotelesçiliğe karşı mekanik felsefenin ortaya çıkışı ve ne gibi özellikleri olduğu hakkında detaylı bilgi için bkz. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 63-77.

² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 61-63, (194b-195a).

³ Aristoteles, *Fizik*, 85, (199a).

⁴ Aristoteles, *Fizik*, 83, (198b).

⁵ Aristoteles, *Fizik*, 87, (199b).

⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018), 12-14, (268b-269b)

⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 17, (270b)

⁸ Bkz. Peter Machamer - David Marshall Miller, "Galileo Galilei", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021; Ayrıca bu konu hakkında bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu", *Felsefe Dünyası* 24 (1997), 42-52.

⁹ Bkz. Bacon, *The Advancement of Learning*, Kitap II, VII, 3-5.

¹⁰ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. Henry Morley, 2021, Kitap II, VII, 5.

özellikle hareketin, gücün ve ilahi nedenselliğin nasıl anlaşıldığı ele alınacaktır. Modern felsefede nedensellik tartışmalarının bu bağlamda oldukça önemli bir yeri vardır. Çünkü Steven Nadler'in de ifade ettiği gibi yeni dönemde ortaya çıkan evrene dair yeni bilimsel dünya görüşü ile Tanrı ve yarattıkları arasındaki ilişki hakkında var olan geleneksel görüşün uzlaştırılması gerekmektedir.¹¹ Descartes da bilimsel ve tarihsel olarak böyle bir dönemin içindedir.

Descartes, bu konuyu müstakil olarak bir çalışmasında ele almamış olsa da özellikle *Felsefenin İlkeleri (Principia Philosophiae)*¹² ve *The World (Le Monde)*¹³ adlı eserlerinde bu konuda açıklayıcı bilgilere yer verir. Ayrıca *Metafizik Üzerine Düşünceler (Meditationes de Prima Philosophia)*¹⁴ adlı eserinde, bu eser için yazdığı *Objections and Replies*¹⁵ da ve bazı mektuplarında bu konudaki görüşlerine ulaşabilmektedir. Söz konusu metinler çerçevesinde çalışılan makalenin temel konusu; Descartes'ın felsefesinde evrenin ya da maddenin nasıl anlaşıldığı ve Tanrı ile evren arasında özellikle nedensellik anlamında ne tür bir ilişkinin olduğudur. Konuyu ortaya koyabilmek için öncelikle Descartes felsefesinde *maddenin* ve *hareketin* ne olduğunu belirlemeye ihtiyaç vardır. Çünkü söz konusu iki kavram Descartes'ı, önceki Aristotelesçi madde ve fizik anlayışından ayıran önemli kavramların başında gelir. Özellikle Descartes'ta hareket konusu bir yönüyle Tanrı anlayışıyla da ilişkilidir. Evrendeki harekette Tanrı'nın rolünün ne olduğunun da incelendiği makalede Descartes'ın güçten ne anladığı ve evrendeki gücün Tanrı ile ilişkisi meselesi irdelenecektir. Bütün bunların sonunda Descartes'ın madde ve fizik anlayışında Tanrı'nın nerede durduğunu da belirtmek gerekecektir. Bu yapılırken Descartes'a atfedilen okasyonalist iddiaları da değerlendirmek ve Descartes felsefesinin ne tür bir ilahi nedensellik anlayışıyla daha doğru uzlaşabileceğini ele almak kaçınılmaz olacaktır.

1. Descartes'ın Felsefesinde Madde ve Hareket

Descartes, klasik dillerin akıcı bir şekilde öğretildiği ve skolastik felsefenin detaylı bir şekilde okutulduğu Fransa'daki Cizvit okulu *La Flèche*'te, genç yaşlarda eğitim gördüğü için klasik ve Skolastik felsefeyi oldukça iyi biliyordu.¹⁶ Fakat o, kendisinin ortaya koyduğu felsefenin önceki felsefelerden tamamen farklı olduğunu, "yaşı kemale erip de öğretmenlerinin denetiminden çıktığı anda kitabi bilgileri tamamen bir kenara bıraktığını" söyleyerek ifade etmektedir.¹⁷ Descartes kendisinden önceki felsefeden farklı bir şekilde felsefesini kurmuştur. Örneğin klasikte metafizik, fizikten sonra

¹¹ Steven Nadler, "Descartes and Occasional Causation", *British Journal for the History of Philosophy* 2/1 (2008), 35.

¹² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988). Bu çeviri kitapta Descartes'ın dört bölümden oluşan *Felsefenin İlkeleri* adlı çalışmasının sadece iki bölümü yer almaktadır. Diğer iki bölümü için bkz. René Descartes, "Principles of Philosophy", çev. John Cottingham, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 Cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 177-291.

¹³ René Descartes, "The World and The Treatise on Man", çev. Robert Stoothoff, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 Cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 79-108.

¹⁴ Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013).

¹⁵ René Descartes, "Objections and Replies", çev. John Cottingham, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 Cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 63-399.

¹⁶ Desmond M. Clarke, *Descartes*, çev. Nur Nirven - Berkay Ersöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 17-26.

¹⁷ Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013), 41. Bütün bunlara rağmen onun yazışmalarında skolastik eğitim verilen böyle kurumları övdüğü, skolastik terimleri yazışmalarında özellikle kendisini eleştirenlere karşı kullandığı ifade edilir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Roger Ariew, "Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlamsal Arka Planı", çev. Alp Tümetekin, *Cogito* 10 (1997), 42-44. Ayrıca bkz. Clarke, *Descartes*, 340-341.

gelmektedir. Ancak Descartes, fiziği ele aldığı *Felsefenin İlkeleri* kitabında önce metafiziğe daha sonra fizik ve evren hakkındaki görüşlerine yer verir. O, felsefeyi bir ağaca benzetirken köklerinin metafizik, gövdesinin fizik ve bu gövdedeki dalların ise öteki bütün bilimler olduğunu söyler.¹⁸ Charles Adam'a göre geleneğin sırası, bu şekilde ters yüz edilmiş gibidir.¹⁹ Giriş'te de ifade edildiği gibi artık Aristotelesçi evren tasavvuru yerine mekanik bir evren tasavvuru söz konusudur ve yeni tasavvurda öncekinden farklı bir şekilde anlaşılan ve yorumlanan şeylerin başında da maddenin ne olduğu gelir.

Aristoteles fiziğinde her töz, madde ve formdan oluşur. Madde töze maddi olan şeyliğini verirken form, töze kendi özel farklılığını verir.²⁰ Aristoteles fiziğine dayanan skolastik felsefedeki madde anlayışı da, tözsel formların varlığına dayanır. Varlıklar, tözle birleşerek cisimleri oluşturan tözsel formlara sahiptir. Bu görüşte maddi cisim; atıl, özelliksiz bir töz (ilk madde) ve nitelikleri taşıyan bir özden (tözsel form) oluşur. Tözsel form cismin bir şeyin nedeni olmasını sağlayan şeydir. Yani cisimler belli bir tözsel forma sahip oldukları için bazı cisimsel niteliklere sahiptirler. Örneğin maddenin ağırlık, renk, doku gibi cisimsel nitelikleri onun tözsel formuna aittir.²¹ Burada ilk madde yani töz her cisimde bulunur ancak formlar cisimleri bir diğerinden farklı yapan şeydir. Böyle olunca tözsel formlar, ateşin neden yükseldiğini, taşın neden düştüğünü, atların neden koşuyup insanın neden düşündüğünü de açıklayan şey olmaktadır.²² Yani tözsel formlar tözlerin ne olduğunu meydana getiren ya da ona sebep olan şeylerdir.²³ Böyle bir felsefede cisimler özlerinde, kendilerinin ne olduğunu belirleyen temel niteliklere sahip olduğu için evrendeki her şeyde bir tür canlılığın olması söz konusudur.

Descartes, skolastik felsefeden gelen tözsel form anlayışını reddetmektedir. Hatta o dönemde skolastik felsefeyi savunanlar, onun felsefesine "tözsel formları reddeden felsefe" olarak saldırmışlardır.²⁴ Descartes'a göre filozoflar doğal şeylerin uygun eylemlerini açıklamak için tözsel formlara başvurmuşlardır. Tözsel formlar eylemlerin ilkeleri ve kaynağıdır.²⁵ Descartes tözsel formların, skolastiklere göre cisimlere küçük ruhlar ya da canlar olarak ilişkin gerçek niteliklere sahip şeylermiş gibi anlaşıldığını ifade eder.²⁶ Hatta kendisinin de gençken ağırlık konusunda böyle bir açıklamayı kabul ettiğini, cisimlerin sanki kendi içinde merkezin bilgisine sahipmiş gibi dünyanın merkezine doğru taşıyan bir niteliği olduğunu düşündüğünü söyler.²⁷ O zaman sanki bilgi olmadan böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceği ve akıl dışında hiçbir bilginin de

¹⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 17. Descartes bu benzetmeye *Felsefenin İlkeleri* kitabının Fransızca edisyonu için yazdığı önsözde yer verir.

¹⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 2, önsöz.

²⁰ Bu konuda bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 377, (1042b).

²¹ Edward Slowik, "Descartes' Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 30 Eylül 2023). Bu konuda ayrıca bkz.

²² Daniel Garber, "Descartes' Physics", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (New York: Cambridge University Press, 2006), 287.

²³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Steven Nadler, "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Daniel Garber - Michael Ayers, ; (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1/514-515.

²⁴ Nicholas Jolley, "Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi", çev. Doğan Şahiner, *Cogito* 10 (1997), 254.

²⁵ Daniel Garber, "How God Causes Motion: Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism", *The Journal of Philosophy* 84/10 (1987), 574.

²⁶ Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation* (New York: Oxford University Press, 2008), 35.

²⁷ Descartes, "Objections and Replies", 2/298, (6.cevap, 10.paragraf). Ayrıca bu konuda bkz. Garber, "Descartes' Physics", 287.

olamayacağı gibi bir kanaate sahiptir.²⁸ Ancak daha sonra doğayı anlamak için bu tür ilkeler eklemeye hiç gerek olmadığına karar verir. Doğa felsefesini aktif, canlı ruhlardan ve okült niteliklerden arındırmayı arzular.²⁹ *Felsefenin İlkeleri*'nde konuyu şöyle ifade eder: "Bütün bunları düşünen herkes, taşlarda ve bitkilerde bu kadar gizemli hiçbir gücün mevcut olmadığına ve bu şekilde açıklanamayacak kadar şaşırtıcı derecede sempatik ve antipatik etkilere atfedilen hiçbir harikanın bulunmadığına kolaylıkla ikna olacaktır".³⁰ Her ne kadar mıknaatın veya ateşin özellikleri şaşırtıcı olsa da maddeye bu şekilde nitelikler atfetmek ona göre doğru değildir.³¹ Descartes için yeterli bir açıklama her şeyden önce kapalıktan uzak ve tam anlamıyla açık olabilecek terimlerle ifade edilmelidir.³²

Descartes'ın felsefesini kendisinden önceki doğa felsefesinden ayıran en önemli şey onun maddeye ne tür bir nitelik atfettiğidir. O, maddeye sıcaklık, ağırlık tat gibi şeylerdense daha ölçülebilir, matematiksel olarak hesaplanabilir şekil, boyut ve hareket gibi niteliklerin bağlı olduğu uzamlı olmayı (yani yer kaplamayı) atfeder.³³ Meşhur madde-zihin (ya da beden-ruh) ayırımında yapmaya çalıştığı da budur. O şöyle ifade eder:

*Her cismin temelli bir sıfatı vardır, ruhun ki düşünce, cisminki uzamdır. ... Mesela cisimli cevherin özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam teşkil eder; ... Zira cisme yükletilebilen bütün özellikler önce uzamı gerektirir; nitekim düşünen şeyde bulduğumuz bütün özellikler de çeşitli düşünmek tarzlarından başka bir şey değildir. Böylece mesela, ne uzamlı bir şeyde bulunmayan bir şekli ne de uzamlı bir mekânda husule gelmeyen bir hareketi kavrayabiliriz.*³⁴

Cismin özünü, ağırlık, sertlik, renk vesaire değil, yalnız uzam teşkil eder. ... Zira hangi cismi tetkik edersek edelim, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamı olduğu takdirde, bu özelliklerden hiçbiri onda bulunmasa dahi, bununla beraber, onu cisim yapan her şeyin yine onda bulunduğunu açık ve seçik olarak düşünebiliriz; böylece var olmak için hiçbir suretle onlara muhtaç değildir ve özü yalnız uzamlı bir cevher olmaktan ibarettir.³⁵

Peki o zaman bal mumunda benim o kadar net algıladığım ne vardı. Hiç kuşkusuz duyumla algıladığım özelliklerden hiçbiri. Çünkü tat alma, koku alma, görme, dokunma ya da işitme duyumlarına konu olan ne varsa, hepsi şimdi değişmiş durumda, ama bal mumu hala var.³⁶

Descartes, metinlerinde de ifade ettiği gibi tözsel formlar yerine maddeye tek bir nitelik atfeder, o da uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamı olmasıdır. Bu, onun maddeye sadece geometrik nitelikler atfettiği anlamına gelir. O, şöyle söyler: "Geometricilerin nicelik

²⁸ Garber, "How God Causes Motions", 574-575.

²⁹ Gary C. Hatfield, "Force (God) in Descartes' Physics", *Studies in History and Philosophy of Science* 10/2 (01 Haziran 1979), 113.

³⁰ Descartes, "Principles of Philosophy", 1/279, (IV, 187).

³¹ Descartes, "Principles of Philosophy", 1/278-279, (IV, 187). Bu konuda ayrıca bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 68-69, (I, 64)

³² Nadler, "Doctrines of Explanation", 1/522.

³³ Slowik, "Descartes' Physics".

³⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 60-61, (I, 53), (İtaliye vurgu metne aittir). Descartes'ın maddeye uzam dışında herhangi bir nitelik atfetmeyip sadece ruha düşünmeyi atfetmesi onun Orta Çağ Aristotelesçiliğinden öte Platoncu ve Augustinusçu bir görüşe daha yakın olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu konuda bkz. Nazif Muhtaroglu, *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism* (Lexington, Kentucky: University of Kentucky, Doktora, 2012), 171-172.

³⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 81. (II, 4).

³⁶ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 51.

dediği ve ispatlarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımıyorum".³⁷ Yani ona göre cisim salt geometrik bir nesnedir. Matematikte kabul edilmeyen hiçbir ilke fizikte de kabul edilmez. Descartes'a göre bütün doğa olaylarını açıklamak için sadece geometrik ilkeler yeterlidir.³⁸ Bu nedenle onun fiziğinde skolastik düşünürlerin ifade ettiği bütün tözsel formlar cisim için asli bir nitelik değildir. Tek nitelik uzamdır. Hatta Descartes'a göre insan bedeni de dâhil bütün cisimler başka hiçbir açıklamaya gerek duyulmadan böyle açıklanabilir. *The Treatise on Man* kitabında şöyle söyler:

Bu işlevleri açıklamak için, bu makinenin, yanan ateşin sıcaklığıyla çalkalanan kanı ve ruhları dışında herhangi bir bitkisel veya duyarlı ruha veya başka bir hareket ve yaşam ilkesine sahip olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Kalbinde sürekli olarak var olan, cansız cisimlerde çıkan bütün yangınlarla aynı mahiyette bir ateştir.³⁹

Metinlerden anlaşıldığı üzere Descartes için insan bedeni de dâhil bütün cisimler, kendilerinde maddi olanın ötesinde bir olağanüstülük taşımaz ve bütün bunlar mekanik bir şekilde açıklanabilir, matematiksel olarak hesaplanabilir. Descartes'in maddeye ve bir madde olarak bedene bu şekilde bakışında onun madde ve zihin arasında gördüğü ayrım etkilidir. Yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi asli sıfatı düşünmek olarak ruh (*res cogitans*), asli sıfatı yer kaplamak olan maddeden (*res extensa*) tamamen ayrılmıştır. Bu ayrım doğal olarak maddi dünyadan ruha ait olan düşünmeyi, amaçlılığı ve failiği dışlayarak orada sadece mekanik ilişkilerin esas olduğu bir fikir ortaya koymuştur. Descartes'ın bu ayrıma varmasında, onun epistemolojik olarak şüpheyle yola çıktığı ve ontolojik olarak madde ve ruhun iki ayrı töz olduğu şeklindeki düşünme süreci etkin olmuştur.⁴⁰ Yani Descartes'ın bu ayrımı onun felsefesinin temelinde yer alarak fiziğinde de etkindir. Ontolojik olarak madde ile ruh arasındaki ayrımın sonucunda fiziksel olarak maddeye kalan ise sadece uzamdır.

Maddenin tek niteliği uzam olunca bu durumda bütün cisimler bir yerde birbirine benzemektedir, denilebilir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi skolastik felsefede tözsel formlar, cisimleri birbirinden ayırarak onların ne olduğunu belirleyen ve böylece onlardaki nedensel gücü de ifade eden şeylerdi. Şöyle düşünürsek, taşın tözsel formu taşın neden ağır olduğunu belirleyen şeydir. Taş niteliğine göre yani doğasında bulunan özelliğine göre hareket etmektedir. Taşın düşmesinin, hareketinin sebebi onun doğasında bulunan tözsel niteliğidir. Aristoteles de form ya da doğa (*phûsis*) denilen şey, eşyanın hareketinin sebebidir. Bu yönüyle doğa, eşyayı bilkuve ya da bilfiil olarak var eder. Her hareketin bir yönü ve amacı olduğu için de şeyler doğaları gereği bir amaç içerirler. Yani bir şeyin bilkuveliliği, bilfilliği ve amacı onun doğasından kaynaklanır.⁴¹ Fakat Descartes, Aristotelesçi fizik anlayışında maddeyi açıklayan böyle bir doğayı reddettiğinden dolayı yeni dönemde hareket gibi fizik konularının yeniden düşünülmesi ve açıklanması gerekecektir.

³⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 125-126, (II, 64).

³⁸ Descartes'ın, Aristotelesçi skolastiklere karşı ortaya koyduğu bu görüşü akla Yunan felsefesindeki atomcuları getirir. Ancak, Descartes maddenin bölünemez en küçük bir parçası olduğunu ve boşluk fikrini kabul etmediği için klasik atomculuk görüşünü de savunduğu söylenemez. Bu konuda bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 86-89, (II, 16-20); Slowik, "Descartes' Physics"; Engin Koca, *Akl ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Babil Kitap, 2018), 77-81.

