

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول**

Bingöl University  
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

**Cilt : II Sayı : 4**

**Yıl : 2014 / 2**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## المقدمة:

الحمد لله الذي جعل المساجد بيوتاً للعبادة، وراحةً للنفوس، وطمانينةً للقلوب، ومرتعاً للذاكرين، ومجمعاً للمسلمين، ومنبراً للهداية والرشاد، ومقماً للغواية والفساد. قال تعالى: ” فِي بُيُوتِ الَّذِينَ أُذِنَ لَهُمْ أَنْ تَرْفَعُوا فِيهَا أَسْمُهُمْ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَزِرُكُم مِّن يَشَاءُ بِعَظِيمٍ حِسَابٍ“<sup>١</sup>، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

## وبعد:

فقد أرسل الله تعالى نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بخاتم الرسالات وأكمل الديانات وأيسر التشريعات، أرسله بنور الإسلام والإيمان، الذي أتى على جميع الأديان فكان صالحاً لكل زمان ومكان، ولا يقبل عند الله سواه من سائر الأديان، شاع نور الإسلام في مكة فلم يكن للمسلمين إذ ذاك مقر صريح للعبادة بسبب ما كان من طغيان كفار قريش وجبروتهم، فكانت هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لينفلق بذلك فجر الإسلام، فما إن وصل إليها ونزل بقباء إلا وأمر ببناء مسجد بقاء لتنتقل من حينه رسالة الإسلام فكان أول مسجد أسس على التقوى في الإسلام وأن التقوى كما نعلم محله القلب، ومن هنا جاءت أهمية المسجد كيف لا وكان بناؤه من أولويات اهتماماته صلى الله عليه وسلم.

ولهذا يعتبر المسجد مركزاً أساسياً للمجتمع الإسلامي لا يتميز مجتمع الإسلام إلا به، فكان من الضروري إبراز أهمية ارتباط المسجد بحياتنا وتبسيط الضوء في المجتمع الإسلامي، فمن هذا المنطلق لا يخفى علينا بأن المسجد مرتبط الثقافة والحضارية والاجتماعية ارتباطاً شاملاً، ومن المعروف أن المسجد له آثار قوية في

نفوس الأمة الإسلامية، بينما كثير منا لا يعرفون أنه فعلا مركزا للتربية الروحية. لذا يسعى هذا البحث إلى بيان دور المسجد التربوي من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال العلماء، وذلك للخروج برؤية متكاملة في تفعيل المسجد بوصفه مركزا للتربية الروحية.

## أهمية الموضوع:

إن موضوع المسجد في الإسلام ذو أهمية بالغة لما فيه تربية للروح قبل أن يكون تربية للجسد، ولعل أهمية هذا الموضوع تكمن في أمرين هما:

- ١- تثقيف وتوعية المسلمين بأن المسجد أساس للمصالح الدينية والدينية، وتأكيد هذا المعنى من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال العلماء.
- ٢- توضيح الخطوات العملية لتفعيل المسجد بوصفه مركزا للتربية الروحية وانها قابلة للتطبيق العملي وفق منهج الشريعة الإسلامية.

## أسباب إختيار الموضوع:

إن الأسباب التي دفعتني إلى إختيار هذا الموضوع أربعة، وهي كالآتي:

- ١- تعريف المسجد والتربية وبيان علاقتهما بالروح في المنهج الإسلام. وذلك لإعادة تلك العلاقة إلى نفوس الناس في واقع حياتهم.
- ٢- معظم من سبقني إن لم يكن كلهم إلى الكتابة في موضوع المسجد لم يتطرق للخطوات العملية لتفعيل المسجد بوصفه مركزا للتربية الروحية.
- ٣- إبراز عناية الإسلام في تفعيل المسجد مركزا للتربية الروحية.
- ٤- حاجة الناس وخاصة في العالم الإسلامي لهذا النوع من البحث والدراسة لتصحيح المفاهيم حول دور المسجد وأنه قابل لكي يكون مركزا للتربية الروحية وفق منهج الإسلام.

## إشكاليات البحث:

ظل المسجد طوال التاريخ الإسلامي ترابط وحدة الأمة بجمع أبنائها في لقاءاتهم المتكررة يوميا وفي حفلاتها الأسبوعية والسنوية وكان دوما على مدى فترات العز زاوية للعبادة وقاعدة للحكم ومركزا للقضاء وجامعة للعلم والثقافة فكانت القلوب تهفو إليه وتزفر على مناراته، ولكن الزمن لعب دوره فخدمت تلك المنارات الشائخة التي كانت تحتف بالحق، وانطفئت شموع العلم والعرفان وتناكس العز والنصر فأصبح المسجد ملكا لفئة من الناس يتوارثونه، أو محلا لكسب دراهم معدودة لمجموعة من البشر، أو زاوية يتسلى فيها عجائز المسلمين. ولهذا يأتي هذا البحث لحل تلك المشاكل من جانب، والعودة بالمسجد إلى مكانته الأصلية وهي كونه مركزا للتربية الروحية والثقافية والاجتماعية بالأساس.

## منهجية البحث:

المنهج الذي سلكه هذا البحث هو المنهج التحليلي، الذي يبين طريقة التلازم في التغيير والارتباط ما يقره منهج الإسلام فيما يتعلق بتفعيل المسجد مركزا للتربية الروحية لسعادة الدارين وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية، وأقوال العلماء، والبحوث المختصة بهذا الموضوع. كما أن الباحث كان على أتم الإستعداد والحرية في توجيه النقد وبيان الحق في تفعيل المسجد بوصفه مركزا للتربية الروحية في دائرة الأدب العلمي.

## المسجد بوصفه مركزا للتربية الروحية

أولا - المسجد: تعريفه، مكانته وآدابه في الإسلام:

### ١ - تعريف المسجد:

المسجد لغة:

المسجد لغة اسم مكان من سجد يسجد سجودا، والمراد به موضع السجود.

## المسجد شرعا:

يعرف القحطاني المسجد بقوله: المسجد معروف لدى المسلمين بأنه البيت الذي يؤدي فيه المسلمون صلواتهم اليومية، والحق أن تعريف القحطاني للمسجد بأنه بيت غير مانع، لامتكانية دخول ما ليس مسجدا فيه، والصواب هو تعريف المسجد بأنه كل ما أعد ليقوم فيه المسلمون صلواتهم جماعة، وقد يطلق على ما هو أعم من هذا فيدخل فيه ما يتخذة الإنسان في بيته ليصلي النافلة أو ليصلي فيه الفريضة عند وجود مانع شرعي يمنعه من أدائها جماعة في المسجد الذي يقيم الناس فيه الجماعة، كما سيتضح هذه المعاني من خلال الآيات والأحاديث التي سوف نذكرها في بحثنا هذا.

والمسجد عبر التاريخ الإسلامي لم يكن مكانا للعبادة فحسب، بل كان مركزا للعلم والثقافة والتربية، تعقد فيه حلقات الدرس ويتخرج فيه طلاب العلم، فكل موضع يتعبد فيه فهو مسجد، وقد جاء ذكر المسجد في القرآن والسنة، ففي القرآن الكريم قوله تعالى: "وَلْيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ"<sup>٣</sup>. وقوله تعالى: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ»<sup>٤</sup>. وفي السنة النبوية يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «جعلت لي الأرض مسجدا وظهرورا»<sup>٥</sup>. وقال أيضا: «أحب البلاد إلى الله مساجدها»<sup>٦</sup>.

## ٢ - مكانة المسجد في الإسلام:

لقد رفع الله مكانة المسجد وميز عمارته والعناية به وإحياء رسالته، بأن جعلها دلالة على الإيمان بالله واليوم الآخر في الوقت الذي جعل تعطيل المسجد

٢ - القحطاني سعيد بن علي، المساجد في ضوء الكتاب والسنة، ص: ٦.

٣ - الإسراء: ٧.

٤ - التوبة: ٩.

٥ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، ج ١، ص: ٥٩.

٦ - ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، ج ١، ص: ٨٣٦.

ومنع الناس من ذكر الله فيه من أشد أنواع الظلم، يقول الله تعالى: « وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَّعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ<sup>٧</sup> ». وقال تعالى: « إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ<sup>٨</sup> ». ولذلك كان أول أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة هو بناء المسجد، وقال: « من بنى مسجداً يبتغي به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة<sup>٩</sup> ». وقد أثنى الله جل وعلا على معتادي المسجد والمتزمين أوقات الصلاة والمبادرين إليها الذين لا تلهيهم أمورهم الدنيوية، لأنها هي العمارة الحقيقية للمسجد، قال تعالى: « فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ<sup>١٠</sup> ». ولوجوب تمييز هذا البقاع من الأرض بالطهارة ورفعة المكانة والاحترام، فقد أمر الإسلام المسلمين بأخذ الزينة له، قال تعالى: « يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ<sup>١١</sup> ». ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « من أكل من هذه الشجرة فلا يغشانا مسجداً<sup>١٢</sup> ».

وجعل القرآن الكريم الدفاع عن المسجد وحمائته مطلباً مهماً من مطالب هذا الدين يشرع لأجله القتال في سبيل الله سبحانه وتعالى: « وَلَوْلا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا<sup>١٣</sup> ». وليس هذا بغريب، فإن المسجد أحب البقاع إلى الله سبحانه وتعالى، وهو قلعة الإيمان ومنطلق إعلان التوحيد لله سبحانه وتعالى: « وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا<sup>١٤</sup> » فهو المدرسة التي خرجت الجيل الأول ولا زالت تخرج الأفاضل، وهو ميدان العلم والشورى والتعارف والتآلف، إليه يرجع المسافر أول ما يصل إلى بلده شاكرًا لله على سلامة العودة مستفتحاً أعماله بالصلاة في المسجد

٧ - البقرة: ١١٤.

٨ - التوبة: ١٨.

٩ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٢، ص: ١٧٣.

١٠ - النور: ٣٦.

١١ - الأعراف: ٧.

١٢ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، ج ٢، ص: ٢٨١.

١٣ - الحج: ٤٠.

١٤ - الجن: ١٨.

إشهارا بأهمية المسجد وتقدمه له على المنزل وتذكيرا بنعمة الله عليه وتوثيقا للرابطة القوية بالمسجد<sup>١٥</sup>، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكانت مواضع الأئمة ومجامع الأمة هو المسجد فإن النبي صلى الله عليه وسلم أسس مسجده المبارك على التقوى، ففيه الصلاة والقراءة والذكر وتعليم العلم والخطب، وفيه السياسة وعقد الأولوية والرايات وتأمير الأمراء وتعريف العرفاء، وفيه يجتمع المسلمون عنده لما أهمهم من أمر دينهم وديناهم»<sup>١٦</sup>.

### ٣ - آداب المسجد في الإسلام:

جاءت الشريعة مبينة فضل المساجد، ومن ذلك أن الله عز وجل أضافها إلى نفسه في قوله: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ"<sup>١٧</sup>. كما أن له آدابا كثيرة تنطرق إلى شيء منها، فيما يلي:

١- محبة المساجد وتقديرها، والنظر إليها بعين التكريم والتعظيم والتقدیس، لأنها بيوت الله تعالى التي بنيت لذكره وعبادته، وتلاوة كتابه وأداء رسالته، ونشر تعاليمه وتبليغ منهجه، وتعارف أتباعه ولقائهم على مائدة العلم والحكمة ومكارم الأخلاق. قال تعالى: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»<sup>١٨</sup>.

٢- العمل على إشادتها، والقيام بما يستطيع من جهد مادي أو جسدي لبنائها، وتشجيع الناس على التبرع لاستكمالها وتجهيزها بما يليق ومكانتها، وابتغاء وجه الله تعالى في كل ذلك.

٣- التهيء للذهاب إلى المسجد بالطهارة وحسن الوضوء والتسوك، ولبس الثياب النظيفة، وتقليم الأظافر وترجيل الشعر، والتجمل والتطيب.

١٥ - محمد عبد المؤمن، مجلة البحوث العلمية، العدد الخامس والسادس، ج ٣، ص: ١١٦.

١٦ - ابن تيمية، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ٣٩.

١٧ - الجن: ١٨.

١٨ - الحج: ٣٢.



- ٤- الدخول إلى المسجد مقدماً الرجل اليمنى قائلاً: بسم الله، اللهم صل على سيدنا محمد، اللهم افتح لي أبواب رحمتك.
- ٥- الخروج مقدماً الرجل اليسرى واضعاً حذاءه أمامه بهدوء قائلاً: اللهم صل على سيدنا محمد، اللهم إني أسألك من فضلك.
- ٦- صلاة ركعتين سنة تحية المسجد قبل الجلوس، إذا لم يكن وقت صلاة راتبة، ومن لم يتمكن من الصلاة لحدث أصغر أو شغل. فليذكر الله.
- ٧- تجنب النجاسة، والدخول إلى المسجد بعد إزالتها.
- ٨- تجنب اللهو واللعب والجري وأخذ الصبيان غير المميز، وأكل الثوم أو البصل، وما له رائحة كريهة واللغو والثرثرة، ورفع الأصوات ولو بقراءة القرآن على وجه يشوش على المصلين أو الذاكرين أو المتدارسين للعلم.
- ٩- تجنب تناول الأطعمة والكلام الدنيوي في المسجد وجعلها أمكنة للراحة أو القيلولة أو السمر، وتجنب الوقوع في المحرمات كالغيبة والنميمة والكذب وتنقيص الناس. تجنب الدخول إلى المسجد للمرور فيه كالطريق، أو الدخول والخروج منه من غير صلاة أو ذكر أو تسييح أو عبادة.
- ١٠- تجنب التطيب والتزين والتبرج للمرأة التي تشهد المساجد، ودخولها وخروجها من المكان المخصص للنساء، دون اختلاطها بالرجال أو مزاحمتهم<sup>١٩</sup>.
- ١١- تجنب نشد الضالة في المسجد، فعن أبي عبد الله مؤلف شذاد بن الهادي أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ” مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يَنْشُدُ ضَالَّةً فِي الْمَسْجِدِ فَلْيُثَلِّمْ لَهَا رَدَّهَا اللَّهُ عَلَيْكَ فَإِنَّ الْمَسَاجِدَ لَمْ تُبْنَ لَهُدًا“<sup>٢٠</sup>. وفيه النهي عن رفع الصوت بنشد الضالة، وما في معناه من البيع

١٩ - القحطاني، المساجد في ضوء الكتاب والسنة، ص: ٤٠.  
٢٠ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، باب النهي عن نشد الضالة في المسجد، ص: ٨٢.

، والشراء ، والإجارة ، والعقود، كما ذكرها شراح الحديث والفقهاء رحمهم الله تعالى .

## ثانيا - التربية أهدافها وأصولها في الإسلام:

تعريف التربية:

عرف العلماء التربية بأنها تنشئة الإنسان شيئا فشيئا في جميع جوانبه، ابتغاء سعادة الدارين، وفق المنهج الإسلامي<sup>٢١</sup>. وهي تعيد الإنسان إلى جادة الطريق، وتعرفه بأن الله تعالى هو مربّي الناس أجمعين، وتربيته تعالى لخلقه نوعان عامة وخاصة، وهي:

**أولا: التربية العامة:** هي خلق الله تعالى المخلوقين، ورزقهم، وهدايتهم لما فيه من مصالحهم التي فيها بقاؤهم في الدنيا.

**ثانيا: التربية الخاصة:** هي تربيته تعالى لأوليائه، فيربيهم بالإيمان، ويوفقهم له، ويكلمهم، ويدفع عنهم الصوارف، قال تعالى: «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»<sup>٢٢</sup>، أى يختار من خلقه من يعلم أنه يصلح للاحتباء ولسالته، وولايته، ومنه أن اجتبي هذه الأمة، وفضلها على سائر الأمم، واختار لها أفضل الأديان<sup>٢٣</sup>، فالنبي صلى الله عليه وسلم اصطفاه ربه وتولى أمر تربيته، وأنعم على العباد بأن جعلهم من أمته، لنهتدي بهدايته ولنترى بتربيته<sup>٢٤</sup>، وقال تعالى: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ»<sup>٢٥</sup>، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل: ” لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببت كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده الذي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه»<sup>٢٦</sup>. فأى هداية أعظم

٢١ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ١٩.

٢٢ - الشورى: ١٣.

٢٣ - الطبري، تفسير الطبري، ج ١٢، ص: ٥١٤.

٢٤ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٢٢.

٢٥ - المائدة: ١٦.

٢٦ - البخاري، الجامع الصحيح، ج ٤، ص: ١٩٢.

من هذه التربية التي تولت جميع الأعضاء الأساسية في الإنسان الذي أناب لربه.

### أهداف التربية الإسلامية:

إن تحديد أهداف التربية الإسلامية يعد أمرا لازما وضروريا لممارسة العملية التربوية في الإسلام، وضمان نجاحها واستمرارها وتطورها؛ لتؤتي ثمارها بأقل جهد، وأقصر وقت، وأفضل عطاء، وهي مايلي:

**الهدف الأول: البناء العلمي، والعلم الشرعي هو مفتاح الخير كله،** حيث يعرف به المرء ما أوجبه الله تعالى عليه، وما نهاه عنه، وبه يعرف الفضيلة وفضلها فيتبعها، وبالعلم يعرف الرذيلة وقبحها فيجتنبها. وأولى العلوم وأفضلها علم الدين لأن الناس بمعرفته يرشدون، وبالجهل به يضلون، فالإنسان الجاهل بدينه جاهل بخير الدنيا والآخرة، والعالم بدينه عالم عارف بما ينفعه في دار الدنيا والآخرة، فيكون للخير راغبا وبه عاملا، وللشر كارها ومفارقا. والعلم حلية المسلم وعنوان سعادته، لأنه محتاج إليه في عبادته وفي جميع شؤون حياته الشخصية والاجتماعية، وقد حث الإسلام على طلب العلم بعدة أوجه منها، قوله عليه الصلاة والسلام: «من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله له به طريقا من طرق الجنة»<sup>٢٧</sup>. ويقول الله جل وعلا في القرآن: ”يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ“<sup>٢٨</sup>.

**الهدف الثاني: البناء العقدي،** والعقيدة هي ما صلب واشتد عليه القلب وأصبح يقينا لا يساوره الشك. وأن العقيدة الإسلامية أساسها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وتبرز أهمية العقيدة الإسلامية في حياة البشر من أوجه متعددة، يتأكد بها أهمية العناية بتربية النشء عليها، وتلك الأوجه هي: قبول العمل، الثبات الخلقى، الاستخلاف والتمكين للمؤمنين، ولاية الله وهدايته للمؤمنين، العزة والرفعة، النصر، الأمن والطمأنينة.

٢٧ - الأزدي، سنن أبي داود، ج ١، ص: ٤٠٣.

٢٨ - المجادلة: ١١.

**الهدف الثالث: البناء التعبدي، والعبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والاعمال الظاهرة والباطنة، وأن العبادة لها أصلان: أولهما الإخلاص لله تعالى، ثانيهما المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم، وتظهر أهميتها أن الله لم يخلق الإنسان عبثا بل خلقه لعبادته وطاعته والإخلاص له سبحانه وتعالى، وعدم صرف شئ من العبادات لغيره كما قال سبحانه في كتابه: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»<sup>٢٩</sup>. وجعل العبادة ركائز يقوم عليها بناء الإسلام الخمس.**

**الهدف الرابع: البناء الخلقى، هي أوصاف الإنسان التي يتعامل بها مع الغير، وهي نوعان: أحدهما: محمودة. والآخر مذمومة، فالأخلاق الحسنة: هي كل صفة حسنة، بنية حسنة، وفق منهج الله تعالى، والأخلاق المذمومة: هي كل صفة على غير منهج الله تعالى. وأن التربية الأخلاقية الإسلامية تهدف إلى الحفاظ على مفهوم الأخلاق الإسلامية من المؤثرات الخارجية، وتعمل على تطبيق ذلك في حياة الأفراد والجماعات.**

**الهدف الخامس: البناء المهني، هو الجهد البدني الفكري الذي يبذله الشخص لتحقيق منفعة، ولقد شرف الله سبحانه وتعالى عباده بهذا الدين القيم، الذي تناول شؤونهم الدنيوية، والأخروية، وأن الشريعة الإسلامية حددت المهن والأعمال المحرمة، وبينت أهمية العمل وحثت عليه، ونظمت العلاقة بين أرباب المهن، وبين العاملين، تنظيما يكفل لها علاقة أخلاقية تبادلية كريمة، وأضافت على ذلك أخلاقيات، تجعل الفرد المؤمن يعمل في مهنته، وهو يشعر بمسؤوليته تجاه ربه عن حقوق هذا العمل.**

**الهدف السادس: البناء الجسمي، لقد اهتم الإسلام ببناء جميع جوانب الإنسان، روحا وعقلا وخلقا وجسما، فوجهه الإسلام في كل جانب من جوانبه الإنسانية، بما يجلب له سعادة الدارين.**

وإن التربية الجسمية: هي عملية حفظ وتنمية الجانب البدني، ليقوم بدوره الذي خلق من أجله والمتمثل في تحقيق العبودية لله، وهو أمر مطلوب لأهداف عديدة منها: لأداء الواجبات، لمقاومة الأمراض، ليكون أكثر نشاطا للعمل، لتحقيق الصحة النفسية، فالعناية بصحة الجسم في حدود المنهج الإسلامي أمر مطلوب للقيام بما أوجبه الله على العبد في أمور دينه ودنياه<sup>٣٠</sup>.

### أصول التربية الإسلامية:

إن التربية الإسلامية تدور حول أربعة أصول رئيسية، وهي:

**الأصل الأول: الأصول المرجعية،** إن التربية الإسلامية لا تعتمد في توجيهاتها على الأهواء، أو الآراء في معزل عن الشرع، وإنما لها مصادر تحكمها، حتى تكون في حدود ما أمر الله تعالى به، وتحقق مقاصد الشريعة، ويسعد من اتباعها في الدنيا والآخرة، وفي مقدمة هذه الأصول المرجعية القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم سيرة الصحابة، ثم جهود علماء المسلمين.

**الأصل الثاني: الأصول المنهجية،** إن المنهج الإسلامي يهدف إلى تحقيق هدف عام وهام جدا، في حياة الإنسان وآخرفته. وأن التربية الإسلامية تنبثق أهدافها من هذا المفهوم، الذي يمكن أن نستمد منه الأهداف الفردية والاجتماعية، والذي ينبغي على التربية الإسلامية أن تعمل على تحقيقها:

**أهداف فردية:** ويقصد بها الأهداف التي تأمل التربية أن تحققها في الفرد من خلال تنشئته في جميع جوانبه العقدية والتعبدية والخلقية والجسمية والفكرية والمهنية.

**أهداف إجتماعية:** تهدف التربية الإسلامية إلى بناء خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتكوين هذه الأمة يتطلب إلى مقومات إقتصادية واجتماعية وثقافية وعلمية وصحية وغير ذلك من المقومات التي يحتاجها

٣٠ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٧٣.

المجتمع المسلم، وكل ما قويت هذه المقومات زادت قوة الأمة، فازدادت قدرتها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واتسع نطاقها في نشر الإسلام.

**الأصل الثالث: الأصول الميدانية،** لقد اهتم الإسلام بالأصول الميدانية الذي يؤدي من خلاله مهمته التربوية وفيما يلي تلك الأصول الميدانية:

أ- **المسجد:** للمسجد أهمية كبيرة في توجيه الفرد المسلم إلى كل ما فيه خير دينه ودينه. وهو الإنطلاق العلمية الأولى في حياة المسلم، وسيأتي الكلام عليه بالتفصيل.

ب- **الأسرة:** تعتبر الأسرة هي المحضن الأول للإنسان، إذ يعيش فيها أطوار حياته، فيتشرب منها العقيدة والأخلاق والأفكار والعادات والتقاليد، ولذا فإنها إما أن تكون مصدر خير للإنسان، أو معول هدم للدين والأخلاق والقيم، وقد اهتم الإسلام بالأسرة إهتماماً فائقاً منذ تأسيسها، من حين إختيار الزوجين، ومروراً بمسؤولية الأبناء، والعلاقات الأبوية، والزوجية، ونهاية بالميراث، وبر الوالدين بعد وفاهما، وهذه العناية لم تلتفت إليها النظريات الوضعية، قديماً وحديثاً، وهذا دليل حاجة وافتقار البشرية لهذا الدين في كل شؤونها.

ج- **المدرسة:** هي الوعاء الثاني بعد الأسرة، حيث يقتضي المتعلم شطراً من حياته، يتعلم ما لم يكن يعرفه من قبل، ويصحح فيها مفاهيمه الخاطئة في عقيدته وعبادته، ويتلقى فيها الأخلاق الحميدة.

د- **الإعلام:** وهو الاتصال بجماهير الناس ومخاطبتهم بالخبر والفكرة والمعلومات والرأي ونقل العمل إليهم بالطرق والوسائل المناسبة الفعالة، ووسائل الإعلام كثيرة ومتعددة: كالمذياع، والمجلة، والصحيفة، ولهذا الوسائل أهمية بالغة في تغيير اتجاهات وأفكار وسلوك المستمع أو القارئ أو المشاهد، فهو سلاح ذو حدين في تكوين الإتجاه الأخلاقي نحو الفضيلة أو الرذيلة.

**الأصل الرابع: الأصول الأسلوبية،** وهي الطريق التربوية التي يستخدمها المرابي لتنشئة المتربيين التنشئة الصالحة. وتتميز التربية الإسلامية بتنوع أساليبها وتعددتها، بما يتيح للمرابي إختيار الأنسب والأفضل لطبيعة المتربي، بما يجعله يستجيب لمؤثراتها النفسية. ولذلك فإن على المرابي أن ينظر في واقع حال المتربي، والأسلوب الأمثل الذي يؤثر فيه، وأن ينوع من الأساليب التربوية، لأن النفس قد تمل من الطريقة الواحدة المكررة، وتلك الأساليب هي القدوة، القصة، الترغيب والترهيب، المعظة، العقاب<sup>٣١</sup>.

### ثالثا - علاقة المسجد بالتربية الروحية:

#### علاقة المسجد بالتربية:

فالمسجد والتربية ليسا متعارضين ولا منفصلين، بل هما متآزران ومتكاملان، لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالمسجد هو الميدان الذي يؤدي من خلاله مهمته التربية. والتربية هي تنشئة الإنسان شيئا فشيئا في جميع جوانبه، ابتغاء سعادة الدارين، وفق المنهج الإسلامي. يقول الدكتور خالد بن حامد الحازمي: إن المسجد أصل من الأصول الميدانية للتربية<sup>٣٢</sup>، ولا بد لهذا الأصل من معلم يكون مرياً، إذ لا سبيل للنشئ كي يصل إلى مقامات التربية إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل، ويجنبه مواقع الأغلاط والضلال. وإذا نظرنا إلى تاريخ المسجد في الإسلام نجد أنه كان للمسجد علاقة كبيرة في تربية الفرد المسلم إلى كل ما فيه صلاح الدنيا والآخرة، والمتأمل في سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما وصل إلى المدينة المنورة بنى المسجد النبوي الشريف ندرك من ذلك حقيقة علاقة المسجد بالتربية، فهو الانطلاقة الميدانية الأولى في حياة المسلم في كسب التربية، بما يعقد فيه من حلقات العلم، يحضرها عموم الناس، فيتلقى المسلم العلوم النافعة فيتربى سلوكه، وتستقيم أخلاقه، ويستنير ذهنه، وقد رغب صلى الله عليه وسلم وشجع على ملازمة حلقات العلم في المسجد لما فيها من تعلم وجوه الخير<sup>٣٣</sup>.