³⁹ Descartes, "The World and The Treatise on Man", 1/108.

⁴⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 35-61.

⁴¹ Koca, *Akl ve Hareket*, 117.

Hareket, Descartes'ın fiziğindeki temel kavramlardan biridir. Cisimdeki tek nitelik uzam olunca cisimleri bir diğerinden ayıran şey ancak hareket aracılığıyla mümkün olur.⁴² Her şeyden önce Descartes, uzam hariç cisme atfedilen bütün nitelikleri uzamın bir modu olarak kabul eder. Yani hareket uzama bağlı diğer modlar (örneğin şekil) gibi cismin uzamına bağlı bir moddur. Töz ile modları arasında da gerçek bir ayrılık değil sadece modal (biçimsel) bir ayrılık söz konusudur.⁴³ Bu nedenle Descartes'a göre töz olan uzamı düşünmeksizin hareket veya şekil gibi modlar hakkında da seçik bir fikre sahip olamayız.⁴⁴ Bu, cisimde asıl olanın uzam olduğunu, uzam olmadan hareket ve şekil gibi modların olamayacağı ya da anlaşılamayacağı anlamına gelir.

Descartes, hareketin bir sıradan tanımı bir de gerçek tanımı olduğunu söyler. İnsanların geneli hareket derken bir eylemi, durağanlık derken de bir eylemsizliği düşünür. Oysaki ona göre hareket eylem değil, bir geçiştir. Onun "asıl hareket nedir?" sorusuna verdiği cevap şu şekildedir: "Hareket maddenin bir kısmının veya bir cismin doğrudan doğruya temasta olduğu ve sükûnette farz ettiğimiz cisimlerin yanından diğer cisimlerin yanına geçmesidir."⁴⁵ Aynı metnin devamında şöyle der: "Hareket bir yerden başka bir yere geçmedir, diyorum, geçiren kuvvet veya etkidir demiyorum. Bundan başka hareketten bir cevheri değil, fakat tıpkı şekil, şekilli şeyin, sükunet, sükunette olan şeyin özelliği olduğu gibi, yalnız hareket edenin bir özelliğini kastediyorum."⁴⁶ Bu açıklama ile Descartes'ın felsefesinde hareketin, maddenin içsel bir niteliği olmadığı, sadece maddi olan cismin uzamına bağlı bir şekilde yer değiştirmesi anlamına geldiği anlaşılır. Yani "yer değiştirme ... içkin olduğu bir töz olmadan anlaşılabilir."⁴⁷ Bu durumda kendi doğasında onu belirleyen ve başkasından ayıran hiçbir niteliği olmayan cismin, hareket etmesini belirleyen şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Bu soru bizi, Descartes'ın felsefesinde hareketin Tanrı ile ilişkisine getirir.

2. Descartes'ın Felsefesinde Hareket ve Tanrı

Descartes'ın tek asli niteliği uzam olan maddesinin doğada nasıl hareket ettiğine bakıldığında hareketin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili evrende üç tane hareket yasasının bulunduğu görülür. O, bu yasalara *The World*⁴⁸ ve *Felsefenin İlkeleri* kitaplarında yer verir. Yasalar şu şekildedir:

Tabiat kanunlarının birincisi şudur: Her şey başka bir şey onu değiştirmedeği müddetçe bulunduğu halde kalır ve ancak başkalarına rastlayınca halini değiştirir.⁴⁹

Tabiatta gördüğüm ikinci kanun şudur ki, maddenin her kısmı tek başına (kendi halinde) asla eğri çizgiler yönünden değil, fakat doğru çizgiler doğrultusunda harekete devam etmek ister.⁵⁰

Üçüncüsü de şudur: Harekette olan bir cisim, kendinden daha kuvvetli birine rastlarsa hareketinden bir şey kaybetmez, ama hareket ettirebileceği kendinden daha zayıf bir cisme rasgelirse, ona verdiği kadar kendi hareketinden kaybeder.⁵¹

⁴² Garber, "Descartes' Physics", 303.

⁴³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 64, (I, 60).

⁴⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 66, (I, 61).

⁴⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 91, (II, 25).

⁴⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 92, (II, 25).

⁴⁷ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 169.

⁴⁸ Bkz. Descartes, "The World and The Treatise on Man", 1/92-94.

⁴⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 102, (II, 37).

⁵⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 104, (II, 39).

⁵¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 105, (II, 40).

Bu hareket yasalarına göre Descartes'ın fiziğinde bir cisim dışardan bir etki olmadıkça her zaman düz yönde ilerler ve durumunu değiştirmez. Ancak başka cisimlerle karşılaştığında kendisinin ve karşılaştığı cisimlerin boyutuna ya da kuvvetine göre farklı şekillerde hareket eder. Skolastik felsefede hareket, cismin kendi içsel bir niteliğiyle ilişkiliklen ve mükemmel hareket dairesel olarak kabul edilirken Descartes'ın felsefesinde hareket, dışarıdan bir şeyle ilişkilendirilip doğrusal hareket de asıl hareket olarak varsayılır.⁵² Bu nedenle ortaya konulan hareket anlayışı skolastik dönemin fiziğinden önemli bir kopuşa işaret eder. Yeni fizikte hareket eden cisim, hareket ilkesini kendi içinde taşımaz. Hareket ancak dışardaki cisimlerle girdiği mekanik ilişkiyle açıklanabilir.⁵³ Ayrıca yeni fizikte, hareket kadar durağanlık da kendi içinde bir güç gerektirir. Descartes bu konuda "hayatımızın başından beri yalnızca düşünüyoruz" diyerek hareket ve durağanlığın cisimde birbirinden farklı iki tarzdan başka bir şey olmadığını ifade eder.⁵⁴

Descartes hareketin ne olduğunu açıkladıktan sonra onun sebebinin ne olduğunu açıklamaya girişir. O, Aristotelesçi tözlerin formlar sayesinde çokluğu yerine tüm evreni dolduran ve her yerde aynı yasalara göre davranan tek tür bir cisim koyduğu için onun, maddi tözün davranışlarını açıklamanın bir yolunu da bulması gerekir.⁵⁵ Bu noktada Descartes'ın fiziğinde Tanrı işin içine girer. Descartes'a göre hareketin ilk ve evrensel sebebi Tanrı'dır hatta bu, ona göre oldukça açık bir hakikattir: "Birinci sebebin Tanrı'dan başka bir şey olmadığı pek açıktır sanırım" ⁵⁶ diyerek Tanrı'yı en başa yerleştirir. D. Garber'e göre Tanrı, hareketin sebebi olarak Descartes'ın cansız dünyadan tamamen yasakladığı skolastik formların yerini almıştır.⁵⁷ Hareketin birinci evrensel sebebinden sonra Descartes ikinci bir sebebinin daha olduğunu söyler. Bunlar da "bizim tekil cisimlerde gördüğümüz çeşitli hareketlerin ikincil ve tikel sebepleri olan tabiatın belli kuralları ve yasalarıdır."⁵⁸ Yani Tanrı, hareketin ilk ve evrensel sebebidir aynı zamanda onun evrene koyduğu hareket yasaları da evrende ikincil sebepler olarak iş görmektedir. Evrende bu tür yasaların olması Descartes'a göre oldukça anlamlıdır. Çünkü ona göre "Tanrı, herkesin bilmek zorunda olduğu gibi, değişmezdir ve her zaman aynı şekilde eylemde bulunur."⁵⁹

Bu açıklama Descartes'ın, evrende hareketi ve yasaların olmasını Tanrı'nın değişmezliğine bağladığını gösterir. Ona göre Tanrı sadece değişmez bir öze sahip değildir, Tanrı'nın mükemmelliği onun her zaman değişmez bir şekilde eylemde bulunmasını da gerektirir. İnsan her ne kadar kendi tecrübesiyle ya da vahiyle evrende değişimlerin olduğunu bilse de o, algısı ve inancıyla bu değişikliklerin Yaratıcıda hiçbir şekilde gerçekleşmediğini de bilir. Tanrı evrende maddeyi yarattığı zaman onu tabi kıldığı yasaları da sürekli muhafaza etmektedir.⁶⁰ Bu görüş, Tanrı'nın değişmezliğinden

⁵² Schmaltz, *Descartes on Causation*, 110.

⁵³ Bu konuda bkz. Engin Koca, "Aristoteles ve Descartes: Metafizik, Bilim ve Teknik Arasındaki İlişkinin Dönüşümü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 40 (Eylül 2019), 134.

⁵⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 92-93, (II, 25-26).

⁵⁵ Garber, "How God Causes Motions", 576.

⁵⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 101, (II, 36).

⁵⁷ Garber, "How God Causes Motions", 576.

⁵⁸ Descartes, "Principles of Philosophy", 1/240, (II, 37). Bu metnin Türkçe çevirisinde ikincil sebepler "doğurucu sebepler şeklinde çevrilmiştir. Metin şöyledir: "... tabiat kanunları adını verdiğimiz ve bütün cisimlerde müşahade ettiğim çeşitli hareketlerin doğurucu sebepleri olan bazı kuralların bilgisine ulaşabiliriz." Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 102.

⁵⁹ Descartes, "The World and The Treatise on Man", 1/93.

⁶⁰ Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 102, (II, 36); Descartes, "Principles of Philosophy", 1/240.

dolayı evrende maddenin ve hareketin hep aynı miktarda olduğu anlamına gelir. Burada fizikteki maddenin ve hareketin korunumu yasası ifade edilmiş gibidir. Descartes, Tanrı'nın bunu nasıl yaptığını da açık bir şekilde belirtir. Ona göre Tanrı, maddeyi ilk kez yarattığında hareketi ona vermiştir ve daha sonra da yarattığı ilk zamanki yasalarla onu devam ettirmektedir.⁶¹ Madde ve hareketin korunumu görüşü Descartes'ın kendi zamanında bilinen yaygın bir görüştür. Özellikle hocası Isaac Beeckman ve Galileo tarafından daha önce de ifade edilmiştir. Ancak Descartes'ta yeni olan şey, maddenin ve hareketin korunumunu Tanrı'nın değişmezliğine dayandırmış olmasıdır.⁶² Hatta arkadaşı Mersenne'ye yazdığı bir mektubunda bu konuda Galileo'yu eleştirdiği görülür. Mektubunda Galileo'nun kitabını okuduğunu, hareket konusunda onunla aynı fikirde olduğunu ancak onun bazı tikel sonuçlar için açıklama yaparken doğadaki ilk sebepten (yani Tanrı'dan) söz etmediğini bu nedenle de onun kurduğu şeyin temelden yoksun olduğunu ifade eder.⁶³ Bu yönüyle Descartes'ın, fiziği metafiziğe dayandırarak çağdaşlarından ayrılmış olduğu görülür.

Buraya kadar Descartes'ın madde anlayışı ve madde anlayışıyla uyumlu hareket anlayışı ele alınmış oldu. Buna göre Descartes maddeye geometrik niteliklerden başka bir şey atfetmemekte ve hareketi de cismin tamamen dışındaki etkilerle açıklamaktadır. Bu etki ve etkilenim de ancak Tanrı'nın ilk yarattığında evrende maddeyi tabi kıldığı yasalarla ve bunların sürekli Tanrı tarafından muhafaza edilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda madde ve hareketin nedensel açıklaması sadece Tanrı ile mümkündür görünmektedir. Tanrı'dan başka evrende nedensel güce sahip herhangi bir varlık da yok gibidir. Cisim kendinde nedensel güçleri olmayan sadece dışarıdan mekanik ilişkilerle açıklanabilen bir konumdadır. Fakat Descartes bütün bunlarla birlikte hareketin yasalarında, maddeye sanki güç de atfetmektedir. Örneğin birinci yasada, bir cisim dışarıdan onu bir şey değiştirmede müddetçe bulunduğu halde kalma eğilimine sahip oluşu ya da üçüncü yasada kendinden daha kuvvetli veya daha zayıf bir cisimle karşılaşma gibi durumlar söz konusudur. O zaman bütün cisimlerin sandığımız gibi sadece dışarıdan etkilerle hareket etmesi gibi bir durum olmayabilir mi? Bu soruya cevap verebilmek için Descartes'ın felsefesinde güç denilen şeyin nasıl anlaşıldığı incelenmelidir.

3. Descartes'ın Felsefesinde Güç ve Okazyonalizm

İnsan zihni, John Locke'un da dediği gibi, değişimi düşündüğünde aktif ya da pasif güç kavramını da düşünür.⁶⁴ Bu nedenle bir cisimde hareketin olması akla o cismin sahip olduğu bir gücü de getirir. Descartes için bakıldığında cisimlerde (birinci yasada ifade edilen şekliyle) bazı eğilimler olduğu ya da cisimlerin (üçüncü yasada ifade edildiği gibi) başka cismin hareketini etkileyecek bir kapasiteye yani nedensel bir güce sahip olduğu düşünülebilir. Ancak Descartes da uzamlı cismin bu şekilde bir güce sahip olup olmadığı tartışmalıdır.⁶⁵

⁶¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 102-103, (II, 36-37).

⁶² Garber, "Descartes' Physics", 315-316.

⁶³ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*, çev. John Cottingham vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 125.

⁶⁴ Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2004), 176.

⁶⁵ Bkz. John Byron Manchak, "On Force in Cartesian Physics", *Philosophy of Science* 76/3 (Temmuz 2009), 296-297; Hatfield, "Force (God) in Descartes' Physics", 114-115.

Descartes'ın çalışmalarına bakıldığında ilk olarak uzamlı cismin kendinde hiçbir nedensel güce sahip olmadığı öne çıkar. O, bu konuda yazdığı bir mektupta "hareket dediğim aktarım (transfer) [cismin bir modu olarak] şekilden daha az varolan bir şey değildir: Cismin bir modudur. [Bu nedenle] harekete neden olan güç, Tanrı'nın maddeye koyduğu aktarım miktarının aynısını maddede koruyan gücü olabilir" der.⁶⁶ Bu durumda maddedeki hareketin nedensel gücü açık bir şekilde Tanrı'dandır ve Tanrı bunu, onu ilk yaratırken verdiği gücü muhafaza ederek gerçekleştirir. Yani maddenin kendisinde bir güç yoktur, güç tamamen Tanrı'dandır. Descartes'ın daha önce söylediği ikincil sebepler olan yasalar da Tanrı'nın maddeyi ilk yarattığında belirlediği şeyler olduğu için onlar da Tanrı'dandır. Bu durum, Descartes'ın felsefesinin ilahi nedensellik konusunda okasyonalist bir görüşe denk geldiği şeklinde anlaşılmıştır. Descartes sonrası Kartezyen felsefede özellikle Nicolas Malebranche ile bilinen okasyonalizmde de tek gerçek neden Tanrı'dır ve neden olarak bilinen diğer bütün şeyler ise gerçek nedenler değil vesile, aracı nedenlerdir.⁶⁷ Descartes'ın hareket anlayışı da dikkate alındığında maddenin kendinde bir niteliği yoktur ve hareket, Tanrı'nın değişmezliğine dayanan yasalarla onların ilk yaratımında onlarda muhafaza edilen bir şeye karşılık gelmektedir. Bu durumda tek nedensel gücün Tanrı olduğu şeklinde yorumlamaya müsait bir anlayış gelişmektedir. Buna ek olarak Descartes'ın sürekli yaratma ile ilgili söyledikleri de düşünüldüğünde felsefesinde okasyonalizm daha da belirginleşebilir. Descartes metinlerinde sürekli yaratmayı anlatırken bütün gücü Tanrı'ya atfederek konuşur. Bu konudaki metinler şu şekildedir:

Bütün bir ömür sonsuz bölümlere ayrılabilir ve bu bölümlerin hiçbiri bir diğerine bağlı değildir. Dolayısıyla kısa bir süre önce var olmuş olduğuma göre şimdi de var olmalıyım diyemem, eğer şimdi herhangi bir neden beni adeta yeniden yaratmıyorsa, yani benim varlığımı sürdürmemi sağlamıyorsa. Çünkü zamanın doğasını dikkate alırsak, henüz var olmamış bir tözün yaratımından ne kadar kuvvet ve etkinlik gerekiyorsa varlığını ömrünün her saniyesinde sürdürmesi için de o kadar kuvvet ve etkinlik gerekir. ... Öyleyse şimdi kendi kendime acaba şu an var olan beni kısa bir süre sonra da var edecek kadar etkin bir güce sahip miyim?⁶⁸

Eğer bir neden yani bizi meydana getiren aynı neden, bizi husule getirmekle devam etmezse yani bizi muhafaza etmezse, şimdi var olmamızdan bir an sonra mevcut olduğumuzun çıkması zaruri değildir. Ve bizi yalnız bir an için bâki kılacak veya muhafaza edecek bir kuvvetin bizde bulunmadığını ... biliyoruz.⁶⁹

Descartes, bu metinlerinde sadece insanın değil bütün varlığın her an var olabilmek için kendinde bir nedensel güce sahip olmadığını ve her an Tanrı'ya muhtaç olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre "bir şeyi devam ettirmek için gereken sebep, bir şeyi ilk başta

⁶⁶ Descartes, *The Correspondence*, 381; Garber, "Descartes' Physics", 321.

⁶⁷ Nicolas Malebranche, *Hakikatin Araştırılması VI*, çev. Mıraç Katırcıoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 95.

⁶⁸ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, 97. Zamanın atomistik algılanması arazların birbirini takip eden iki anda varlığını devam ettirememesiyle ilişkilidir. Bu, akla İslam düşüncesindeki Eş'arî atomculuğu getirmektedir. Okasyonalizm, Batıda her ne kadar modern dönemde özellikle Kartezyen felsefeyle bilinin olsa da kaynağının Orta Çağ İslam düşüncesindeki kelimalara kadar gittiği herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Bu konuda bkz. Schmaltz, *Descartes on Causation*, 12-16.

⁶⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 40, (I, 21). Bunların dışında Descartes, Tanrı'nın harekete ilk ve evrensel sebep olurken onu evrende muhafaza ettiğini de ilgili yerlerde açıkça ifade eder. Bu konuda bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 107, (II, 42).

yaratmak için gereken sebepten az değildir.”⁷⁰ Öyle ki bu anlayışta hareket Tanrı'nın cisimleri farklı mekânlarda yeniden yaratmasıdır.⁷¹ Bu da hiçbir şeyin Tanrı'nın müdahalesi olmadan hareket edemeyeceği anlamına gelir ve tek gücün Tanrı'ya ait olduğu okasyonalizmi destekler mahiyettedir. Daha sonraki Kartezyen felsefenin okasyonalizmi, temelde Descartes'ın madde, hareket ve Tanrı anlayışından güç almaktadır denilebilir.

Kartezyen felsefede okasyonalizm daha çok zihin ve beden arasındaki ayrım ile ilgili problemler bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle modern dönemde okasyonalizm denildiğinde akla zihin ve beden ilişkisi gelmektedir. Descartes bedeni salt uzamlı, zihni de salt düşünen kabul ettiği için ikisinin arasında herhangi bir ilişki söz konusu olamaz. Ancak insanda zihin ile beden arasında bir uyumun ya da etkinin olduğu görülür. Birbirinden tamamen farklı iki tözün insandaki bu birlikteliği Descartes sonrası Kartezyenlerde okasyonalist bir şekilde açıklanır. Yani zihin ile beden arasında nedensel bir ilişki yoktur. Bütün nedensellik ancak Tanrı'dandır. Bu konuda Malebranche'ın “Tanrı'da görme” anlayışı düşünürsek detaylarına burada girmeden şunlar söylenebilir: Zihin ve madde arasındaki keskin ayrım onları hiçbir şekilde yana getirmemekte ve insanın maddeye ait bilgisi ya da onlara ait zihnindeki ideler ancak Tanrı ile mümkün olmaktadır. Böylece Malebranche, okasyonalizmiyle zihnin madde ile ilgili nedensel gücünü inkâr ederek bütün gücü tamamen Tanrı'ya atfetmektedir.⁷²

Ancak Descartes Malebranche'ın sunduğu şekilde bir okasyonalizmi savunmakta mıdır? Descartes'ın gerçekten okasyonalist olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda Descartes yorumcularına bakıldığında ilahi nedensellik ile ilgili teorilerden *okasyonalizm* ya da sınırlı bir okasyonalizmin ve *konkurentizmin* Descartes'a atfedildiği görülür.⁷³ Bu durumda Descartes felsefesi için hangisinin daha uygun olduğunu incelemek gerekecektir.

⁷⁰ Schmaltz, *Descartes on Causation*, 50.

⁷¹ Hareket cisimlerin farklı mekânlarda her an yeniden yaratılması şeklindeki görüş, N. Malebranche'ın özellikle vurguladığı bir şeydir. Bu konuda bkz. Nicolas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, çev. Morris Ginsberg (London: Routledge, 2013), 184-185, (7.diyalog). Ayrıca bu görüşe D. Garber “sinematik görüş” der. Yani bir sinema filminde her karesinin yeniden yaratılması gibi cisimler öncesine göre farklı yerlerde farklı anlarda Tanrı tarafından yeniden yaratılarak hareket oluşmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Daniel Garber, “Descartes and Occasionalism”, *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, ed. Steven Nadler (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1958), 15-17; Garber, “How God Causes Motions”, 573-575; Merve Ertene, “Descartes'in İkirciği: Hareket”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/17 (2022), 271.

⁷² Nicolas Malebranche, *Hakikatin Araştırılması III*, çev. Miraç Katırcıoğlu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950), 60-87.

⁷³ İlahi nedensellik ile ilgili Batı düşüncesinde üç teori vardır: *Okasyonalizm*, *konkurentizm* (ikincil nedenlerle birlikte etkiye bulunma) ve *salt muhafaza etme* görüşü. Bu teorileri J. Alfred Freddoso şöyle açıklar: Okasyonalizm, yukarıda da ifade edildiği gibi, alemdeki bütün eylemliliğin tek gerçek sebebinin Tanrı olduğunu ve sebep olarak görülen diğer bütün şeylerin gerçek değil sadece aracı sebepler olduğu görüşüdür. Konkurentizm eşyanın kendi doğasında nedensel bir güce sahip olduğunu kabul ederek evrendeki sonuçlar üzerinde hem Tanrı'nın hem de yaratılmış tözlerin nedensel etkisi olduğunu ifade eden bir teoridir. Bu konuda özellikle Orta Çağ Aristotelesçiler ve G. W. Leibniz'in ismi öne çıkar. Salt muhafaza etme görüşü ise Tanrı'nın evreni ilk yarattığı zaman tözleri ve arazları sadece yaratarak onların varlığını muhafaza ettiğini ve evrende bunların gerçek nedensel güçlere sahip olduğunu belirten bir görüşüdür. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. J. Alfred Freddoso, “God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough”, *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 555-556. Konkurentizm hakkında detaylı bilgi için bkz. Emine Gören Bayam, “Bir İlahi Nedensellik Teorisi Olarak Konkurentizm”, *Artuklu Akademi* 10/2 (30 Aralık 2023), 183-198.

4. Descartes Okasyonalist midir?

On yedinci yüzyılda Kartezyen filozoflar, Descartes'ın okasyonalist olduğunu iddia ederler ve daha sonraki zamanlarda da bu yorumun bir şekilde devam ettiği görülür.⁷⁴ Ancak bunun dışında farklı görüşler de mevcuttur.⁷⁵ Bazıları onun okasyonalizmini Kartezyenlerinkinden daha sınırlı görmekteyken, bazıları ise onun okasyonalist değil konkurentist olduğunu düşünmektedirler. Aşağıda bu iddialar ele alınacaktır.

Descartes'ın okasyonalizminin Kartezyen okasyonalizmden farklı olarak daha sınırlı olduğunu düşünenlerden biri D. Garber'dir. Garber bu konuda, cisim ve cisim arasındaki ilişkide Tanrı'nın nedensel rolü ile zihin ve cisim arasındaki ilişkide Tanrı'nın nedensel rolünün farklı olduğunu belirtir. Ona göre salt maddi cisimlerin dünyasının arkasında Tanrı vardır ve Tanrı cisimlerin hareketinin doğrudan sebebidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Descartes'ın madde anlayışında tözsel formları reddi ve mekanik felsefeyi savunmasıyla birlikte evrendeki canlı olmayan bütün cisimlerin hareketinin genel sebebi Tanrı'dır. Tanrı değişmez olduğu için değişmez hareket yasalarıyla onları belirlemektedir. Yani Tanrı'nın cisimler dünyasıyla ilişkisine Garber'e göre güçlü anlamda okasyonalizm denilebilir.⁷⁶ Özellikle bu konuda sürekli yaratma görüşü de düşünüldüğünde cisim-cisim arasındaki nedensel ilişki hakkında Kartezyenlerin savunduğu anlamda bir okasyonalist görüşten bahsedilebilir.

Ancak ona göre, zihin-cisim arasındaki ilişki için aynı şey söylenemez. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere Descartes, madde tözünün ne olduğunu açıklarken tözsel formları tamamen reddeder. Ancak zihin-cisim ilişkisi farklıdır. Descartes, 1642'de Regius'a yazdığı bir mektupta, tözsel formları ve gerçek nitelikleri kesinlikle inkâr etmediğini sadece doğal şeyleri açıklamak için bunları gereksiz bulduğunu söyler.⁷⁷ Bu şekilde bir açıklama ona göre, gerçek bir açıklama değildir çünkü tözsel formlar görüşünde anlaşılabilen, okült kabul edilen bir şeyler vardır. Ayrıca ona göre, bunlar kutsal metinlerdeki anlayışla da uyumlu değildir hatta tözsel formları kabul etmeyip ruh ve bedeni ayrı ayrı töz olarak kabul etmek teolojiye daha uygundur. Ruh böyle anlamak onu diğer formlarla karşılaştırıldığında daha ayrıcalıklı ve doğası itibarıyla da daha farklı kılacaktır.⁷⁸ Garber'e göre Descartes için Tanrı'dan başka da hareketin sebepleri olabilir. Bu konuda Descartes'ın, Henry More'a yazdığı bir mektubundan alıntı yapan Garber, bir cismi hareket ettirme gücü, yukarıda da ifade edildiği gibi Tanrı'nın onu ilk yarattığında ona yerleştirdiği aktarımı muhafaza eden güçtür, der. Bununla birlikte Descartes'a göre böyle bir güç zihnimiz gibi yaratılmış bir tözün gücü de olabilir.⁷⁹ Ayrıca *Felsefenin İlkeleri*'nde üçüncü hareket yasasını açıkladıktan sonra "şimdi meleklerin ve insanların düşüncelerinin cisimleri hareket ettirmek kuvvetine mâlik olup olmadığını tetkik etmiyorum"⁸⁰ derken de Garber'e göre bu konuda açık bir kapı bırakılır. Bu cümle ise ona göre, Descartes'ın başka bir mektubunda tamamlanmış gibidir: "Maddi olmayan zihnin bir cismi hareket ettirebildiği, hiçbir akıl yürütmeye,

⁷⁴ Garber, "Descartes and Occasionalism", 10.

⁷⁵ Tanrı'nın evrendeki düzeni en başından kendisinde devam edecek yasalarla kurulduğu şeklinde bir tasavvurun da Descartes'a atfedildiği söylenebilir. Bu konuda bkz. Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, 81-82; Schmalz, *Descartes on Causation*, 6-7.

⁷⁶ Garber, "Descartes and Occasionalism", 12-15.

⁷⁷ Descartes, *The Correspondence*, 205.

⁷⁸ Descartes, *The Correspondence*, 206-207.

⁷⁹ Garber, "Descartes and Occasionalism", 17.

⁸⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 106, (II, 40).

başka hiçbir şeyle karşılaştırmaya gerek kalmadan her gün en kesin ve en açık tecrübelerimizle bize görünmektedir.”⁸¹ Descartes bu mektubunda insan zihninin özellikle beynin sınırlarını harekete geçirdiğini ve zihinle beden arasındaki birliktir dolay böyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁸² Bu da zihnin bedenler üzerinde etkin olduğu anlamına gelir.

Garber’e göre Descartes’ın bu açıklamaları, onun daha sonraki Kartezyen okasyonalistlerle benzer doktrinleri paylaşırsa da onun katı bir okasyonalist olmadığını, bazı sonlu sebeplerin de dünyada iş gördüğünü, en azından zihinler hakkında böyle söylemenin makul olduğunu gösterir.⁸³ Öyle görünüyor ki Descartes madde ile zihin arasında bu konuda da bir ayrıma gitmektedir. N. Muhtaroglu’nun da dikkat çektiği gibi onun bu ayrımı sadece bir töz ayrımı değil aynı zamanda hiyerarşik bir ayrımdır. Descartes için ruh maddeden daha soyludur.⁸⁴ O da Tanrı’ya bağlı olarak ve daha sınırlı da olsa nedensel bir güce sahiptir. Bu, Descartes’ın ikincil sebepleri kabul ettiği anlamına gelir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır: Descartes’ın okasyonalizmini Kartezyen okasyonalizmden ayıranlara göre Descartes, aracı (okasyonel) sebep kavramını diğerlerinden farklı kullanır. Örneğin Malebranche’da Tanrı hariç evrende gördüğümüz bütün sebepler aracı sebeplerken Descartes için bu, ancak maddi şeyler için mümkün olabilir. Nadler; Descartes’ın, sonlu varlıkların nedensel etkilerinin olduğunu ve bu konuda özsel bir sınırlama içermediğini, zihnimizin kendi idelerini üretmede aracı değil, etkin fail sebep sayılabileceğini kabul ettiğini ifade eder.⁸⁵

Descartes’ın nedensellik konusunda madde ve zihin arasında yaptığı bu ayrım onun ılımlı bir okasyonalist olduğunu düşündürmektedir. Ancak bunun yanında onun ilahi nedenselliğinin okasyonalist değil konkürentist bir yorum olduğunu düşünen A. R. Platt bu konuda yazdığı makalesinde Descartes’ın bazı metinlerinde konkürentist bir okumanın yapılabileceğini düşünür.⁸⁶ Özellikle Descartes’ın ikincil sebeplerin varlığını kabul etmesi bu şekilde bir yoruma sebep olmuştur. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*’nde Tanrı’nın evrendeki hareketin evrensel sebebi olduğunu anlatırken şöyle ifade eder:

Tanrı başlangıçta (kudretiyle) maddeyi hareket ve durağanlığı ile birlikte yaratmıştır ve şimdi de sıradan işbirliği ile [by his regular concurrence] başlangıçta ona koyduğu şekliyle maddi evrende hareket ve durağanlığın miktarını muhafaza etmektedir.⁸⁷

Bu metnin dışında konkürentizme benzer görüşlerinin olduğu pasajlar da mevcuttur. Platt bir diğer örnek olarak Descartes’ın, Regius’a yazdığı mektuptan şunu gösterir:

Teologlar yaratılmış tözlerin kendi eylemlerinin anlık ilkesi olmadığını söyler ancak bununla onlar şunu kasteder: Tanrı’nın birlikte eylemi (*concurrence*) olmaksızın eylem yapabilen bir yaratılan yoktur ve onun kendisinden başka onunla eylemde bulunmak için bazı yaratılmış

⁸¹ Garber, “Descartes and Occasionalism”, 18.

⁸² Descartes, *The Correspondence*, 357.

⁸³ Garber, “Descartes and Occasionalism”, 24.

⁸⁴ Muhtaroglu, *Islamic and Cartesian Roots of Occasionism*, 172.

⁸⁵ Nadler, “Descartes and Occasional Causation”, 51.

⁸⁶ Andrew R. Platt, “Divine Activity and Motive Power in Descartes’s Physics”, *British Journal for the History of Philosophy* 19/4 (2011), 644.

⁸⁷ Descartes, “Principles of Philosophy”, 1/240, (II, 36). Metnin Türkçe çevirisinde *concurrence* (işbirliği) ile ilgili bu ayrıntı yer almamaktadır. Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 101.

birimlere ihtiyacı yoktur.⁸⁸

Bu her iki metinde özellikle *concurrance* kavramının kullanılması doğal olarak aklı Orta Çağdaki Aristotelesçi skolastiklerin sahip olduğu konkürentizm fikrini getirir. Bu görüşte Tanrı ve yaratılmış varlıkların her ikisi de evrendeki nedenselliğin sebebidir. Tanrı'nın eylemi olmaksızın yaratılmış varlıkların hiçbir etkisi yoktur ancak yaratılmış varlıklar olmaksızın da söz konusu sonuçlar ortaya çıkmayacaktır. Yukarıdaki metinde "Tanrı'nın birlikte eylemi (*concurrance*) olmaksızın eylem yapabilen bir varlığın olmayışı" aklı konkürentizmi getirmekte haklı gibidir. Ancak Platt'ın da ifade ettiği gibi Descartes'ın bu metinlerinde yaratılmış varlıklar olmaksızın eylemin gerçekleşmeyeceğine dair açıklamalar mevcut değildir.⁸⁹ Burada Orta Çağ Aristotelesçilerdeki belirgin şekliyle bir konkürentizmden⁹⁰ bahsetmek öyle görünüyor ki mümkün değildir. Hatta bu pasajları konkürentizmin karşıt bir şekilde Tanrı'nın sadece ilk yaratımda etki ettiği ve daha sonra sadece yaratılmış varlıkların nedensel sebepler olduğu şeklinde yorumlandığı da görülür.⁹¹ Fakat Platt, özellikle Descartes'ın Tanrı'nın mükemmelliğinden dolayı dünyada tamamen ondan kaynaklanmayan herhangi bir şeyin olmamasından dolayı varolanların ve diğer bütün şeylerin toplam nedeni olacağını kabul edileceğini düşünür.⁹² Ancak bu konuda çeşitli tartışmaların var olduğu da görülmektedir. Öyle görünüyor ki konkürentizmin tam olarak Descartes'e atfedilmesi metinsel anlamda güçlü bir dayanağa sahip değilken ılımlı okasyonalizmin Descartes felsefesi için düşünülmesi daha makuldür.

Sonuç

Bu makalede Descartes'ın mekanik evren tasavvuruna dayalı fizik anlayışında, madde ve hareketin ne olduğu ve Tanrı'nın böyle bir evrenle nedensel ilişkisi incelenmiştir. Onun fiziğinin metafizik ile ilişkisinin nedensellik tartışmalarında önemli olduğunun görüldüğü bu çalışmanın sonucunda aşağıdaki hususların öne çıktığı söylenebilir:

Öncelikle Descartes kendi dönemine uygun bir şekilde fizik anlayışını oluştururken maddeyi ve hareketi önceki dönemden farklı bir şekilde anlayarak modern mekanik felsefenin de önemli bir ismi haline gelmiştir. Descartes'ın maddenin kendi içinde asli bir niteliğinin oluşuna dayalı skolastik tözsel formlar görüşüne karşı oluşu onu, maddedeki hareketin kaynağını maddenin dışında aramaya itmiştir. Maddenin dışındaki hareketin kaynağını Tanrı olarak kabul eden Descartes, felsefesinde Tanrı'ya yani metafiziği, fiziğin temeline yerleştirmiş olur. Bu durumda Descartes için hareket ancak Tanrı'nın maddede var ettiği ve devam ettirdiği bir şeydir. Descartes'ın madde ve hareket anlayışı, doğal olarak onun beden ve ruh arasında yaptığı meşhur ayrıma dayanmaktadır denilebilir. Descartes maddeyi yer kaplayan şey (*res extensa*), ruhu da salt düşünen varlık (*res cogitans*) olarak kabul ettiği için klasik dönemdeki madde tasavvurunu da tamamen değiştirmiştir. Sadece uzamı olan maddenin ruha ait olduğu

⁸⁸ Descartes, *The Correspondence*, 182.

⁸⁹ Platt, "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics", 645.

⁹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. J. Alfred Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), 74-118; Gören Bayam, "Bir İlahi Nedensellik Teorisi Olarak Konkürentizm", 183-198.

⁹¹ Platt, "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics", 644-646.

⁹² Platt, "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics", 646.

düşünülen amaçlılığı, failliği içermesi de böyle bir felsefede mümkün değildir. Bu da maddenin hareketinin kaynağını kendinde değil dışarda aramayı gerektirmiştir.