٣١ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٢١٥.

٣٢ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٢١٥.

٣٣ <http://www.musanadah.com>، الدور التربوي والإجتماعي للمسجد، الوقت: ١٢، ٠٠.

## علاقة التربية بالروح:

اعلم أن التربية هي تنشئة الإنسان شيئاً فشيئاً في جميع جوانبه، وأن الروح مصدرها فليس بينهما تعارض، وذلك لعدم انفصال أحدهما من الآخر، ولأنه لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فهما متآزران ومتكاملان، يقول شاه ولي الله المحدث الدهلوي: «اعلم أن في الإنسان ثلاث لطائف تسمى بالعقل، والقلب، والنفس (الروح). والنفس (الروح) هو الشئ الذي به يشتهي الإنسان ما يستلذه من الصفات الحميدة منتهياً بصفات الشر، فإذا آمن الرجل بكتاب الله تعالى وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من بيانه إيماناً يستتبع جميع قواته القلبية (الروحية) ثم اشتغل بالعبودية حق الاشتغال ذكراً باللسان وتفكير بالجنان وآداباً بالجوارح وداوم على ذلك شرب كل واحد من هذه اللطائف الثلاث حفظه من العبودية. فالإعتصام بالدين يهذب الروح ويطهر من الرذيلة وسوء الخلق، ويظهر أثر ذلك في المعاشرة والمعاملة والعبادة والأخلاق»<sup>٣٤</sup>. ويؤيد هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «النفس تمنني وتشتهي»<sup>٣٥</sup>. وفي هذا نقل أحمد بن يوسف الأنصاري قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والرسالة ضرورة للعباد لا بد لهم منها وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شئ، والرسالة روح العالم، ونوره وحياته فأبي صلاح للعلم إذا عدم الروح والحياة نور»<sup>٣٦</sup>. ومن هنا ندرك حقيقة علاقة التربية بالروح، وأن المسجد بطبيعته له بصمته النفسية المريحة على النفس البشرية يؤثر على التربية<sup>٣٧</sup>.

هذا. وأن الدين الإسلامي الحنيف ينظر إلى الإنسان على أنه وحدة واحدة مترابطة الجوانب، متكاملة القوى. وعلى الرغم من أن لهذه الوحدة جوانب ثلاثة هي (الروح، الجسم، العقل) إلا أنها تُشكّل فيما بينها كياناً واحداً يعتمد

مساء، التاريخ: ٥/٥/٢٠١٣.

٣٤ - الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ٢، ص: ٨٨.

٣٥ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص: ٢٣٠٤.

٣٦ - الأنصاري، الفوائد التربوية من فتاوى ابن تيمية، ص: ٨٨.

٣٧ = http://msajedna.ps/arb/index.php?act=post&id260= ٣٧ - الوقت: ٨،٠٠ مساء، التاريخ:

٢٥/٤/٢٠١٣.



في تكوينه على توازنٍ دقيق، وترابطٍ شديد، وليس هذا فحسب بل إن العلاقة بين هذه الجوانب الثلاثة تتمثل في أن كلاً منها يتأثر بالآخر ويؤثر فيه، وما يؤثر في أحد هذه الجوانب يؤثر في الجانبين الآخرين؛ ولعل خير مثال يوضح مدى قوة العلاقة بين هذه الجوانب الثلاثة أنها قد تشترك مجتمعةً في العمل الواحد الذي يؤديه الإنسان، فالصلاة عند المسلم تشمل الكيان البشري كله في آنٍ واحد: جسمه، وعقله، وروحه. فنصيب الجسم هو الحركة من قيام، وركوع، وسجود، وتحرك، وسكون. ونصيب العقل هو التفكير فيما يتلوه المصلي من الأدعية والآيات.

ونصيب الروح هو الخشوع والتقوى والتطلع إلى رحمة الله وكل ذلك في آنٍ واحد<sup>٣٨</sup>. وبذلك فإنه يمكن القول: إن العلاقة بين هذه الجوانب الثلاثة علاقة ارتباطٍ وتلازم إذ إنه لا يمكن أن يستغني جانبٌ منها عن غيره؛ ولا يمكن أن تقوم الشخصية الإنسانية بدون تكامل هذه الجوانب الرئيسية وانسجامها مع بعضها.

#### رابعاً - الروح، وأنواعه في القرآن: تعريف الروح:

جاء تعريف الروح بأنه جسم مخالف للماهية، نوراني، علوي، خفيف، حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الاعضاء صالحة لقبول الاثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي هذا الجسم متشابكاً بهذه الاعضاء، وافاد الاعضاء بالاثار من الحس والحركة والارادة، فأما اذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول تلك الاثار فارق الروح الجسد وانفصل الى عالم الارواح<sup>٣٩</sup>. وله مرادفات أخرى في علم الأخلاق وهي النفس والقلب فإن المراد بهذه الأسماء الثلاثة مسمى واحداً حقيقية واحدة، وهي تلك الحقيقة التي وراء البدن والتي يعبر عنها ب(الأنا)، وقد تعرف بأنها تلك اللطيفة الربانية التي قال عنها القرآن

٣٨ <http://www.saaed.net/Doat/arrad.23/htm> - الوقت: ١٢،٠٠ مساءً، التاريخ: ٥/٥/٢٠١٣.  
٣٩ <http://forum.khleeg.com.72716/html> - الوقت: ١١،١٣ صباحاً، التاريخ: ٢٣/٤/٢٠١٣م.

الكريم: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»<sup>٤٠</sup>. قال السيد كمال الحيدري فهذا على ما يظهر هو السبب في إسنادهم الإدراك والشعور، وما لا يخلو عن شوب الإدراك مثل الحب والبغض والرجاء والخوف والقصد والحسد والعفة والشجاعة والجرأة ونحو ذلك إلى القلب، ومرادهم به الروح المتعلقة بالبدن أو السارية فيه بواسطة، فينسبونها إليه كما ينسبونها إلى الروح وكما ينسبونها إلى النفس<sup>٤١</sup>.

### أنواع الروح في القرآن:

قد بين القرآن الكريم على أن الإنسان له نفوس (أرواح) متعددة، وهي ما يلي بإختصار:

**أولهما: النفس (الروح) الامارة بالسوء:** هي التي تمشي على وجهها تابعة لها، قال تعالى: «وَمَا أَبْرَأُ تَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>٤٢</sup>.

**ثانيهما: النفس اللوامة:** هي النفس المؤمنة التي تلوم في الدنيا على المعصية والتثاقل في الطاعة وتنفعه يوم القيامة، قال تعالى: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»<sup>٤٣</sup>.

**ثالثهما: النفس المطمئنة:** هي التي تسكن إلى ربها وترضي بما رضي به، فترى نفسها عبدا لا يملك لنفسه شيئا من خير أو شر أو نفع أو ضرر، ويرى أن الدنيا دار مجاز، وما يستقبله فيها من غنى أو فقر أو نفع أو ضرر ابتلاء وامتحانا إلهيا، فلا ينحرف عن الصراط المستقيم بإفراط أو تفريط<sup>٤٤</sup>. قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»<sup>٤٥</sup>.

### خامسا - أسس التربية الروحية في المسجد وأساليبها:

- ٤٠ - ص: ٧٢.  
٤١ - الحيدري، التربية الروحية، ص: ١٨٤.  
٤٢ - يوسف: ٥٣.  
٤٣ - القيامة: ٢.  
٤٤ - الحيدري، التربية الروحية، ص: ٧٧.  
٤٥ - الفجر: ٢٧-٣٠.

## أسس التربية الروحية في المسجد:

إن أول أساس التربية الروحية في المسجد هو الإيمان بالله، ويعني هذا الأساس عقد الصلة الدائمة بين المرابي وبين خالقه الذي بيده الأمر كله، واستحضار الله عز وجل في كل ما يقوم به المرابي من أفعال وأقوال والصلة بالله عز وجل، فهو المبدأ والمنتهى في التربية الإسلامية والتربية بالإسلام وبال دعوة إليه، تربية إيمانية شاملة كل جوانب الشخصية الإنسانية الروحية والبدنية والاجتماعية والعقلية.

**الأساس الثاني: العلم:** قال تعالى: "وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ"<sup>٤٦</sup>. والعلم هنا بمفهومه الشامل الذي يشمل كل ما خلق الله<sup>٤٧</sup>، وقد ربط الله عز وجل العلم بالهدف الكبير من التربية الروحية.

**الأساس الثالث:** ربط الاعتقاد الروحي بالقول والفعل: ويهتم الإسلام إهتماما كبيرا بالتطبيق العلمي للمبادئ ولذا يرتبط التربية الإيمانية في كثير من الآيات القرآنية بالعمل الصالح، قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا"<sup>٤٨</sup>.

**الأساس الرابع:** تنمية الأخلاق الربانية التي أتى الإسلام بها ودعا إليها الأنبياء والرسل السابقون<sup>٤٩</sup>، وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية هذا الأساس بقوله: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، وقد دعانا الله عز وجل إلى التأسى برسوله صلى الله عليه وسلم: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»<sup>٥٠</sup>.

**الأساس الخامس:** الحرص على الفرد والجماعة، والإسلام يعترف باجتماعية الإنسان وأن الله خلقه ليعيش في جماعة قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ

٤٦ - الحج: ٥٤.

٤٧ - الزحيلي، التفسير الوسيط، ج ٢، ص: ١٦٥٨.

٤٨ - الكهف: ١٠٧.

٤٩ - ممدوح الصديفي محمد أبو النصر، محمد عبد السميع، عبد البديع عبد العزيز، الدور

التربوي والاجتماعي للمسجد، ص: ٨.

٥٠ - الأحزاب: ٢١.

مِنْ ذِكْرٍ وَأُنْتَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ<sup>٥١</sup>. لذا كان إهتمام الإسلام بالتربية الإجتماعية، والتنمية الروحية المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه المسلم حتى لا تضع المسؤولية والمصلحة الجماعية، ومجتمع المسلمين يزخر بكثير من المؤسسات الإجتماعية في قمتها المسجد التي تربي المسلم التربية الروحية والخلقية والعلمية والبدنية، وشعائر العبادات العملية في الإسلام من صلاة وزكاة وصوم وحج، ما هي إلا وسائل عملية يقوم بها المسلم بصفته عضوا في جماعته<sup>٥٢</sup>.

### أساليب التربية الروحية في المسجد:

وتتميز التربية الإسلامية بتنوع أساليبها وتعددتها، بما يتيح للمربي اختيار الأنسب والأفضل لطبيعة المتربي، بما يجعله يستجيب لمؤثراتها النفسية، وهي ما يلي:

**الأسلوب الأول القدوة:** يعتبر القدوة الحسنة من أنجح الأساليب التربوية المؤثرة في سلوك الآخرين لذا أمرنا الله أن نقتدي برسوله صلى الله عليه وسلم قال تعالى: « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ<sup>٥٣</sup> » وهذه الآية أصل كبير في التأسى برسول الله في أقواله وأفعاله وأحواله، لأنها تطبيق عملي يثبت القدرة والإستطاعة الإنسانية على التحلي عن الإنحرافات، والتحلي بفضائل الأعمال والأقوال.

**الأسلوب الثاني القصة:** والقصة التربوية تشمل القصص المكتوبة، والخبر المقصوص، وكلاهما له أهمية كبيرة في التأثير التربوي النفسي العميق، الذي تتركه في ذهن المستمع أو القارئ، وتتجاوز ذلك إلى التأثير في سلوكه، وأفكاره خاصة وأن الأخبار المقصوصة كثيرة ومتجددة بحسب الحوادث التي تحدث في العالم، وفي

٥١ - الحجرات: ١٣.

٥٢ <http://www.musanadah.com/> ، الدور التربوي والإجتماعي للمسجد، الوقت: ٨، ٠٠

مساء، التاريخ: ٢٠١٣/٤/٢٨.

٥٣ - الأحزاب: ٣٣.

كليهما عبر وعظة ودروس، فيختار القصص من القرآن الكريم والسنة النبوية، والمصادر التاريخية المعتمدة، ومن كتب التراجم والسير، ومن الحوادث التي تحدث في المجتمعات.

**الأسلوب الثالث الترغيب والترهيب:** إن الإنسان مفطور على الإحساس باللذة والألم، وهو بذلك ميال إلى كل ما يحقق له اللذة، وعازف عن ما يسبب له الألم، ولهذا العامل تأثير كبير في تربية الإنسان وتوجيه سلوكه، من خلال الترغيب والترهيب، والقرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد أهمية هذا الجانب بما تشجع قلب الإنسان نحو الخير وتوجيهه لذلك، وتخويفه من الانحراف وتحذره من ذلك، فمن آيات الترغيب قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ»<sup>٥٤</sup>. ومن آيات الترغيب قوله تعالى: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا»<sup>٥٥</sup>، وعلى المرابي أن يعتدل في استخدام الترغيب والترهيب، فلا يغلب أحدهما على الآخر، وأن يستخدم كل واحد منهما بحسب الحاجة.

**الأسلوب الرابع الموعظة:** إن في القلوب شفاهية عجيبية، تظهر وتتأثر بالكلمات الرقيقة وبالمواقف المؤلمة التي تستطعم العواطف فتعود بها نحو الخير، وفي الجانب الآخر تجرد في القلوب قسوة عجيبية حتى أن بعضها كالصخور الصلدة، وقد بين الله تعالى حال تلك القلوب في قوله: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا...»<sup>٥٦</sup> فهذا يتمثل في قلوب الذين يخافون مقام الله تعالى، فتجد قلوبهم تتأثر بكلام الله عزوجل، وترى المبتعد عن سماع كلام الله تعالى في قلبه قسوة، فهو يقتل ويبيطش، دون وازع يردعه، يقول الله تعالى في موضع آخر عن قسوة قلوب بني إسرائيل: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً...»<sup>٥٧</sup>، فبعض القلوب القاسية لا يلينها إلا المواعظ بما في كتاب الله تعالى وبما في سنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، حيث قال الله عن تأثير القرآن:

- ٥٤ - الحج: ١  
٥٥ - النبا: ٣١  
٥٦ - الزمر: ٢٣  
٥٧ - البقرة: ٧٤

”لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...“<sup>٥٨</sup>، إذا فهذه الشفافية التي في القلوب داعية إلى إستخدام المواعظ المؤثرة التي تبين لها الطريق الحق وتردها للحق، كما أن القسوة القلبية التي توجد في بعض القلوب في أمس الحاجة إلى المواعظ القرآنية والنبوية التي تردها سبل السلام والهداية.

**الأسلوب الخامس العقاب:** يعتبر العقاب من الوسائل التربوية التي لا يمكن الإستغناء عنها بأي حال من الأحوال، ذلك أن الطباع تختلف في درجة الإستجابة للمؤثرات والوسائل التربوية، فالبعض يتعظ بالموعظة، أو بالترغيب والترهيب، أو الحوادث والعبر التي يشاهدها أو يسمعها، والبعض لا يستجيب لتلك المؤثرات التربوية، ولا ينفع معه إلا الألم الذي يياشر بدنه.

وبالرغم من تنوع الأسلوب العقابي إلا أن الناس يتفاوتون في درجة التأثير، فيختار المربي الأسلوب المناسب لطبيعة المتربي والتدرج في ذلك، يمكن ترتيبها على ما يلي:

- ١- عدم الرضا (الجفاء)، فإن لهذا النوع العقابي تأثير بالغ على المتربي، لا سيما إذا كان صادرا من مرب محبوب، ولذلك تجد بعض الأبناء والطلاب سرعان ما يعتذرون لوالديهم أو لأساتذتهم إذا رأوا منهم عدم الرضا.
- ٢- التقرير، على المربي أن يلجأ إلى العذل والتقرير بالكلام في الحدود الأدبية من غير شتم، فذلك من العقوبات التي ترمي إلى إستغلال الخوف الأدبي ليحفظ للمرء كرامته بين أفراد المجتمع، فهو أسلوب تربوي عقابي إذا أحسن المربي إستخدامه.
- ٣- الحرمان، هو منع المتربي مما يحبه ولا يلحق به ضررا، ويكون ذلك في مواضع متنوعة ومتعددة، مثل: عدم السماح له باللعب مع أقرانه، أو عدم الذهاب به إلى تنزهه، أو منعه من شراء بعض الكماليات، كما أنه لا

يعتمد لهذا الأسلوب إلا إذا أعيته الوسائل التربوية الأخرى ولوقت يسير.

٤- الهجر، وهو ضد الوصل، وهو ترك الشخص مكاملة الآخر إذا تلاقيا، وهو أسلوب تربوي يحصل من الزوج لزوجته، والوالد لولده، والمعلم لتلاميذه، ونحو ذلك. والأصل في الهجر بين المسلمين أنه يحرم إلا بسبب موجب، وعلى الوجه المشروع، وذلك لتربيته ورده إلى الصواب بهذا الأسلوب، ويجب أن يكون هذا الهجر وفق النصوص الشرعية، وعلى ضوء أقوال العلماء.

٥- الضرب، وهو إيقاع الألم على جسد المضرور بعضا أو بشد الأذن أو نحو ذلك. وقد أكد التربية الإسلامية هذه العقوبة في مواضع متعددة، مثل: نشوز الزوجة، وتأديب الولد على الصلاة، وفي بعض الحدود والتعزيرات مع مراعات قواعد الضرب، وهي: أن لا يكون الضرب للتشفي، وأن يكون الضرب غير مبرح، وأن لا يكون أداة الضرب غليظة، وأن لا يكون صغيرا لا يعقل، وأن لا يزداد فوق عشر ضربات، وأن لا يضرب في الأماكن القتالة<sup>٥٩</sup>.

#### سادسا - وظيفة المسجد في تنشئة التربية الروحية:

إن المسجد محضن تربوي ذو أثر عظيم يحافظ على الفطرة وينمي التربية الروحية ويربط النشء بربه من أول ظهور الإدراك وعلاقات التمييز، ويطلع فيه المثل والقيم والصلاح بتأثير من الصالحين والخيرين ورواد المساجد من خلال المشاهدة والقدوة. وقد أدى المسجد وظائف كثيرة في صدر الإسلام بل إن النبي صلى عليه وسلم لما استقرت قدامه في المدينة المنورة وبدأ في تأسيس دولة الإسلام الأولى بنى المسجد النبوي الشريف، فكان المسجد الذي بناه صلى الله عليه وسلم مع بساطة وسائل البناء في ذلك الوقت إلا أنه كان له أهمية عظيم في نشر العلم وتعليمه كالقرآن، وإبلاغ رسالات الله عز وجل وكان مجمع الجيوش، فكان صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن ينادي في المسلمين نادى في المسجد، وقال: الصلاة جامعة أمر من ينادى الصلاة جامعة فيجتمعون وكانت الوفود تفيد عليه

٥٩ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٣٧٣.

صلى الله عليه وسلم في المسجد وكان مكاناً لبعض الأسرى حتى يسمعو الذكر ويسمعو الصلاة. فالمسجد حقق أعمالاً عظيمة تستطيع أن تقول في تلك الفترة كان يشغل مكان العبادة وكان يشغل مكان اجتماع المسلمين وكان يشغل وزارة الدفاع ووزارة الخارجية وإلى آخره، كانت هذه الأعمال التي تناط بهذه المؤسسات في عصرنا الحاضر تدار من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيتلخص مما سبق أن وظائف المسجد في تنشئة التربية الروحية في قيامها بالوظائف الآتية:

**أولاً: الوظيفة التعبديّة،** وهي الوظيفة الأساسية والغاية الكبرى من خلق العباد، ومن هذا المنطلق ينبغي أن تكون حياة المسلم كلها عبادة لله، وأن الله سبحانه وتعالى يقول: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>٦٠</sup>. وتشمل الوظيفة التعبديّة ما يلي:

**أ- إقامة الصلوات في المسجد:** وهذه الوظيفة التعبديّة تتكرر يومياً لتؤكد أهمية المسجد في المجتمع، وأن الحاجة إليه في المجتمع المسلم بقدر قيمة هذه العبادة، فهو الميدان الأول للصلاة، ولأجلها يحضر المسلمون، وتبعا لإقامتها تتحقق الوظائف الأخرى للمسجد، ولعظم هذه العبادة لم يعذر الرسول صلى الله عليه وسلم الأعمى في التخلف عنها، وتوعد المتخلفين بتحريق بيوتهم بالنار<sup>٦١</sup>.

**ب- الاعتكاف في المسجد:** وهو محطة يتوقف العبد عندها للتجرد لله سبحانه وتعالى، وتتخلص نفسه من شواغل الدنيا ويخلص القلب فيه لله. وهذه الصورة الإيمانية للمعتكف لا يمكن أن تتحقق وتؤدي غايتها إلا في هذا الجو روحاني الإيمان الذي يهيئه المسجد.

**ج- القرآن والذكر في المسجد:** أنزل الله هذا القرآن ليتلى ويعمل به، وأن المسجد خير بقاع ووسيلة لتلاوته وذكره.

٦٠ - الذاريات: ٥٦.

٦١ - مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص: ٤٥١.



ثانيا: الوظيفة التوجيهية، وتشمل:

**أ- التعليم في المسجد:** ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجلس في المسجد النبوي بعد صلاة الصبح مع أصحابه ليتلو عليهم ما أنزل من القرآن ويحدثهم إلى إرتفاع الشمس، وكانوا يسألونه عما يعرض لهم في أمور دينهم.

**ب- الوعظ في المسجد:** للمسجد روحانية وشفافية تقبل فيه القلوب، وتتأثر المواعظ، فتتحرك قلوب المسلمين نحو الخوف من الله سبحانه وتعالى، ولذلك تبقى للمسجد أهميته المكانية التي لا يمكن توفرها في غيره من الميادين.

**ج- الإفتاء في المسجد:** المسجد ممثلا بإمامه هو أقرب من يستفتي فيما يوجد للأفراد، وللمجتمع من قضايا تعرض لهم، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجلس في المسجد لإجابة من يشكل عليه في أمور دينه<sup>٦٢</sup>، فتلك الوظيفة مهمة للمسجد تربطه بالمجتمع للتأثير، بما لا يمكن مقارنته بأماكن أخرى.

**د- الشورى في المسجد:** وهو سلوك إسلامي رفيع أمر به القرآن الكريم، قال تعالى: « وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ »<sup>٦٣</sup>. وقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم الشورى عمليا في المسجد، فعن عائشة رضي الله عنها وهي تروي عن قصة الإفك قالت: «قام رسول الله خطيبا فتشهد فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أشيروا علي في أناس أبناوا أهلي وأيم الله ما علمت على أهلي من سوء»<sup>٦٤</sup>.

ثالثا: الوظيفة الرقابية، وتشمل:

٦٢ - القادري، رسالة المسجد عبر التاريخ، ص: ٥٠٣.

٦٣ - آل عمران: ١٥٩.

٦٤ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٢، ص: ١٢٧٥.

أ- الإنذار المبكر.

ب- حفظ الكيان الإسلامي.

فإذا نظرنا إلى المسجد ورسالته رأينا المسجد يعد اليوم من خلال وعاظه وخطبائه أحد أكثر الوسائل فعالية في مراقبة المجتمع، فالمسجد يعمل اليوم كجهاز إنذار مبكر ينذر المجتمع بشرور، فالكثير من الخطباء بحكم ارتباطهم القوي بحياة المجتمع يستطيعون الكشف مبكرا عن أية إنحراف عقدي أو فكري مخالف، ولأجل هذا نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم بادر في بناء المسجد فور وصوله إلى المدينة ليجتمع فيه المسلمون ويحفظ كيانهم الناشئ، وسار على هذا المنهج وهذا الإهتمام صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من الدعاة.

رابعا: الوظيفة الاجتماعية، وتشمل:

أ- المسجد والتعارف: فالمسجد هو ميدان التعارف ثم التآخي والتآلف، وذلك من خلال تكرار اللقاء اليومي فيه.

ب- المسجد وإيجاد القوة: ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو القدوة بين أصحابه في تطبيق ما يتلو عليهم من وحي، وكان الصحابة يتسابقون على الإقتداء برسول الله ويحرصون على الصلاة معه، وكانوا يراقبون أحواله وعباداته حرصا على التأسى والاقتراء به، ولا شك أن الميدان الأهم لهذه اللقاءات هو المسجد.

ج- المسجد وتقوية الوازع الديني: إن من أهم غايات إقامة المسجد أداء الصلوات فيه، فهو الميدان الذي يجدد ويقوي إيمان المؤمن بين كل صلاة وأخرى، ولأنه حينما يلتقي باخوانه المصلين على مختلف مستوياتهم وهم يتنافسون في الطاعات ما يشير في نفسه المزيد من الحرص على طاعة الله، وينتمي في قلبه روح المسابقة إلى العمل الصالح.

د- المسجد والتربية على الإنضباط: الانضباط مطلب إسلامي أكد عليها من خلال الفرائض الإسلامية كإقامة الصلوات في أوقاتها، وإيتاء الزكاة عند حلول حولها أو نصابها، والحج في شهره ذي الحجة، وبهذا يظل المسلم منتبها لمسير الزمن من خلال تطبيقه<sup>٦٥</sup>.

### سابعاً - نماذج لمساجد حفل بها في مجال التربية الروحية:

لقد كان المسجد منذ أن أنشئ جامعا للعبادة وجامعا للعلم، وما نشأت الدراسات الفقهية إلا في صحون المساجد، وقد أجمل ابن تيمية في وظائف المسجد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: وكانت مواضع الأئمة ومجامع الملة هي المسجد، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أسس مسجده على التقوى، ففيه الصلاة، والقراءة والذكر والتعليم، والخطب، وفيه عقد الألوية، وتأمير الأمراء وتعريف العرفاء، وفيه يجتمع المسلمون لما أهمهم من أمر دينهم ودنياهم<sup>٦٦</sup>.

ولعل الوقوف على نماذج لبعض المساجد التي أثرت الجانب التربوي الروحي للفرد والجماعة عبر مراحل تاريخنا الإسلامي، يمكن أن يسهم في إستعادة المسجد لدوره في القيام بعمل عظيم في ترقية النفوس، وتنوير العقول، ورفع مستوى الجماهير في جوانب شتى من حياتهم، وفيما يلي عرض لهذه النماذج:

١- المسجد النبوي: وكان من أهم دعائم الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وهو المؤسسة التعليمية الرسمية الأولى في المجتمع الجديد، وإن أغلب الوظائف التي ذكرناها سابقا، كانت تتم بمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم. كما روى المؤرخون أخبار حلقات علمية كانت تقوم به، وقد أثنى الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة الذين تحلقوا حول أحدهم يتلو عليهم القرآن ويفقههم في الدين.