İkinci olarak Descartes'ın madde ve hareket anlayışı daha sonraki Kartezyen felsefede tek gücün Tanrı olduğu okasyonalist anlayışı doğurmuştur. Burada madde kendisinde etkin olmadığı için onun nedensel olarak bir güce sahip olduğu söylenemez. Bu nedenle Descartes'ın fizik ve metafiziğinin okasyonalizmle sonuçlandığı düşünülmüştür. Fakat şuna dikkat çekmek gerekir: Malebranche gibi Kartezyen filozoflar için tek gücün Tanrı olduğu ve diğer bütün sebeplerin sadece aracı sebepler olduğu oldukça belirgindir ve bu filozoflar söz konusu görüşe metinlerinde gayet net bir şekilde yer vermişlerdir. Ancak görüldüğü üzere Descartes için aynı şey söz konusu değildir. Descartes yorumcuları bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Bunun temel sebebi, Descartes'ın Kartezyen filozoflar gibi söz konusu meseleyi felsefesinde birinci sıraya koymamasıdır denilebilir. Nihayetinde o, bu konulara fizik meselelerini ele aldığı metinlerinde yer vermiştir. Bu nedenle söz konusu metinlerde örneğin iradi varlıkların nedenselliği gibi meseleleri yukarıda da görüldüğü üzere Kartezyen filozofların yaptığı şekilde tartışmamıştır.

Makalenin sonucunda üçüncü olarak, Descartes'ın Tanrısının evrende nasıl bir rol oynadığının Batı felsefesi içinde tartışmalı olduğu görülmüştür. Bu konuda Descartes'ın cisimlere nedensel bir güç atfetmediği oldukça açıktır ve onun klasik anlamıyla okasyonalist olduğu söylenebilir. Ancak zihinler olarak ikincil sebeplere nasıl bir güç atfettiği ve bu sebeplerle birlikte Tanrı'nın sebep olmasının nasıl algılandığı bu derece açık bir şekilde izah edilmemiştir. Söz konusu kapalı durum Descartes'a ilahi nedensellik teorilerinden okasyonalizmi ve konkürentizmi atfetmeye sebep olmuştur. Maddede herhangi bir nedensel güç olmadığı için okasyonalist, ikincil sebeplerden bir şekilde bahsettiği için de daha ılımlı okasyonalist ya da konkürentist şeklinde yorumlanmıştır.

Son olarak Descartes'ın ilahi nedenselliği konusunda metinlere dayalı bir şekilde ılımlı bir okasyonalist olduğunu söylemenin daha makul olduğu görülmüştür. Onun, iddia edilen, konkürentizme benzer görüşleri Orta Çağ konkürentistleri kadar belirgin değildir. Eğer Descartes ilahi nedensellik konusunda konkürentist biri idiyse –Skolastik felsefeyi ve doğal olarak da konkürentizmi çok iyi bildiği varsayılabilir- onun bu konu hakkında fikirlerini daha net yazması beklenebilirdi. Ancak sonuç böyle olmamıştır. Bu nedenle onun, ilahi nedensellik konusunda Kartezyenler gibi katı olmayan bir ılımlı okasyonalizmi kabul ettiği söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte Descartes ile ilgili bu çalışma, modern dönemde mekanik evren tasavvurunda fizik ile metafiziğin bir bağının hala devam ettiğini de bize göstermiştir. Bu nedenle ilahi nedenselliğin bir şekilde fizik ile ilişkili bir konu olarak incelenmeye değer olduğuna da dikkat çekilmiştir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>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.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Ariew, Roger. "Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı". çev. Alp Tümertekin. *Cogito* 10 (1997), 41-62.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 3. Basım, 2010.
- Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*. ed. Henry Morley, 2021. <https://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm>
- Clarke, Desmond M. *Descartes*. çev. Nur Nirven - Berkay Ersöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Descartes, Renatus. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Descartes, Renatus. *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Descartes, René. "Objections and Replies". çev. John Cottingham. *The Philosophical Writings of Descartes*. 2/63-399. Cambridge: Cambridge University Press, 17. Basım, 2005.
- Descartes, René. "Principles of Philosophy". çev. John Cottingham. *The Philosophical Writings of Descartes*. 1/177-291. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*. çev. John Cottingham vd. 3 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Descartes, René. "The World and The Treatise on Man". çev. Robert Stoothoff. *The Philosophical Writings of Descartes*. 1/79-108. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Ertene, Merve. "Descartes'in İkirciği: Hareket". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/17 (2022), 261-274. <https://doi.org/10.25306/skad.1079916>
- Freddoso, J. Alfred. "God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough". *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-585.
- Freddoso, J. Alfred. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature". *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. ed. Thomas V. Morris. 74-118. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- Garber, Daniel. "Descartes and Occasionalism". *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*. ed. Steven Nadler. 9-26. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1958.
- Garber, Daniel. "Descartes' Physics". *The Cambridge Companion to Descartes*. ed. John Cottingham. 286-334. New York: Cambridge University Press, 10. Basım, 2006.

Garber, Daniel. "How God Causes Motion: Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism". *The Journal of Philosophy* 84/10 (1987), 567-580.

Gören Bayam, Emine. "Bir İlahi Nedensellik Teorisi Olarak Konkürentizm". *Artuklu Akademi* 10/2 (30 Aralık 2023), 183-198. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1332231>

Hatfield, Gary C. "Force (God) in Descartes' Physics". *Studies in History and Philosophy of Science* 10/2 (01 Haziran 1979), 113-140. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(79\)90013-X](https://doi.org/10.1016/0039-3681(79)90013-X)

Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2021.

Jolley, Nicholas. "Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi". çev. Doğan Şahiner. *Cogito* 10 (1997), 253-272.

Koca, Engin. "Aristoteles ve Descartes: Metafizik, Bilim ve Teknik Arasındaki İlişkinin Dönüşümü". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 40 (Eylül 2019), 133-150.

Koca, Engin. *Akil ve Hareket: Yeni Çağ Doğa Felsefesinin Doğuşu Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Babil Kitap, 2018.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2004.

Machamer, Peter - Miller, David Marshall. "Galileo Galilei". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/galileo/>

Malebranche, Nicolas. *Dialogues on Metaphysics and on Religion*. çev. Morris Ginsberg. London: Routledge, 2013.

Malebranche, Nicolas. *Hakikatin Araştırılması III*. çev. Miraç Katırcıoğlu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950.

Malebranche, Nicolas. *Hakikatin Araştırılması VI*. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Manchak, John Byron. "On Force in Cartesian Physics". *Philosophy of Science* 76/3 (Temmuz 2009), 295-306. <https://doi.org/10.1086/649806>

Muhtaroglu, Nazif. *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism*. Lexington, Kentucky: University of Kentucky, Doktora, 2012. <https://www.proquest.com/openview/d86e917450b6e5febbd69adb91f4d40/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>

Nadler, Steven. "Descartes and Occasional Causation". *British Journal for the History of Philosophy* 2/1 (2008), 33-54. <https://doi.org/10.1080/09608789408570891>

Nadler, Steven. "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy". *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. ed. Daniel Garber - Michael Ayers. 1/513-552. ; Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Platt, Andrew R. "Divine Activity and Motive Power in Descartes's Physics". *British Journal for the History of Philosophy* 19/4 (2011), 623-646. <https://doi.org/doi.org/10.1080/09608788.2011.583415>

Schmaltz, Tad M. *Descartes on Causation*. New York: Oxford University Press, 2008.

Slowik, Edward. "Descartes' Physics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 30 Eylöl 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/descartes-physics/>

Topdemir, Hüseyin Gazi. "Galileo ve Modern Mekaniğin Doęuđu". *Felsefe Dünyası* 24 (1997), 42-52.



Memlük Kıraat Tedris Kurumları ve Göz Ardı Edilen Bir Müessese Olarak Türbeler

Nur Kübra DEMİRCİ¹

Öz

Memlükler dönemi Kahire ve Dımaşk şehirlerinde çok sayıda eğitim-öğretim kurumu inşa edilmiş, İslamî ilimlerin tedris ve telif faaliyetlerinde büyük bir artış olmuştur. Bu dönem kıraat ilmi açısından tedris ve telif faaliyetlerinin en canlı olduğu tarihî devrelerden biridir. Cami, medrese, dârülkur'ân, dârülhadis ve hankahlarda kıraatlerin ihtisas boyutunda tedrisi yanında hafızlık dersleri verilmiş ve tilavet düzeyinde Kur'ân öğretimi yapılmıştır. Ayrıca bu kurumlarda sürekli Kur'ân okuyacak kârî istihdamı, yetimlere Kur'ân okumayı öğretmek üzere hoca tayini gibi farklı faaliyetlerden bahsetmek mümkündür. Bu kurumlar yanında bahsedilmesi gereken önemli bir kıraat tedris kurumu ise türbelerdir. Zira Dımaşk türbelerinde kıraat sahasının önde gelen âlimleri ders vermiştir. Bu durum türbelerin vakıf şartlarına kadar yansımış ve dönemin kıraat ilmini en iyi bilen hocalarının buralarda görev yapması temin edilmiştir. Dönemin kıraat sahasında en üst kademede olmayı ifade eden *meşyahatü'l-kübrâ* kadrosu da yine Dımaşk türbelerinde görev yapan âlimlere verilmiştir. Bu yönüyle türbeler, Dımaşk'ta en üst seviyedeki kıraat derslerinin gerçekleştirildiği mekânlardandır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat ilmi, Memlükler, Kahire, Dımaşk, Türbe.

Demirci, Nur Kübra. "Memlük Kıraat Tedris Kurumları Ve Göz Ardı Edilen Bir Müessese Olarak Türbeler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/2 (Haziran 2024), 278-300. <https://doi.org/10.32711/tiad.1472426>.

Geliş Tarihi	23.04.2024
Kabul Tarihi	24.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Öğr. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, demirelnk@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0527-8357



Mamluk Qira'at Institutions and Mausoleums as an Ignored Institution

Nur Kübra DEMİRCİ¹

Abstract

During the Mamluk period, many educational institutions were built in the cities of Cairo and Damascus, and there was a great increase in the teaching and writing activities of Islamic sciences. This period is one of the most vibrant historical periods in terms of Qira'at scholarship. In mosques, madrasas, dār al-qur'āns, dār al-ḥadīths and khankāhs, specialized Qira'at studies, recitation teaching and Qur'ān memorizing lessons were conducted. In addition, it is possible to mention different activities in these institutions such as the employment of karīs to recite the Qur'ān continuously and the appointment of a teacher to teach orphans to read the Qur'ān. In addition to these institutions, another important institution that should be mentioned is the mausoleums. In fact, leading scholars of the field of Qira'at taught in the mausoleums of Damascus. This situation was reflected in the conditions of the mausoleums' endowments, and it was ensured that the teachers who knew the science of Qira'at the best of the period were employed there. The position of *mashyahat al-qubrā*, which means being at the highest level in the field of Qira'at of the period, was also given to the scholars working in the mausoleums of Damascus. In this respect, it can be said that the highest level of Qira'at lessons in Damascus were held in the mausoleums.

Keywords: Qira'at, Mamluks, Cairo, Damascus, Mausoleums.

Demirci, Nur Kübra. "Memlük Kıraat Tedris Kurumları Ve Göz Ardı Edilen Bir Müessesе Olarak Türbeler". *Türkiye Journal of Theological Studies* 8/2 (Haziran 2024), 278-300. <https://doi.org/10.32711/tiad.1472426>.

Date of Submission	23.04.2024
Date of Acceptance	24.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Lecturer Doctor, Trabzon University, Faculty of Teology, Department of Qur'anic Recitation and Qira'at, Trabzon, Türkiye, demirelnk@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0527-8357

Giriş

Memlükler, İslâmî ilimlerin sistematik/kurumsal şekilde tedrisinde son derece önemli bir rol icra etmiştir. Tarihî süreçte Selçuklu-Zengî-Eyyübî ve Memlük medreseleri şeklinde gittikçe sistemli hale gelen kurumsal eğitimin intikalinde¹ Memlük dönemi sosyal-siyasî şartlarının büyük katkısı olmuştur. Memlük devlet adamları başta âlim ve talebeler olmak üzere Moğol ve Haçlı saldırılarından kaçan Müslümanlara kapılarını açmıştır. Önde gelen Memlük merkezleri olan Kahire ve Dımaşk'ın bu manada devrin entelektüel yükünü üstlendiği söylenmelidir. Buralarda Eyyübîler'den intikal eden çok sayıda eğitim-öğretim kurumuna büyük hızla yenileri eklenmiş ve buralar muhacir ulemâ ve talebelerin istihdam merkezleri haline getirilmiştir.²

Memlükler'in eğitim-öğretim kurumlarında başta İslâmî ilimler olmak üzere çeşitli alanlarda tedris yapılmıştır. Bu ilim dalları arasında Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber döneminden itibaren okunuşuna dair farklı rivayetleri ve okunuş özelliklerini konu edinen kıraat ilmi oldukça önemli bir konumdadır. Zira Memlükler dönemi eğitim-öğretim hayatı söz konusu edildiğinde dinî tedriste ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'in tilavet düzeyinde okutulmasının ardından ezberletilmesi bir gelenek halini almıştır. Kur'ân hıfzı yanında farklı branşlarda ezberletilen çok sayıda muhtasar eser yanında kıraat sahasında yaygın şekilde İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) tecvide dair *Mukaddime*'sinin, Şâtübî'nin (öl. 590/1194) kırâat-ı seb'aya dair *Şâtubiyye* adıyla meşhur *Hırzû'l-emânî* adlı kasidesinin ve yine Şâtübî'nin resm-i mushafa dair '*Akiletü etrâbi'l-kasâid* adlı bir diğer eserinin ezberletildiği görülmektedir.³ Bu temel öğretimin ardından farklı branşlarda öne çıkan âlimlerin dahi kıraat sahasında farklı eserleri farklı hocalardan defalarca okudukları,⁴ bu alandaki eserlerin ve kıraat rivayetlerinin âlî isnadına⁵ sahip âlimlerden ders almaya yoğun şekilde rağbet edildiği gözlemlenmektedir.⁶

Memlükler döneminde Kahire ve Dımaşk gibi merkezlerde gerçekleştirilen kıraat faaliyetleri söz konusu edildiğinde başta kıraatların tedrisi olmak üzere, küçük çocuklara tilavet düzeyinde Kur'ân-ı Kerîm öğretimi ve hafızlık eğitimi,⁷ kurumlarda ve

¹ Adnan Kara, "Memlüklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 13/1 (2018), 192-195. Memlükler'in askerî ve siyasî gelenek olarak Selçuklu-Zengî-Eyyübî çizgisini devam ettirmesi hakkında bk. Altan Çetin, *Türk Tarihinde Memlük Asırları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 13-16, 23.

² İsmail Yiğit, *Memlükler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 243-244; Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 133-134.

³ Örnekleri için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-asâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995), 3/1453; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/78-79, 231-232, 233; 6/78, 263, 284; 7/175; 11/193; 12/100.

⁴ Örnekleri için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2010), 2/219-220; Sehâvî, *Dav'*, 2/34; Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn fi avâli Muhammed b. Tolîn*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416), 32-34.

⁵ İlk dönemde bir metnin isnadlarından birinin ilk kaynağa daha az râvîyle ulaşmasını ifade eden tabir, zamanla kitapların nesilden nesile aktarımı için de yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bilgi için bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlâları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 155.

⁶ Örnekleri için bk. Zehabî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1440; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/217-218, 672; 2/115; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Câmiu esânîd-i İbni'l-Cezerî*, thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî (Beyrut-Medine: Müessesetü'd-Duhâ-Dâru'l-Me'sûr, 2015), 207-209, 233.

⁷ Kurumlara bitişik mekteplerde verilen Kur'ân eğitimi ve hafızlık derslerine dair örnekler için bk. Zâhiriyye, Fâziliyye, Hicâziyye, Karasunguriyye, Bûbekiriyye, Sâbkiyye, Müsellemiyye, Emîr Cemâleddin Üstâdâr

bünyesinde inşa edilen türbelerde sürekli Kur'ân okuyan görevlilerin istihdamı,⁸ farklı branşlarda da gerçekleşebilmekle beraber Kur'ân'ın belirli kısımlarının okunması ve dua ile gerçekleştirilen miâd meclisleri⁹ dikkat çeken uygulamalardandır. Bu faaliyetlerin gerçekleştirildiği kurumlar arasında türbe, cami, medrese, dârülkur'ân, hankah ve mektepler dikkat çekmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, dönemin kıraat faaliyetlerinin eserlerde kurumsal düzeyde bahsi geçen örneklerle sınırlı olmadığıdır. Döneme dair biyografilerde bu sahada öne çıkmış çok sayıda kişinin biyografisinde hocaları ve talebeleri zikredilirken, ders verdiği kurumlardan bahsedilmemiştir. Hatta bunun tabakât türü eserlerin ağırlıklı anlatım usulü olduğu söylenebilir. Örneğin, *Dav'ü'l-lâmi'*de Kahire'de Şâmî veya Şihâb es-Sekenderî (öl. 857/1453) olarak tanınan kıraat âliminden çok sayıda biyografide okuttuğu kıraatler ve eserler bağlamında hoca olarak bahsedilmektedir. Bu yönüyle Şâmî 9./15. asrın öne çıkan kıraat âlimlerindedir. Fakat ne kendi biyografisinde ne de kendisinden okuyan talebelerinin biyografisinde bu derslerin nerelerde gerçekleştiğine dair bilgi yer almaktadır.¹⁰ Tabakât türü eserlerde benzer çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu durumun, hocaların kıraat tedris faaliyetlerini herhangi kurumsal bir aidiyet gözetmeksizin buldukları her fırsatta devam ettirmelerinden veya devrin anlayışının kurum merkezilik yerine hoca merkezli olması ve bunun biyografilere yansımından kaynaklandığı düşünülebilir. Sonuç olarak kurum adları zikredilerek gerçekleştirilen kıraat faaliyetlerinin sunulmasının, ilgili merkezlerde gerçekleştirilen kıraat faaliyetlerinin geneline ihata etmek gibi bir iddiasının olmadığı söylenmelidir. Bunları Kahire ve Dımaşk'ın kıraat tedris faaliyetleri hakkında fikir verici bir numune olarak görmek, bu faaliyetleri bütüncül şekilde değerlendirmeyi mümkün kılacaktır.

Bu bağlamda ülkemizde Memlükler dönemi kıraat faaliyetlerinin kurumsal yönüne yer veren sadece bir çalışma tespit edilebilmiştir. "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmî" başlıklı Ahmet Gökdemir'e ait olan makalede, türbelerde gerçekleştirilen kıraat tedris faaliyetlerine değinilmemiş, diğer kurumlarla alakalı ikincil kaynaklara dayalı aktarımlarla yetinilmiştir.¹¹ Elinizdeki çalışmada ise öncelikle Memlükler dönemi âlimlerinin telifleri kaynak taraması yöntemiyle ele alınmıştır. Başta Makrizî'nin (öl.

Medreseleri: Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-itibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 4/225-226, 204-205, 230-231, 240, 244, 248, 260, 262. Seyfiyye Medresesi: Sehâvî, *Dav'*, 5/122-123. Olcayboğa ve Yunus Hankahları: Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/293, 300. Sultan Melikü'n-Nâsir Hasan Camii: Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/122. Mânsûriyye Mâristânı: Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/269.

⁸ Ebü'l-Mefâhîr Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/192-193, 200, 213; Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/230-231, 233, 260; Sehâvî, *Dav'*, 6/88; Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2010), 199.

⁹ Ebü Abdillâh İzzüddin Muhammed b. Ali b. İbrâhîm b. Şeddâd, *el-Alâku'l-hatîre fi zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, Tarîhu medîneti Dımaşk*, thk. Sâmi ed-Dehân (Dımaşk: el-Mahedü'l-Firânsî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1956), 82-85; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2011), 1/381.

¹⁰ Hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *Dav'*, 1/219; Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Ensârî İbnü'l-Himsî, *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü'ş-şüyûh ve'l-akrân* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2000), 71. Talebelerinden örnekler için bk. Sehâvî, *Dav'*, 1/71-72, 258; 2/94; 3/96, 127, 207-208, 209; 4/36, 39, 167, 215, 218, 226, 249; 5/44, 93, 114, 148, 154; 6/48, 97; 7/158; 8/45, 147, 186, 229; 10/227; Ebü'l-Feth Zeynüddin Ca'fer b. İbrahim es-Senhûrî, *Kitâbü'l-Câmi'i'l-müfid fi smâ'ati't-teccüd*, thk. Molla Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 15.

¹¹ Ahmet Gökdemir, "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmî", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Bahar 2021), 570-576.

845/1442) *el-Hitâtü'l-Makrîziyye* adlı eserinde yer verdiği Mısır eğitim kurumlarına dair bilgiler ve yine bir Memlûk tarihçisi olan Nuaymî'nin (öl. 927/1521) Dımaşk eğitim kurumlarını ele aldığı *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* adlı eserleri incelenmiştir. Bunların yanında Memlûkler dönemi âlimlerinden Zehebî (öl. 748/1348) ve İbnü'l-Cezerî'nin kıraat âlimlerine dair kaleme aldıkları tabakâtları; İbn Kesîr (öl. 774/1373), İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Sehâvî'nin (öl. 902/1497) ilgili yüzyılları ele alan eserleri taranmıştır. Bu temel kaynakların yanı sıra Memlûkler dönemi siyasî, sosyal ve ilmî faaliyetlerine dair günümüzde yapılmış Türkçe ve Arapça çok sayıda çalışma incelenmiştir. Elde edilen verilerden hareketle dönemin kıraat tedris kurumlarında gerçekleştirilen faaliyetler tasvirî yöntemle sunulmuştur.

1. Memlûkler Dönemi Kıraat Eğitim Kurumları

Memlûkler döneminde devletin önde gelen iki ilim merkezi Kahire ve Dımaşk'a bakıldığında buralarda gerek ibadet gerekse ilmî amaçlarla vakfedilmiş hemen her tür kurumda çeşitli sahalar yanında kıraat derslerinin icra edildiği dikkat çekmektedir. Bunda ilgili dönemde kurumların külliye şeklinde inşa edilmesinin büyük payı olduğu söylenebilir. Buna göre bir kurumda medrese yanında cami, türbe ve mektep gibi farklı bölümlerin bulunması son derece yaygındır.¹² Böylelikle kıraat dersleri bir kurumun sadece bir kısmında icra edilmekle kalmamış, eş zamanlı olarak farklı bölümlerde okutulmuştur.¹³ Bundan dolayı Kahire ve Dımaşk'ta kıraat derslerinin icra edildiği kurumlarda gerçekleşen faaliyetlerden örnekler vermek, dönemin kıraat tedris usulünü bütüncül değerlendirmeyi temin edecektir. Kurumlar ve buralarda gerçekleştirilen kıraat faaliyetleri şu şekilde ele alınabilir:

1.1. Camiler

İslâm tarihinin en başından beri ilmî faaliyetlerde büyük bir katkıya sahip olan camiler, Memlûkler döneminde de bu konumunu korumuştur. Memlûkler'in devlet merkezi olan Kahire'deki kıraat faaliyetlerine bakıldığında, ilk olarak yönetim merkezi olan Kale'de bulunan cami ele alınabilir. Kale Camii'nin vâkıfı Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun (öl. 741/1341) burada Kur'ân okuyacak kurrâyı bizzat dinleyerek tayin etmiş, bir kıraat ders halkası kurmuş ve buraya bir de Mushaf kârii tayin etmiştir.¹⁴

el-Bidâye ve'n-nihâye'de Kahire Hâkim Camii'nde, dört mezhebe göre fıkıh, hadis ve nahiv dersleri yanında kırâat-i seb'a dersleri yapıldığı ve bu derslerin ünlü kıraat âlimi Nureddin Şattanevî (öl. 713/1314) tarafından icra edildiği kaydedilmiştir.¹⁵ Ayrıca

¹² Kurumların bitişik şekilde inşa edilerek ortak lafızlarla ifadelendirildiği ve bu durumun kurumlardaki faaliyetlerin hangi kısımda gerçekleştirildiğine dair anlama güçlüklerine sebep olduğuna dair değerlendirmeler için bk. Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 62-66; Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 402-403.

¹³ Bu durumun örneklerinden biri olarak Eşrefiyye Dârülhadisi zikredilebilir. Burada hem dârülhadis kısmında hem de türbede kıraat dersleri icra edilmiştir. Bu derslere ilgili başlıklarda yer verilecektir. Âdiliyye Türbesinde bulunan iki ayrı kıraat dersi halkasına yine Türbeler kısmında yer verilecektir.

¹⁴ Makrîzî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/137.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 14/85.

burada Kur'ân hocası yapan musadderlerin¹⁶ maaşı altmış dirhem olup, cami bitişiğinde inşa edilmiş mektepte de iki müeddib¹⁷ istihdam edilmiştir.¹⁸

Kahire İbn Tolun Camii'nde de benzer faaliyetler icra edilmiştir. Mesela Memlük Sultanı Laçın (öl. 698/1299) burada dört mezhebe göre fıkıh, tıp ve kıraat dersleri yapılmasını temin etmiştir.¹⁹ Konuya değinen günümüz araştırmacılarından Berkey, Sultan Laçın vakfiyesinden hareketle, mülakkin/başlangıç düzeyindekileri okutacak Kur'ân hocası için herhangi bir şartın söz konusu edilmediğini dile getirmiştir. Buna göre, diğer branşların hocalarından bu kadroya talip olan kişinin Kur'ân derslerini de yürütmesi uygun görülmüştür. Kırâat-i seb'a ve nahiv hocaları için ise bire bir ders dinlemek üzere sabahdan akşama kadar camide bulunma şartı söz konusudur. Bu branşların öğrencilerine de herhangi bir maaş tahsis edilmemiştir.²⁰

Bu noktada meşhur Ezher Camii'ne temas edilmelidir. Aslında Ezher Camii Fatımîler döneminde inşa edildiğinden onların dinî-siyasî emellerine hizmet eden bir kurum olarak varlık kazanmıştır. Eyyûbîler bölgeye hâkim olunca bu konumundan dolayı cami eski önemini yitirmiştir. Memlükler döneminde ise sultan ve emirlerin gayretiyle tekrar Kahire'nin en güzide ilim merkezi haline gelmiştir.²¹ Memlükler döneminde burada çok sayıda tamirat ve düzenleme yapılması bu gayretlerin bir göstergesidir.²² Sehâvî'nin *Dav'* adlı eseri üzerinden Ezher'in durumu değerlendirildiğinde, 9./15. asırda başka beldelerdeki insanların ilim öğrenmek kastıyla Kahire'ye geldiklerinde yerleştikleri ana merkezin Ezher olduğu görülmektedir. Buradaki tedris faaliyetlerinde ilk zikredilen, Kur'ân'ın ve temel eserlerin hızıdır. Bunun ardından bu eserlerin çeşitli hocalar huzurunda arz edildiği bilgisi verilmektedir. Bunlar arasında kıraat sahasının dikkat çeken örnekleri, Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a ve resm-i mushafa dair *Şâtıbiyyeteyn* olarak şöhret kazanmış *Hırzû'l-emânî* ve *'Akiletü etrâbi'l-kasâid* adlı iki eseridir.²³ Sehâvî'nin bir biyografi bağlamında verdiği bilgilerden hareketle, Ezher'de çocuklara Kur'ân öğretilen bir bölümün de mevcut olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

İbn Hacer'in, Ezher'in imamı olan Fahreddin Bilbîsî'ye (öl. 804/1402) dair naklettiği bilgiler buradaki kıraat faaliyetleri hakkında fikir vericidir. Buna göre Fahr Bilbîsî, kırâat-i seb'a okutmakta yetkin bir isimdir. Ezher'de çok uzun yıllar ikamet ederek kıraat dersleri veren Bilbîsî'nin sayılamayacak kadar çok talebesi olmuştur.²⁵ Tabakâtlarda burada kıraat hocası yaptığından bahsedilen çok sayıda meşhur âlimin biyografisine rastlamak mümkündür. Bunlar arasında Burhâneddin Hikrî (öl. 749/1349),²⁶ Nûreddin

¹⁶ Mütessadîlik/musadderlik kıraat sahasında ihtisas sahibi olmayı gerektiren, baş hocanın bir alt kademesinde bulunduğu söylenebilecek kadrodur.

¹⁷ Mekteplerde çocuklara başta Kur'ân okuma olmak üzere çeşitli alanlarda ders veren hocalardır.

¹⁸ Muhammet Enes Midilli, *Erken Memlük Döneminde Bir İlmî Müessesesi: İbn Tolun Camii (1296-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 60.

¹⁹ Asri Çubukçu, "Laçın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/40.

²⁰ Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 100, 92 nolu dipnot.

²¹ Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher, Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/59-60.

²² Mustafa İsmet Uzun, "Ezher, Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/55-56.

²³ Ezher'e yerleşerek çeşitli sahalarda öğrenim gören örnek isimler için bk. Sehâvî, *Dav'*, 1/267, 301, 314-315; 2/11-12, 53, 53-54; 5/71-73, 92-93, 125-127, 131-132, 170; 8/238.

²⁴ Sehâvî, *Dav'*, 4/37.

²⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 2/214.

²⁶ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1520.

İbnü'l-Küftî (öl. 689/1290),²⁷ Nüreddin Şattanevî,²⁸ ve Tâc b. Temriye (öl. 837/1433)²⁹ sayılabilir.

Kıraat hocası bulunduğu bilinen başka bir Kahire camii, Sultan Hasan Camii'dir. Vakfiyede mütesaddir için hafızlık, kırâat-i seb'a ve Arapça'yı iyi düzeyde bilme ve okutmaya ehil olma şartları yer almıştır. Hoca sabahleyin camiye gelecek ve bu alanlarda okumak isteyenlere ders vermek üzere zeval vaktine kadar burada bulunacaktır. Mülakkinde aranan şart yine hafızlıktır. Her iki görevli için belirlenen maaş yüz elli dirhemdir.³⁰ Makrizî aynı yerde üç yüz yetim çocuğun Kur'ân öğrendiği bir mektepten de bahsetmiştir.³¹

Kahire'nin Kur'ân musadderi bulunan diğer camileri arasında Zâfir Camii,³² fıkıh ve hadis dersleri yanında on beş talebenin kıraatleri tahsil ettiği Müeyyediye Camii³³ ve Zâhiri Camii bulunmaktadır.³⁴ Kıraat derslerinin yapıldığı mescitlerden bahsedilecek olunursa bunun tek örneği İbn Bennâ Mescidi'dir. Mescidin bânisi İbn Bennâ'nın, hem kıraat hem de hadis hocalığı yaptığı nakledilmiştir.³⁵

Dımaşk'ta ise kıraat faaliyetleri bağlamında bahsedilmesi gereken mekânların başında Emevî Camii gelmektedir. Dönemin meşhur tarihçilerinden İbn Şeddâd (öl. 684/1285) *el-A'lâku'l-hatîre* adlı eserinde burada düzenlenen çok sayıda *sub' meclisi*³⁶ ile Kur'ân okutma ve öğretme halkasından bahsetmiş, buralara devam edenlere maaş tahsis edildiğini aktarmıştır.³⁷ İbn Battûta (öl. 770/1369) ise burada halkın da dinleyebileceği şekilde her gece Kur'ân ve hadis okunduğundan bahsetmiştir. Ayrıca o, İbn Şeddâd'ın aktarımlarına benzer tasvirlerde bulunmuştur. İbn Battûta'nın dikkatini çeken bir diğer durum, istisnası az olmakla beraber burada durmadan Kur'ân okunduğudur. Ünlü seyyahın aktardığı bir diğer tablo, cami sütunlarına yaslanarak küçük çocuklara Kur'ân okumayı öğreten hocaların Mushaf'a hürmetleri sebebiyle levhaya yazıp silmeyi kerih görmeleri ve sadece sesli öğretimde bulunmalarıdır.³⁸

Bunların yanı sıra tabakât eserlerinde, Emevî Camii'nde kıraat dersleri veren çok sayıda âlime rastlanmaktadır. Bunların en meşhuru caminin Kubbetü'n-Nesr kısmında kıraat dersleri veren İbnü'l-Cezerî'dir.³⁹ İbnü'l-Cezerî'nin Rum diyarına gidişiyle bu vazifesini sırasıyla oğulları Fethüddin Muhammed (öl. 814/1411) ve Ebû Bekir Ahmed (öl.

²⁷ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1398-99.

²⁸ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1468-69.

²⁹ Sehâvî, *Dav'*, 7/175-176.

³⁰ Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib, *Tezkiratü'n-nebil fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 3/401; Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessesesi: İbn Tolun Camii* (1296-1382), 69-70, 128.

³¹ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/122.

³² Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/84.

³³ Muhammed Mahmûd Halef Anâkra, *el-Medâris fi Mısır fi usri devleti'l-Memâlik* (el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005), 180. Burada kırâat-i seb'a dersleri veren âlimlerden bazıları için bk. Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/145; Sehâvî, *Dav'*, 8/192.

³⁴ Zâhiri Camii'nin kıraat hocalarından ikisi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/89-90.

³⁵ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/273-274.

³⁶ Kur'ân'dan belirli kısımların camiye gelenlere dağıtılarak okunması suretiyle yürütülen tilavet meclisleridir.

³⁷ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 82-85.

³⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 1/136-141.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/329.

835/1431?)⁴⁰ devralmıştır.⁴¹ Nuaymî, burada bulunan Mushaftan her sabah Kur'ân okunduğunu ve okuyucuya da maaş bağlandığını aktarmıştır. Müellif, eseri yazdığı vakitte bu camide yetmiş üç Kur'ân musadderi olduğunu, bunları saymanın ise zor olduğunu belirtmiştir.⁴²

Emevî Camii dışında zikredilebilecek Dımaşk Camilerinin sayısı ise oldukça azdır. Yandıktan sonra tamir edilen İbn Mencek Camii'nde ikamet eden beş Kur'ân talebesini okutmak üzere bir şeyh görevlendirildiği nakledilmiştir.⁴³ Eyyûbiler döneminde inşa edilen Tevbe Camii'nde ise Memlükler döneminde aralarında Tûnusî (öl. 718/1319) ve İbnü'l-Lebbân (öl. 776/1374) gibi meşhur kıraat âlimlerinin bulunduğu hocalar ders vermişlerdir.⁴⁴

Kahire ve Dımaşk camilerine dair ortaya çıkan tablodan hareketle Kahire'de kıraat tedrisinde camilerin oldukça aktif bir rolü varken aynı durumun Dımaşk'ta söz konusu olmadığı söylenebilir. Kahire camilerinden kıraat dersi yapılanların, şehrin en büyük ve ilmî bakımdan en hareketli camileri olmasına karşın, Dımaşk söz konusu edildiğinde anlatımlar daha çok Emevî Camii'nde yoğunlaşmaktadır.

1.2. Medreseler

Öncelikle vurgulanmalıdır ki çeşitli çalışmalarda medreseler daha ziyade fıkıh ilmi tedrisinin merkezde olduğu kurumlar olarak öne çıkarılmıştır.⁴⁵ Böyle olmasına rağmen medreselerde hadis, tefsir ve kıraat gibi farklı dersler de okutulmuştur. Bu anlamda kıraat öğretimi-medrese ilişkisi söz konusu olduğunda Kahire öne çıkmaktadır. Kahire'deki medrese yoğunluğu dikkate alındığında bu beklenen bir durumdur.