٦٥ - محمد عبد المؤمن، مجلة البحوث العلمية، ص: ١١٨.

٦٦ - ابن تيمية، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ٣٩.

٢- **الجامع الأموي في دمشق:** ويعد الجامع الأموي في دمشق من أقدم المدارس القرآنية في التاريخ الإسلامي. قال سويد بن عبد العزيز: كان أبو الدرداء إذا صلى الغداة في جامعة دمشق اجتمع الناس عليه للقراءة عليه. وممن جلسوا للتدريس في هذا المسجد الخطيب البغدادي، وكان له حلقة كبيرة يجتمع إليه الناس فيها كل يوم ليقراً لهم دروساً في الحديث. وكذلك حجة الإسلام الغزالي كانت له حلقة شهيرة، وقد أكمل كتابه «إحياء علوم الدين» في هذا الجامع.

٣- **مسجد البصرة:** ويعد من أوائل المساجد التي أنشئت بعد الفتوحات الإسلامية سنة ١٤ هـ، ولقد قام هذا المسجد بدور بارز في النهضة العلمية والأدبية في العصر الأموي، وفيه جلس كثير من الفقهاء والعلماء يلقون الدروس الدينية وغيرها، ومن أشهر من جلسوا للتدريس في مسجد البصرة: الحسن البصري، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وألف في هذا المسجد كتبه ومن أشهرها «كتاب العين».

٤- **مسجد الكوفة:** مدينة الكوفة تعد ثاني مدينة أحدثت في الإسلام بعد البصرة، وبعد تخطيط المدينة، وكان هذا المسجد مركزاً مهماً من مراكز العلم، تدرس فيه علوم الفقه والدين واللغة. وقد جلس فيه علي بن أبي طالب يلقي للناس أصول الدين والفقه، وكذا عبد الله بن مسعود لتدريس القرآن الكريم. كما ظهرت فيه مدرسة للتفسير كان علي رأس حلقتها «سعيد بن جبير»، «وعلى بن حمزة الكسائي». وفي هذا المسجد وضع أبو الأسود الدؤلي علم النحو بإشارة من الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وكان في المسجد أيضاً تتلى على الناس كتب الخليفة.

٥- **جامع المنصور ببغداد.** ويعد أقدم مسجد أنشئ ببغداد، وقد أصبح من أشهر مراكز التعليم الإسلامي. وكان يجلس الكسائي في هذا المسجد يدرس علوم اللغة التي اشتهر بها وكان من تلاميذه الفراء.

٦- **جامع القروية بالأندلس.** أسس هذا المسجد في عهد الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل، وأراد أن يجعله ماثلا لجامع دمشق في الشام. وقد أوصل به إلى مستوى من العمارة والفن الى حد اعتبره العديد من الجغرافيين والاثريين والمؤرخين المسلمين أروع الأمثلة للعمارة والفن الإسلامي. ومن الناحية العلمية عد هذا المسجد أعظم جامعة إسلامية كانت تدرس فيها علوم الدين واللغة، ويفد إليها طلاب المسلمين والمسيحيين للدرس.

٧- **جامع القرويين في المغرب.** ابتدأت بهذه الجامعة حلقات التدريس في علوم الفقه والشريعة، وفي عهد المرابطين ازداد ازدهار الجامعة، وأصبح منذ ذلك الحين معهد علم ودراسة تخرج فيه آلاف المغاربة والأفارقة والأندلسيين، واجتذبت شهرته عددا كبيرا من العلماء الأجانب. وظل جامع القرويين أحد عشر قرنا مركزا للتعليم، وفي عهد ازدهاره أضيفت إليه دراسة الفلسفة والطب والصيدلة والطبيعة والفلك، وكان التعليم حرا، يختار الشيوخ والطلاب ما يشاؤون من المواد والكتب. وما لبث هذا الجامع أن أصبح جامعة مشهورة تقوم بواجبها في حرية تامة، ففي سنة ١٩٣١م صدر مرسوم سلطاني يقسم التعليم بالجامعة إلى ثلاثة مراحل: الابتدائي والثانوي والعالى، كما تقرر جعله جامعة مؤلفة من ثلاث كليات وهي: الشريعة وأصول الدين واللغة العربية. وظل هذا الجامع معقلا للتراث الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية في شمال أفريقيا.

٨- **جامع عمرو بن العاص بالفسطاط.** ولقد نمت في هذا الجامع الإهتمامات العلمية بأساتذة أجيالا، فمن أشهر الأساتذة لإفادة الناس في هذا الجامع: عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو أول من جلس للتدريس بهذا الجامع، وألف فيه عدة كتب منها: أقضية الرسول، و أشراف الساعة. والإمام الشافعي حيث كون حلقة لتدريس فقه الشافعي، محمد بن جرير الطبري، وكانت له حلقات في تدريس الحديث والفقه واللغة والشعر.

٩- **جامع الأزهر في مصر**. وقد أنشأه الفاطميون ليكون مسجدا رسميا للدولة في حضارتها الجديدة، ومنبرا لدعوته الدينية، ورمزا لسيادتها الروحية، وقد عقدت أول حلقة للدراسة في الجامع الأزهر سنة ٩٧٥م، وتحول الأزهر من مسجد جامع إلى جامعة هي أقدم جامعات العالم بعد القرويين، وكان هذا التحويل على يد الوزير يعقوب بن كلس، وكان من كبار الدعاة للمذهب الشيعي، وبعد ذلك تحولت الدراسة فيه وفق المذهب السني إلى وقتنا هذا. وتوالت عليه العصور والأزمان، ومازال يحتفظ بدوره مؤسسة تعليمية لها أثر كبير في الحياة العلمية<sup>٦٧</sup>.

### ثامنا - الخطوات العملية لتفعيل المسجد مركزا للتربية الروحية:

تبين لنا مما سبق كيف كان المسجد يؤدي أدواره التربوية، وأنه حينما يأخذ مكانه الطبيعي الذي بني من أجله، وأراده الله له، يصبح من أعظم المؤثرات في نفوس المسلمين، فيقوى لديهم الشعور الروحية بالمجتمع المسلم والانتماء له والإعتزاز بجماعة المسلمين. وإليك بيان بعض الخطوات التي تتم تفعيلها العملي لإعادته المسجد مركزا للتربية الروحية هي التي يمكن إيضاحه في النقاط الآتية:

**أولا: لا بد من تحرير المساجد من سيطرة الدولة، ومن الإشراف الحكومي،** واعتبارها هيئات مستقلة تعمل تحت إشراف لجنة خاصة منتخبة على مستوى المساجد كلها من رجال يعملون لوجه الله على هدى وبصيرة، كي يقوم المسجد بدور تربوي وتوجيهي روحي من غير رقابة.

**ثانيا: لا بد من وضع المسجد كجزء أساسي لأية مؤسسة تعليمية، أو مصلحة حكومية، أو أي تجمع للناس حتى يربط الناس به كجزء من حياتهم اليومية.**

**ثالثا: لا بد من إعداد مجموعة من الأئمة الصالحين، الذين يتولون إرشاد**

٦٧ - ممدوح الصديقي، محمد عبد السميع، عبد البديع، الدور التربوي والإجتماعي للمسجد، ص: ٢٥ - ٢٨.

الناس، على بصيرة ودراية بالإسلام وأحكام أخلاقه وآدابه، وعلى دراية بالواقع المحيط، وطرقا من العلوم الدنيوية. ويكون هذا الإمام مستقلا، لا يخضع لرواتب الحكومة، فتجبره على قول ما تريد، والسكوت على ما لا تريد، ولعل السبب في عزوف كثير من الناس عن المساجد الحكومية في هذه الأيام هو عدم وجود الإمام الكفاء، الذي يحفظ كتاب الله، أو يعلم الناس ما ينفعهم.

**رابعا: قيام الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية بالمسجد، فيكون المسجد مكانا للتربية والتعليم والتوجيه والإرشاد لروح الإنسان<sup>٦٨</sup> ويتم ذلك بالطرق الآتية:**

١ - إقامة الحلقات العلمية في داخل المسجد وأن تكون على نوعين:

أ - دروس في الوعظ والإرشاد.

ب - دروس علمية، في العلوم الشرعية، وآلتها، كاللغة العربية، والمصطلح، وأصول الفقه، وينبغي أن يراعى في هذه الدروس حالة المتعلمين، من حيث إبتدائهم وتقدمهم العلمي، حتى تحصل الفائدة لجميع قاصدي الحلق العلمية، وبالتالي يمكن أن تكون الدروس العلمية على مستويين:

- مستوى للمتدئين.

- مستوى للمتقدمين.

وينبغي أن يراعى الوقت الذي يناسب الجميع على نحو ما يلي:

- وقت يناسب وأوقات أصحاب المهن والحرف.

- وقت يناسب وحالة المتفرغين لطلب العلم.

- وقت يناسب وطلبة العلم غير المتفرغين كطلبة الجامعات والمعاهد والمدارس.

٢ - إنشاء مكتبة ملاصقة للمسجد.

٦٨ - محمد عبد المؤمن، مجلة البحوث العلمية، ص: ١٣٥.

٣- أن يكفي الطلبة المتفرغين لطلب العلم مؤونة العيش والمسكن، بمساعدتهم بمبلغ من المال، يدفعه أهل الخير، أو من وقف يحدد للمسجد، وهو أفضل حتى تسدد حاجات المسجد منه.

٤- أن يختار العلماء الأكفاء.

٥- إعطاء الطالب إجازة علمية إذا رغب في ذلك.

٦- إثارة اهتمام المجتمع إلى أهمية العلم، وفضل العلم في المسجد.

٧- القيام بحصر الفقراء والأغنياء المجاورين للمسجد، وأخذ الصدقات من الأغنياء وتوزيعها على الفقراء.

٨- تكوين مجموعة من أهل العلم والفضل لدراسة مشكلات أهل الحي الاجتماعي، والعمل على حلها بالمعروف.

٩- إنشاء صندوق في المسجد لرعاية اليتامى والمساكين، وكفالة الأسر الفقيرة، وأماكن لتلقي العلاج وصرف الدواء اللازم.

وبهذه الخطوات العملية يمكن تفعيل المسجد مركزا للتربية الروحية الفردية والاجتماعية ولا يمكن تفعيلها بدونه، ولذا يجب الإهتمام بالمسجد اهتماما بالغاً بإعادة إحياء الأنشطة النافعة في الدنيا والآخرة<sup>٦٩</sup>.

**الخاتمة:**

الخاتمة تخصص دائما لأهم النتائج التي يتوصل إليها الباحث من خلال دراسته للموضوع، ومن هنا فأهم النتائج التي توصل إليها الباحثون في هذا البحث المتواضع هي ما يلي :

٦٩ - الحازمي، أصول التربية الإسلامية، ص: ٣٠٤.



١. لم يكن المسجد مكاناً للعبادة فحسب، بل كان مركزاً للعلم والثقافة والتربية.
٢. رفع الله مكانة المسجد وميز عمارته والعناية به وإحياء رسالته دلالة على الإيمان.
٣. الدفاع عن المسجد وحمایته مطلب من مطالب هذا الدين.
٤. هناك عدة آداب للمسجد في الإسلام لعل من أهمها: محبة المساجد وتقديرها، والعمل على إشارتها، والتهيء للذهاب إليها وتجنب التطيب والتزين والتبرج للمرأة التي تشهدها وغيرها من الآداب.
٥. للمسجد أهداف تربوية روحية منها على سبيل المثال: البناء العلمي، والعقدي، والخلقي، والمهني.
٦. للمسجد أصول تربوية إسلامية مثل: المرجعية، والمنهجية، والميدانية، والأسلوبية.
٧. للمسجد وظيفة تنشئة التربية الروحية مثل: الوظيفة التعبديّة، والتوجيهية، والرقابية، والاجتماعية.

## المراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن تيمية، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، دار الإفتاء، د.ط، الرياض، ١٤٠٥هـ.
٣. أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، د.ط، ب.د.ن، ١٤٢٤هـ.

٤. أبو بكر القادري، رسالة المسجد عبر التاريخ، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، دار الإفتاء، د.ط، الرياض، ١٣٩٥هـ، ص: ٥٠٣.
٥. أحمد يوسف أحمد الأنصاري، الفوائد التربوية من فتاوى ابن تيمية، مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة الأولى، الكويت، ١٤١٠هـ.
٦. الأزدي سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. د.ط، ب.د.ن. بيت الأفكار الدولية ; ب.ت.
٧. البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. د.ط. المطبعة الكبرى. مصر. مكتبة الأميرية بولاق ; ١٣١١هـ.
٨. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة النشر ١٤٠٠هـ.
٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، د.ط، اسطنبول، ١٩٨١م.
١٠. خالد بن حامد الحازمي، أصول التربية الإسلامية، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، ١٤٢٠هـ.
١١. سعيد بن علي بن وهف القحطاني، المساجد في ضوء الكتاب والسنة، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، د.ط، الرياض، ١٤٣١هـ.
١٢. السيد كمال الحيدري، التربية الروحية، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.
١٣. شاة ولي الله محدث الدهلوي، حجة الله البالغة، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤٢٦هـ.
١٤. محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الحديث، الطبعة الأولى، ب.د.ن، ١٤١٣هـ.
١٥. محمد عبد المؤمن، مجلة البحوث العلمية، سنسكار بليكيشونز، العدد الخامس والسادس، بنغلاديش، ٢٠٠٨م.
١٦. محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، دار المعرفة، د.ط، ب.د.ن، ب.ت.

١٧. مسلم بن حجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت، ١٤١هـ.
١٨. مسلم بن حجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٤٢هـ.
١٩. ممدوح الصديقي محمد أبو النصر، د. محمد عبد السميع، د. عبد البديع عبد العزيز، **الدور التربوي والإجتماعي للمسجد**، د.ط، ب.د.ن، ب، ت ص: ٨.
٢٠. وهبة الزحيلي، **التفسير الوسيط**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ.
٢١. <http://forum.khleeg.com.72716/html>.
٢٢. <http://www.saaaid.net/Doat/arrad/23.htm>.
٢٣. <http://www.alimam.ws/ref/2145>.
٢٤. <http://www.musanadah.com>.
٢٥. <http://msajedna.ps/arb/index.php?act=post&id.260=>



# Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl\*

İbrahim ÖZDEMİR\*\*

## Özet

Kelâmî ta'lîl varlığa ilişkin ilahî fiilleri gaye bakımından konu edinmektedir. Kelamcılar ilahî fiillerin birtakım anlam ve değerleri ihtiva ettiği konusunda ittifak halindedir. Konuya dair yapılan tartışmalar ise bu fiillerin, anlam ve değerleri ihtiva etme biçimine dairdir. Kelâmî ta'lîl, ilahî fiillerin birtakım aklî-bedihî değerlere bağlı olup olmadığını konu edinen hüsün-kubuh konusuna dayanmaktadır. Bu konuda cereyan eden tartışmalar tabii olarak ta'lîle de yansımaktadır. Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusundaki temel savunusu aklın, vahiyden bağımsız olarak şer'î teklifte bulunmasının mümkün olmadığı yönündedir. Eş'arîler kulun maslahatını içeren ilahî fiilleri Yüce Yaratıcıya vacip görmezler. Eş'arîlere göre kula verilen her nimet birer ilahî ihsandan ibarettir. Eş'arîlerin kabul etmedikleri ta'lîl, İslam filozoflarıyla Mu'tezilenin kabul ettikleri ta'lîldir. Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri amaçlar, vucûdî veya aklî bakımdan fiilde bulunmayı zorunlu kılan amaçlardır (*garaz*).

**Anahtar Kelimeler:** Ta'lîl, İlahî fiiller, Hüsün-kubuh, Eş'arîler, Vacib, Hikmet, Gaye.

## Teolojis' Causation in Ash'ariyya

### Abstract

Theological causation deals with the divine actions related to existence in terms of their objectives. Philosophers are in agreement with the idea that divine actions comprise some meanings and values. Discussions on this issue are about the meaning and values that these divine actions might have. Theological causation grounds the issue of good-evil which mentions whether the divine actions depend on some intellectual-apparent values or not. As a matter of course, the discussions about this issue reflect to causation. According to the fundamental argument of Ash'ariyya, it

\* Bu makale, 21-23 Eylül 2014 tarihleri arasında Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu (International Imam Ash'ari and Ash'ariyyah Symposium)"nda sunulan tebliğin yeniden düzenlenmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

is impossible that reason can offer a legal offer whether something is good or evil independently of revelation. Ash'ariyya does not consider that it is obligatory the Noble Creator should do the divine actions comprising the affairs of man. According to Ash'arites, all blessings given to the man is divine goodness. The causation that Ash'arites do not accept is the causation accepted by Mu'tazilah and other Islamic philosophers. In Ash'arites' point of view, the goals banished in divine actions are the goals (*garaz*) that necessitate actions in existential and/or intellectual terms.

**Key Words:** Causation, Divine actions, Good-evil, Ash'arites, Obligatory, Hikma, Goal.

## Giriş

Kur'an'da yer alan birçok ayet insanı, varlık âlemi üzerinde tefekkür etmeye ve buradan birtakım anlam ve değerler istinbât etmeye sevk etmektedir.<sup>1</sup> Kelamcılar buradan hareketle Yüce Yaratıcının, varlığa ilişkin fiillerini gaye bakımından konu edinmişlerdir. Yüce Yaratıcı hikmet sahibi olduğundan tüm fiilleri hikmet ve değer yükliüdür.<sup>2</sup> Kelamcılar bu konuda hemfikirdirler. Ancak onlar ilahî fiillerin, bu anlam ve değerleri ihtiva etme biçimi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kelamcılar bu konuda ihtilaf ettikleri gibi, ilahî fiillerde içkin olan anlam ve değerlerin epistemolojik kaynağının ne olduğu hakkında da ihtilaf etmişlerdir.<sup>3</sup> Mu'tezile ilahî fiillerde içkin olan anlam ve değerleri bize bildiren kaynağın akıl olduğunu savunurken; çoğu kelamcı bu kaynağın vahiy olduğunu savunmaktadır. Kelamcılarının hüsün-kubuh tartışmaları da buradan neşet etmektedir.

Kelamcılarının şer'î değerlerin epistemolojik kaynağı hakkındaki ihtilafı, ilahî iradenin aklı değerlerle tahdit edilip edilmediği hakkındaki ihtilafıtan kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup> Şöyle ki; Mu'tezile ilahî iradenin, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak idrak ettiği bazı değerlere bağlı olması gerektiğini ve bu değerlerin salt akıl yoluyla algılanabileceğini söylemektedir. Başta

1 Bkz. Al-i İmrân, 3/191; A'raf, 7/54; Mu'minûn, 23/115; Nahl, 16/65; Rûm, 30/50; Fâtur, 35/9; Fussilet, 41/39; Zuhruf, 43/12-13; Neml, 27/88.

2 Al-i İmrân, 3/191.

3 "Epistemolojik kaynak" ifadesi, hüsün-kubuh meselesinin temelde hükümlerin kaynağının belirlenmesine dönük epistemolojik bir mesele olduğu, hüküm verme yetkisinin münhasıran Yüce Yaratıcı'ya ait bulunduğu ve Mu'tezileye nispet edilen "akıl hâkimdir", "akıl mücibdir", "akıl haram kılandır", "akıl helal kılandır" vb. söylemlerin gerçeği yansıtmadığı veya hakikî anlamda kullanılmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim diğer kelamcılarda olduğu gibi Mu'tezile de aklın değer in vâzî'ı değil kâşifî olduğunu söylemektedir.

4 Bkz. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (Mahmud Kasım'ın Mukaddimesi), s. 90-92.

Eş'arîler olmak üzere çoğu kelimciler ise ilahî iradenin, mezkûr aklî değerlerle tahdit edilemeyeceğini ve vahiy gelmeden şer'î değerlerden söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bu şekilde düşünen kelimciler ilahî iradenin mutlak olduğunu ve haricî kayıtlarla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını söylemektedirler. Bunlara göre ilahî irade, ancak Yüce Yaratıcının kendi iradesiyle koyduğu birtakım kurallar çerçevesinde tecelli etmekle tahdit edilebilir. “*el-vücub mina'llah*” veya “*ihtiyarî vücub*”<sup>5</sup> gibi adlarla anılan bu tahdit biçiminin en bariz örneği, “(Yüce Yaratıcı kullarıyla) rahmetle muamele etmeyi kendine yazmıştır”<sup>6</sup> mealindeki ayette görülmektedir.

Kelimciler ilahî iradenin aklî-bedihî değerlere tabi olup olmadığını tartıştıkları gibi, bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de aynı değerlere bağlı olup olmadığını tartışmışlardır. Mutezilî kelimciler ilahî iradenin anılan aklî değerlere bağlı olması gerektiğini düşündükleri gibi, bu iradeden neşet eden ilahî fiillerin de bu değerlere bağlı olması gerektiğini düşünmektedirler. Buna karşın Eş'arî ve Mâturîdî kelimciler ilahî iradenin anılan aklî değerlerle tahdidini mümkün görmedikleri gibi, bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de mezkûr değerlerle tahdidini mümkün görmezler. Kelamcıların bu ihtilafı, ilahî fiillerin ontolojik açıdan vacip veya mümkün olduğu konusundaki ihtilafı beraberinde getirmektedir. Mu'tezile bu bağlamda ilahî fiillerin, kulun maslahatına uygun bir biçimde vuku bulmasını gerekli görürken; Eş'arî ve Mâturîdîler bunu mümkün görmektedirler. İlahî fiillerin kulun maslahatına uygun bir biçimde tecelli etmesinin ontolojik anlamda vacip olup olmadığına ilişkin olan bu ihtilaf ise bu fiillerin kulun maslahatını gaye edinip edinmediğini konu edinen ta'lîl tartışmalarını doğurmaktadır.<sup>8</sup>

Şimdi ilahî fiillerin beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği değerlere tabi olup olmadığını konu edinen ve ta'lîlin temelini oluşturan hüsün-kubuh meselesine yakından bakmaya çalışalım.

5 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi*, s. 541-542; Bahauddin Zâde, *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhî'l-Ekber*, s. 159; Kandil, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, s. 516.

6 En'âm, 6/54.

7 Bkz. Hârezmî, *el-Mu'temed fi usûlî'd-din*, s. 826; Mahmud Kasım, *Menâhîcu'l-edile* (Mukaddime), s. 90-92.

8 Bkz. Kavî, *Hevâmîş ala'l-iktisâd*, s. 20-22.

## I. Ta'lîlin Kaynağı: Hüsün ve Kubuh

Hüsün-kubuh meselesi yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, “fiillerin, iyilik ve kötülük değerlerini içerip içermediği, beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri idrak edip etmediği, Yüce Yaraticının fiillerinin bu değerlere bağlı olup olmadığı ve beşerî aklın şer’î anlamdaki teklifi gerektirip gerektirmediği” gibi temel konuları ihtiva etmektedir. Kelamcılar bu temel meselede üç epistemolojik bakış açısından hareketle üç ana görüşü ortaya koymaktadırlar.

1. Eş’arîlere göre beşerî akıl, fiillere ilişkin birtakım aklî hükümleri ve dünyevî durumları algılayabilse de şer’î değer ve hükümleri vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.<sup>9</sup> 2. Mu’tezileye göre -bir kısmı hariç- tüm şer’î hükümler fiillerde içkin olan aklî değerlere/ölçülere tabidir. Bu nedenle beşerî akıl vahiyden bağımsız olarak bu değer ve ölçüleri idrak edebilmektedir.<sup>10</sup> 3. Mâtürîdîlere göre ise, fiiller birtakım aklî değerleri taşısa da ve insan aklı bu değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilse de -bazı temel itikadî hükümler hariç- tüm şer’î hükümler ancak vahiyle birlikte söz konusu olabilmektedir.<sup>11</sup>

İlk görüşü savunan Eş’arî kelamcılar vahyin oluşturduğu bağlam ve anlamlardan hareket ederek fiillerin ancak vahiyle birlikte şer’î değerlere sahip olabileceğini söylemektedirler. İkinci görüşü savunan Mu’tezile, salt aklın keşfettiği verilerden yola çıkarak vahiyden bağımsız olarak fiillere birtakım değerleri yüklemekte ve bu değerlere uygun düşen şer’î hükümleri belirlemektedir. Üçüncü görüşü benimseyen Mâtürîdîler ise aklî değerlerin algılanmasında Mu’tezileyle aynı görüşü paylaşmakla beraber, bu değerlere bina edilen şer’î hükümlerin sübutu konusunda ilk görüşü savunan Eş’arîlerin görüşünü paylaşmaktadırlar.

Çalışmamızda Eş’arîlerin savundukları ilk görüş üzerinde durmaya çalışacağız. Buna geçmeden önce hüsün-kubuh kavramlarının kullanıldıkları anlamlara değinmek istiyoruz. Hüsün-kubuh kavramlarından her biri üç anlamda kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

9 Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 233.

10 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 9.

11 Bkz. İbn Humâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, s. 95.

12 Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419-420; Harezmi, *el-Mu'temed fî usûlî'd-din*, s. 847-848; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere fî ilmi'l-keâm*, s. 90-91.



1. "Yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat.<sup>13</sup> "İlim iyidir", "Cehalet kötüdür", "Doğruluk güzeldir", "Yalan kötüdür" şeklindeki önermelerde yer alan hüsün ve kubuh kavramları bu anlama hamledilir.

2. "Fiilin, insan tabiatına uygun olması veya aykırı bulunması."<sup>14</sup> Bazı kelamcılar bu anlamı, "Fiilin, kişinin taşıdığı gayeye uygun veya aykırı olması"<sup>15</sup> şeklinde ifade etmektedirler. "Adalet iyidir", "Zulüm kötüdür", "Suçsuz birini rencide etmek kötüdür" ve "Güzel bir manzarayı seyretmek güzeldir" gibi önermelerde yer alan mezkûr kavramlar bu anlamı ifade etmektedir. Bu anlam bir önceki anlamın aksine göreceli olup toplumdan topluma ve örften örfte farklılık gösterebilmektedir. Nitekim bir insanın öldürülmesi düşmanları tarafından iyi olarak görülürken; dostları tarafından kötü olarak görülmektedir.

3. "Herhangi bir fiilin, dünyada Yüce Yaratıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olması."<sup>16</sup> Kelamcılar arasında uzun tartışmalara konu olan da bu anlamdır.