Kahire'de Memlükler döneminde inşa edilmiş ilk medreselerden olan Zâhiriyye'de fıkıh dersleri yanında kıraat ve hadis dersleri yapılmaktaydı. Makrizî, medresenin bitişiğinde yetimlerin Kur'ân öğrenmesi için bir de mektep inşa edildiğini zikretmiştir. Eserde, okutulan ders ve kitapların içeriğine dair bilgi yer almamaktadır. Sadece ilk kıraat hocasının Kemâleddin Mahallî (öl. 672/1273) olduğu ve burada kırâat-i seb'a okutulduğunu nakledilmiştir.⁴⁶

Sultan Baybars'ın yaptırdığı bir Zâhiriyye Medresesi'nin de Dımaşk'ta olduğu bilinmektedir. Nuaymî buranın medrese, dârülhadis ve türbe içerecek bir külliye şeklinde inşa edildiğini aktarmıştır.⁴⁷ Dârülhadisin şeyhliğini yapmış bir kıraat üstadı,

⁴⁰ Ebû Bekir Ahmed'in farklı kaynaklarda yer alan muhtelif vefat tarihlerine dair değerlendirme için bk. Kadir Taşpınar, 15. *Asırda Yazılmış Türkçe Bir Tecvid Eseri Risâle-i Münciye* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 53-54, 163 nolu dipnot.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/170-171. Diğer bazı kıraat hocaları için bk. Zehebî, *Marîfetü'l-kurrâ*, 3/1432-1433; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/66; 2/305-306; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/468; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 105-107.

⁴² Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/314-315.

⁴³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/343.

⁴⁴ Kıraat hocaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 211.

⁴⁵ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu - Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁴⁶ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/224-226. Biyografik kaynaklarda burada kıraat hocalığı yaptığından bahsedilen âlimler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/118-119, 658; 2/378, 523; Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *Buğyetü'l-ouât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/469; Sehâvî, *Dav'*, 1/144-146; 5/93-94, 110; 10/165.

⁴⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/264.

İzzüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Ömer el-Fârûsî el-Vâstî' dir (öl. 694/1295). Kıraatleri ve vecihlerini iyi bildiği ifade edilen âlimden çok sayıda kişi istifade etmiştir.⁴⁸

Kahire'de bulunan bir diğer Zâhiriyye Medresesi Sultan Berkûk (öl. 801/1399) tarafından yapılmıştır. Burası Berkûkiyye olarak da bilinmektedir. Modern dönem araştırmacılarından Berkey, vakfiyesinden hareketle medresede yüz yirmi beş talebeden onunun kıraat sahasında öğrenim gördüğünü aktarmaktadır. Vakfiye şartı ise burada kırâat-i seb'a okutulmasıdır. Burada dikkat çeken bir husus, kıraat sahasında gerçekleşen talebe istihdamının diğer sahalara kıyasla az olmasıdır.⁴⁹ İbn Hacer, medresenin ilk kıraat hocalığını Ezher Camii imamı Fahr ed-Darîr'in yaptığını nakletmiş, ders içeriğine dair bir detaya yer vermemiştir.⁵⁰

Kahire Fâzılıyye Medresesi, kıraat ilmi okutulduğu nakledilen bir diğer kurumdur. Burası Memlûkler dönemi öncesi ünlü kıraat üstadı Şâtıbî'nin ders verdiği medresedir. Hz. Osman'a nisbet edilen Mushaflardan birinin bulunduğu aktarılan medresede, yetimlere Kur'ân öğretmek üzere açılmış bir mektebe de yer verilmiştir.⁵¹ Memlûkler döneminde medresede ders verdiği bilinen Burhâneddin Hikrî ve Ezher imamı Fahreddin Bilbîsî⁵² gibi meşhur kıraat âlimlerinin bulunması, buranın ilgili dönemde faaliyetlerini sürdürdüğünü göstermektedir.⁵³

Kıraat ilmi tedrisinin gerçekleştirildiği bilinen diğer Kahire medreseleri, Hanefî medresesi olan Emir Şemseddin Aksungur,⁵⁴ Eyyûbîler hanedanından ilimle meşgul olmuş bir hanım tarafından vakfedilmiş Kutbiyye,⁵⁵ Mansûriyye Hastanesi bünyesindeki Mansûriyye,⁵⁶ Şâfiîler için vakfedilmiş olan Sâbikiyye,⁵⁷ çok kıymetli Mushafların bulunduğu nakledilen⁵⁸ Emir Cemâleddin Üstâdâr Medreseleri'dir.⁵⁹

Dımaşk medreselerinin kıraat sahasındaki rolünden bahsedilecek olursa, Memlûkler'den önce türbe kısmındaki kıraat derslerini Hemedânî'nin (öl. 643/1245) yürüttüğünden bahsedilen Zencîliyye zikredilebilir.⁶⁰ Nuaymî buradaki kıraat derslerini Şihâbüddin el-Kefrî'nin (öl. 776/1374) okuttuğunu nakletmiştir.⁶¹ Kefrî'nin kıraat şeyhliğini yaptığı bir diğer medrese ise Mukaddemiyye Cevvâniyye'dir.⁶²

⁴⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/268-269.

⁴⁹ Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 111-112.

⁵⁰ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/313-314. Aynı âlimin Zâhiriyye Baybarsiyye'de hocalık yaptığına dair bilgi için bk. Sehâvî, *Dav'*, 5/110. Kıraat hocalarından diğer örnekler için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine ez-Zeyl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 168; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/293; Sehâvî, *Dav'*, 4/170.

⁵¹ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/204-205.

⁵² Sehâvî, *Dav'*, 5/116-117.

⁵³ Diğer bazı kıraat hocaları için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1459; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/220-221, 390.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 13/471.

⁵⁵ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/208, 245.

⁵⁶ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/269.

⁵⁷ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/248.

⁵⁸ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/261.

⁵⁹ Muhammed Muhammed Emin, *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fi Mısır* (Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire, 1980), 253.

⁶⁰ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1265-66.

⁶¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/406. Diğer kıraat hocaları için bk. Muhammed Mufî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 208.

⁶² Medresenin kıraat hocaları hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/460.

Dımaşk'ın bir diğer meşhur Hanbelî medresesi olan Ömeriyye'de sayılamayacak kadar çok kişinin hafızlık yaptığı nakledilmiştir. Eyyûbiler döneminde açılan medresedeki dersler, Memlûkler döneminde de devam etmiştir. Buranın muhtelif mahallerinde yedi adet kıraat ders halkası ve hocası bulunmaktadır. Nuaymî ve ondan istifadeyle Muhammed Mutî burada görev yapan çok sayıda Kur'ân hocasından bahsetmiştir. Bunlar dışında Kur'ân okumayı hiç bilmeyenlere öğreten telkin şeyhlerinin adları da zikredilmiştir.⁶³ İbn Battûta, burada Kur'ân öğrenmek isteyen yaşlılara da dersler verildiğinden bahsetmiştir. Seyyahın aynı semtte Kur'ân öğrenmek isteyenlere hasredildiğinden bahsettiği bir diğer kurum İbn Müneccâ Medresesi'dir.⁶⁴

Fârisiyye Medresesi'nde ise on beş yetim çocuğa hafızlık yaptırmak üzere on mukrî bulunduğu nakledilmiştir. Hıfzını tamamlayan talebelerin yerine başkaları istihdam edilmekle beraber, mezkûr mukrîler dışında öğle ve ikindi namazlarının ardından medreseye gelen iki ayrı hoca daha bulunduğu kaydedilmiştir.⁶⁵

Medreselerde gerçekleşen bir başka kıraat faaliyeti, sürekli Kur'ân okuyan kârîlerin istihdam edilmesidir. Bunun çeşitli örneklerine Makrizî ve Nuaymî'nin eserlerinde tesadüf etmek mümkündür.⁶⁶ Medreselerle beraber zikredilebilecek bir diğer kurum mekteplerdir. Genellikle medreselere bitişik inşa edilen mekteplerde, yetim çocuklara Kur'ân okumayı öğretmek üzere hocalar tayin edildiğine dair örnekler rastlanmaktadır.⁶⁷

Bilgi verilen medreselerdeki kıraat faaliyetlerinden hareketle, Kahire ve Dımaşk kurumları arasında belirgin bir farkın bulunmadığı söylenebilir. Her iki merkezde kıraat alanında ders verilen kurumlar bulunmakla beraber, buralarda kıraat dersi verilen medreselerin toplam medreselere oranla az sayıda olduğu görülmektedir. Bundan hareketle kıraat tedrisinde medreselerin çok yoğun bir katkısının olmadığı söylenebilir.

1.3. Dârülkur'ânlar

Dârülkur'ânlarla ilgili merkezlerden sadece Dımaşk ve çevresinde karşılaşılmış, Kahire'de bu türden bir kuruma tesadüf edilmemiştir. Nuaymî, bu kurumlar hakkında bilgi verirken birçoğundaki tedris faaliyetinden bahsetmemiş, vakfedeni hakkında bilgiler sunmakla yetinmiştir. Eserde buralardaki öğretim faaliyetlerine dair yer alan az sayıdaki bilgiden hareketle, dârülkur'ânların ihtisas düzeyinde kıraat ilmi öğretmek yerine, fakirler ve yetimler için temel düzeyde hafızlık ve Kur'ân okuma becerisi kazandırmaya yönelik kurumlar olduğu söylenebilir. Buralar, çeşitli görevlilerin istihdamıyla aynı zamanda cami hizmeti vermiştir.

Nuaymî *Dâris*'te ve bu eserin Dârülkur'ânlar kısmını içeren *Dûru'l-Kur'ân fi Dımaşk*'ta bu kurumların yedisine temas etmiştir. Bunlardan, Rişâiyye 4-5./10-11. asırlarda; Vecîhiyye 7./13. asırda; Sencâriyye 8./14. asırda; Cezeriyye, Delâmiyye, Haydariyye, Sâbûniyye ise 9./15. asırda inşa edilmiştir. *Dûru'l-Kur'ân*'ı neşreden Salahaddin el-Müneccid bu

⁶³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/77-87; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 195-196.

⁶⁴ İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 1/148.

⁶⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/324.

⁶⁶ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/230-231, 233, 260; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/343, 434.

⁶⁷ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/230-231, 240, 244, 248, 260, 262; Sehâvî, *Dav'*, 5/122-123.

kurumların çoğunun Memlûkler döneminde inşa edilmiş olmasına dikkat çekerek bu devreyi zirve olarak vasıflandırmıştır.⁶⁸

Nuaymî'nin bu kurumlar hakkındaki aktarımları, dârülkur'ânların kıraat sahasındaki fonksiyonunu ortaya koyar mahiyettedir. Bunlardan Haydariyye Dârülkur'ânı'na fakirlerin yerleştirildiğini belirten Nuaymî, vâkıf hakkında bilgiler vermiş, fakat buradaki tedris faaliyetlerinden bahsetmemiştir.⁶⁹ Cezeriyye'den ise İbnü'l-Cezerî'nin burayı kurrâ için bina ettiğini naklederek kısaca bahsetmiştir. Fakat o, derslerin içeriğine dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.⁷⁰ Müellif bu iki örneğin aksine, Delâmiyye Dârülkur'ânı hakkında oldukça geniş malumat sunmuştur. Burada imam, kayyım, muhâcir fakirlerden altı Kur'ân talebesi ve bunlara Kur'ân öğretmek için bir musadder, altı yetim ve bunların Kur'ân hocaları, üç aylar için Buhârî kârîi, nâzır (vakıfların idare ve işleyişinden sorumlu kişi), bir de âmil (malî işlerle ilgilenen memur) istihdam edilmiştir.⁷¹

Rişâiyye Dârülkur'ânına gelince, Kur'ân öğretimine tahsis edilmiş ilk mekân olduğuna değinilerek vâkıfın İbn Âmir kıraatinde uzman olduğu belirtilmiştir. İnşa edildiği 4-5./10-11. asır ve sonrasındaki tedris durumu hakkında ise herhangi bir bilgi sunulmamıştır.⁷² Bir tüccar tarafından vakfedilen Sencâriyye Dârülkur'ânı'nda Kur'ân okunan ve öğretilen bir bölüm bulunduğu, bunun yanında hadis mîâdları düzenlendiği aktarılmıştır.⁷³ Dımaşk çevresinde bulunan Sâbûniyye Dârülkur'ânı'nın vakfiye şartları, on fakir ve on yetime Kur'ân öğretilmesi şeklinde belirlenmiştir.⁷⁴ Nuaymî'nin son olarak bahsettiği dârülkur'ân, zengin bir âlim tarafından vakfedilen Vecîhiyye Dârülkur'ânı'dır. Eserde vâkıfın biyografisi hakkında bilgi vermekle yetinilmiş, buradaki derslere dair herhangi bir bilgi nakledilmemiştir.⁷⁵

Nuaymî'nin naklettiği bilgilerden hareketle bu kurumlardaki kıraat öğretim faaliyetlerinin detayları hakkında bilgi aktarabilmek mümkün görünmemektedir. Nuaymî dışında ilgili dönemi ele alan tarih-tabakât kitaplarında bu kurumlardaki tahsil-tedrise dair ek bir bilgiye rastlanmamıştır. Bundan hareketle, kıraat ilmi sahasında bu kurumların aktif bir rolünün bulunmadığı, dönemin ihtisas düzeyinde kıraat öğretim kurumları olmadıkları söylenebilir.

Günümüz araştırmacılarından Muhammed Mutî', Nuaymî'nin zikrettiklerine ek olarak başka dârülkur'ânlar hakkında bilgi vermektedir. Mutî'in çalışmasında, bunlardan Sellâmiyye, Taftazâniyye, Nâsriyye, Hilâliyye ve Hereviyye Sûfiyye Dârülkur'ânlarının vakfedenlerine ve vakfedilme süreçlerine dair bilgiler aktarılrken⁷⁶ buralardaki tedris faaliyetlerine dair bilgiye yer verilmemiştir.

Dımaşk Sâlihiyye mahallesinde 817/1415 yılında yapılan İs'ardiyye Dârülkur'ânı'ndaki faaliyetler hakkında ise vakfiyesinden hareketle son derece detaylı bilgilere yer

⁶⁸ Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *Dûru'l-Kur'ân fi Dımaşk*, thk. Salâhüddin el-Müneccid (Dımaşk, 1946), 8.

⁶⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/7.

⁷⁰ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/8.

⁷¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/8-9.

⁷² Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/9-10; Nuaymî, *Dûru'l-Kur'ân fi Dımaşk*, neşreden girişi, 8.

⁷³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/11.

⁷⁴ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/11-13.

⁷⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/13-14.

⁷⁶ Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 90-107.

verilmiştir.⁷⁷ Bunların ihtisas boyutunda kıraat tedrisinden ziyade, tilavet düzeyinde tedris ve hafızlık eğitimi ayrıca vâkifa dua içerikli faaliyetler olduğu dikkat çekmektedir. Muhammed Mutî'in zikrettiği bir diğer dârülkur'ân Anberiyye'den İbn Kesîr'den alıntıyla bahsedilmiş, buradaki faaliyetlere ise yer verilmemiştir.⁷⁸ Mutî'in hakkında bilgi verdiği bu kurumların en dikkat çekici yönü, hepsinin Memlûkler devrinde faaliyete geçmiş olmasıdır. Bu nokta, Memlûkler döneminde dârülkur'ânlara verilen önemi göstermesi bakımından vurgulanmalıdır.

1.4. Dârülhadisler

Memlûkler devrinde dârülhadislerin dârülkur'ânlar gibi daha çok Dımaşk'ta yer aldıkları görülmektedir. Süyûtî, Mısır'da Kâmilîyye ve Şeyhûniyye dışında dârülhadis bulunmadığını nakletmiştir.⁷⁹ Bunlardan Kâmilîyye'de kıraat sahasında bir tedrise tesadüf edilmemiştir. Şeyhûniyye ise Süyûtî tarafından hankah olarak adlandırılarak, burada dört mezhebe dair fıkıh ve hadis dersleri yanında kıraat dersleri yapıldığına temas edilmiştir.⁸⁰ Bu durumun, aynı çatı altında birkaç kurumun yer almasından kaynaklandığı söylenebilir.⁸¹

Dımaşk dârülhadislerine gelindiğinde ise kıraat dersleri verilen en meşhur dârülhadisin Eşrefiyye olduğu söylenebilir. Burası da külliye tarzında inşa edilmiş bir kurumdur. Türbe kısmında yapılan derslere ilgili bölümde temas edileceği için, bu kısımda sadece dârülhadiste gerçekleştirilen derslere yer verilecektir. Burada öncelikle vurgulanması gereken, iki ayrı Eşrefiyye'nin bulunduğuudur. Eşrefiyye Cevvâniyye 630/1232 yılında, Eşrefiyye Berrâniyye ise 634/1236 yılında kurulmuştur.⁸² Eşrefiyye Berrâniyye'de yapılan herhangi bir kıraat dersine tesadüf edilmemiştir.⁸³ Eşrefiyye Cevvâniyye'nin vakfiyesinde ise aylık on dirhem maaş karşılığında on kıraat talebesinin istihdam edilme şartının bulunduğu nakledilmiştir.⁸⁴ Kıraat hocası için kırâat-i seb'a hafızı olması, mezkûr talebelere kırâat-i seb'a, küçük çocuklara ise Kur'ân okumayı öğretip hafızlık yaptırması şartları bulunmaktadır.⁸⁵ Burada İskenderî (öl. 702/1303), İbnü'l-Lebbân ve İbnü'l-Cezerî'nin aralarında bulunduğu Dımaşk'ın meşhur kıraat hocaları ders vermiştir.⁸⁶ İbn Kesîr'in dârülhadis olarak zikrettiği bir diğer kurum, Sükkeriyye'dir. Müellif burada hadis talebeleriyle beraber kıraat ilmi tahsil eden otuz öğrencinin var olduğunu nakletmiştir. Bunlar onar kişilik gruplara ayrılıp her bir gruba bir hoca tayin edilmiş, bu talebelere hadis öğrenenlerle aynı miktarda maaş bağlanmıştır.⁸⁷

⁷⁷ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 109-111, 133-136.

⁷⁸ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 89; İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 14/360.

⁷⁹ Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1967), 2/262.

⁸⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/266. Şeyhûniyye'de kıraat hocalığı yaptığını temas edilen örnekler için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/518; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/45; Sehâvî, *Dav'*, 8/192.

⁸¹ Bilgi için bk. Midilli, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", 402-403.

⁸² Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/528.

⁸³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/36-42.

⁸⁴ Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/76.

⁸⁵ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 209.

⁸⁶ Muhammed Mutî'in burada kıraat hocalığı yapmış âlimlere dair yer verdiği kronolojik liste için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 209-210.

⁸⁷ İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 14/294. Nuaymî ise burası hakkında bilgi vermekle beraber, aynı yerde gerçekleşen

Nuaymî'nin eserinde bilgi verdiği on altı Dımaşk dârülhadisinden sadece ikisinde kıraat tedris edildiğine dair bilgiye ulaşılması, dârülhadislerin kıraat sahasında çok aktif kurumlar olmadığını göstermektedir.