### A. Hüsün-Kubuh Kavramlarının Kullanıldığı Anamlarda İttifak ve İhtilaf Noktaları

Kelamcılar hüsün-kubuh kavramlarının kullanıldıkları ilk iki anlamın (yetkinlik ve eksiklik, insan tabiatına uygunluk ve aykırılık) aklî birer anlam olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak bazı fiilleri insanî ölçüler dairesinde yetkin veya eksik olarak görebildiği gibi, bazı fiilleri de insan tabiatına uygun veya aykırı olarak görebilmektedir. Ancak kelamcılar üçüncü anlamın (bir fiilin, vahiyden bağımsız olarak Şârî'in mükâfat veya cezasını iktiza edip etmediği) niteliği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Görüldüğü gibi Eş'arî kelamcılar da hüsün-kubuh kavramlarını şer'î anlamın yanı sıra, aklî anlamlarda da kullanmakta ve bu anlamlara birtakım aklî hükümler bina etmektedirler. Sözelimi, İmam Eş'arî, kâinatta gözlemlenen yetkinlik ve muhkemliği, onu yaratan Zatın yetkinliğine, sonsuz ilim ve kudretine delil olarak göstermektedir.<sup>17</sup> Nitekim hüsün ve kubuh kavramlarını şer'î anlamlara indirgemek, insan aklını idrak ve temyiz işlevlerinden mahrum bırakma anlamına geldiği

13 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323-324.

14 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323-324; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

15 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 324; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

16 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

17 Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 17-18.

gibi, aklın işlevsel olması gereken bir alanda da vahyi tahkim etme anlamına gelmektedir.

### B.Eş'arîlerin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Yukarıda ifade edildiği gibi Eş'arî kelamcılar hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldığı, "bir fiilin, Şârî'in mükâfat veya cezasını iktiza edip etmediği" şeklindeki üçüncü anlamın şer'î olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle beşerî akıl, bu anlamı vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.<sup>18</sup> Eş'arî kelamcılar bu görüşü ispat sadedinde birçok argümana yer vermektedirler. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

İlahî fiillerle insan fiilleri arasında mahiyet farkı söz konusudur. Bu nedenle onları farklı değerlere/hükümlere tabi kılmak gerekir. Şöyle ki; ilahî fiiller Yüce Yaratıcının iradesine bağlıdır. Yüce Yaratıcı irade ettiği fiilleri işlemekte ve işlediği her fiil bizatihi hikmet ve adalet olup hüsün vasfını almaktadır. Dolayısıyla ilahî fiilleri insan aklının vahiyden bağımsız olarak keşfettiği iyilik ve adalet değerlerine tabi tutmamız mümkün değildir. Binaenaleyh şer'î değer ve nitelikler ancak vahiyle birlikte varlık bulmaktadır. İnsan fiilleri ise, kendinde hiçbir iyilik veya kötülük sıfatını veya herhangi bir şer'î anlamı taşımazlar. Bilakis bu fiiller şer'î emir ve nehiyere konu olmakla birlikte ferdî ve toplumsal bağlamlarda birtakım şer'î anlamlar kazanmaktadır. Taftâzânî (ö. 792/1390) bu hususu, "Şer'î emir ve nehiyeler, iyilik ve kötülüğün gereği değil, gerektirenidir"<sup>19</sup> şeklindeki ifadesiyle dile getirmektedir.

Yüce Yaratıcının fiillerini insan fiillerine kıyaslamak veya bu her iki fiil kategorisini bir tutmak hem Yüce Yaratıcı (gâib) hem de insan (şâhid) açısından doğru değildir. Bu kıyasın insan açısından doğru olmadığı, insan aklının *sübjektiflik ve amaç odaklı düşünmek* gibi birtakım beşerî zaafarla malul olmasından kaynaklanmaktadır. Gâib varlık açısından meseleye baktığında ise meselenin daha da karmaşık bir hal aldığı görülür. Çünkü beşerî akla göre iyi veya kötü olan bir fiilin, duyularımızın algılayamadığı Yüce Yaratıcı katında iyi olup övgü ve sevap gerektirdiğini veya kötü olup yergi ve azaba müstahak olduğunu söylemek, beşerî aklın sınırlarını aşan metafizik bir konudur. Kaldı ki, beş duyunun verileriyle sınırlı olan beşerî aklın, aşkın bir konuda birtakım hükümlerde bulunması, Yüce Yaratıcı

18 Bkz. Bâkılânî, *Temhidu'l-evâil*, s. 384; Cüveynî, *el-İrşâd*, 228; Mekkî, *Nihâyetu'l-merâm*, s. 182.

19 Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, IV, 283.

hakkında zanda bulunmak veya gaybî bir konuda temelsiz bir sınırlandırılmaya gitmek anlamına gelmektedir.<sup>20</sup>

Eş'arî kelamcılar, "tehlikelerden uzak durulması, dünyevî zararların giderilmesi ve maslahatların elde edilmesi" gibi salt dünyevî olguların beşerî akıl tarafından algılanabileceğini asla yadsımazlar. Onların bu meydana üzerinde ısrarla durdukları şey, aklın algı alanının salt dünyevî olgularla sınırlı olduğu ve vahiyden bağımsız olarak şer'î teklifte bulunma yetisinin olmadığıdır. Usûlî kavramlarla ifade etmek gerekirse, Eş'arîlere göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak aklî ve vaz'î hükümleri algılayabilse de teklifi/şer'î hükümleri algılayamaz.

Beşerî aklın idrak kapasitesi nihaî kertede yararlar zarar veya lezzetle elem odaklıdır. Bu aklın vahiyden bağımsız olarak idrak ettiği hüsün ve kubuh değerlerini ilahî fiiller için ölçüt olarak kabul etmek, bu fiilleri insan fiillerine teşbih etmeye yol açmaktadır.<sup>21</sup> Oysa Yüce Yaraticının Zatı diğer zatlara benzemediği gibi, fiilleri de diğer fiillere benzemez. Dolayısıyla insan aklı, yarar ve zarar perspektifinden hareketle gâib varlık açısından neyin iyi veya kötü olduğunu belirleme imkânına sahip değildir. Nitekim beşerî aklın bütün öngörülerini beş duyunun algı alanından oluşan dünyevî durumlarla sınırlıdır. İyilik ve kötülük değerlerinin fiil ve nesnelere içkin olmadığını savunan Eş'arîler bu değerlerin, ilahî hitapla varlık bulduğunu söylemektedirler.<sup>22</sup>

## II. Eş'arîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli

Eş'arî kelamcılara göre bir fiille birlikte meydana gelen her eser/netice, o fiilin amacını oluşturmaz. Belki farklı itibarlara göre farklı isimler/nitelikler alır. Şöyle ki; sözü edilen eser, fiilin neticesi olması itibariyle "fâide" adını alırken; fiilin bitiminde hâsıl olması itibariyle "gaye"(sonuç) adını almaktadır. Fâide ve gaye isimleriyle anılan söz konusu eser, faili fiile sevk edici bir nitelik taşıyorsa faile nispetle "garaz" ismini alırken; fiile nispetle "gâî illet" ismini almaktadır.<sup>23</sup> Bu perspektiften ilahî fiillerle birlikte varlık bulan maslahatlara bakıldığında şunu söylememiz mümkündür:

Yüce Yaraticının fiilleriyle birlikte varlık bulan kulun maslahatları, Yüce

20 Bkz. Senûsî, *Şerhu'l-kubrâ* (Hâmidî'nin Hâşiyesiyle birlikte), s. 429.

21 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmîye*, s. 187-188.

22 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 372.

23 Bkz. Cürçânî, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, I, 17.

Yaratıcıyı etkileyen garaz veya gâî illetler değil bu fiillere bağlı olarak vuku bulan fâide ve neticelerdir. Buna göre Eş'arîlerin kabul etmedikleri ta'lîl, garaz ve gâî illetlerle yapılan ta'lîldir. Çünkü bu ta'lîl türü, tesir ve edilgenlik anlamlarını içerir ki bu anlamlar Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir.

Garazı veya gâî illeti bulunmayan bir fiil abes sayılmaz. Çünkü abes Mu'tezilenin dediği gibi, "garaz ve amaçtan yoksun olan fiil"<sup>24</sup> değil, "fayda ve maslahattan hâli olan fiil"<sup>25</sup> dir.<sup>26</sup> İlahî fiillerin maslahattan halî olmadığı ise açıktır. Adudiddin İcî (ö. 756/1355) bütün bu hususları şöyle ifade etmektedir: "Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında, emir ve nehiylerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vaz'etmiştir."<sup>26</sup> Görüldüğü üzere Eş'arîlerin garazlarla/gâî illetlerle yapılan ta'lîli kabul etmemeleri, ilahî fiillerin herhangi bir maslahat veya menfaat içermediği anlamına gelmez.

İlahî fiiller garaz anlamını içeren maslahatlarla ta'lîl edilmez. Çünkü garaz kavramı etkilenme ve edilgenlik gibi anlamları ihtiva etmektedir. İbn Sinâ'nın, "Garaz, failde tesir etme anlamını içerir"<sup>27</sup> şeklindeki sözleri Eş'arîlerin garaz kavramına ilişkin mezkûr görüşlerini desteklemektedir. Buradan hareketle şunu ifade etmemiz mümkündür: Eş'arîler tarafından kabul edilmeyen ta'lîl, tesir anlamını içeren illetlerle yapılan felsefî ta'lîldir. Garazın, failin bir illeti olarak kabul edilmesi de bu hususu ortaya koymaktadır.

İlahî irade, ilahî fiillerin meydana gelmesi için yeterli bir nedendir. Bu fiillerle birlikte varlık bulan kulun maslahatları ise, Yüce Yaratıcı tarafından irade edilmekle birlikte müessir değildir. Nitekim ilahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradenin yeterli görülmemesi, Yüce Yaratıcının mümkün varlıklardan etkilenmesi veya onlarla yetkinleşmesi anlamına gelir. Bunun mümkün olmadığı ise açıktır.

İlahî fiillerle varlık bulan fayda ve maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından biliniyor olması, Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, bu fayda ve maslahatları ait oldukları fiilin gâî illeti veya failin garazı haline getirmez. Başka bir anlatımla, failin, fiilde içkin olan maslahatları bilmesi -fail muhtar olduğu sürece- bu fiili işlemeyi zorunlu kılmaz. Eş'arî kelamcılar bu hususu izah

24 Taftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, IV, 296.

25 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 34.

26 İcî, *el-Akâidü'l-adudiyye*, s. 76-77.

27 İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

etmek için genelde şöyle bir örnek vermektedirler: Bir fideyi meyve vermek amacıyla diken kişinin (garazı) meyvenin kendisidir. Bu fidenin gölge ve dallarından yararlanma vb. fayda ve maslahatlar ise, her ne kadar fideyi diken kişi tarafından biliniyor olsa da bu bilgi, mezkûr faydaları garaz haline dönüştürmez.<sup>28</sup>

İlahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradenin yeterli görülmesi bu fiillerin abes olduğu anlamına gelmez. Bilakis sayısız hikmet ve maslahatı içeren anlamlı fiiller olduğunu göstermektedir. Nitekim bir fiilin anlamlı olabilmesi için irade kaynaklı olması yeterlidir. Aynı durum usul-i fıkhîta konu edinilen şer'î hükümler için de geçerlidir. Kaldı ki, ilahî fiiller, kula dönük birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, bu fiilleri abes, zulüm vb. kötülüklerle nitelemek mümkün değildir. Zira genelde bütün özeldede abes ve zulüm gibi temel kötülükler, emir ve nehiylere muhatap olan yaratılmış varlıklar için söz konusudur. Çünkü kötülükleri tabiatı gereği kabul eden varlıklar salt yaratılmış varlıklardır. Binaenaleyh Eş'arîlere göre abes ve zulüm başta olmak üzere bütün kötülükler, her şeyin mutlak maliki olan ve emir ve nehiylerde bulunan Yüce Yaratıcı hakkında mümkün değildir. Bu husus mümkün olmadığı gibi anlamlı da değildir. Zira beşerî akıl Yüce Yaratıcının fiilleri için herhangi bir sınır çizmeye muktedir değildir.

Diğer kelimelerde olduğu gibi Eş'arîler de Yüce Yaratıcının hikmet sahibi olduğunu ve yaptığı bütün fiillerde hikmet bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak Eş'arîler hikmet kavramına, diğerlerinden özellikle Mu'tezileden farklı bir anlam yüklemektedirler. Nitekim Mu'tezileye göre ilahî hikmet, "ilahî fiillerin birtakım gayeleri taşıması ve bu gayelerin insan aklının öngördüğü birtakım aklî-bedihî hükümlere uygun olması"<sup>29</sup> ifade eder. Eş'arîlere göre ise ilahî hikmet, "ilahî fiillerin muhkem olması, ilahî ilim ve iradeye uygun olarak vuku bulmasını"<sup>30</sup> ifade etmektedir. Onlara göre Yüce Yaratıcı mutlak yetkinlik sahibi olduğundan sıfatları Zat'ından ayrı düşünülmediği gibi, kullara dönük fayda ve maslahatlar da fiillerinden ayrı düşünülmez. Eş'arîlerin ilahî fiillerle birlikte varlık bulan fayda ve maslahatları gölgeye benzetmeleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

28 Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-adudiyye*, II, 207.

29 Hârezmî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, s. 826.

30 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 400-402.

Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri gâî illetler, faili fiili işlemeye sevk eden ve bu işlemeyi aklî açıdan zorunlu kılan gâî illetlerdir. Bu anlamdaki gâî illetler, "failin, fiilden önce eksik olduğu ve fiili işledikten sonra yetkinlik kazandığı" şeklindeki bir özelliği içermektedir. Oysa Yüce Yaratıcı Zatı ve sıfatları bakımından hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu nedenle ilahî fiillerden kaynaklanan bir yetkinleşme söz konusu değildir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Eş'arîlerin karşı çıktıkları ta'lîlin, "tesir", "edilgenlik", "eksiklik" ve "ihtiyaç" gibi anlamları içeren felsefî ta'lîlin yanı sıra aklî gereklilik anlamını içeren itizalî ta'lîl olduğunu söylememiz mümkündür. Eş'arîler tarafından ilahî fiillerin temelde mümkün olduğuna sıklıkla vurgu yapılması da bu hususu ifade etmektedir. Eş'arî kelimeler mezkûr anlamları içeren ta'lîlin caiz olmadığını gösteren birçok aklî delille istidlal etmektedirler. Bu delilleri şu iki ana maddede toplamak mümkündür:

1. İlahî fiillerin anılan anlamları içeren illetlerle ta'lîl edilmesi, Yüce Yaratıcının bu illetlere muhtaç olduğu ve onlarla yetkinleştiği anlamına gelmektedir. Bunun muhal olduğu ise açıktır. Zira O, Zatı gereği yetkindir. İlahî sıfatlar ilahî zattan ayrı düşünülmediği gibi, kullara dönük maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülmez.

2. İlahî fiillerin mezkûr anlamları içeren illetlerle ta'lîl edilmesi, ilahî iradenin, haricî birtakım unsurlardan etkilenmesi anlamına gelmektedir. Bunun da imkânsız olduğu bedihîdir. Çünkü ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî iradenin yanı sıra, diğer nedenlerin varlığına ihtiyaç yoktur. Diğer bir ifadeyle ilahî irade, mümkün varlıkların varlık ve yokluk taraflarından birini tahsis edip onları ilahî kudrete konu yapmak için kâfidir. Mu'tezile tarafından fiilin varlık nedenleri olarak görülen dâî nedenler<sup>31</sup> ise, ezeli olan ilahî irade için değil, hâdis olan insan iradesi için geçerlidir. Kaldı ki, irade hâdis fiiller için bile yeterli bir tercih nedeni olabilmektedir. Sözelimi, düşmanından kaçmaya çalışan birinin, önüne çıkan iki yoldan birini salt iradesiyle tercih etmesi mümkündür. İlahî iradenin mümkün varlıklara niçin taalluk ettiğine yöneltilen bir sorunun anlamsız olması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Nitekim böyle bir soru, iradenin neden irade olduğu sorusuyla aynı kapıya çıkmaktadır. İradeye yöneltilen böyle bir soru, ilmin neden keşfedici bir özelliğe sahip olduğuna yöneltilen bir soruyla eş

31 Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, 34.

değerdir. İlmin keşfedici olduğuna yöneltilen soru, “ilim, mahiyeti gereği keşfedicidir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulduğu gibi, iradenin taallukuna yöneltilen soru da “İrade, mahiyeti gereği bir şeye taalluk eder” biçimindeki bir cevapla karşılık bulur.

Eş'arîler, âlemin Yüce Yaraticının iradesi sonucu varlık bulunduğunu kabul ederler. Onlar âlemi, âlemde var olan düzeni ve bu düzenin sağladığı sayısız maslahatların varlığını, ilahî bilginin, ilahî iradenin ve muhkem fiillerinin varlığına delil olarak göstermektedirler. Ancak onlar, bütün bu hususların Yüce Yaraticıyı etkileyip fiile sevk ettiğini kabul etmezler. Nitekim bu husus -biraz önce ifade edildiği gibi- irade vasfının tabiatına aykırıdır. Eş'arîler irade kaynaklı bu söylemleriyle Mu'tezilenin hikmet anlayışının dayandığı dâî nazariyesini temelden reddetmiş olmaktadır.

Meseleye daha yakından bakmamız gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Eş'arîlere göre Yüce Allah'ın Zatı “niçin” sorusuna konu olamayacağı gibi, sıfat ve fiilleri de “niçin” sorusuna konu olmaz. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve fiillerinden ötürü Yüce Yaraticıya herhangi bir sorunun sorulamayacağını ifade eden “*لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون*”<sup>32</sup> ayeti de bu hususu ifade etmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın mülkü ve memuru olan insanın, mutlak anlamda maliki ve amiri olan Yüce Yaraticıya amaç odaklı soru sorması anlamlı da değildir. Bunun en büyük göstergesi de, beşerî aklın ilahî fiillerin taşıdığı tüm anlam ve maksatları kuşatacak bir kapasiteye sahip olmadığıdır. Kaldı ki, Mu'tezile tarafından ilahi fiiller için birer amaç olarak sunulan hususlar, son kertede ilahî iradeye dayanmaktadır. Şöyle ki; ilahî fiillere yöneltilen “niçin” soruları ilk etapta birtakım amaçların zikredilmesiyle cevaplandırılrsa da, bu cevaplar nihayetinde ilahî iradeye dayanmakla neticelenmektedir. Örneğin, “Yüce Yaraticı âlemi niçin yarattı?” sorusuna verilen cevap silsilesi, ne kadar uzasa da bu soru, “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulmadan gerçek cevabını almış olamaz. Zira “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” cevabı dışında kalan tüm cevaplar yeterli birer neden teşkil etmemektedir. Zira bütün tekvinî olgularla teşriî hükümlerin nihaî/gerçek illeti ilahî iradedir. Bu da, ta'lilde farklı seviyelerin söz konusu olduğunu ve ta'lili kabul edenlerle etmeyenlerin farklı ta'lil seviyelerini kast ettiğini göstermektedir. Nitekim ilahî fiilleri kula dönük birtakım dinî ve/veya dünyevî maslahatlarla

32 Enbiyâ, 21/23.

ta'lîl edenler zahir illetlerle yapılan ilk ta'lîl seviyesini kast ederken; bunu kabul etmeyenler ilahî iradeye dayalı olan son seviyeyi kast etmektedirler.

Eş'arîler ilahî fiillerin gâî illetlerle ta'lîl edildiğine delil olarak gösterilen bazı ayetlerin bu anlamdaki ta'lîli ifade etmediğini savunmaktadırlar. Eş'arîler görünürde bu anlamdaki ta'lîle delalet eden mezkûr ayetleri diğer naslar ışığında iki şekilde tevile tabi tutmuşlardır:

1. Naslarda yer alan ve görünürde mahzurlu ta'lîli ifade eden lâm edatı, ta'lîl anlamını değil, akıbet anlamını ifade etmektedir. Nitekim "فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا"<sup>33</sup> ayetinde yer alan lâmun ta'lîli ifade etmediği açıktır. Çünkü Firavun ehli Hz Musa (as)'yı, düşman olsun ve üzüntü versin diye evlerine almadılar. Ancak onlar böyle bir akıbetle karşılaşmışlardır. Aynı durum, "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس" (*Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler...*)<sup>34</sup> ayetinde de söz konusudur. Zira buradaki lâm edatının da ta'lîl anlamına hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah'ın insanları cehennem için yaratmadığı bedihîdir. Eş'arî kelimelere göre zahirî yönleriyle mahzurlu ta'lîli ifade eden tüm ayetleri bu minvalde anlamak mümkündür hatta gereklidir.

2. Naslarda yer alan ta'lîl lâmu, hakikî değil, mecazî anlamdaki ta'lîli ifade etmektedir. Buna göre ilgili naslarda ilahî fiiller için birer amaç şeklinde zikredilen fayda ve maslahatlar gerçekte birer neticedir. Ancak bu neticeler, istiare ve/veya mecaz yoluyla garaz ve gâî illetler formunda ifade edilmiştir. Bu tür bir mecaza gidilmesinin en büyük hikmeti ise, ilahî hitabın içermiş olduğu hakikatleri insanların anlayabileceği bir üslupla sunulmasıdır. Bu da ta'lîl formunu içeren ifade tarzlarına yer vermeyi gerektirmektedir. Çünkü insanoğlu yapmak istediği şeylerin akıbetini tefekkür ettikten sonra onları işler. Bu tür bir durumun, ilmi her şeyi kuşatan Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise bedihîdir. Bediüzzaman (ö.1960)'ın, Kuran'da yer alan mecaz ve müteşâbih ayetler hakkında dile getirdiği, "Bu üsluplara yer verilmesinin hikmeti, ilahî hitabın beşer aklının algı seviyesine göre nazil olmasıdır"<sup>35</sup> şeklindeki sözler, bu hususu veciz bir biçimde ifade

33 Kasas, 28/8.

34 A'râf 7/179.

35 Nursî, *İşârâtü l-i'câz*, s. 26.



etmektedir.

Mu'tezileye göre kullara dönük olan yarar ve zararlar Yüce Yaratıcının fiilleri için mûcib birer neden teşkil etmektedir.<sup>36</sup> Oysa beşerî akıl ilahî fiillerin taşıdığı bütün neden ve maksatları ihata etme kapasitesine sahip değildir. Eş'arîler, varlık âleminde var olan bütün maslahatların kullara verilen birer ilahî ihsan olduğunu inkâr etmezler. Ancak onlar bu meydana şunu söylemektedirler: Yüce Yaratıcının kullarına olan bütün bu ihsanları -ihsan kavramından da anlaşıldığı gibi-herhangi bir istihkak veya gereklilik sonucu değildir.<sup>37</sup> Eş'arîlerin, Mu'tezilenin ta'lîl söylemlerine karşı çıkmalarının temel nedeni de burada gizlidir.

Mu'tezile ilahî hikmeti kullara dönük birtakım menfaatlere indirgemektedir. Nitekim onlara göre kâinatın yaratılmasının nihaî amacı, yararlanma imkânına sahip olan varlıklara bu imkânı sunmaktır.<sup>38</sup> Oysa ilahî hikmeti, beşerî yarar ve zarar perspektifiyle değerlendirmek, bu hikmetin sonsuz dairesini daraltmak anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla dar ve cüzî bir menfaat perspektifinden âlemin yaratılış amacına bakmak, ilahî hikmet açısından uygun değildir. Eş'arîler Mu'tezilenin aksine, ilahî hikmetin beşerî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini savunmaktadırlar.

Eş'arîlerin dile getirdikleri bütün argümanlar aklın işlevini ve bu işlemin sonunda ulaşılan sonuçları inkâr etmek anlamına da gelmez. Bilakis Eş'arîlere göre aklın, kâinatı istikraî bir metotla incelemesi ve ilahî hikmetin varlığına dair elde ettiği tüm verileri genelde bütün ilahî sıfatların özelde ilahî hikmetin, ilmin ve kudretin varlığına delil olarak göstermesi gerekmektedir.

Binaenaleyh ilahî fiillerin ta'lîli noktasında Eş'arîlerin kabul etmedikleri temel husus, insan aklının, kozmik düzenle dinin amacını, beşerî bir perspektiften ele alıp yarar/lezzet ve zarar/elem olarak kabul edilen şeylere indirgemesidir. Bu bakış açısı, sağlam aklî bir temele dayanmadığı gibi, ilahî hikmetle beşerî hikmet arasında var olan baş döndürücü farkı da göz ardı etmektedir. Bu bakış açısı, Yüce Yaratıcının âlemi var kılmada

36 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 34.

37 Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 85.

38 Bkz. Hârezmî, *el-Fâik fî usûlî'd-dîn*, s. 251-252; Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûlî'd-dîn*, s. 33; Kandil, *el-Esâs*, s.

ve dini inzal etmede başka ulvî hikmetlerinin de var olabileceğini hesaba katmamaktadır. Buna karşın Eş'arîler ilahî hikmet çerçevesini indirgemeci bir yöntemle sınırlandırma yoluna gitmezler. Onlara göre beşerî aklın, ilahî fiillerde var olan bütün hikmet ve maslahatları, algıladığı hikmet ve maslahatlardan ibaret görmesi doğru değildir.<sup>39</sup> Zira insan aklı tarafından algılanamayan sayısız ilahî hikmet ve maslahat söz konusudur.<sup>40</sup> Nitekim "Size ancak az bir bilgi verilmiştir" <sup>41</sup> anlamındaki ayetin de ifade ettiği gibi, insana verilen bilgi, görünen âlemin küçük bir kısmını keşfedebilmektedir. İmam Mâturîdî (ö. 333/944) bu konuda şöyle demektedir:

*"İnsanın, ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri akıl yoluyla kat'î bir biçimde belirlemesi yanlıştır. Bunun en büyük göstergesi de, insanın birçok şeyi bilmemesi, birçok şeyde aciz kalıp yardıma ihtiyaç duyması ve birçok konuda da doğru davranmadığının farkına varmasıdır. Kendi hakkında böyle bir durumda bulunan birinin, ilahî fiiller konusuna dalıp birtakım hükümlerde bulunması anlamsızdır/abestir."*<sup>42</sup>

Eş'arîlere göre ilahî iradeyi ve bu iradenin eseri olan ilahî fiilleri birtakım aklî öngörülerle sınırlandırmak, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve mutlak meşîet anlamını ifade eden ayetlerle bağdaşmaz. Zira bu ayetler Yüce Yaratıcının, dilemesi halinde yaptığı fiillerden farklı birtakım fiillerde bulunabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, ontolojik anlamda mümkün olan fiillerin iki tarafının da ilahî kudret tarafından vuku bulması mümkündür. Eş'arîler savundukları bu ontolojik imkân anlayışıyla filozofların icâb anlayışı ile Mu'tezilenin vücub anlayışını reddetmiş olmaktadır. Zira her iki anlayış da mutlak olan ilahî kudretle meşîeti sınırlandırma yoluna gitmektedir. Eş'arîler tarafından dile getirilen ve hasımları tarafından çokça eleştirilen "aklî tecviz" argümanı da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Eş'arîlerin anlayışına göre beşerî akıl, hiçbir şeyi Yüce Yaratıcı'ya vâcib kılamaz. Diğer bir deyişle kul Yüce Yaratıcı hakkında teklifi hüküm vaz'edemez. Beşerî aklın bir şeyi Yüce Yaratıcıya vâcib kılabilmesi için beşerin Yüce Yaratıcı üzerinde sabit bir hakkının var olması gerekir

39 Bkz. Gazâlî, *el-Madnûn bihi alâ ğayri ehlihi*, s. 17-18.

40 Bkz. Kavsi, *Hevâmiş ala'l-akideti'n-nizâmîye*, s. 185.

41 İsrâ, 17/85.