Bu kısımda son olarak Dımaşk'ta hem dârülkur'ân hem dârülhadis olarak vakfedilmiş kurumlardan bahsedilebilir. Bunlardan Dımaşk saltanat nâibi Tenkiz'in vakfettiği Tenkiziyye'de Kur'an hocaları, hadis hocaları, on iki Kur'ân talebesi ve beş Kur'ân dersini dinleyerek takip eden kişi için maaş tahsisi söz konusudur. Bunlardan Kur'ân hocasının maaşının, hadis hocasının maaşının sekiz katı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, burada en önemsenen faaliyetin Kur'ân öğretimi olduğu söylenebilir. Nuaymî, buradaki Kur'ân derslerinin keyfiyetine dair herhangi bir bilgi nakletmemiştir.⁸⁸ Nuaymî'nin dârülhadis ve dârülkur'ân olarak yer verdiği Ma'bediyye⁸⁹ ve Sabbâbiyye'de⁹⁰ kıraat sahasında gerçekleştirilen bir tedris faaliyetine rastlanmamıştır. Zikredilen üç kurumun da 8./14. asırda yani Memlûkler döneminde faaliyete geçmiş olması çalışma açısından dikkat çekicidir.

1.5. Hankah, Zâviye ve Ribatlar

Ruhanî tezkiyeyi amaçlayarak kurulmuş sosyal mekânlar olan hankah, zâviye ve ribatlarda tıpkı bir medrese gibi kıraat ilmi tedrisi yapılmıştır. Bunun yanında sürekli Kur'ân okuyan kârî istihdamı ve aynı yerlere bitişik inşa edilmiş olan mekteplerdeki Kur'ân öğretimi dikkat çekmektedir.

Makrizî, Alâî ribatına haftada bir gün fukahâ ve kurrânın gelerek ders yaptıklarını nakletmiştir.⁹¹ Makrizî'nin medrese olarak ele aldığı Kahire Cemâleddin Üstâdâr'dan hankah olarak bahseden Berkey, vakfiyesinden hareketle burada yirmi kıraat talebesinin istihdam edildiğini belirtmiştir.⁹² Yine Şeyhûniyye'de gerçekleştirilen kıraat derslerine dârülhadisler kısmında temas edilmişti.

Kıraat sahası faaliyetleri arasında İbn Battûta ve Makrizî'nin Kahire hankahlarında gerçekleştirilen çeşitli hatim ve zikir merasimlerine dair aktarımlarına tesadüf etmek mümkündür.⁹³ Saîdü's-Süedâ hankahının şeyhlerinin kıraat sahasında mahir isimler olmaları da merasimlerin icrası noktasında dikkat çekicidir.⁹⁴ Bir diğer kıraat faaliyeti olarak hankahlarda istihdam edilen kurrâdan bahsedilebilir.⁹⁵ Hankahların bir kısmının bitişğinde yetimlere Kur'ân öğretilen mektepler inşa edildiği de nakledilmiştir.⁹⁶

Dımaşk'ta kıraate dair bir faaliyete tesadüf edilen tek hankah ise Hanefî sufiler için vakfedilmiş olan Yunûsiye Hankahı'dır. Burada kalanlardan onunun kurrâdan olma şartı vardır.⁹⁷ Hankahlardaki faaliyetlere dair eserlere yansıyan bilgiler bütün olarak

herhangi bir kıraat faaliyetinden bahsetmemiştir. Bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/56-60.

⁸⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/91-94.

⁸⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/95.

⁹⁰ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/94-95; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 71-72.

⁹¹ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/307.

⁹² Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 110.

⁹³ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/283; İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 1/49.

⁹⁴ Kıraat ihtisası ve hocalığı olan şeyh örnekleri için bk. Hediye Sümeyra Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-Süedâ (569- 922/1173-1517)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 51-52.

⁹⁵ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/285, 291, 296, 299, 299-300; Sehâvî, *Dav'*, 6/165; Yiğit, *Memlûkler*, 250.

⁹⁶ Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/293, 300.

⁹⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/148. Metnin akışından kurrâ olarak vasıflandırılanların kıraat talebeleri olduğu tahmin edilmektedir.

değerlendirildiğinde denilebilir ki, bu müesseseler kıraat sahasında daha ziyade icra edilen tilavet ve zikir meclisleriyle katkı sunmuştur. Yani ihtisas düzeyinde kıraat dersleri nicelik itibarıyla ikinci planda kalmıştır. Dımaşk-Kahire bu açıdan kıyaslandığında, Dımaşk hankahlarında gerçekleşmiş kıraat faaliyetlerinin ya olmadığı ya da incelenen kaynaklara yansımadağı görülmektedir.

2. Kıraat Tedris Kurumu Olarak Türbeler

Kıraat ilmi tedrisi ya da Memlûkler dönemi ilmî faaliyetleri söz konusu edildiğinde genellikle yukarıda temas edilen tabloyla karşılaşmaktadır. Bununla beraber Memlûkler dönemi Dımaşk'ında gerçekleştirilen kıraat faaliyetlerine bakıldığında türbelerden özellikle bahsedilmesi gerekmektedir. Zira bu dönemde fıkıh ilmi dendiğinde akla ilk medreselerin gelmesi gibi, kıraat ilmi dendiğinde de akla gelen ilk kurum türbelerdir. Genellikle medrese, cami gibi yapılarla bitişik olarak inşa edilen bu kurumlarda hem aralıksız Kur'ân okuma geleneği hâkim olmuş, hem de beldenin en yetkin hocaları kıraat derslerini yürütmüştür. Dımaşk'ta gerçekleştirilen ilmî faaliyetleri ele alan eserlere ve tabakât türü eserlerde kıraat sahası âlimlerinin biyografilerine yansıyan bilgilere bakıldığında bu durumu net şekilde görmek mümkündür.

2.1. Ümmü Sâlih Türbesi

Dımaşk türbeleri arasında en dikkat çekici örnek, Ümmü Sâlih Türbesi'dir. Burası külliye tarzında inşa edilmiş bir kurum olup; okutulan dersler Şâfiî fıkıhı, hadis ve kıraattir.⁹⁸ Nuaymî'nin burada bulunan Sâlihiyye Medresesi'ni tanıtırken Ümmü Sâlih Türbesi'nde bulunduğunu söylemesinden hareketle, ana yapının türbe kısmı olduğu, içinde de bir medreseyi barındırdığı söylenebilir. Kıraat derslerinin yapıldığı kısım ise türbedir.⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, buranın meşhur âlim Alemüddin es-Sehâvî'nin (öl. 643/1245) kıraat dersleri vermesi için inşa edildiğini aktarmıştır. Türbeye kıraat şeyhi olarak tayin edilen kişinin döneminde kıraat ilmini en iyi bilen kimse olması şartı, icra edilen derslerin seviyesini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.¹⁰⁰

Ümmü Sâlih Türbesi'nin bir kurum olarak müstakil şekilde ele alındığı eserlerin başında Nuaymî'nin Dımaşk'ın eğitim kurumlarını ele aldığı *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* adlı telifi gelmektedir. Nuaymî burada türbede şeyhlik yapan âlimlere dair çeşitli bilgiler aktarmıştır.¹⁰¹ Dımaşk dârülkur'ânlarına dair bir çalışması bulunan Muhammed Mutî' de Ümmü Sâlih Türbesi'ni müstakil olarak ele almış ve çeşitli biyografik eserlerden hareketle Ümmü Sâlih'te hocalık yapmış âlimlerin listesini düzenlemiştir. Mutî' bu listeye Nuaymî'nin zikrettiği isimlerden sonra görev yapan âlimleri de eklemiştir.¹⁰² Alemüddin Sehâvî ve İbnü'l-Cezerî¹⁰³ gibi eserleriyle günümüzde kendilerinden çokça söz ettiren âlimlerin burada kıraat hocalığı yapmış olması, türbenin kıraat sahasındaki konumunu göstermektedir. Ümmü Sâlih'te kıraat hocalığı yapmış diğer meşhur âlimler arasında Sehâvî'nin ardından onun vazifesini üstlenen talebesi Şemseddin Ebü'l-Feth Muhammed (öl. 657/1259),¹⁰⁴ yine Sehâvî'nin talebelerinden yirmi iki yıl türbenin kıraat

⁹⁸ Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 23-65.

⁹⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/239.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/790. Sehâvî hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/789-792.

¹⁰¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/243-246.

¹⁰² Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 24-52.

¹⁰³ Hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 110-127; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/327-331.

¹⁰⁴ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1331-32; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/281-282.

şeyhliğini yapmış Zevâvî (öl. 681/1282),¹⁰⁵ Sehâvî'nin sekiz yıl talebeliğini yaparak ondan yedi kez cem' usulüyle kırâat-i seb'a hatmi yapan talebesi Fâzılî (öl. 692/1293),¹⁰⁶ Dımaşk'a geldiğinde Zevâvî'nin derslerini takip edip sonrasında hocasının vazifesini devralan Mecdüddin et-Tûnusî,¹⁰⁷ kıraatleri son derece titizlikle okutmasıyla tanınan ve sadece iki kişiye icazet verdiği nakledilen İbn Bashân (öl. 743/1343),¹⁰⁸ Kahire, İskenderiye, Halil ve Kudüs'ün aralarında bulunduğu çok sayıda merkezde meşhur âlimlerden istifade etmiş ve İbnü'l-Cezerî'nin hocalığını yapmış İbnü'l-Lebbân,¹⁰⁹ âlî isnadı sebebiyle kendisinden ders almak üzere rihlelerin yapıldığı ve İbnü'l-Cezerî'nin de hocalarından İbnü's-Sellâr (öl. 782/1380),¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî'nin türbe hocalığı dâhil vazifelerini devralan oğulları Fethüddin Muhammed¹¹¹ ve Ebû Bekir Ahmed,¹¹² İbnü'l-Cezerî'nin talebesi evlatlarının ise hocası olan Sadaka b. Selâme ed-Darîr (öl. 825/1422),¹¹³ İbnü'l-Cezerî talebelerinden olan ve çok sayıda merkezde farklı hocalardan istifadesiyle dikkat çeken ünlü müfessir Burhân Bikâî (öl. 885/1480),¹¹⁴ Bikâî'nin ardından türbe şeyhi olup Kahire başta olmak üzere farklı merkezlerdeki hocalardan istifade etmiş Ramlî (öl. 923/1517)¹¹⁵ zikredilebilir.

İncelediğimiz kaynaklara yansıyan bilgilerde Ümmü Sâlih Türbesi'nde kıraat tedrisi özelinde okutulan eserler ve takip edilen metoda dair net ifadeler rastlanmamıştır. Bununla beraber türbenin hocalığını yapmış âlimlerin ve talebelerinin biyografilerinden hareketle türbede devrin genel usulüne uygun olarak bölgede yaygın olarak okutulan eserler münderecatında kırâat-i seb'a, aşere ve daha fazla sayıda kıraati okuttukları söylenebilir. Bunun bir örneği İbnü'l-Cezerî'nin de hocaları olan İbnü's-Sellâr ve İbnü'l-Lebbân özelinde verilebilir. Ümmü Sâlih Türbesi'nin kıraat şeyhliğini peş peşe üstlenmiş bu âlimlerden ders okuyanların biyografileri incelendiğinde çoğunlukla İbnü's-Sellâr'dan kırâat-i seb'a,¹¹⁶ İbnü'l-Lebbân'dan ise kırâat-i aşere tahsil edildiği görülmektedir.¹¹⁷ Nitekim İbnü'l-Cezerî de ilk kıraat hocası olarak bahsettiği İbnü's-Sellâr'dan çok sayıda kıraati infirâd metodu¹¹⁸ ile okumuştur. Hocası cem'¹¹⁹ metoduyla

¹⁰⁵ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1350-52; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/540-541; Adem Yerinde, "Zevâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/305-306.

¹⁰⁶ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1401-1403; İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 136.

¹⁰⁷ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1480-82; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/245-46.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/82-84.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/102-103; İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 155-158, 164-165, 168-169, 171-177.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 130-133; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/672-73. Vefat tarihi *Gâye'* de 782/1380 yılı, *Câmi'* de 783/1381 yılı olarak yer almıştır.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/331-332.

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/170-171.

¹¹³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/111-112. Hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/468.

¹¹⁴ Sehâvî, *Dav'*, 1/83-91.

¹¹⁵ Sehâvî, *Dav'*, 1/183; Abdülkâdir el-Ayderus, *en-Nûru's-sâfir an ahhârî'l-karnî'l-âşir*, thk. Ahmed Hâlû vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), 168-169.

¹¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/67, 169, 453, 817; 2/207, 381, 425, 450; İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 232. İbnü's-Sellâr'ın tahsil hayatına bakıldığında daha çok kırâat-i seb'a tahsili dikkat çekmektedir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 131-133; Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 41-45.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/135, 466, 817; 2/207, 425, 450; İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 232. İbnü'l-Lebbân'ın aşere okutmakla meşhur oluşuna dair bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve müşşidü't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, ts., 162; Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Dımaşk*, 41.

¹¹⁸ Her bir kıraat için ayrı bir hatmin yapıldığı tedris metodudur. Bilgi için bk. Abdülhamit Birşik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/431.

¹¹⁹ Bir okuyuşta birkaç kıraatin bir araya getirilmesiyle gerçekleştirilen tedris metodudur. Bilgi için bk. Birşik, "Kıraat", 25/431.

okutmayı uygun bulmayınca ise İbnü'l-Lebbân'dan cem' yöntemiyle kırâat-i aşereyi tahsil etmiştir.¹²⁰

Ümmü Sâlih Türbesi'nin kırâat tedrisi sahasındaki konumunu, beldenin en yetkin hocalığını ifade eden *el-meşihatü'l-meşyahatü'l-kübrâ* tabirinin¹²¹ buranın hocalık kadrosunu ifade etmek üzere kullanılması¹²² da göstermektedir. Kaynaklara yansıyan türbenin kırâat hocalığı için devrin önde gelen âlimleri Ebû Şâme ve Ebü'l-Feth'in imtihan edilmeleri,¹²³ İbn Bashân'ın kendisi talip olmadığı halde vakıf şartı gereği kadroya uygun görülmesi¹²⁴ gibi durumlar, Memlükler döneminde ilgili kadronun konumunu gösteren örneklerdir.

2.2. Âdiliyye Türbesi

Medreseye bitişik olarak inşa edilmiş bir diğer meşhur Dimaşk türbesi Âdiliyye'dir. Türbenin bulunduğu külliye'nin yapımına Nûreddin Zengî tarafından 568/1172 yılında başladığı ancak 619/1222 yılında tamamlanıp açıldığı nakledilmektedir. Memlükler döneminde işlevini devam ettiren medrese iki kısma ayrılmıştır. Bunların ilk kısmında fıkıh, diğer kısmında ise kırâat ve nahiv dersi yapılmıştır. Kırâat ve nahiv tedrisinin yapıldığı bu kısım medrese dışında türbe bölümünde bulunmaktadır. Devrinin ünlü kırâat âlimi Ebû Şâme (öl. 665/1267)¹²⁵ buranın hem imamlığını hem de kırâat hocalığını yapmış ve ailesiyle birlikte burada yaşamıştır. Burada, kırâat ve nahiv alanlarının her ikisinde ihtisas sahibi olma şartı taşıyan baş hocalığı ifade eden meşyahatü'l-kübrâ vazifesini, kendisinden sonra ünlü dil âlimi İbn Mâlik (öl. 672/1274) devam ettirmiştir.¹²⁶ Aralarında İbnü'l-Cezerî'nin de bulunduğu dönemin kırâat sahasında meşhur çok sayıda isminin türbenin kırâat hocası olarak vazife yaptığı bilinmektedir. Bu vazifeden bahsedilirken kullanılan ifade ise meşihatü'l-kübrâ'dır.¹²⁷ Âdiliyye'nin meşihatü's-suğrâ vazifesini üstlendiği zikredilen kişilerden hareketle¹²⁸ eş zamanlı olarak başka kırâat derslerinin de yapıldığı tahmin edilebilir. Bu derslerin medrese kısmında yapılması mümkün olduğu gibi, türbe kısmında başka bir halkanın bulunması da mümkündür. Türbe kısmındaki ana kırâat dersinin hocalığının ise baş hocalık vazifesi olduğu söylenebilir. Nuaymî eserinde türbeyi tanıttığı kısımda burada görev yapan hocalara dair bilgiler aktarmıştır.¹²⁹ Mutî ise çalışmasında Nuaymî'nin bahsettiği isimleri düzenleyip eklemeler yaparak oldukça düzenli bir hoca listesi sunmuştur.¹³⁰ Tarih-tabakât türü eserlerde de burada görev yapmış hocaların biyografileri dağınık şekilde yer almaktadır.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/672-73.

¹²¹ Beldenin veya kurumun en üst seviyedeki hocalığını ifade eden tabire dair çeşitli örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/42, 171, 209, 672; 2/73; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dimaşk*, 199.

¹²² Örnekleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/52, 245-246, 672-673.

¹²³ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1331-1332.

¹²⁴ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1486.

¹²⁵ Bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1334-36; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/510-511; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/77-78; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/233-235.

¹²⁶ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dimaşk*, 198-199.

¹²⁷ Örnekleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/42, 209; 2/24, 73, 241; İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîd*, 132.

¹²⁸ Buna örnek olabilecek bir isim Hâdirî'dir (öl. 700/1300). Ünlü kırâat âlimi Fezâri ile beraber Âdiliyye Kübrâ'nın meşihatü's-suğrâ vazifesini yerine getirdiği nakledilmiştir. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1423-24; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/350.

¹²⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/207-208.

¹³⁰ Liste için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dimaşk*, 200-207.