42 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 220.

ki, bunun imkânsız olduğu açıktır. Kuran'da "ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması"<sup>43</sup> hususu da, ilahî fiillerin temelde mümkün olduğunu ve ilahî rahmetin birer tezahürü olarak vuku bulduğunu ifade etmektedir.

Kur'ân- 1 Kerim'de kulların fiillerine terettüp eden neticelerin ümit anlamını ifade eden لعلمكم edatıyla sıklıkla takyid edilmesi, ilahî iradenin herhangi bir kayıtla takyid edilemeyeceğini ve hiçbir fiilin Yüce Yaratıcıya vacip olamayacağını göstermektedir. Bu durum, "Müminler sadece kardeş-tirler. O halde kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki, O'nun merhametine nail olasınız"<sup>44</sup> mealindeki ayette daha da belirgindir. Çünkü bu ayette, kulun ilahî emir ve nehiylere imtisal etmesinin netice verebilmesi bizzat ilahî rahmetin kendisine bağlanmıştır.

Kulun maslahatını gerçekleştiren ilahî fiillerin ontolojik anlamda vacib görülmesi, ulûhiyet makamına uygun olmadığı gibi, ilahî iradenin tabiatına da aykırıdır. Kulun maslahatı Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, Yüce Yaratıcıya vâcib olmuş olsaydı, "Rabbimiz merhamet etmeyi kendisine yazdı/vacib kıldı"<sup>45</sup> ayetinde beyan edildiği gibi, Yüce Yaratıcı'nın, kulun maslahatını gerçekleştiren fiilleri kendisine ikinci kez vâcib kılması anlamsız olacaktı.

### Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Eş'arîler ilahî fiil ve tasarrufları beşerî ölçülere tabi tutmak yerine, daha yüce ve kuşatıcı bir ölçüye göre değerlendirmektedirler. Eş'arîler beşerî aklın keşfedebildiği maslahatlar dışında, akıl tarafından idrak edilemeyen sayısız ilahî hikmet ve maslahatların da var olabileceğini hesaba katmaktadırlar. Onlara göre beşerî akıl ilahî fiiller için herhangi bir sınır çizmeye yetkili olmadığı gibi muktedir de değildir. Buna karşın Mu'tezile ilahî fiil ve tasarrufları değerlendirirken beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak algılayabildiği birtakım yarar ve zarar ölçülerini tahkîm etmektedir. Mu'tezilenin beşer aklının sınırlarını aşan aşkın ilahî hikmeti beşerî aklın ölçülerine göre değerlendirmesi buradan kaynaklanmaktadır.

43 Fatiha, 1/3; A'raf, 7/ 156; Enbiyâ, 21/107.

44 Hucurât, 49/10.

45 En'âm, 6/54.

### Kaynakça

- Bâkılânî, Ebûbekir, Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, 1. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, 1. Baskı, Bulak, Mısır 1316.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh, *Kitâbü'l-irşad* [ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd] thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut 1985.
- , *el-'Akîdetu'n-nizâmiye*, (Hevâmiş ile birlikte), Mektebetu'l-İman, 2. Baskı, Mısır 2006.
- Devvânî, Celâlüddin Muhammed b. Es'ad, *Şerhu'l-akâidi'l-adudiyye* (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-itikâd*, thk. Mustafa İmran, 1. baskı, Dâru'l-Basâir, y.y., 2009.
- , *el-Madnûn bihi alâ ğayri ehlihi*, Matbaatu'l-İlamiye, Kahire 1303.
- Hârezmî, Mahmud b. Muhammed, *el-Fâik fi usûli'd-din*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Kahire 2010.
- , *el-Mu'temed fi usûli'd-din*, thk. Madelung Wilferd (ö. 1930), Muessese-i Mutalaat-i İslamî, Tahran 1390.
- İbn Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Musâyere fi ilmi'l-keâm*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Daru Bibliyon, Lübnan 2005.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Menâhucu'l-edille* (Mahmud Kasım'ın Mukaddimesiyle birlikte) 2. Baskı, Mektebetu Anglo (الأنجلو), Kahire 1964.
- İbn Sinâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İlâmî'l-İslamî, Kum 1404.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, t.y.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*, thk. Mahmud Kasım, t.y., y.y.
- Kandil, Muhammed, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-Din, No: 2765, 2766, Kahire 1978.
- Kavsî, Muhammed, *Hevâmiş ala'l-akîdeti'n-nizâmiye*, 2. Baskı, Mektebetu'l-İman, Mısır 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

- Mekkî, Diyâuddin, *Nihâyetu'l-merâm fi Dirayeti ilmi'l-keîâm*, Muessese-i Mutalaât-i İslamî, Tahran 1391.
- Muktarah, Takiyyuddin, *Şerhu'l-irşâd*, Câmîatu'l-Ezher, Kuliyetu Usûli'd-Din, y.y., 1989.
- Nursî, Saîd, *İşârâtu'l-i'câz fi mezânni'l-icâz*, thk. İhsan Kasım, 3. Baskı, Sözleryayınevi, İstanbul 1999.
- Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-kubrâ* (el-Hâmidî'nin Havâşî'si ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1936.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tacüddin Abdülkerim, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, tsh. Al-furd, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniye, Kahire, t.y.
- Taftazânî, Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Minhâc fi usûli'd-din*, thk. Sabine Schimdtke, 1. Baskı, ed-Daru'l-Arabiye li'l-'Ulûm, Beyrut 2007.



# İ'câz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci\*

Naim DÖNER\*\*

## Özet

Bu makalede öncelikle i'câz kavramı ve bir izafet terkibi olan İ'câzu'l-Kur'an'ın/ Kur'an İ'câzının anlamı üzerinde durulmuş, nüzûl süreci boyunca müşriklerin Kur'an'a karşı takındıkları tutuma, i'câz ilminin doğuşuna, bu ilmi doğuran sebeplere ve el-Cahız'dan başlayarak er-Râfiî'ye kadar i'câz ile ilgili âlimlerin yaptığı önemli çalışmalara yer verilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca onların Kur'an i'câzına dair görüşlerine işaret edilmiştir. Uzun bir fetret döneminden sonra hicri on dördüncü asırda er-Rafîî ile i'câz çalışmalarında yeni bir canlanma ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onun çalışmasına da değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İ'caz, Kur'an i'câzi, İ'câz tarihi, Kur'an'ın i'câz yönleri.

## The Birth and Historical Process of I'caz Discipline

### Abstract

This article focuses primarily on the concept of i'câz and meaning of i'caz al-Qur'an. It also covers the polytheists' attitudes towards the Holy Quran during the period of revelation, the birth of I'caz discipline and the assumptions underlying the birth of I'caz discipline. Additionally, this study covers important works related to i'câz starting from the period of el-Jahiz to er-Râfiî. Moreover, such scholars' views about Quran's i'câz/baffling are pointed out. After a long period of interregnum, in the fourteenth century AH, starting with er-Rafii some works on the i'câz were introduced. Therefore, er-Rafii's work is also referred to in this study.

**Key Words:** I'caz, i'caz al-Qur'an, history of i'câz, aspects of i'caz al-Qur'an.

\* Bu makale, Naim Döner tarafından Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Celâleddin es-Süyûtî'nin 'Mu'taraku'l-akrân fi i'câzil-Kur'ân' Adlı Eserinin Kur'an'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi" adlı doktora çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

## Giriş

Cenab-ı Allah en mükemmel biçimde yarattığı insanı, bir başına bırakmayarak hayatı boyunca ona kılavuzluk edecek ve kendi mesajını ona ulaştıracak beşer olan seçkin bir takım insanları da elçi olarak göndermiştir. Yüce Allah, mucize olarak adlandırılan olağan üstü bir takım burhan ve deliller ile elçi olarak gönderdiği peygamberlerin nübüvvetlerini desteklemiştir. Mucizelerin ortak özelliği, peygamberlerin doğruluğunu ortaya koymak, Cenab-ı Allah'ın sonsuz kudretini göstermek ve insanları hidayet yoluna sevk etmektir.

Peygamberlerin gösterdiği mucizeler incelendiğinde, onların toplumların sosyo-kültürel gelişim seyrine paralel olarak farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Arap toplumunun fesahat ve belagatin zirvesinde olduğu bir dönemde Arap edebiyat dâhilerini fesahat ve belagatiyle hayretler içinde bırakan Kur'an-ı Kerim Muhammed (s.a.v)'e bir mucize olarak gönderilmiştir. Şiir ve nesir olmayan fakat bunlardan çok daha etkili olan Kur'an, kısa sürede nazmı ve telifi, öğüt ve kıssaları, telkin ve tavsiyeleri, mesel ve hitapları, hüccet ve delilleri, üslup ve eşsiz yönleriyle insanları cahiliye çağının karanlığından kurtarmış, putperestlik gibi batıl bir inanca son vermiştir. İşte bu yönleriyle Arap edebiyat geleneğini sarsan Kur'an, belagat bilginlerini hayrette bırakmış, yüksek belagat burçlarında gezinen şairlerin şiirlerini geride bırakmış ve onlar, Kâbe duvarına astıkları şiirlerini indirmek zorunda kalmışlardır. Bu sebeple de kıskançlıklarını gizleyememiş ve her halleriyle düşman olduklarını sergilemekten geri durmamışlardır. Bu düşmanlıklarına rağmen duygularına hâkim olamadan gizli bir şekilde Kur'an'ı dinlemekten kendilerini alamamışlardır. Kur'an farklı zaman aralıklarıyla inen tahaddî ayetleriyle bir benzerini hatta bir süresine benzer bir süre getirmeleri konusunda meydan okumuş, fakat onun bu meydan okumasına nübüvvet çağında Arap edebiyatının zirvesinde bulunanlarca cevap verilemediği gibi sair zamanlarda da buna bir cevap verilememiştir. Muaraza maksadıyla ortaya konduğu iddia edilen beşerî bazı metinler, fesahat ve belagat, konu ve muhteva yönüyle Kur'an'ın yüksek ifade gücü karşısında güneşin aydınlığındaki mum kadar dahi parlamamış ve bu muaraza çabaları sahiplerini gülünç duruma düşürmüştür. Binaenaleyh, son ilahî vahiy olan Kur'an'ın erişilemez olması, onun ebedî mucize olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Kur'an asırlar geçmesine rağmen canlı-



lık, tazelik, üslup ve içerdiği konular ve bunların beyan edilmesi yönünden hiçbir özelliğini kaybetmemiştir.

## 1. İ'câz ve İ'câzu'l-Kur'an

Nüzul süreci ve sonrasında Kur'an'ın i'câz tarihi ve bu konuda yapılan çalışmalara geçmeden önce "i'câz" kavramı ve "İ'câzu'l-Kur'an" terkihi üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

### 1.2. İ'câz

Arapça'da عَجَزَ fiilinin mastarı olan الْعَجْز kelimesi sözlükte, القدرة عدم الْعَجْز örneğinde olduğu gibi "zayıf düşmek, bir şeye gücü yetmemek, aciz olmak" anlamlarına geldiği gibi "bir şeyin sonu" anlamına da gelmektedir.<sup>3</sup> Bir şeyden geri kalma anlamına da gelen الْعَجْز / "acz" kelimesi, zamanla anlam kaymasına uğrayıp "kudretin" zıddı anlamında "bir fiili yapamaktan kaynaklanan kusur"un adı olmuştur.<sup>4</sup> الإِعْجَاز / "İ'câz" sözcüğü de عَجَزَ fiilinin mastarıdır. Sözlükte i'câz; aciz bırakmak, bir şeye karşı aciz kalmak ve bir şeyi aciz bulmak anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca i'câz; kişinin, aciz hasmına karşı galip gelip ondan kurtulması anlamına da gelmektedir.<sup>6</sup> يقال الاعجاز الفوت والسبق أعجزني فلان ای فاتني i'câz; mucizin haline nispetle "fevt ve sebk" yani "geçip kurtulmak" anlamına gelirken acizin haline nispetle zaaf ve zayıflık anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Aczin lügat anlamı daha çok zaaf ve bir şeyi elde etme gücünü yitirme etrafında yoğunlaşırken, i'câz da bir ameli, görüş ve tedbiri ortaya koyma konusunda kudretin zeval bulması etrafında yoğunlaşmaktadır.<sup>8</sup> Nitekim

3 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab I-VI*, Thk: Abdullah Ali Kebir-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed eş-Şazelî, (Tabaa Cedide), Daru'l-me'arif, Kahire ts, IV, 2816 vd (a.c.z. mad); İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga I-VI*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, yy, 1399/1979, IV, 232 vd; el-Cevâhîrî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-Arabîyye I-VI*, Thk: Abdulğafur Attar, (2.Baskı), Dâru'l-ilm li'l-melayin, Beyrût 1399/1979, III, 883 vd.

4 Menna' Halil el-Kattan, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Mussesetu'r-Risâle, Beyrût, 1996, s. 256.

5 ez-Zebidî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevhereti'l-kâmûs I-XL*, Thk: Abdussettar Ahmed Ferrac, Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, el-Kuveyt 1385/1965, XV, 211 (a.c.z. mad); el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub *el-Kâmûsu'l-muhît*, İşraf: Muhammed Naim el-Arkusî, Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1426/2005, s. 516; *el-Mu'cemu'l-vecîz*, Mecmau'l-lugati'l-Arabîyye, Mısır 1980, (a.c.z. mad).

6 Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-beyanî ve mesâdiruhu'r-Rabbânî*, (1. Baskı), Dâru Ammar, Amman, 1421/2000, s. 15.

7 ez-Zebidî, *Tacu'l-arûs*, XV, 211 (a.c.z. mad.)

8 el-Firûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâîfi'l-*

Kur'an, kardeşini öldüren Âdem (a.s)'ın iki oğlundan birinin, öldürdüğü kardeşinin cesedini ne yapacağı konusunda düştüğü çaresiz durumu ve acziyeti<sup>9</sup> anlatırken *قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوَاءَ أَمْرِي* "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz miyim ben?"<sup>10</sup> Bu ve buna benzer ayetlerde<sup>11</sup> kullanılan *î câz* ve türevlerinin, acize nazarla hep bir eylemi, görüş ve tedbiri ortaya koyma konusunda acizin güç ve kudretinin zevalini ortaya koyarken mucize nazarla da acizin mucize karşı çaresizliğini ve acziyetini ortaya koyduğu görülmektedir.

### 1.3. *Î câzu'l-Kur'an*

Bir izafet terkibi olan *Î câzu'l-Kur'an*'ın anlamı; Kur'an'ın, kendisiyle meydan okuduğu ayetlerinin bir benzerini ortaya koyma ve risâlet davası hususunda Arapları ve daha sonra gelen nesilleri muaraza etmekten aciz bırakmak suretiyle Hz. Peygamber'in doğruluğunu ortaya koymaktır.<sup>12</sup> Yine Kur'an *î câzı* "Kur'an'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteşem muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi diye de tanımlanır. Edebî üstünlük özelliği, birinci derecede Arap diline vakıf olan edipleri ilgilendirirken, muhteva üstünlüğü ise bunlarla birlikte bütün akl-ı selim ve ilim sahiplerini ilgilendirmekte ve bu durum, Kur'an'ı evrensel bir ilahi mesaj haline getirmektedir.<sup>13</sup>

Kelamda ve sözde *î câz* ise anlamın, diğer bütün yollardan en belîğ olan bir yolla ifade edilmesidir.<sup>14</sup> Şu halde "Kur'an *î câzı*; Kur'an'ın ister beyan, belâgat ve feshatinde, ister teşri' ve tanziminde, ister geçmiş ve

*kitâbi'l-'aziz I-VI*, Thk: Muhammed Ali en-Neccar, el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuuni'l-İslamiyye-Lecnetu ihyai't-turasi'l-Arabî, Kahire 1412/1992, IV 22; el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduhu*, (. Baskı), Daru'n-nefais, Beyrût, 1406/1986, s. 307.

9 Muhammed et-Taberî, b. Cerir, *Câmiu'l-beyan 'an tefsîri âyi'l-Kur'an I-XXVI*, (Thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Daru hicr, Kahire 1422/2001, VIII, 345.

10 Maide, 5/31.

11 Tevbe, 9/2; Hacc, 22/51; Ankebut, 29/22; Sebe', 34/5; Bkz. ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, XV, 211, (acz, mad).

12 ez-Zürkânî, Muhammed b. 'Abdulazim, *Menâhîlu'l-irfan fi 'ulûmil-Kur'an I-II*, (Thk: Fevvez Ahmed Zumerli), Dâru'l-kitabi'l-'Arabî, Beyrût 1415/1995, II, 259; Sabır Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-zam'an fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru's-Selefiyye, Bombay 1404/1984, s. 97; el-Kattan, *Mebâhis*, s. 258-259; Mustafa Dib el-Buğa-Muhyiddin Dib el-Mîstu, *el-Vâith fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-'ulûmi'l-İnsaniyye, Dimaşk 1998, s. 151.

13 Yusuf Şevki Yavuz, "*Î câzü'l-Kur'an*", *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2000, XXI, 403.

14 el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif, Ali b. Muhammed *Kitabut-ta'rifat*, Mektebetu Lübnan, Beyrût 1985, s. 23; Muhammed b. 'Abdulaziz el-Avacî, *Î câzu'l-Kur'ani'l-Kerim inde şeyhi'l-İslam İbn Teymîyye*, Mektebetu Dari'l-minhâc, Riyâd 1427, s. 96.

gelecekle ilgili verdiği haberlerde olsun beşer takatinin üstünde olması nedeniyle beşerin, onun bir benzerini getirmekten aciz olduğu zirve bir noktada bulunması",<sup>15</sup> anlamına gelmektedir. Buna göre Kur'an'ın i'câzının anlamı, Kur'an'ın nazmı, anlamlarının sıhhati ve lafızlarının ardı sıra fasih oluşu etrafında yoğunlaşmaktadır.<sup>16</sup> Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in nübüvvetini, fusehânın kelamını altüst eden Kur'an'ın fesahati ve edebî üstünlüğü üzerine bina etmiştir.<sup>17</sup> Kur'an i'câzından maksat, Kur'an'ın harikulade oluşu, kendilerine meydan okumasına rağmen muaraza maksadıyla hiç kimsenin ona muarazada bulunamayışdır.<sup>18</sup> Buna göre Kur'an'ın, beşer üstü bir kitap olması, muarızlarına meydan okuması ve buna karşılık kendisine nazire yapılamamış olması onun en büyük i'câz delillerindedir.<sup>19</sup>

Esasen Kur'an'ın mezkûr icazından maksat bizzat Kur'an'ın, insanları aciz bırakması değildir. Bilakis Kur'an i'câzından maksat, icazın lazımıdır. O da bu kitabın hak olduğunu ve onu getiren elçinin de doğru olduğunu ortaya koymaktır.<sup>20</sup> Diğer bütün peygamberlerin mucizelerinde de durum aynıdır. Bu mucizelerden maksat mucizelerin, peygamberlerin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettikleri hususlarda sadık olduklarına delâlet etmesidir. İnsanlar, mucizeler karşısında acizyetlerinin farkına varır, onların yüce bir hikmet gereği, Allah katından geldiklerini anlayıp iman ederler.<sup>21</sup> Başka bir ifade ile mucizeden asıl maksat, mucizenin hak ve onu getiren peygamberin de doğru olduğuna dair hüccet ortaya koymaktır. Bir mucize ortaya konmadan peygamberin nübüvvetinin ispatlanması zordur. Çünkü

15 Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhûsün menheciyye fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Daru Ammar, Amman, 1414/1996, s. 126; Hasan Diyaüddin İtr, *el-Mu'cizetu'l-halide*, Dâru'l-beşairi'l-İslamiyye, Beyrût 1415/1994, s. 107.

16 İbn 'Atiyye el-Endülûsi, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Çâlib, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri kitâbillahi'l-'aziz I-VI*, Thk: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1422/2001, I, 52; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1007; bkz. Salah Abdulfettah el-Halidî, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-beyanî*, s. 16-17.

17 İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî, *el-Lubab fi ilmi'l-Kitâb I-XX*, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved-Muhammed Sa'd Ramazan Hasan-Muhammed el-Mütevellî ed-Dımaşkî, (1.Baskı), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût 1419/1998, I, 329.

18 Ahmed Muhtar Ömer, *Kâmûsu'l-Kur'ani'l-Kerim (Lugati'l-Kur'an dirâse tevsiikiyye fenniyye)*, (2.Baskı) Mektebetu'ş-şeria, Kuveyt 1418/1997, s. 185.

19 Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerim'in İ'câz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi*, (Kur'an Özel Sayısı), DİB Yay., (2. baskı), Ankara 2012, s. 381.

20 Muhammed Mustafa Muslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-müslim, Riyad 1416/1996, s. 20; Muhammed el-Avâcî, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-Kerim 'inde şeyhi-İslâm İbn Teymiyye*, s. 96.

21 ez-Zürkânî, *Menâhil*, II, 259.

Peygamber'in doğruluğuna dair delil olarak getirilen ve Peygamberin Hak Teâlâ'dan aldıklarını tebliğ ettiğini bildiren burhan bir yana, Peygamberin yalancıdan ayırt edilmesi güçtür. Cenab-ı Allah'ın, tebliğ anında mucizeyi ortaya koyması, Risâlet davası konusunda Peygamberi teyit eder. Allah Teâlâ'nın yalancıyı teyit etmesi muhaldir. Çünkü yalancının teyidi, onu tasdiktir, yalancının tasdiki ise kizptir. Bunu da Hak Teâlâ'ya isnat etmek muhaldir.<sup>22</sup>

Kur'an'da "İ'câzu'l-Kur'an" terkibi geçmemektedir. Fakat Kur'an'da, onun her hangi bir beşer kelamı olmadığı ve insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları ilâhî bir kelam olduğu hususu ısrarla vurgulanmakta, hatta Hz. Muhammed'in vahiy adı altında söz uydurması halinde şiddetle cezalandırılacağı tekitle belirtilmektedir.<sup>23</sup> Kur'an, Hz. Peygamber'in risâletini inkâr edenlerin, diledikleri takdirde Kur'an'a benzer sözler söyleyebilecekleri yolundaki iddialarını<sup>24</sup> cesaretle dile getirmekte ve Resûl-i Ekrem'den hissî mucizeler göstermedikçe iman etmeyecekleri şeklindeki tutumlarını bildirmekten asla çekinmemektedir.<sup>25</sup> Kur'an, kendisinin yeterli bir mucize olduğunu ifade etmekte,<sup>26</sup> benzerini ortaya koymaları için dilediklerinden yardım alarak meydan okumaktadır.<sup>27</sup>

## 2. Kur'an İ'câz İlminin Tarihine Bakış

### 2.1. Müşriklerin Kur'an'a Karşı Tutumu

Nübüvvet çağı, Allah Resûlü ve ashabına savaş ilan eden müşrikler arasında şiddetli bir mücadeleye sahne olmuştu. Müşrikler, Kur'an'ın gönüllere tesir etmesine engel olamamış, fakat "şu halde bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunduğu zaman gürlüğü çıkarın. Umulur ki bu yolla galip gelirsiniz,"<sup>28</sup> yaygarasını koparmaktan da geri durmamışlardı.<sup>29</sup>

22 Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Daru'n-nasr, Kahire 1969, s. 76-77; Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 20.

23 Hakka, 69/44.

24 Enfal, 8/31.

25 İsrâ, 17/90-93.

26 Ankebut, 29/50-51.

27 Ankebut, 29/50-51.

28 Fussilet, 41/26.

29 Ğanım Kaddurî el-Hamed, *Muhâderâtun fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Daru Ammar, Amman, 1423/2003, s. 238.

Esasen Kur'an'ın beyan i'câzı bi'setin başlangıcından itibaren Araplar üzerinde varlığını ortaya koymuştu. Hz. Peygamber, Rabbinden aldığı vahiyleri okumaya başlamasıyla Kureyş, doğal olarak Kur'an'ın eşsiz edebî zevkini anlamış, Arapların beyan bakımından Kur'an gibi bir metni ortaya koymaktan aciz olduğunu kavramış ve Kur'an'ın beşer kelamı olmadığı gerçeğini kabul etmişti. Bu nedenle putperest Kureyşliler, Kur'an ile muhatapları arasına girmeye başlamış, Peygamberliğin ilk yılından sonra hac mevsimi yaklaştığı vakit Mekke'ye gelen insanların yolunu keserek Kur'an'ı dinlemelerine mâni olmak amacıyla türlü entrikalar çevirmişlerdi. Bu amaçla müşrikler, Mekke'nin giriş noktalarını gözetim altına almış, Muhammed (s.a.v)'in söyledikleri şeyler konusunda gelen geçen herkesi uyarıp bu söylediklerinin toplum fertlerini birbirine düşüren bir büyü olduğu yaygarasını koparmaya başlamışlardı.<sup>30</sup>

Aslında müşrikler, Kur'an'ı ne ile nitelendireceklerine dair şaşkınlığa düşmüşlerdir. Bu, onların "Kur'an şiiirdir veya sihirdir yahut kehanettir" gibi iddialarda bulunmalarından anlaşılmaktadır. Hâlbuki onlar şiiir, sihir ve kehanetin her türlüşünü gayet iyi biliyorlardı. Üstelik Kur'an'ın bunlardan hiçbiri olmadığına da gayet farkındaydılar. Belki de Kur'an'ı bunlarla nitelemiş olmalarının nedeni, Kur'an'ın, sihir, şiiir ve kehanetin akılları ve gönülleri üzerinde uyandırdığı tesire benzer bir tesiri uyandırmış olmasıdır. Dâru'n-Nedve de, onların Kur'an'ı sihir, şiiir veya kehanet ile nitelendirmeleri konusundaki şaşkınlıklarına, çelişkilerine ve tartışmalarına tanıklık etmişti. Kur'an ile ilgili söyleyecekleri söz konusunda fikir birliği etmeleri gerekiyordu. Netice itibariyle Velid b. Muğire el-Mahzûmî'nin görüşünü kabul ettiler: Hep birlikte Muhammed'in getirdiği kelamın kardeş ile kardeşi, oğul ile babayı, koca ile eşi ve yakın akrabaları birbirinden ayıran büyü olduğunu söyleyecekleri konusunda anlaştılar.<sup>31</sup> Binaenaleyh bu, müşriklerin, Kur'an'ın Arapların vicdanı üzerindeki büyülu beyan etkisinin farkında olduğunu göstermektedir. Müşrikler, sadece belliglerin ve şairlerin değil, bütün Arapların Kur'an'ın beyan i'câzını iyice anlamalarından korkuyorlardı. Onlar Kur'an'ı şiiir ve büyü olarak nitelemişlerdir.

30 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Melik, *es-Siretu'n-Nebeviyye I-II*, (Thk: Ömer Abdusselam Tedmurî), Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, Beyrût 1433/2012, 175-176. vd; el-Cürçânî, Abdulkahir, *er-Risâletu's-şâfiyye*, (Thk: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellam Dâru'l-me'ârif, Mısır ts., (Selasu resail içinde), s. 122-123.

31 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye* 1,175-176.

Ancak onların somut bir şekilde Kur'an'ın her hangi bir ayetini bir şiir dizisine benzettiklerine ilişkin bir bilgi yoktur.<sup>32</sup> Kur'an'ın, kendisinin "şiir" Hz. Peygamber'in de "şair" olarak nitelenmesine karşı gösterdiği tavrın, yeni ideoloji ile eskisi arasında yaşanan mücadelenin ışığı altında anlaşılması gerekmektedir.<sup>33</sup>

Aslında müşriklerin Kur'an'a karşı davranış yönleri birbirinden farklıydı. Bazıları, delilleri düşünerek Müslüman oluyor, diğer bir kısmı da inada binaen Kur'an'ı kabul etmiyordu. Pek çoğu ise delilleri tam düşünmeden yüz çeviriyor veya belâgat konusunda üst düzeyde bulunmuyordu. Bunlar gerçeği görene kadar uzun bir zaman geçmiş oluyor, başkalarının, Kur'an'ın mislini getirmekten aciz olduğunu düşünmeye ihtiyaç duyuyor ve bu nedenle Müslüman olmaları da gecikiyordu...<sup>34</sup> Öte yandan müşrikler, Mekke'ye gelenler arasında hatipleri, beligleri ve seçkin şairleri araştırmıyordu. Onlara göre gelenler, hâlis Arap ve fusehâydi, fitrat ve tabiatlarıyla, dillerinin güzelliğini ve onun üslup özelliklerini biliyordu.<sup>35</sup> Kur'an mucizesi sayesinde iman etme konusunda acele edenlerin hepsi söz ustası ve yüksek belâgat mertebesine ulaşan kimseler de değildi. Onlar, yetenekleri sayesinde Kur'an'ın muciz olduğunu anlamışlardı.

Kur'an'ın beyan gücünün, düşmanlarının gönülleri üzerinde dahi derin etkiler bıraktığı tarihsel bir gerçektir. Önde gelen bazı inatçı putperestlerin, bi'set çağının başlarında kavimlerinden gizli bir şekilde iradelerine hâkim olmadan Kur'an ayetlerini dinledikleri bir ibret vesika olarak karşımızda durmaktadır. Ebû Sufyan, Ebû Cehil ve Ahnes b. Şureyk, bir gece birbirinden habersiz bir şekilde evinde Kur'an okuyan Hz. Peygamber'i dinlemeye gitmişlerdi. Her biri bir yerde birbirinden habersiz oturmuş, Hz. Peygamber'i dinleyip şafak sökünce de dağılmışlardı. Ancak yolları kesişti ve birbirini kınayıp şöyle demişlerdi: Bir daha dönmeyiniz, bazı aptallarınız, sizi görürse onların kalbine bir kuşku girmiş olur. Sonra da dağılıp gitmişlerdi. Bir sonraki gece her biri arkadaşından habersiz oturduğu yere geri dönmüş ve şafak sökene kadar Kur'an'ı dinleyip sonra da

32 Bintü'ş-Şatî', Aişe Abdurrahan, *el-Î'câzu'l-beyânî li'l-Kur'an ve mesâilu İbnî'l-Ezrak*, Darul-me'arif, Kahire, ts., s. 48

33 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât Ankara 2001, s. 175.

34 el-Bâkılânî, Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. et-Tayyib, *l'câzu'l-Kur'an*, Darul-kutubîl-'ilmîyye, Beyrût, 1429/2008 s. 25.

35 Bintü'ş-Şatî', *el-Î'câzu'l-beyânî*, s. 45.

dağılmışlardı. Yolda birbirleriyle karşılaşıncı biri diğerini kınamak suretiyle dönmek üzere sözleşmişlerdi. Fakat sözleşmeye rağmen üçüncü gece gizlice tekrar yerlerine dönüp Kur'an'ı dinlemeye devam etmişlerdi.<sup>36</sup>

Hız. Peygamber'in tilavet ettiği ayetler, İslam'a en şiddetli bir şekilde düşman olan bazı kimselere ulaştığı vakit bunlar, bu ayetlerin beşer sözü olmadığına inanarak Hız. Peygamber'i tasdik edip ona karşı kuşandıkları silahı bırakmaya başladılar. Bunun en çarpıcı örneği, Kureyş arasında İslam'a en şiddetli düşman olanlar arasında gelen Hız. Ömer'in Müslüman oluş hikâyesidir.<sup>37</sup>

Birinci Akabe biatinde Hazrec heyeti Resûlüllah'ın sadece Kur'an'dan bazı ayetler okumasıyla Müslüman olmuştu.<sup>38</sup> Akabe biati olayında Hız. Peygamber, arkadaşları Musab b. Umeyr'i Akabe'de biat edenlerle birlikte Kur'an'ı ve İslam'ı öğretmek üzere Medine'ye muallim olarak göndermişti. Musab, Esad b. Zurare'ye konuk olmuş, Esad'la beraber, Müslüman olacakları ümidiyle Benu Abdileşel mahallesine gitmişlerdi. Kabilenin önde gelen iki ismi Sa'd b. Muaz ve Useyd b. Hudeyr, Musab ve Es'ad'ın geldiğini duyunca rahatsız oldular... Musab, Kur'an'dan ayetler okumaya başlayınca Sa'd Müslümanlığını ilan ederek kavmine döndü ve onlara İslam'ı teklif etti. Akşam olmadan Benu Abdileşel mahallesinde Müslüman olmadık kadın ve erkek kalmadı.<sup>39</sup> Musab b. Umeyr Medine'de bir yıl boyunca onlara Kur'an okumuş, böylece Ensar'dan evinde Kur'an okunmadık ev kalmamış ve bu şekilde Yesrib hicretten iki sene evvel Kur'an ile fethedilmişti.<sup>40</sup>

### 3. İ'câz İlminin Doğuşu ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar

#### 3.1. İ'câz İlminin Doğuşu ve Doğuş Sebepleri

Şüphesiz Kur'an i'câzı, Kur'an'ın, Hız. Peygamber'e ilk inen ayetlerin nüzülü ile başlamış, Araplar da, hiç kimseye muhtaç olmadan Kur'an i'câzını ve Kur'an ayetlerinin ihtiva ettiği beyan güzelliğini fark etmişler-

36 İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Siretu'n-nebeviyye I-II*, (Thk: Ahmed Ferid el-Mezidî), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004, 1, 226; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, I, 200.

37 İbn İshak, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 1, 221 vd; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, I, 214 vd. *es-Suyûtî, Târihu'l-hulefâ*, (1. Baskı), Mektebetu eser, İstanbul 1371/1952, 109-112.

38 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 71.

39 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 263 vd.)

40 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 71.

di.<sup>41</sup> Özellikle nübüvvet çağında sağlam Arap edebiyat zevki, muhataplarının Kur'an üslubunu idrak etmelerine yardımcı olmuştu. Başlangıçta Kur'an'ın kudsiyeti ve onun seviyesine çıkamayacaklarına dair onayları gönüllerinde hüküm sürmeye devam etmişti. Bu durum, Emevî devletinin sonlarına doğru saf Arap mizacı duruluğunu kaybetmeye başlayınca kadar devam etti. Fars ve Yunan kültürleri İslam toplumuna girmeye başlayınca insanlar soyut aklı metodlarla düşünmeye başladılar. Nübüvvet çağından Abbasîler yönetimi üzerinden bir süre geçinceye kadar İslam bilginleri i'câz meselesi ve i'câzın delilleri konusunda bir çalışmada bulunmadı. Bu zamana kadar böyle bir çalışmanın yapılmamış olması, Kur'an şanının tazimi ve onun makamına gösterilen saygının bir gereği olduğu gibi Kur'an'ın şahsî görüşler için tartışma alanı olmaktan korunması içindi. Hatta bu nedenle pek çok sahabe, Kur'an'ı tefsir etmekten çekinmiş ve bunu, Kur'an'ı rey ile tefsir olarak görmüş ve Allah'ın kelmından muradın ne olduğunu keşfetme konusunda ona karşı ileri gitme olarak anlamıştı.<sup>42</sup>

Neredeyse Emevîlerin sonuna kadar homojen bir toplum halinde yaşayan Araplar, bu dönemle birlikte Arap yarımadasından çıkmaya ve İslam'a yeni giren milletlerin kültürleriyle tanışmaya başladılar. İslamî fetihlerin genişlemesi, Arapların, başka unsurlarla aynı yerlere yerleşmeleri ve İslam'a yeni giren bazı halkların, eski kültürlerini, (Yunan, İran, Hint), inanç ve düşüncelerini girdikleri bu yeni dine sokuşturmaya çalışmaları, bazı şüphe tohumlarını ekmeye ve Kur'an'a yönelmeye başlamaları İslam düşüncesi ve Müslümanlar üzerinde derin sonuçlar meydana getirdi...<sup>43</sup>

Böylece farklı kültürel cereyanların yaşandığı bu çevrede Arapların Kur'an'a benzer bir metni ortaya koyamamalarının sebebi konuşulur oldu. İlk olarak hicri ikinci asırda Basra'da bu fikir ortaya çıkmış olsa gerektir. Zira Basra; hadisçiler, edebiyatçılar, filozoflar ve kelamcılarının yanı sıra Seneviyye, Maniheizm, Dehriyye, Zerdüşlük gibi doğu menşeli fikir akım-

41 Ali Şevâh İshak, *Mu'cemu musemfâti'l-Kur'ani'l-Kerim I-IV*, Dâru'r-rufâi', Rıyad 1403/1983, I, 141.

42 Abdulfettah Laşin, *Belâgatul-Kur'an fi âsâri Kâdi 'Abdulcabbar ve eseruhu fi'd-diraseti'l-belâğiyye*, Daru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire ts, s. 425; ayrıca bkz. Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 46.

43 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, (Tlk. İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1428/2007, s. 23; Abdurrauf Mahluf, *el-Bâkullâni ve kitabuhu i'câzu'l-Kur'an dirase tahliliyye nakdiyye*, Daru mektebeti'l-hayat, Beyrû, 1973, s. 28, 30.



larının, İslam dışı inançlara çağrıda bulunduğu bir yer durumundaydı.<sup>44</sup>

Doğrusu Abbasiler dönemi İslam uygarlığının siyasal, sosyal, ekonomik ve bilimsel bütün yönleriyle gelişme kaydettiği bir çağdı. Harun Reşit zamanında "Dâru'l-Hikme" adıyla tercüme büroları kurulmuş, buralarda farklı dillerden Arapça'ya çeviriler yapılmıştı. İshak b. Süleyman, Yahya el-Bermekî ve el-Vakîdî kütüphaneleri gibi kişisel kütüphaneler tartışma meclisleri de bilimin gelişmesine önemli katkı sunuyordu. el-Kisâî ve Sibeveyh'in Harun Reşid'in huzurunda münazarada bulunmaları ile kelamcılarının ve filozofların tartışmaları bunun bariz örnekleridir.<sup>45</sup> İşte tercüme ve İslamî fetihler neticesinde Abbasiler devletinin başlarında felsefî fikirler de İslam dünyasına girmeye başladı. Rastgele düşünceleri almaya meraklı, görüşlerinde kapalı ve ağdalı sözlerden hoşlananlar, derhal şaz olan fikirleri ve bu felsefeyi kapmaya başladı ve bu durum, uygun olmadığı halde sarfeyi Kur'an'a tatbik etmeye sevk etti. Sarfe görüşünün Hint felsefesinden menkul olması uzak bir ihtimal değildir.<sup>46</sup> Bunun sonucunda Kur'an ile ilgili ölçsüz fikirler ve görüşler ortaya çıktı.

Kur'an ile ilgili ortaya çıkan ilk söz, Yahudi asıllı Lebîd b. el-A'sam'a nispet edilir. Lebîd: Tevrat mahlûktur, şu halde Kur'an Tevrat gibi mahlûktur, diyordu. Ondan sonra da Benan b. Sem'an bu görüşü dile getirmeye başladı...<sup>47</sup> Zındık olan Ca'd b. Dirham bu görüşü, Benan b. Sam'an'dan aldı. Ca'd, Kur'an'ı açıkça ilk inkâr eden kişiydi. Kur'an fesahatinin muciz olmadığını söyledi. İnsanların fesahat bakımından Kur'an'ın bir benzerini hatta bu bakımdan daha güzelini ortaya koymaya kadir olduklarını iddia etti. Kur'an'ın halkı meselesinde İsa b. Sabih aşırı giden ilk kişi olmuştu.<sup>48</sup> Kur'an'ın asla muciz olmadığını söyleyenlerin en şedidi Ca'd idi. Sonra İsa b. Sabih gelir. İsa, Mu'tezilenin önde gelenlerinden olup en belikle-

44 Mustafa Müslim, *Mebâhis*, s. 46.

45 Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî I-IV*, Asru'l-Abbasiyyi'l-evvel, Dâru'l-me'ârif, Kahire 2004, III, 87-117. İlim alanında meydana gelen bu gelişmeler, el-Câhız'ın ilk kurucusu olduğu belâğat ilminin de gelişmesine sebep olmuştur. (Muhammed Rifat Ahmed Zencir, *Mebâhis fi'l-belâğe ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tab': Abdullah Ahmed Musa, Dubai, 1428/2007, s. 61-62).

46 Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ*, s. 57; Muhammed b. Abdulaziz el-Avacı, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-Kerim*, (1. Baskı), Mektebetu dari'l-minhac, Riyad, 1427, s. 97-98.

47 el-Benaniye hakkında geniş bilgi için Bkz, er-Râfiî, Mustafa Sadık, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-belâğetu'n-nebeviyye*, Daru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1393/1983, s. 143.

48 er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'an* s. 143-144.

rindendir. Daha sonra tekfir hastalığına yakalanır.<sup>49</sup> İsa, fesahat, nazım ve belâgat açısından insanların Kur'an'ın bir benzerini getirebileceklerini iddia eder. Hüseyin b. el-Kâsım el-Anan'ın arkadaşlarının mensup olduğu el-Hüseyniyye, kitaplarının ve kelimalarının Kur'an'dan daha belîğ ve daha açık olduğunu iddia eder.<sup>50</sup>

Başta ulemanın çoğunluğu, Kur'an'ın i'câz yönleri ile ilgili konulara iltifat etmedi. Ancak Basra Mutezile Şeyhi Vasıl b. Ata(ö.131/749)'nın "Kur'an i'câzı kendi zatından değildir. İ'câz ancak Allah'ın, insanları ona muaraza düşüncesinden alıkoymasıdır" yolundaki görüşü nakledildikten sonra Basra Mutezile şeyhlerinden İbrahim b. Yesar Ebû İshak en-Nazzâm (ö.231/846)<sup>51</sup> sonraları sarfe olarak adlandırılacak görüşünü Vasıl b. Ata'nın bu sözlerine bina etti.<sup>52</sup> Böylece ilk olarak kelimaların önde gelen ismi Ebû İshak en-Nazzâm, Kur'an i'câzının sarfe ile olduğunu görüşünü benimsedi.<sup>53</sup> en-Nazzâm'ın sarfe görüşü daha sonra yayıldı: Bir grup onu tasvip ediyor, bir grupta ona karşı çıkıyordu.<sup>54</sup> Kuşkusuz âlimler arasında tartışılan problemde birisi de Kur'an'ın i'câzı meselesiydi.<sup>55</sup> İbn Kuteybe (ö.276/889)'in "mülhitler Allah'ın kitabı Kur'an'a eleştiride bulundular... Kur'an aleyhinde lahn, nazım bozukluğu ve çelişki olduğuna hükmettiler..."<sup>56</sup> sözleri, Kur'an'a dair yanlış düşüncelere ve Kur'an ile ilgili yapılan çalışmaların nedenine işaret ediyordu.

Hatta durum daha sonra üçüncü yüz yılda kelim âlimleriyle özellikle Ebû Ali el-Cubbaî (ö.303/915)<sup>57</sup> ile yaptığı kelimî münakaşalarla meşhur olan İbn Ravendî'nin (ö.298/911)<sup>58</sup> Kur'an'ın nazım ve i'câzını itham

49 er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 150.

50 Bkz. er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 143-144, 150; Erol Ayyıldız, *Rafî'nin İ'câzu'l-Kur'an'ı ve Arap Edebiyatı Tarihi'nin Son Cildinin Tetkiki*, UÜİFD, Bursa 1991, Sayı: 3, C: II, , s. 141; Ahmet Çelik, "Alusî'nin Kur'an'ın İ'câzı İle İlgili Görüşleri," AÜİFD, Erzurum 2005, Sayı: 24, s. 52.

51 Hayatı için bkz. ez-Zirikli, *el-A'lam*, I, 41.

52 Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 46.

53 er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 144; Muhammed el-Avacî, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 97-98.

54 er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 146.

55 Abdulfettah Laşin, *Belâgatul-Kur'an*, s. 427.

56 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, s. 22.

57 Ebû Ali el-Cubbâi, Muhammed b. Abdulvahhab el-Basrî, Mu'tezile şeyhidir. Pek çok eseri vardır. Onlardan birisi, *en-Nakd Ala İbn'r-Ravendî*'dir. 88 sene yaşayıp 303 te vefat etmiştir. (ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, Thk: Şuayb el-Arnaut-Ekremel-Busî, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1403/1983, XIV, 183-184.

58 İbn er-Ravendî, zamanında onun kadar kelamı ve onun inceliklerini anlayan yoktu. İşin başında güzel ahlaklı, tuttuğu yol iyi ve hayâliydi. Sonra bütün bunlardan sıyrıldı. İlmî aklından çok daha büyüktü. Bazıları ölümü sırasında tevbe edip pişman olduğunu hikâye

iddiasıyla *ed-Damiğ'i*, risaletin iptali iddiasıyla *ez-Zumrude'yi* ve Hz. Peygamber'i itham amacıyla *el-Ferîd* adlı mel'un safsatalarını kaleme almaya kadar varmıştı.<sup>59</sup>

Mu'tezilenin görüşleri, tercüme yoluyla elde ettikleri felsefe kitaplarıyla parlamaya ve Kur'an'ın i'câz vecihleri konusunda birbirine zıt görüşleri ortaya çıkmaya başladı.<sup>60</sup> Bazı mu'tezile bilginlerinin Kur'an fesahatının muciz olmadığı yolundaki sözlerinin taklit yoluyla toplumun geneline yayılmasından korkulunca Kur'an'ın fesahati, nazmı/söz dizimi ve telif yönleri ile ilgili genişçe söz söyleme ihtiyacı ortaya çıktı.<sup>61</sup> Bu nedenle bu yanlış akımlara dur diyecek, dini her türlü yanlış anlayıştan uzaklaştıracak ilim adamlarının bir karşı koyma hareketine gereksinim duyuldu.<sup>62</sup> Bu karşı koyma hareketi genel olarak Kur'an ilimleri alanında özel olarak da belâgat ve Kur'an i'câzı ilimleri alanında tasniflerin başlamasıyla ortaya çıktı.

### 3.2. Kur'an İ'câzıyla İlgili Yapılan Bazı Çalışmalar

İ'câz ilmini ve bu ilmin tarihî gelişimini ele aldıktan sonra, şimdi de i'câz konusunda yapılmış bazı çalışmaları tanıtmak istiyoruz:

1. el-Câhız (ö.255/869), "*Nazmu'l-Kur'an*".<sup>63</sup> Muhtemelen sarfeyi ilk reddeden kişi Kur'an i'câzı, belâgati ve nazmı ile ilgili eserler yazan ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu<sup>64</sup> iddia eden el-Câhız (ö.255/869) olmuştur.<sup>65</sup> Edebiyata dair eserlerinde<sup>66</sup> Kur'an i'câzıyla ilgili konulara işaret eden el-Câhız, Kur'an beyanı ve i'câzı ile ilgili "*Nazmu'l-Kur'an*" adıyla bilinen ilk

eder. (İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, s. 216; es-Sâfedî, İbn Aybek Selahuddin Halil, *el-Vâfi bi'l-vefeyât I-XXIX*, Thk: Ahmed el-Arnâvud-Turkî Mustafa, Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, Beyrût 1420/2000, VIII, 151.)

59 el-Hayyat el-Mu'tezilî, Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr er-redd 'ala İbn er-Râvendî el-mulhid*, (2.Baskı) Mektebetu dari'l-Arabiyye, Kahire-Beyrût, 1413/1993, s. 26; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VIII, 152.

60 er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 143-144; Ayyıldız, s. 141; Çelik, "*Alusi'nin Kur'an'ın İ'câzı İle İlgili Görüşleri*," s. 52.

61 er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 151.

62 Mahluf, *el-Bâkallânî ve kitabuhu i'câzu'l-Kur'an*, s. 31

63 Tam adı Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Mu'tezilî olan el-Câhız'ın hayatı için bkz. *ez-Zehbî, Siyeru a'lâm*, XI, 526-530.

64 el-Câhız, *Halku'l-Kur'an*, (Resailu'l-Cahız1-IV), (1.Baskı), Mektebetu'l-hanci, Mısır 1399/1989, III, 291.

65 Mahmud Şakir, *Medâhilu i'câzî'l-Kur'an*, Dârü'l-medenî, Cidde 2002/1423, s. 27-28

66 "*el-Hayvân*" ve "*el-Beyan ve't-Tebyin*" adlı eserleri.

kitabı yazmıştır. el-Câhız'ın bu eseri bize ulaşmış değildir.<sup>67</sup> Ancak kendi kitapları ve başka edebiyatçıların eserleri arasında bu kitaba dair izler geriye kalmıştır.<sup>68</sup> Nedense el-Bâkullânî, (ö.403/1012) bu kitabı gözardı etmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca el-Câhız'ın "*Hucecu'n-Nübuve*" adlı eseri de i'câz açısından önemlidir. Kur'an i'câzı ile ilgili bu risâlesi eksik olmakla birlikte bize kadar ulaşmıştır. el-Câhız, bu risâlede Hz. Peygamber'in mucizeleri ile birlikte onun Kur'an mucizesinden söz etmektedir...<sup>70</sup> Bu safhadan sonra genel olarak belâgat ilimleriyle ilgili, özel olarak da Kur'an i'câzıyla ilgili kitâbet dairesi giderek genişledi.<sup>71</sup> el-Câhız'dan sonra gelen edebiyatçılar, Kur'an ayetle rinin dakik manalarını keşfetme konusunda onun metodunu takip ettiler ve Kur'an nazmıyla ilgili risâleler telif ettiler...<sup>72</sup>

2. Muhammed b. Zeyd el-Vasîfî (ö.306/919), "*Î'câzu'l-Kur'an fi nazmihi ve telifihî*"<sup>73</sup> İ'câz tarihinde ilk defa i'câz kavramı kullanılarak belâgatçıların metoduyla<sup>74</sup> yazılan bu ilk eser ile el-Curcânî'nin bu esere biri küçük, ötekisi "*el-Mutedad*" adıyla yazdığı büyük bir şerh kayıptır.<sup>75</sup> el-Vasîfî'nin, "*Î'câzu'l-Kur'an*" adlı eserini el-Câhız'ın "*Nazmu'l-Kur'an*" adlı eserinin üzerine bina ettiği düşünülmektedir.<sup>76</sup>

3. Kur'an ayetle rinin inceliklerini keşfetme konusunda el-Câhız'ın metoduyla yazanlardan birisi Ebû Bekr Abdillâh b. Ebî Davûd es-Sicistânî (ö.316/929)'dir.<sup>77</sup> Sünen sahibi Ebû Davud (ö. 275/)'un oğlu olan es-Sicistânî'nin<sup>78</sup> "*Nazmu'l-Kur'an*"<sup>79</sup> adlı eserinin kayıp olduğu ifade edilmek-

67 Mahmud Şakir, *Medâhil*, s. 27-28

68 Bkz. er-Râfîfî, *Î'câzu'l-Kur'an*, s. 151; Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 46-47. Halku'l-Kur'an adlı Risâlesinin mukaddimesinde: "Sana bir kitap yazdım... Kur'an'a ithamda bulunan herkesi reddettim... sözleriyle el-Câhız, *Nazmu'l-Kur'an* adlı eserine işaret etmiş olmaktadır. (el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, (*Halkul-Kur'an mukadimesi*), III, 287 vd.)

69 el-Bâkullânî, *Î'câzu'l-Kur'an*, s. 6-7.

70 Bkz. el-Câhız, *Hucecü'n-nübuve*, (Resaiu'l-Cahız) III, 223.

71 Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 48.

72 Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 47.

73 İbn en-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kub İshak el-Ma'rûf bi'l-Verrâk, *Kitâbu'l-fihrist*, Thk: Rıza-Teceddüd b. Ali b. Zeynelâbidin, Tahrân 1971, s. 41, 220.

74 Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 48.

75 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 120; Ali Şevah İshak, *Mu'cem*, I, 144; Nuaym el-Himsî, *Fikretu i'câz*, s. 61-62; Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 48.

76 er-Râfîfî, *Î'âzu'l-Kur'an*, s. 152; bkz. Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 48.

77 Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 47

78 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvut-Ali Ebu Zeyd, (1.Baskı), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1403/1983, XIII, s. 221-237.

79 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 288.

tedir.<sup>80</sup>

4. er-Rummânî (ö.384/994), “*en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'an*”.<sup>81</sup> Özellikle Kur'an i'câzıyla alakalı Mu'tezile mütekellimleri ve edebiyetçilerinden bize kadar ulaşan ilk eser olması hasebiyle önemli bir kitaptır.<sup>82</sup> Ayrıca er-Rummânî'nin düşünceleri eleştiri ve edebiyat kuramı tarihinde daima dikkate alınmıştır.<sup>83</sup> Belâgat araştırmacıları için bu risâle, tarih boyunca en önemli kaynaklardan biri olmuş, i'câz ile ilgili genişçe yapılan araştırmalara kaynaklık teşkil etmiş, daha sonra el-Bâkîllânî gibi müellifler, Arap ve Kur'an belâgati ile ilgilenen âlimler ondan istifade etmiştir.<sup>84</sup> “Kur'an'ın i'câz vecihleri yedi yönden ortaya çıkmaktadır”, diyen er-Rummanî, bu yedi vechin şunlar olduğunu ifade etmektedir:

Şiddetli ihtiyaçlara, nedenlere ve iddialara rağmen Kur'an'a bir karşı çıkışın olmayışı. (Terkul-mu'arada)

Kur'an'ın herkese (insanlar ve cinler) meydan okuması ve buna hiç kimsenin cevap verememesi.(et-tahaddî li'l-kâffe)

Allah'ın, insanları Kur'an'a benzer bir sanat eseri ortaya koymaktan alıkoyması. (es-Sarfe)

Kur'an'da belâgatin olması. (el-belağa)

80 eş-Şerif, s. 80; ayrıca bu sırada Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin “*Nazmu'l-Kur'an*” adlı eseri vardır. el-Belhî'nin bu eserinin kayıp olduğu düşünülmektedir. (Hayatı için bkz. el-Askalânî, İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Lisânu'l-mizân I-X*, İ'tina: Abdulfettah Ebu Ğudde, (1. Baskı), Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiyye, Beyrût 1423/2002, 1, 479-480; eş-Şerif, s. 81; İbn el-İhşid'in “*Nazmu'l-Kur'an*” adlı eseri. Mu'tezilenin önde gelen salih ve zahit alimi Ebu Bekr Ahmed b. Ali İbn el-İhşid 326/938'in “*Nazmu'l-Kur'an*” adlı eseri vardır. (İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, s. 41, 220). Ayrıca Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. Nasr'ın “*Nazmu'l-Kur'an*” adlı eseri. İbn Nedim, *el-Fihrist* adlı eserinde onun eserini zikreder. (İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, s. 41.) Eserin kayıp olduğu zannedilmektedir.