Bu âlimler arasında Şam bölgesi kıraat şeyhülkurrâsı olarak anılan Leverkî/Lurkî¹³¹ (öl. 661/1263), Sehâvî'nin talebelerinden Dımaşk hatibi olarak anılan Ahmed b. İbrahim el-Fezârî (öl. 705/1306),¹³² Ebû Şâme, Zevâvî ve Fezârî gibi meşhur hocalardan okumuş Mizzî olarak tanınan Zeynüddin Ebû Bekir el-Harîrî (öl. 726/1326),¹³³ Emevî Camii imamlığı da yapmış olan Şemsüddin Ebû Abdullah ez-Zencîlî (öl. 747/1346),¹³⁴ Dımaşk ve Kahire'nin meşhur kıraat âlimlerinden istifadesiyle dikkat çeken Ebû'l-Fidâ İsmail b. İbrahim el-Kürdî el-Hekkârî (öl. 743/1342),¹³⁵ Kahire'de dönemin meşhur ismi Takiy es-Sâîğ'den (öl. 725/1325) okuyarak uzun bir ömür sürmesiyle bu âlimden âlî isnada sahip olan İbnü's-Sellâr, İbnü'l-Cezerî'nin vazifelerini devralan oğulları Fethüddin Muhammed ve Ebû Bekir Ahmed,¹³⁶ İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Fethüddin'den Ümmü Sâlih Türbesi hocalığıyla beraber buradaki vazifesini de devralan hocası Sadaka b. Selâme ed-Darîr¹³⁷ zikredilebilir. Döneme dair eserlerde Âdiliyye Türbesi özelinde okutulan kıraatler ve eserlere dair bir bilgiye ulaşılammıştır. Bununla beraber türbede görev yapan âlimlerin tedris ve tahsiline dair zikredilen bilgilerden hareketle ilgili dönemde Dımaşk'ta yaygın şekilde okutulan kıraat eserleri içeriğinde kırâat-i seb'a, aşere ve daha fazla kıraatin tedris edildiği söylenebilir.

İbnü'l-Cezerî'nin, ünlü nahiv âlimi İbn Mâlik et-Tâî'nin biyografisinde yer verdiği aktarımlar Âdiliyye Türbesi'nin kıraat sahasındaki konumunu göstermesi açısından zikre değerlidir. Buna göre İbn Mâlik Arapça ve kıraat sahasının ikisinde birden ihtisas sahibi olmanın şart koşulduğu Âdiliyye Kübrâ Medresesi'nin şeyhi olarak görev yapmıştır. İbn Mâlik'in kıraat sahasında istifade ettiği hocası ise ünlü kıraat âlimi Alemüddin Sehâvî'dir. Bu meşhur nahiv âlimi Âdiliyye Türbesi'nde ders okutmak üzere beklerken talebesi olmadığı vakitlerde pencereden yola doğru içeride Arapça ve kıraat dersleri yapıldığını haber vererek insanları davet etmiştir.¹³⁸

2.3. Eşrefiyye Türbesi

Dımaşk'ın kıraat dersleri yapılan bir diğer meşhur türbesi, Eşrefiyye Dârülhadisi'nde bulunan türbedir. Eşrefiyye, külliye şeklinde inşa edilmiş bir yapıdır. Buradaki kıraat dersleri hem türbe hem de dârülhadis kısmında yapılmaktadır. Bu kısımda, sadece türbede yapılan derslere temas edilecektir. Nuaymî, burada görev yapan hocalar hakkında önemli bilgiler aktarmıştır.¹³⁹ Fakat bu bilgiler diğer kaynaklarda yer alanlarla beraber değerlendirildiğinde çeşitli anlama güçlükleriyle karşılaşmaktadır. Bu durum, külliye şeklinde inşa edilmiş kurum adlarının sadece Eşrefiyye olarak zikredilip alt kurumun zikredilmemiş olmasından kaynaklanabilmektedir. Bunun yanında Nuaymî'nin sadece kendisinin bildiği hocalara yer vermesi ve kronoloji gözetmemesinin anlama güçlüğüne sebep olduğu söylenebilir. Muhammed Mutî'in *Dâris*'te yer alanlara ek olarak tarih-tabakât türü çeşitli eserlerden derleyerek ortaya koyduğu uzunca liste de

¹³¹ Her iki zaptın eserlerde var olduğuna dair bir açıklama için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîd*, 108-109, 9 nolu dipnot. Hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/207; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/24-25; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/250.

¹³² Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1435-37; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/42; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/88-89.

¹³³ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1492-93; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/247.

¹³⁴ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1504-1505; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/73.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/209.

¹³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/170-171.

¹³⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/111-112.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/241-242.

¹³⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/228-229.

bu tespiti desteklemektedir. Buna göre Ebû Şâme, İbrahim b. Fellâh el-İskenderî, İbrahim b. Gâli el-Bedevî (öl. 708/1308), Tûnusî, İbn Bashân, İbnü's-Sellâr, Zeyn Hattâb olarak tanınan çok yönlü âlim Hattâb b. Ömer b. Mûhenî ez-Zeynî (öl. 878/1474) ve Ramlî gibi devrinin önde gelen kıraat âlimleri bu türbede hocalık yapmışlardır.¹⁴⁰ Eserlerde hocaların tahsil ve tedris hayatlarına dair bilgiler yer almış olmakla beraber, türbede okutulan eserler ve usule dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Devre dair biyografilerde yer alan bilgilerden hareketle burada meşhur eserler kapsamında kırâat-i seb'a ve aşere usulleri takip edilerek kıraatlerin okutulduğu tahmin edilebilir. Dikkat çeken bir husus, burada ders veren hocalardan bazılarının aynı zamanda dârülhadis kısmının kıraat hocalığını yapmış olmalarıdır. Bunlara İbrahim b. Fellâh el-İskenderî ve Ramlî örnek verilebilir.¹⁴¹

Aynı anda farklı müesseselerde hocalık, sadece aynı kurumun farklı kısımları için söz konusu değildir. Nitekim yukarıda hakkında bilgi verilen üç türbe bir arada değerlendirildiğinde, hocalarının bir kısmının ortak olduğu görülecektir. Bu duruma örnek verilecek olursa, Ümmü Sâlih Türbesi'nde hocalık yapmış olan Tûnusî, İbn Bashân, İbnü'n-Nakîb (öl.764/1363), İbn Balaban (öl. 764/1363)¹⁴² ve Ramlî aynı zamanda Eşrefiyye Türbesi'nin hocalarıdır.¹⁴³ Eşrefiyye'nin dârülhadis ve türbe kısmı hocası olan İbrahim b. Fellâh ise bunlarla beraber Emevî Camii Kubbetü'n-Nesr'de kıraat dersleri vermiştir.¹⁴⁴ Yine başta ünlü kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî olmakla beraber oğlu Ebü'l-Feth, Sadaka ed-Darîr, Osman b. Muhammed es-Salif de (öl. 841/1438) Âdiliyye Türbesi kıraat şeyhliği yanında Sâlihiyye Türbesi'nin kıraat hocalığını yapmışlardır.¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî'nin bu iki türbe yanında Eşrefiyye Dârülhadisi'nin de kıraat hocalığını yerine getirdiğine daha önce değinilmişti. Ünlü kıraat âlimi Ebû Şâme'nin Eşrefiyye Türbesi ile beraber Âdiliyye Türbesi'nin hocalığını üstlendiği bilinmektedir.¹⁴⁶ İbnü's-Sellâr ise mezkûr üç türbede de kıraat şeyhi olarak görev yapmıştır.¹⁴⁷

Bu noktada devrin âlimlerinin bir özelliği olarak, birden fazla vazifeyi aynı anda yerine getirmelerinden bahsedilebilir. Tarih-tabakât türü eserler incelendiğinde dönemin âlimlerinin aynı anda farklı kurumlarda görev yaptığına dair çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür.¹⁴⁸ Mezkûr örneklerden hareketle aynı durumun kıraat sahası için de geçerli olduğu söylenebilir. Buradan çıkabilecek bir diğer sonuç ise bu kurumların her birinin devrin en meşhur kıraat hocalarının görev yaptığı en üst kademedeki kıraat öğretim kurumları olduğudur. Nitekim tarih-tabakât türü eserler incelendiğinde mezkûr türbelerin şeyhliğini yapmış âlimlerin Dımaşk'ın en önde gelen kıraat âlimleri oldukları ve farklı merkezlerden kendilerinden ders okumak üzere rihleler yapıldığı görülecektir.

¹⁴⁰ Mutî'in zikrettiği liste için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 11-18.

¹⁴¹ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 14, 18, 209, 210.

¹⁴² Nuaymî'nin, İbn Balaban ve İbnü'n-Nakîb hakkında verdiği bilgilerdeki ortak özellikler iki âlimin aynı kişiler olabileceği izlenimini vermektedir. Bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/244-245. Benzer bir değerlendirme için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 36, 1 nolu dipnot.

¹⁴³ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 11-18, 31-52.

¹⁴⁴ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1432-1433.

¹⁴⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/245-246; 2/208; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 46-51; 206-207.

¹⁴⁶ Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 11, 198-199.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânid*, 132.

¹⁴⁸ Örnekleri için bk. İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 14/180, 181, 200, 213, 248 vd; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/130, 132, 143, 148 vd.

Bu durum, Dımaşk özelinde kıraatlerin ihtisas düzeyinde tedrisi söz konusu edildiğinde türbelerin en başta geldiğini göstermektedir.

2.4. Diğer Türbelerdeki Kıraat Faaliyetleri

Tarih-tabakât türü eserlerde detaylarına yer vermeksizin kıraat dersleri ve kıraate dair faaliyetlerin yapıldığından bahsedilen çok sayıda türbe bulunmaktadır. Dımaşk'ın önde gelen tüccarlarından Şemseddin Efrûdûn el-Acemî (öl. 749/1348) tarafından vakfedilen Efrûdîniyye Medresesi'nin türbe kısmının aynı zamanda bir dârülkur'ân olduğu bilinmektedir.¹⁴⁹ Dımaşk'ta Emir Seyfeddin Balaban'ın (öl. 734/1333 sonrası) vakfettiği Balabâniyye Türbesi'nde mukrîlerin istihdam edildiği nakledilmiştir. Mukrînin vazifesinin Kur'ân öğretmek olduğundan hareketle burada kıraat dersleri yapıldığı tahmin edilebilir. Ayrıca türbe yakınında yaptırılan mescidde imam ve müezzin görevlendirildiği bilinmektedir.¹⁵⁰ Sehâvî'nin kıraat sahasında talebeliğini yapmış olan Sadruddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Yusuf'un (öl. 716/1316-1317) görev yaptığı Dımaşk Züveyzâniyye Türbesi de bu kısımda zikredilebilir. İnşası Memlûkler öncesi döneme rastlamakla beraber, mezkûr hocanın vefat tarihinden ilgili devirde kıraat derslerinin devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Dımaşk Benu'z-Zekî Türbesi'nde aslen Türkmen olan Ahmed b. Muhammed b. Gâzî'nin (öl. 780/1378) kıraat dersleri okuttuğu bilinmektedir. *Teysîr*'i ünlü kıraat âlimi Vâdiâşî'den (öl. 749/1348) rivayet eden Ahmed b. Muhammed'in birçok talebesi olduğu nakledilmiştir.¹⁵²

Türbelerde kıraat tedrisatı yanında farklı kıraat faaliyetlerini görmek mümkündür. Nitekim bazı türbelerde sürekli Kur'ân okuyacak kurrâ istihdam edildiği bilinmektedir. Örneğin Şam Nâibi Emir Ali'nin türbesi Alâiyye Emîriyye'de sürekli Kur'ân okuyacak dört kârî istihdam edilmiştir.¹⁵³ Bazı türbelerin pencerelerinde sürekli Kur'ân okumakla görevli *pencere kârîliği* şeklinde ifade edilebilecek sabit bir kadronun bulunduğu nakledilmiştir. Mesela, Kâmilîyye Cevvâniyye Türbesi'nin camiye açılan pencerelerinde sürekli Kur'ân okuyacak görevliler bulunmaktadır.¹⁵⁴

Görüldüğü üzere, ihtisas düzeyinde kıraat ilmi tedris edilen türbeler genellikle Dımaşk'ta bulunmaktadır. Kahire türbelerinde ise tedrise dair bir uygulamaya rastlanmamıştır. Kahire türbelerinde kıraat sahasında bahsedilebilecek faaliyetler arasında buralarda istihdam edilen kurrânın sürekli Kur'ân okuması zikredilebilir.¹⁵⁵

Türbeler kısmında dile getirilebilecek bir diğer mahal mezarlıklardır. Nuaymî'nin anlatımlarından hareketle Dımaşk'ın mezarlık kısmı olan Kâsiyûn Dağı eteklerinde medrese, türbe ve camiler bulunduğu söylenebilir.¹⁵⁶ Biyografilere yansıyan Kâsiyûn Dağı'nda ders okutulduğuna dair bilgiler, burada aktif bir eğitim hayatı olduğunu göstermektedir.¹⁵⁷ İbn Battûta benzer bir tabloda Kahire'nin mezarlık kısmı olan Karafe özelinde bahsetmiştir. Ünlü seyyah buradaki mezarlıkların yanına medrese ve

¹⁴⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/175; Nuaymî, *Dûru'l-Kur'ân fî Dımaşk*, neşreden girişi, 8.

¹⁵⁰ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/180.

¹⁵¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/192-193.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/122-123.

¹⁵³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/200.

¹⁵⁴ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/213.

¹⁵⁵ Örnekleri için bk. Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, 4/260; Sehâvî, *Dav'*, 6/88.

¹⁵⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/193-194.

¹⁵⁷ Örneği için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/193.

zâviyelerin yaptırıldığını, davet edilen hafızların buralarda düzenli olarak Kur’ân okuduklarını aktarmıştır.¹⁵⁸

Sonuç

Memlük döneminde, Kahire ve Dımaşk gibi önemli merkezlerde, ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı birçok kurum inşa edilmiştir. Bu kurumlara göçmen âlimler ve öğrenciler yerleştirilmiş, devletin üst düzey yetkilileri ve âlimler, onların ihtiyaçlarını karşılamak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu ortam, İslâmî ilimler alanında yapılan çalışmaların hız kazanmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Kıraat ilmi, Memlükler döneminde İslâmî ilimler arasında özel bir ilgi görmüştür. Eyyübîler’den devralınan veya Memlükler tarafından inşa edilen cami, medrese, dârülkur’ân, dârülhadis ve hankahlarda, kıraatler üzerine uzmanlık seviyesinde dersler verilmiş, dönemin önde gelen kıraat âlimleri bu dersleri yürütmüştür.

Özellikle Dımaşk’ta, kıraat derslerinin verildiği başlıca kurumlar arasında türbeler öne çıkmaktadır. Ümmü Sâlih, Âdiliyye ve Eşrefiyye gibi türbelerde, dönemin en yetkin kıraat âlimleri öğretim yapmıştır. Ümmü Sâlih Türbesi’nde kıraat hocalığı için belirlenen, dönemin kıraat bilgisini en iyi şekilde temsil eden âlim olma şartı, bu türbenin kıraat alanındaki üstün konumunu vurgulamaktadır. Türbelerde görev yapan âlimlerden ders almak için büyük bir rağbet olduğu, kıraat ilmine meraklı kişilerin bu âlimlerden ders almak için Memlük topraklarından ve diğer bölgelerden Dımaşk’a seyahatler düzenledikleri görülmektedir. Bu bağlamda Dımaşk türbeleri, dönemin ihtisas düzeyinde kıraat eğitimi veren en önemli kurumları arasında yer almaktadır. Mevcut kaynaklarda türbelerdeki eğitim programları ve okutulan eserler hakkında net bilgiler bulunmamakla birlikte, bu kurumlarda görev yapan hocaların ve onlardan ders alan öğrencilerin biyografilerinden, kırâat-i seb’a, aşere veya daha fazla kıraatin o dönemde yaygın olarak okutulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, türbelerde kıraat eğitiminin yanı sıra, kârî, imam ve müezzin gibi farklı görevliler istihdam edilerek bu sahada farklı faaliyetler gerçekleştirilmiştir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu danışmanlığında 07.03.2024 tarihinde sunduğumuz <i>Memlükler Döneminde Kıraat İlmî Kahire ve Dımaşk Özelinde</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Science of Recitation in the Mamluk Period Specific to Cairo and Damascus”, supervised by Prof Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu (Ph.D. Dissertation, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Türkiye, 2024). 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

¹⁵⁸ İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 1/50.

Kaynakça / References

- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anâkra, Muhammed Mahmûd Halef. *el-Medâris fi Mısır fi usri devleti'l-Memâlîk*. el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh. "Ezher, Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler*. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.
- Ayderus, Abdülkâdir. *en-Nûru's-sâfir un ahbâri'l-karni'l-âşir*. thk. Ahmed Hâlû vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çetin, Altan. *Türk Tarihinde Memlûk Asırları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Çubukçu, Asri. "Lâçin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/39-40. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gökdemir, Ahmet. "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmi". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Bahar 2021), 567-586.
- Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb. *Tezkiratü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine ez-Zeyl*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2011.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye Büyük İslâm Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm. *el-Alâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, Tarihu medîneti Dımaşk*. thk. Sâmî ed-Dehân. Dımaşk: el-Mahedü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956.

İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tolûn*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmi u esânîd-i İbni'l-Cezerî*. thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî. Beyrut-Medine: Müessesetü'd-Duhâ-Dâru'l-Me'sûr, 2015.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2010.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîn ve müşşidü't-tâlibîn*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, ts.

İbnü'l-Himsî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Ensârî. *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü'ş-şüyûh ve'l-akrân*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2000.

Kara, Adnan. "Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 13/1 (2018), 187-212.

Korkmaz, Hediye Sümeýra. *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-Süedâ (569- 922/1173-1517)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu - Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

Midilli, Muhammet Enes. *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii (1296-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Midilli, Muhammet Enes. "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

Muhammed Emîn, Muhammed. *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fî Mısır*. Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire, 1980.

Muhammed Muţî el-Hâfız. *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2010.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *Dûru'l-Kur'ân fî Dımaşk*. thk. Salâhüddin el-Müneccid. Dımaşk, 1946.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi*: 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Senhûrî, Ebü'l-Feth Zeynüddin Ca'fer b. İbrahim. *Kitâbü'l-Câmi'i'l-müfid fi smâ'ati't-tecvîd*. thk. Molla Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.

Taşpınar, Kadir. *15. Asırda Yazılmış Türkçe Bir Tecvid Eseri Risâle-i Münciye*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.

Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher, Mimari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/53-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yerinde, Adem. "Zevâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-asâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995.