81 *en-Nuket* adlı eseri, “*Selâsu Resâil fi i'câzil-Kur'an*” adı altında el-Hattâbî ve el-Cürçânî'nin eserleriyle birlikte Kahire'de Dâru'l-me'ârif tarafından baskısı gerçekleştirilmiştir. (Ali Şevah İshak, *Mu'cem*, I, 167.) Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, özellikle Kur'an ve tefsir ilimlerinde tebaruz edip yazmıştır. Bağdat'ta 384/994 yılında vefat etmiştir. Bkz. ez-Zehabi, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvut-Ekrem el-Buşi, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1404/1984, XVI, 533-534; Mustafa Müslim, s. 49.

82 Mustafa Müslim, s. 49.

83 Lazlo Töské, “*Belâgatta er-Rummânî*”, (Çev.: İsmail Demir-Mustafa Kaya), AÜİFD, Erzurum 2003, Sayı: XXIV, s. 284.

84 Ahmed Cemal el-Ömerî, *el-Mebâhısu'l-belâğıyye fi dav'i kadıyyeti'l-i'câzi'l-Kur'anî*, Mektebetu'l-hanci, Kahire 1410, s. 113-114; Fethî Ahmed Amir, *Belâgetu'l-Kur'an beyne'l-fenni ve't-tarih*, Menşeeu'l-mearif, İskenderiyye, ts, s. 112; *Selâsu resail fi i'câzi'l-Kur'an*, (Ta'likat kısmı), s. 164-166.

Kur'an'ın gelecekle ilgili gerçek bilgileri vermesi. (el-ahbaru's'-sâdika 'ani'l- umuri'l-mustakbele)

Kur'an'ın kabul edilmiş (edebî) geleneği nakzetmesi.(nakdu'l-âde)

Kur'an'ın, bütün mucizelerle karşılaştırılabilmesi. (kıyasuhu bi kulli mucizetin)<sup>85</sup>

Onun otuz sekiz buçuk sayfalık risâlesi, kısa bir girişten sonra, Kur'an'ın eşsizliğine dair yedi vecih, pratik bir şekilde tek cümlede verilir. Ardından müellif, eserin kalan bölümünü, belâgatın işlemesine ayırır. Beleşata açıklık getirdikten sonra geriye kalan altı vechi yalnızca altı sayfada müzakere eder. Yapısal olarak *en-Nuket*, küçük hacimli bir risâledir.

5. el-Hattâbî (ö.388/998), "*Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*".<sup>86</sup> Bu kitap, i'câz ile ilgili bir Ehl-i Sünnet âlimi tarafından yazılan ve bize ulaşan ilk eserlerden dir. e-Hattâbî, bu risalede özetle sarfe nazariyesine değinmekte ve sarfenin İsrâ sûresi (17/88) âyetiyle uyuşmadığını ifade ederek onu reddetmektedir.<sup>87</sup> Ayrıca o, her âyette gayb haberleri olmadığı gerekçesiyle Kur'an'ın gaybtan haber vermesini onun küllî bir i'câz vechi olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> el-Hattâbî, Kur'an'ın i'câz vecihleri arasında özellikle iki tanesini memnuniyetle karşılamaktadır: 1.Kur'an'ın belâgat, fesahat ve nazım yönüyle eşsiz oluşu.<sup>89</sup> 2. Gönüllere te'sir etmesi yönüyle eşsiz oluşu.<sup>90</sup> el-Hattâbî, zikrettiği bazı vecihleri eleştiri süzgecinden geçirmekte, genelde i'câz vachi kabul edilen bazı yönleri reddetmektedir. el-Hattâbî'nin

85 er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *en-Nuket fi i'câzil-Kur'an*, (Selasu resail içinde), Daru me'ârif, Mısır, ts. s. 75.

86 Bu eser, Dârul-mearif tarafından Kahire'de "*Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*" içerisinde er-Rummanî'nin *en-Nuket*'i ile el-Curcânî'nin *er-Risâletuş-şafiye* adlı eserleriyle birlikte basılmıştır. (Ali Şevah İshak, *Mu'cem*, I, 151.); Edip, dilbilimci ve muhaddis olan Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, Kabil'e bağlı Bust beldesinde vefat etmiştir. Hayatı için bkz. el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, (Salasu resail içinde, mukaddime), s. 8-9; es-Subkî, Tacuddin b. Ali b. Abdulkâfi, *Tabakâtu's-şafiyyeti'l-kubrâ I-X*, Thk: Mahmud Muhammed et-Tanâhi-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Daru ihyai'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire 1383/1964, III, 282.

87 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 22.

88 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 23-24.

89 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 27.

90 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 70; ayrıca H. Dördüncü asırda İbn Ebî Zeyd en-Nefzavî el-Kayravânî (ö.389/998)'nin "*I'câzu'l-Kur'an*" adlı eseri bulunmaktadır. Ebû Muhammed Abdullah İbn Ebî Yezid, Malikî'dir, "küçük Malik" diye anılır, mezhebi hulasa eden kişidir. ez-Zehebî, eserleri arasında *I'câzul-Kur'an*'ı da zikreder. (Hayatı için bkz. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnaut-M. Naim el-Arkusî, Mussesetu'r-risâle, XVII, 10-13.) Bu eserin, kayıp olduğu düşünülmektedir. (Ali Şevah İshak, *Mu'cem*, I,146.)

eseri, küçük hacimli bir risâledir. İ'câz ile ilgili kabul ve reddettiği yönler, fazla yer işgal etmemektedir. el-Hattâbî, i'câz vecihlerine dair çok sayıda ayetle istidlalde bulunmaktadır.<sup>91</sup> el-Hattâbî, eserinde üç hadis ve yedi âsâr zikretmektedir. Bunlardan iki hadis ve dört eseri muttasıl senetle zikredekten, diğerlerinin senetlerini ise zikretmemekte ve hadislere herhangi bir hüküm vermemektedir.<sup>92</sup> Doğrusu meşhur hadis imamlarından olan el-Hattâbî gibi birisi için bu durum, şaşırtıcıdır. el-Hattâbî, bu hadisleri de i'câz vecihlerini kabul veya redetmek amacıyla değil, bazı lügavî anlamları teyit etmek amacıyla sevk etmektedir.<sup>93</sup>

6. el-Bâkılânî (ö.403/1012), "*İ'câzu'l-Kur'an*".<sup>94</sup> Eser, mutekellimlerin kelimeleri ilmiyle ilgili kabiliyetlerine ve onların beyânla ilgili ustalıklarına delâlet etmektedir. Bu eserin ibaresi akıcı, üslubu sağlam, delilleri de güçlüdür. el-Bâkılânî, Kur'an i'câzının beyânı konusunda bir yazarın gösterebileceği mahareti göstermiştir. Garip olan onun eserinde çağdaşları olan el-Vâsîfî, er-Rummânî ve el-Hattâbî'nin kitaplarını zikretmemesidir. Sadece içinde pek hayır bulunmayan iki cümle ile el-Câhûz'ın kitabına işaret etmiştir.<sup>95</sup>

el-Bâkılânî, Kur'an'ın şerefini açıklamak ve Hz. Peygamber'in nübuvetinin mucizesi olan Kur'an i'câzının önemini anlatmakla işe başlamaktadır.<sup>96</sup> Müellif, Kur'an'ın cinler ve insanlar için mucize olduğunu ifade ettikten sonra<sup>97</sup> kısaca sarfe görüşünü zikrederek onu reddeder.<sup>98</sup> el-Bakillânî, şii<sup>99</sup> ve seci Kur'an'dan nefyetme<sup>100</sup> tahaddî,<sup>101</sup> Kur'an'ın ne kada-

91 İsra, 17/88; A'raf, 7/44, 172; Kasas, 28/51; Taha, 20/113; el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 52-53.

92 el-Hattâbî, *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*, s. 30, 32, 33, 34, 36, 41, 56.

93 eş-Şerîf, *Mu'tereku'l-akrân fi I'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, (Basılmamış Doktora Tezi) Camietu Ummu'l-Kura, Mekke 1416/1996. s. 638-639.

94 el-Bakillânî'nin hayatı için bkz. Mahluf, *el-Bâkılânî ve kitabuhu i'câzu'l-Kur'an*, s. 71 vd; el-Bâkılânî'nin eseri için bkz. Ali Şavah İshak, *Mu'cem*, 1, 145.

95 er-Râfîfî, *I'cazu'l-Kur'an*, s. 151-154; Hicri beşinci asırda İbnu'l-muallim olarak da bilinen şii alim eş-Şeyh el-Mufid(ö. 413/1022)'in (ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XVII, 344-345; Ali Şavah İshak, *Mu'cem*, 1,163.) "*el-Kelam fi vucuhi i'câzi'l-Kur'an*" adlı eseri vardır. el-Mufid'in kitabı kayıptır. (eş-Şerîf, *Mu'tereku'l-akrân fi I'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, s. 83).

96 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, s. 9.

97 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, s. 15 vd.

98 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an* s.26 vd.

99 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, s.43vd.

100 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, s.48 vd.

101 el-Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, s.160.

rının muciz olduğu<sup>102</sup> ve Kur'an i'câz'ını bilmenin zaruri olup olmadığı gibi pek çok konuyu işlemektedir.<sup>103</sup> el-Bakllânî şiir ve seci konularını müstakil başlıklar halinde genişçe ele almaktadır.<sup>104</sup> el-Bakillânî, kitabında Kur'an i'câzının üç yönü üzerinde durur: 1. Kur'an'ın gaybtan haber vermesi. 2. Öncekilerin kitap ve kıssalarını, haber ve siretlerini bildirmesi.<sup>105</sup> 3. Kur'an nazımının eşsiz, telifinin harika olması ve belâgat konusunda insanların aciz kaldığı nihayetsiz sınıra ulaşması.<sup>106</sup> el-Bakillânî, ilk iki yönü mücmel olarak zikreder ve görüşünü ayetle r, tarihi vakalar ve haberlerle destekleyen bazı deliller ortaya koyduktan sonra Kur'an'ın i'câz vechi için ifade ettiği on vechi ayrıntılarıyla anlatır.<sup>107</sup> el-Bakillânî, i'câz vecihlerini anlatırken çok sayıda âyet sevketmektedir. el-Bakillânî, konuyu genişçe anlatmak amacıyla çok sayıda hadise müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Bu hadislerin bir kısmını senetleriyle, bir kısmını da her hangi bir hadis kaynağına atıfta bulunmadan وى şeklinde vermektedir.<sup>108</sup> el-Bakillânî, eserinde otuz iki hadis ve otuz iki eser zikretmektedir.<sup>109</sup> Konuları "fasıl" başlıkları altında işleyen el-Bâkillânî, eserine kısa bir hatime ile son verir.

7. Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1025), "*İ'câzu'l-Kur'an*".<sup>110</sup> İ'câz ile ilgili bu kitap, müellifin el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl adlı eserinin 16. cildidir. Bu cilt, Kur'an i'câzına ayrılmış ve Kur'an i'câziyle ilgili konular açısından kendisinden önceki ciltlerden bağımsız değildir. Eserde kelimcilerin ağır ve tartışmacı üslubu ağır basmaktadır. Müellif, kitabını birkaç bölüme ayırmaktadır.<sup>111</sup> *İ'câzu'l-Kur'an*, müstakil bir eser olmayıp çok sayıda ciltten oluşan kitabın bir cildidir. el-Kâdî, her konuya uzun bazı mukadimeler-

102 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 162.

103 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 165.

104 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 43 vd,48 vd.

105 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s.28, 40, 41, 42.

106 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s.30 vd.

107 el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s.30 vd.

108 Örnek için bkz. el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 24, 49, 65.

109 eş-Şerif, *Mu'tereku'l-akrân fi I'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, s. 645.

110 Ebul-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Esedabâdî el-Mu'tezilî, fıkıhta Şâfiî, itikatta ise Mu'tezilî'dir. Hayatı hakkında bkz. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvut-M. Naim el-Arkusî, *Mussesetu'r-risâle*, XVII, 244-245.

111 1. Bölüm; mutevatir haberle ilgili kelâmı. 2. bölüm, neshe dair kelâmı, 3. bölüm ise Ebul-Kasım (s.a.v)'in nübuvvetinin isbatı ve Kur'an i'câzına ve diğer mu'cizelerine dair kelâmı kapsamaktadır. 4. Bölüm, Hz. Peygamber'in sair mu'cizelerini ispata dair kelâm birkaç fasıl halinde işlenmektedir. (el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebul-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Esedabâdî el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (*İ'câzu'l-Kur'an XVI*), yy., ts., 9-47, 49-142, 143-406, 407-433).



le başlamakta, bunlar, bazen sıkıcı olabilmektedir. el-Kâdî'nin eseri, i'câz ile ilgili farklı pek çok konuyu içermektedir. Fakat eserin esas amacı, sadece Kur'an'ın i'câz yönlerini ortaya koymaktır. el-Kâdî'nin üslubu ağır ve kapalı olup okuyucuyu sıkılabilecek niteliktedir. Onun eserinde, daha çok kelimcilerin kullandığı "dese" ... "denilir"<sup>112</sup> şeklindeki cedel yöntemi hakimdir. el-Kâdî'nin bu tarzı, konunun anlaşılmasına yardımcı olsa da, çoğu zaman okuyucu, asıl maksadın ne olduğunu unutmakta ve ibare arasında kaybolup gitmektedir. Bu durum, Mu'tezile bilginlerinin ilmî ve akfî konuları izah ederken başvurdukları kelimî metottan kaynaklansa gerektir.<sup>113</sup>

8. Abdulkâhîr el-Cürcânî (ö.471/1078-79), "*Delâilu'l-i'câz*".<sup>114</sup> Beyan ilminin usûl ve kaidelerini tesis ederek zirveye ulaşan ve *Delâilu'l-i'câz* ve *esrârul-belâğ*e adında iki eser tasnif eden el-Cürcânî,<sup>115</sup> *İ'câzu'l-Kur'ani'l-kebîr* ve *i'câzu'l-Kur'ani's-sağîr* adlı eserlerin sahibidir. Bu eser, ünlü *Delâiul-İ'câz* adıyla matbudur,<sup>116</sup> ve mutedâveldir.<sup>117</sup> el-Cürcânî'nin bu eserini, el-Vâstî'nin "*İ'câzu'l-Kur'an*" adlı eseri üzerine bina ettiği düşünülmektedir.<sup>118</sup> Kuşkusuz onun en önemli eserleri, meânî ve beyân içerikli *Delâiul-i'câz ve esrârul-belâğ*e adlı eserleridir. O, belâgat içerikli *Delâiul-i'câz* adlı eserinde daha çok nazım konusunu ispatlamaya çalışır. Ona göre lafız, gaye ve mana arasında zincirleme bir ilişki bulunmaktadır. Vurgu amacıyla konuları içiçe vermesi, belâgat ile ilgili konuları düzensiz sunmasına neden olmuş olabilir. el-Cürcânî, Mu'tezile'nin i'câzu'l-Kur'an fikrine karşı, belâgat ve nakd/eleştiri ilimlerini bir arada kullanmıştır. O, Kur'an-ı Kerim'in ifadelerindeki kusursuzluğu, lafız-mana uyumunu ve fesahati tek tek harf ve kelimelerde değil, cümlelerde görür ve bu düşüncesini *Delâiul-İ'câz* adlı

112 Örnek için bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî (İ'câzu'l-Kur'an)*, s. 210 vd.

113 Bkz. eş-Şerîf, *Mu'tereku'l-akrân fi İ'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, s. 619.

114 Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr, Arapça ve gramer konusunda otoritedir. Nahiv ilmini ünlü gramerçi Ebû Ali el-Farîsî'nin yeğeni Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Hasan'dan almıştır. Müellifin geniş bir kültüre sahip olduğu, edebiyet ve eleştiri ilmini de el-Kâdî Ali b. Abdulazîz'den aldığı söylenir. (es-Subkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kubrâ*, V, 149; *Selasu resail fi i'câzi'l-Kur'an*, (mukaddime), s. 11.)

115 er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *Nihâyetu'l-îcâz fi dirayeti'l-i'câz*, Thk: Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru sadır, Beyrut 2004/1424. s. 24; el-Cürcânî'nin hayatı için bkz. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvut-M. Naim el-Arkusî, Müessesetu'r-risâle, XVIII, 432-433.

116 es-Sâfedî, *el-vâfi*, XIX, 34. Eser Muhammed Rıdvan ed-Daye ve Fayiz ed-Daye tarafından tahkik edilerek Daru'l-fikr tarafında 2007'de baskısı gerçekleştirilmiştir.

117 Bkz. eş-Şerîf, s. 84; Ali İshak Şevah, *Mu'cem*, 1,158.

118 er-Râfî, s. 152; Mustafa Muslim, *Mebahis*, s. 48.

eserinde dile getirir.<sup>119</sup> el-Cürçânî, *Delâiul-Î'câz*'da nahiv, beyan, meanî konularını bu ilimler tekniği açısından ele alarak Kur'an'ın eşsizliğini anlatır. el-Cürçânî'nin "*er-Risâletu's-şâfiye*" si de önemli bir i'câz çalışmasıdır.<sup>120</sup> Bu risâlede, Kur'an'ın i'câz meseleleri anlatılmakta ve Mu'tezile bilginlerinin iddia ettiği Sarfe nazariyesi reddedilmeye çalışılmaktadır.<sup>121</sup>

9. ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vucâhi't-te'vîl*. Kur'an'ın tefsiri olan bu eser, teknik olarak bir i'câz kitabı olmasa da belâgat sanatının uygulandığı önemli bir kaynaktır.<sup>122</sup> ez-Zemahşerî'nin talebesi olan el-Harizmî (ö.561/1166)'nin "*et-Tenbîh 'alâ i'câzi'l-Kur'an*" adıyla bir eseri bulunmaktadır.<sup>123</sup> Bu eserin kayıp olduğu ileri sürülmektedir.<sup>124</sup> Ayrıca, hicri altıncı asır olan bu çağda, Kur'an i'câziyle ilgili, er-Ruvyânî'ye<sup>125</sup> ait fakat ismi bilinmeyen bir eserin olduğu ifade edilmektedir.<sup>126</sup>

10. Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1209), "*Nihâyetu'l-Îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*". Müellif, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "*Delâilu'l- i'câz*" ve "*Esrârul-belâge*" adlı eserinden ihtisar etmek sûretiyle bu eseri yazmıştır. "*Nihâyetu'l-Îcâz*, bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.<sup>127</sup> er-Râzî, sarfe,

119 Kırkız, *Belâgat*, s. 252-253.

120 Eser, er-Rummânî ve el-Hattâbî'nin risâleleriyle birlikte "*Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*" adı altında Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlul Selam tarafından tahkik edilmiştir. (Ali İshak Şevah, 1,156.) Bkz. el-Cürçânî, *er-Risâle* (Selâsu resâil içinde), s. 115 vd.)

121 el-Cürçânî, *er-Risâle*, (Selâsu resâil içinde), s. 146 vd.

122 ez-Zemahşerî, Beyan ilmine önem vermiştir. O, tefsirinde Kur'an i'câzını ortaya koymak için beyan sanatını Kur'an'a uygulayan müfessirlerin başında gelmektedir. (Nuaym el-Himsî, *Fikretu i'câz*, s. 92-93.) ez-Zemahşerî'nin i'câz görüşü için bkz. (ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf I-VI*, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998, III, 550-551)

123 Ali Şevah İshak, *Mu'cem*, 1,155.

124 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Kasım b. Babçuk el-Harizmî el-Hanefî. Hayatı hakkında bkz. (es-Safedî, Selâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât I-XXIX*, Thk Ahmed el-Arnâvud-Turkî Mustafa, Daru İhyati't-turasi'l-'Arabî, Beyrût 1420/2000, IV, 242.)

125 Ebu'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail b. Ahmed et-Taberî er-Ruvyânî, Şafiî mezhebinin ileri gelenlerinden olup "fahru'l-İslam" lakabını almıştır. Amul camisinde İsmailiyye mezhebi taraftarlarına 511/1118 yılında katledilmiştir. ( ez-Zehabî, *Siyeru a'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvud, Müessesetu'r-risâle, 1405/1984, XIX, 260-262.)

126 Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn I-II*, Neşr: Muhammed Şerefuddin Yeltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisi, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrût, 1360/1941, 1, 120; Nuaym el-Himsî, *Fikretu i'câz*, s. 459.

127 Müellif, mukaddime kısmında, fesahat ilmini ve şerefini övmekte, birinci bölümde, belâgat, fesahat ve benzeri kavramların hakikatinden bahsetmekte, ikinci bölümde ise nazmın hakikati konusunu işlemektedir. Sonuç kısmında Kevser sûresinde i'câz vechi, müteşâbih ayetlerin indirilmesinin hikmeti, bazı mülhitlerin Kur'an'da çelişkiler ve gereksiz uzun tekrarlar bulunduğuna dair iddialarına cevaplar içermektedir. er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s.

üslup, Kur'an'ın çelişkilerden uzak olması, gayb haberleri ve fesahat gibi Kur'an i'câzının beş vechini anlatır. Bunlardan ilk dördünün i'câz vechi olmasını reddeden er-Râzî, beşincisi olan fesahati kabul eder<sup>128</sup> ve eserin büyük bölümünü fesahata ayırır.<sup>129</sup> er-Râzî, sarfe görüşünü üç açıdan reddeder.<sup>130</sup> Doğrusu üslup, dinleyenleri en çok etkileyen hususlardan olmasına rağmen, er-Razi'nin neden onu bir i'câz vechi olarak kabul etmediğini anlamak güçtür.<sup>131</sup> er-Râzî, Araçların hitâbelerinde miktarı Kevser surresi kadar olup da içerisinde hiçbir ihtilaf ve çelişki bulunmayan hitâbeler bulunduğu gerekçesiyle<sup>132</sup> Kur'an i'câzını onun çelişkilerden uzak olmasında gören görüşe karşı çıkmaktadır. er-Râzî'nin bu görüşüne şu şekilde cevap vermek mümkündür: Kur'an, yirmi üç yıllık bir süre içerisinde nâzil olmasına rağmen onda her hangi bir tenakuz söz konusu değildir.<sup>133</sup> Bu kadar farklı zaman sürelerinde konuşan insanların sözlerinde, çelişkinin olmaması imkânsızdır. Uzun zamana rağmen Kur'an sûreleri ve ayetleri arasında tenakuzun olmaması, bir tür i'câzdır. er-Razi, her sûrede gayb haberleri bulunmadığı gerekçesi ile gaybın, i'câzın bir vechi olmasını reddeder.<sup>134</sup> er-Râzî, fesahati, i'câzın bir vechi olarak tercih eder ve kitabın büyük bölümünü buna ayırır.<sup>135</sup> er-Râzî, i'câz vecihleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunarak bunları kabul veya ret etmektedir. er-Râzî kelamcı olması hasebiyle meselelere cedelci ve tartışmacı bir üslupla işlemektedir.

**11. ez-Zemlekânî (ö.651/1254),<sup>136</sup> “el-Burhânu'l-kâşif an i'câzi'l-Kur'an”.**<sup>137</sup> Müellif, söze bir mukaddimeyle başlar.<sup>138</sup> Sonra kitabın birinci kısmında İ'câzu'l-Kur'an konusuna çok kısa değinir. Kitabın diğer kalan kısımlarını özellikle belâgata ve diğer edebiyat sanatlarına ayırır. ez-Zemlekânî sar-

26, 29, 28, 31 vd., 165- 235, 236 vd, 241, 242 vd. 246 vd).

128 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 26-27, 27-28, 28.

129 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 29 vd.

130 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 26-27.

131 er-Râzî, *Nihâyetu'l-i'câz*, s. 27-28.

132 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 28.

133 Nisa, 4/82.

134 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, s. 28.

135 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz* s. 29 vd.

136 Abdulvahid b. Abdulkerim b. Halef Kemâluddîn Ebu'l-Mekârim b. Hatip Zemlaka, pek çok ilimde üstünlüğü olan bir âlimdir. Beyan ilimlerini çok iyi bilen iyi bir şairdir. Dimaşk'ta vefat etmiştir. (es-Subkî, *Tabakâtu's-şafîyyeti'l-kubrâ*, VIII, 316).

137 Eser hakkında bilgi için bkz. (Ali Şavah İshak, *Mu'cem*, I, 150.)

138 ez-Zemlekânî, *el-Burhânu'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'an*, Thk: Hatice el-Hadisî-Ahmed Matlûb, Matbaatu'l-anî, Bağdad 1394/1974, s. 43-50.

fe dahil i'câzın sekiz vechini zikreder. Üç gerekçe ile sarfeyi reddeder.<sup>139</sup> Ona göre Kur'an'ın özel nazmı mucizdir, Kur'an'ın i'câzı ona has telifinde bulunur.<sup>140</sup> Bu eser, bir ciltlik orta hacimli bir eserdir. İşaret edildiği gibi, *el-Burhân*'da i'câz konusu, eserin baş taraflarında kısaca izah edilmiştir. Bu nedenle ez-Zemlekânî'nin *el-Burhân*'da anlattığı i'câz konularının açıklama-ya ihtiyaç duyduğu, anlatılan bu konuların, kitabın geri kalan konuları için bir hazırlık mahiyetini taşıdığı söylenebilir. ez-Zemlekânî, Kur'an'ın sarfe ve gayb haberleri cihetiyle i'câzını tartışıp reddetmektedir.<sup>141</sup> Müellifin konu ile ilgili "*et-Tibyan fi 'ilmi'l-beyân el-mutli'u 'ala i'câzi'l-Kur'an*," adlı eseri de bulunmaktadır.<sup>142</sup>

12. İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî (ö. 654/1256), "*el-Burhân fi i'câzi'l-Kur'an*".<sup>143</sup> Bu eser, mahtuttur.<sup>144</sup> Kâtip Çelebi, eser adı vermeden Kur'an i'câziyle ilgili eser telif edenler arasında onu da zikreder.<sup>145</sup> İbn Ebi'l-İsba'ın "*Bediu'l-Kur'an*" adlı eseri.<sup>146</sup> Müellif bu eserinde, Kur'an'da varit olan yüz civarındaki bedi' türünü ele alır.<sup>147</sup>

13. İbn Sûreka (ö.662/1263?), "*el-İ'câz*". Bu eser, bilindiği kadarıyla kayıptır.<sup>148</sup> Kâtip Çelebi, birden bine kadar i'câz vecihlerini saydığı bir kitabı eser adı zikretmeden Muhammed b. Muhammed İbn Sûreka'ya nispet eder.<sup>149</sup> Nuaym el-Hımsî ise kitabı, 410/1019 tarihinde vefat eden Muham-

139 ez-Zemlekânî, *el-Burhân*, s. 53-54.

140 ez-Zemlekânî, *el-Burhân*, s. 54.

141 ez-Zemlekânî, *el-Burhân*, s. 53, 55.

142 Nuaym el-Hımsî, *et-Tibyan* adlı eseri hatalı olarak ez-Zemlekânî'nin torunu Muhammed b. Ali b. Abdulvahid (ö.727/1327)'e nispet eder. (Nuaym el-Hımsî, s. 112.) Kitabın ez-Zemlekânî'ye ait olduğuna dair Ahmed Matlub'un *el-Burhânü'l-kâşife* yazdığı mukaddimesine bakılabilir. (ez-Zemlekânî, *el-Burhân*, s. 18-24.)

143 Abdulazım b. Abdilvahid b. Zafir el-Advanî el-Bağdâdî, ünlü bir şairdir ve edebiyatta öncüdür. Mısırdaki 654/1256 yılında vefat etmiştir. (es-Safedî, *el-Vâfi*, XIX, 5-10; İbn Tağriberdî, *en-Nucümü'z-Zâhire I-XVI*, Tlk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1413/1992, VII, 33-34.)

144 ez-Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm I-VIII*, Daru'ilm li'l-melayin, Beyrût, 2002, IV, 30.

145 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 120.

146 İbn Ebi'l-İsba' *Bediu'l-beyan I-II*, Thk: Hafni Muhammed Şeref, Nahdatu Mısır, ts. I, 7 vd.

147 ez-Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 30; er-Râfî, *i'câzu'l-Kur'an*, s. 252.

148 eş-Şerif, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddin es-Suyûtî*, s. 87; İbn Sûreka adıyla bilinen iki âlim vardır: Bunlardan birisi 410 yılında vefat eden fıkıh, faraiz ve hadis âlimi olan Muhammed b. Yahya b. Sûreka el-Âmirî'dir. (es-Subkî, *Tabakâtu's-şaffiyye*, IV, 211.) Diğer ise es-Suyûtî'nin, "*Şeyhu dari'l-hadisi'l-kâmiliyye*" olarak nitelediği ve 662/1263 yılında vefat ettiğini söylediği Muhammed b. Muhammed b. İbrahim el-Ensarî eş-Şatibî'dir. (es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 381.)

149 Kâtip Çelebi *Keşfu'z-zunûn*, I, 120.

med b. Yahya b. Sûreka'ya nispet eder ve Kâtip Çelebi'nin ifadesinden neyi kastettiğini bilemiyoruz, der.<sup>150</sup>

14. Yahya b. Hamza el-Alevî (ö.745/1345), “*et-Tırâzu'l-mutadammin li esrâri'l-belağeti*”.<sup>151</sup> el-Alevî, eserin sonunda Kur'an i'câzı ile ilgili konuları açıklamaktadır.<sup>152</sup> Müellif, eserinde i'câzın on vechini ortaya koymaktadır.<sup>153</sup> *et-Tırâz*, hacimli bir eser olup belâğî konulara genişçe yer vermektedir. Yukarıda ifade edilen eserlere nispetle *et-Tırâz*'da istişhat amacıyla daha fazla âyet, hadis ve haberlere yer verildiği görülmektedir. Fakat el-Alevî, hadis ve haberleri sevk ederken senetleri zikretmemektedir. Eserde, biri el-Buhârî'den<sup>154</sup> olmak üzere toplam 182 hadis,<sup>155</sup> 144 haber yer almaktadır.<sup>156</sup> Bu da azımsanmayacak bir rakamdır.<sup>157</sup> Özellikle onun Hz. Ali'nin sözleri<sup>158</sup> ve şiirle çokça istişhata bulunduğu dikkati çekmektedir.

el-Alevî'nin i'câzla ilgili ayrıca “*el-İcâz li esrâri kitâbi't-tırâz fi 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*” adlı bir eseri daha bulunmaktadır.<sup>159</sup> Şemsuddîn İbn el-Cezerî (ö.833/1429)'nin “*Kifayetu'l-elmaî fi şerhi kevlîhi Teâlâ ‘ve kîle ya*

150 Nuaym el-Himsî, *Fikretu i'câz*, s. 80.

151 Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî el-Alevî Ali b. el-Huseyn b. Ali'nin torunlarından. Yemen bölgesinde Zeydiyye mezhebinin büyük imamlarından biri olmuştur. (Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrut-tali' 1-II*, Matbaatu's-saade, Kahire 1348, II, 331–333. ez-Zirikli, *el-Â'lâm*, VIII,143–144).

152 el-Alevî, *et-Tırâz*, 579. Eser üç cilt ve tek cilt halinde basılmıştır. Biz, tek cilt halinde basılanından istifade ettik.

153 Bu vecihler şunlardır: Sarfe, üslup, Kur'an'ın çelişkilerden uzak olması, gayb haberlerini içermesi, fesahat, Kur'an'ın; hakikatleri, incelikleri ve sırları içermesi, belagat, nazım, Kur'an'ın; zikri geçen sekiz vechin toplamını içermesi, Kur'an'ın, sûre başları ve sonlarında, maksatlarında, ayetlerin ilkeleri ve fasılalarında üstün özellikleri ve apaçık güzellikleri içermesi. (Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 580-586; Ayrıca bkz. el-Alevî, *el-İcâz*, s. 522-525.)

154 el-Alevî, *et-Tırâz*, III, 9; Buhârî'nin nassı için bkz. el-Buhârî, *Kitabu't-tevhîd*, 97.

155 el-Alevî, *et-Tırâz*, (Thk: eş-Şirbinî Şeride), I, 15, 22, 41, 171.

156 el-Alevî, *et-Tırâz*, (Thk: eş-Şirbinî Şeride), I, 173, 177, 178.

157 eş-Şerif, *Mu'tereku'l-akrân fi I'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, s. 649.

158 Örnek için bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, (Thk: eş-Şirbinî Şeride), I, 177,178, III, 96.

159 Bu eser, metot ve üslup bakımından müteahhir belâğatçilerin eserlerine daha çok benzemektedir. (el-Alevî, *el-İcâz*, s. 32.) Müellif, *el-İcâz*'da *et-Tırâz*'a atıfta bulunmasıyla *el-İcâz*'ı, daha sonra yazdığı anlaşılmaktadır. el-Alevî, *el-İcâz*, s. 525; h. Sekizinci çağda İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö.751/1350)'in “*el-Fevâidu'l-muşevvik ile 'ulûmi'l-Kur'ani ve ilmi'l-beyan*” adlı eseri önemlidir. Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed, İbn Kayyim'in hayatı için bkz. (Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû mevâriduhû*, (2.Baskı), Dâru'l-Asime, Riyad 1423, s. 17 vd) İbn el-Cevzî'nin bu eserinde Belâğat ilmi vesile, Kur'an belâğati ise gayedir, bununla Kur'an i'câzını ispatlamaya çalışır. (Nuaym el-Himsî, *Fikretu i'câz*, s. 138.) i'câz ile ilgili görüşleri için bkz. (İbn Kayyim el-Cevziyye, “*el-Fevâidu'l-muşevvik*” Tsh: Muhammed Bedruddin en-Na'sânî, Matbaatu's-saade, Mısır 1327, s. 2-4, 246-251).

*ardublâi*“ fi *i'câzi'l-Kur'an*,” adlı eseri de, *i'câz* çalışmasının bir diğer örneğidir.<sup>160</sup> Müellif, bu eserde mezkûr ayetteki belâğatin *i'câz* vecihleri üzerinde durmakta sonra da *i'câza* özel bir fasıl ayırarak kitabını bitirmektedir.<sup>161</sup>

Hicri 10. asra gelindiğinde İslâmî ilimler tekâmül etmiş, Kur'an *i'câzi* alanında da on dördüncü asra kadar sürecek olan bir durgunluk yaşanmış, alimlerin *i'câzla* ilgili görüşleri müstakil eserler yerine tefsir kitapları içerisinde yer almıştır. Bu çağda Kur'an *i'câzi*yle ilgili çalışmalarda “*Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'an*” adlı eseriyle Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî'yi görmekteyiz. Bu sırada Kur'an *i'câzi*yle ilgili müstakil olarak telif edilmiş başka bir eser bilinmemektedir. Bu çağda, *i'câz* alanına son giren kişi olarak Celâleddîn es-Suyûtî, müessis olarak değil nakilci olarak girmiştir. Fakat buna rağmen o, sonraki âlimlerin büyük takdirini kazanmıştır. Ansiklopedik bir müellif olan es-Suyûtî eserinde pek çok kaynağa müellifin adını, adıyla birlikte eserini veya sadece eserin adını vererek atıfta bulunmaktadır. Böylece o, tarih sayfaları arasında kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya olan pek çok eserin adını, ondaki bilgileri muhafaza etmiş olmaktadır. Dolayısıyla et-Taberî'nin rivayet tefsirinde yaptığı işi, es-Suyûtî'nin, *Î'câzu'l-Kur'an* konusunda yaptığını söylemek mümkündür. Binaenaleyh es-Suyûtî'nin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Belâgat ve *i'câz* çalışmalarını merhalede değerlendiren Ahmed Zencir, “*Duraklama Dönemi*” olarak üçüncü merhaledeki *i'câz* ve belâgat çalışmalarında es-Suyûtî'nin medresesini مدرسة السيوطي الجامعة nitelemesinde bulunmakta ve onun *i'câz* çalışmasına *Mu'terek* adlı eserini salık vermektedir. es-Suyûtî'nin belâgat ve *i'câz* ilimlerinde müteahhir ulamanın umdesi olduğunu ifade eden Zencir, “bildiğim kadarıyla es-Suyûtî'den sonra çağımızın başına kadar bu ilimlere dikkate değer bir şey ekleyeni bilmiyorum” değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>162</sup>

es-Suyûtî, kitabın başında kısa bir mukaddime ile şiiri Kur'an'dan nef-

160 Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf eş-Şems Ebu'l-Hayr ed-Dımaşkî eş-Şirâzî, eş-Şafîî, Mısır'dan kaçıp Bursa'da Beyazid b. Osman'a sığınmış ve kendisinden saygı görmüştür. Kıraat ilmine önem veren el-Cezerî, başta *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr* olmak üzere pek çok faydalı eseri kaleme almıştır. (hayatı için bkz. es-Sehâvî, *ed-Davu'l-lami' I-XII*, Daru'l-ceyl, Beyrut 1412/1992 IX; 255; İbn el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, (tsh: Ali Muhammed ed-Dabba', Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., mukaddimesi *d vd.*)

161 eş-Şerif, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, s. 89.

162 Muhammed Rifat Ahmed Zencir, *Mebâhis fi'l-belâğe ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Camietu'l-Kuveyt, 1428/2007, s. 265-272.

yetme, Kur'an'ın ne kadarının muciz olduğu, Kur'an i'câzını bilmenin zaruri olup olmadığı gibi konuları ifade edip<sup>163</sup> ardından Kur'an'ın i'câz vecihlerini anlatmaktadır. es-Suyûtî'nin üslubu açık ve kolaydır. es-Suyûtî'nin, i'câz dairesini genişleterek konunun dışına çıktığı söylenebilir. O, eserinde bazı kıssa, mev'ize gibi konulara yer vermektedir. es-Suyûtî, *Mu'terek*'te otuz beş vecih halinde zikrettiği yönleri peşin olarak Kur'an'ın i'câz vechi kabul etmekte, çok açık ve kesin bir dille bunları eleştirmemekte, hatta bunları nakille yetinmektedir. es-Suyûtî, el-İsfahanî (ö.V./XI?)'den nakille<sup>164</sup> sadece sarfeyi reddettiği görülmektedir.<sup>165</sup> es-Suyûtî, *Mu'terek*'te istidlal amacıyla çok sayıda âyet, hadis ve asara yer vermektedir. es-Suyûtî, i'câz vecihlerini "vecih" başlıkları altında işler. es-Suyûtî, Kur'an'ın belâgat, fesaht, nazım ve telif cihetiyle i'câzını genişçe<sup>166</sup> fakat gayb haberleri yönüyle Kur'an i'câzını kısaca anlatmaktadır.<sup>167</sup> es-Suyûtî, âyet, hadis ve âlimlerin görüşlerini naklederek i'câz konularını olabildiğince uzatmaktadır. Doğrusu es-Suyûtî, zikrettiği i'câz vecihlerin hepsini kabul etmekte, bu vecihlerden hiç birini değerlendirmek sûretiyle reddetmemektedir.

Uzun bir fetret döneminden sonra hicri on dördüncü asırda i'câz alanında ilk yazan kişi Mustafa Sadık er-Rafîî (ö.1356/1937) olmuştur.<sup>168</sup> Böylece Batının eleştirileri karşısında i'câz ile ilgili çalışmalarda yeni bir canlanma ortaya çıkmıştır. Önde gelen edebiyat bilgini ve şair er-Rafîî'nin "*İ'câzu'l-Kur'an ve'l-belağeti'n-Nebeviyye*" adlı eseri<sup>169</sup> önemli bir i'câz çalışmasıdır. Eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'an'ın toplanması, tedvini, Kur'an'ın nüzul süresi, kıraat, kurra, kıraat vecihleri, Kur'an âdâbı, Kur'an i'câzı, sarfe, Kur'an i'câzı hakkında yazanlar, tahaddî ve muaraza, Kur'an üslubu gibi konular ele alınmaktadır.<sup>170</sup> er-Rafîî, Kur'an'ın bütün Belağat türlerini içine aldığını fakat bu Belağat türlerini göstermek için

163 es-Suyûtî, *Mu'terek*, I, 7 vd.

164 es-Suyûtî'nin, el-İsfahânî'den maksadı, er-Rağîb, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddel olduğunu zannediyoruz.

165 es-Suyûtî, *Mu'terek*, I, 5.

166 es-Suyûtî, *Mu'terek*, I, 23 vd.

167 es-Suyûtî, *Mu'terek*, I, 180-181.

168 Abdulkerim el-Hatib, *el-İ'câz fi dirâsâti's-sabikîn*, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, yy, 1974, s. 326.

14; Bu çağda edebiyat bilgini er-Râfîî'nin (ö.1356/1937) "*İ'câzu'l-Kur'an ve'l-belağeti'n-nebeviyye*" adlı eseri, (ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 137; X, 237; Ali Şavah İshak, *Mu'cem*, I, 144.)

Kur'an'ın ses fonetik i'câzı açısından önemli bir eserdir.

169 Hayatı için bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 235.

170 er-Rafîî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s. 33 vd.

inmediğini ifade etmektedir.<sup>171</sup> Dikkati çeken bir diğer husus, müellifin konuları işlerken daha önceki müellifler gibi fazla misaller cihetine gitmemesidir. Bunu da “*Kur’an i’câzından bahsederken veya onun i’câz yönlerine işaret ederken işi uzatmadık. Misalleri vererek asıl maksatları anlatmakla yetindik. Zira Kur’an bir bölümü seçilip alınacak ve bir bölümü ise bırakılacak bir kitap değildir*”, diyerek açıklamaktadır.<sup>172</sup> Kitabın ikinci bölümü, ise el-Belağetu’n-Nebeviyye başlığını taşımaktadır. Bu başlık, Hz. Peygamber’in fesahati, Hz. Peygamber’den şiri nefyetme... gibi konuları içermektedir.<sup>173</sup>

### Sonuç

İ’câzu’l-Kur’an; Kur’an’ın, tahaddî ifade eden ayetleri ile kendisi gibi bir metni ortaya koyma konusunda Arap edebiyatçılarını ve insanları aciz bırakması, Hz. Peygamber’in ebedî mucizesi olan Kur’an ile Arapları ve daha sonra gelen nesilleri muaraza etmekten aciz bırakarak Hz. Peygamber’in doğruluğunu ortaya koyması anlamına gelir. “İ’câzu’l-Kur’an” terkihi Kur’an’da geçmemekle birlikte Kur’an’ın her hangi bir beşer kelamı olmayıp ilahî kelam olduğu ve insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları vurgulanmaktadır.

Kur’an i’câzı, Hz. Peygamber’e ilk ayetle rin nüzülü ile başlamış, Araplar, hiç kimseye muhtaç olmadan Kur’an i’câzını ve Kur’an ayetlerinin ihtiva ettiği beyan güzelliğini görmüşlerdi. Bu durum, Emevî devletinin sonlarına doğru saf Arap mizacının duruluğunu kaybedip Fars ve Yunan kültürlerinin İslam toplumuna girmeye başlamasına kadar devam etti. Abbasîler dönemine kadar İslam bilginleri i’câz ile ilgili bir çalışmada bulunmadılar. Hicri ikinci asırda Basra’da Arapların Kur’an’a benzer bir metni ortaya koyamamlarının sebebî konusu oldu. en-Nazzâm (ö.231/846), sonraları sarfe olarak adlandırılacak görüşünü Vasil b. Ata (ö.131/749)’nın “Kur’an i’câzı kendi zatından değildir...” yolundaki sözlerine bina etti. Bazı mu’tezile bilginlerinin Kur’an fesahatının muciz olmadığı yolundaki görüşleri Kur’an’ın fesahati, nazmı/söz dizimi ve telif yönleri ile ilgili genişçe söz söyleme ihtiyacı ortaya çıkardı. el-Cahız’dan

171 er-Rafîî, *İ’cazu’l-Kur’an*, s. 258.

172 er-Rafîî, *İ’cazu’l-Kur’an*, s. 274.

173 er-Rafîî, *İ’cazu’l-Kur’an*, s. 277 vd. Bu eser, meşhurdur. ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, VIII, 137; X, 237; Ali Şavah İshak, *Mu’cem*, 1, 144. Makalenin uzun ve sıkıcı olacağı gerekçesiyle Muhammed Abdullah Draz, Nuaym el-Hımsî, Abdulkarim el-Hatib gibi pek çok âlimin i’câza dair çalışmalarına yer verilmemiştir.



başlayarak es-Suyûtî'ye kadar Kur'an i'câzıyla ilgili pek çok alim telif çalışmalarında bulundu. Hicri 10. asırda es-Suyûtî, Kur'an i'câzıyla ilgili "Mu'tereku'l-akrân" adlı bir eser telif etti. Uzun bir fetret döneminden sonra hicri on dördüncü asırda i'câz alanında ilk yazan kişi er-Rafîu olmuştur. Böylece Batının eleştirileri karşısında i'câz ile ilgili çalışmalarda yeni bir canlanmanın ortaya çıktığı görülmüştür.

### Kaynakça

- Abdulfettah Laşin, *Belâgatü'l-Kur'an fi âsâri Kâdi 'Abdulcabbar ve eseruhu fi'd-diraseti'l-Belâğîyye*, Daru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ts.,
- Abdulkerim el-Hatib, *el-İ'câz fi dirâsâti's-sabikîn*, (1.Baskı), Dâru'l-fikri'l-'Arabî, yy, 1974.
- Abdurraûf Mahluf, *el-Bâkullânî ve kitabuhu i'câzu'l-Kur'an dirase tahliliyye nakdiyye*, Daru mektebeti'l-hayat, Beyrût, 1973.
- Ahmed Cemal el-Ömerî, *el-Mebâhîsu'l-belâğîyye fi dav'i kadîyyeti'l-i'câzi'l-Kur'anî*, Mektebetu'l-hanci, Kahire 1410.
- Ahmed Muhtar Ömer, *Kâmûsu'l-Kur'ani'l-Kerim (lugatü'l-Kur'an dirâse tevsikîyye fennîyye)*, (2.Baskı), Mektebetu'ş-şeria, Kuveyt 1418/1997.
- Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu*, (2.Baskı), Daru'n-nefais, Beyrût, 1406/1986.
- Alevî, Yahya b. Hamza, *et-Tirazu'l-mutadammin li esrari'l-belağeti ve ulûmi'l-hakâiki'l-i'câz*, Müracaat: Muhammed Abdusselam Şahin, (1.Baskı), Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1415/1995.
- Ali Şevâh İshak, , *Mu'cemu musennfâti'l-Kur'ani'l-Kerim I-IV*, (1. Baskı), Dâru'r-rufâî, Riyad 1403/1983.
- Askalânî, İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Lisânu'l-mizân I-X*, İ'tina: Abdulfettah Ebu Ğudde, (1. Baskı), Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiyye, Beyrût 1423/2002.
- Ayyıldız, Erol, "Rafîi'nin İ'câzu'l-Kur'an'ı ve Arap Edebiyatı Tarihi'nin Son Cildinin Tetkiki", *UÜİFD*, Bursa 1991, Sayı: 3, C: II, , 135-146.
- Bâkullânî, Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'an*, (2.Baskı), Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, 1429/2008.
- Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû mevâriduhû*, (2.Baskı), Dâru'l-asime, Riyad 1423.
- Bintü'ş-Şatî', Aîşe Abdurrahan, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'an ve mesâilu İbni'l-Ezrak*, (1.Baskı), Daru'l-mearif, Kahire, ts.,
- Bûhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camius-sahih*, (4.Baskı), Daru's-selam, Riyad 1429/2008.

- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Halku'l-Kur'an*, (Resailu'l-Cahız I-IV), (1.Baskı), Mektebetu'l-hanci, Mısır 1399/1989.
- ....., *Resaili'l-Cahız I-IV* (1. Baskı), Mektebetu'l-hanci, Mısır 1399/1989.
- Cevâhirî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-'Arabiyye I-VI*, Thk: Abdulğafur Attar, (2.Baskı), Dâru'l-ilm li'l-melayin, Beyrût 1399/1979.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif, Ali b. Muhammed, *Kitabut-ta'rifat*, Mektebetu Lübnan, Beyrût 1985.
- Cürcânî, Abdulharir, *er-Risâletu's-şâfiye*, Thk: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlul Sellam, (3. Baskı), Dâru'l-me'ârif, Mısır ts., (Selasu resail içinde).
- Çelik, Ahmet, "Alusî'nin Kur'an'ın İ'câzı ile İlgili Görüşleri", *AÜİFD*, Erzurum 2005, Sayı: 24, s. 49-74.
- Draz, Muhammed Abdullah, *en-Nebeu'l-azim*, itina: Abdulhamid ed-Duhanî, Daru taybe, (1.Baskı), Rıyad 1417/1997.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ el-Kur'an*, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire ts.
- el-Mu'cemu'l-vecîz*, Mecmaul-Lugati'l-'Arabiyye, Mısır 1980,
- Eren, Cüneyt, "Kur'an-ı Kerim'in İ'câz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi*, (Kur'an Özel Sayısı), DİB Yay., (2. baskı), Ankara 2012. s. 381-398.
- Fethî Ahmed Amir, *Belâğetu'l-Kur'an beyne'l-fenni ve't-tarih*, Menşetu'l-mearif, İskenderiyye, ts,
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-'aziz I-VI*, Thk: Muhammed Ali en-Neccar, el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuuni'l-İslamiyye-Lecnetu ihyai't-turasi'l-'Arabî, Kahire 1412/1992.
- ....., *el-Kâmûsu'l-muhît*, İşraf: Muhammed Naim el-Arkusî, (8.baskı), Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1426/2005.
- Ğanim Kaddurî el-Hamed, *Muhâderâtun fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (1. Baskı), Daru Ammar, Amman, 1423/2003.
- Hattâbî, Ebu Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an* (Selasu resail içinde), (3. Baskı), Dâru'l-mearif, Kahire, ts.
- Hayyat el-Mu'tezilî, Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr er-redd 'ala İbn er-Râvendî el-Mulhid*, (2.Baskı), Mektebetu dari'l-'Arabiyye, Kahire Avraku's-Şark, Beyrût, 1413/1993.
- Himsî, Nuaym, *Fikretu i'câzi'l-Kur'an munzu'l-bi'seti'n-Nebeviyye hatta 'asrina'l-hâdır*, (2.Baskı), Müessesetu'r-risale, Beyrût 1400/1980.
- İbn 'Atiyye el-Endülûsî, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri kitâbillahi'l-'aziz I-VI*, Thk: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, (2. Baskı), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, 1422/2001.

- İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkı, *el-Lubab fi ilmi'l-kitâb I-XX*, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved-Muhammed Sa'd Ramazan Hasan-Muhammed el-Mütevelli ed-Dmaşkı, (1.Baskı), Dâru'l-kutubi'l-'imiyye, Beyrût 1419/1998.
- İbn Ebî'l-İsba' *Bediu'l-beyân I-II*, Thk: Hafni Muhammed Şeref, Nahdatu Mısır, ts.
- İbn el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, (Tsh: Ali Muhammed ed-Dabba', Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beirut, ts.,
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga I-VI*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, yy, 1399/1979, IV,
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Melik, *es-Siretu'n-Nebeviyye I-II*, Thk: Ömer Abdus-selam Tedmurî, Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, Beyrût 1433/2012.
- İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye I-II*, Thk: Mustafa es-Saka- İbrahim el-Abyarî- Abdulhafiz Çelebî, yy, ts.,
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Siretu'n-Nebeviyye I-II*, Thk: Ahmed Ferid el-Mezidî, (1.Baskı), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût 1424/2004.
- İbn Kayyum el-Cevziyye, "*el-Fevâidu'l-muşevvik*" Tsh: Muhammed Bedruddin en-Na'sânî, (1.Baskı), Matbaatu's-sa'ade, Mısır 1327.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, Tlk. İbrahim Şemsuddîn, (2.Baskı), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1428/2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab I-VI*, Thk: Abdullâh Ali Kebir-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed eş-Şazeli, (Tabaa Cedide), Daru'l-me'arif, Kahire ts, IV,
- İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire I-XVI*, Tlk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût 1413/1992.
- İtr, Hasan Diyauddin, *el-Mu'cizetu'l-halide*, (3.Baskı), Dâru'l-beşairi'l-İslamiyye, Beyrût 1415/1994.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebul-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Esedabâdî el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (İ'câzu'l-Kur'an XVI), yy., ts.,
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutubi ve'l-funûn*, Daru'ihyati't-turasi'l-Arabî, Beyrût, 1360/1941.
- Kırkız, Mustafa, *Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yay. İstanbul, 2014.
- Lazlo Töské, "*Belâgatta er-Rummânî*," (Çev.: İsmail Demir-Mustafa Kaya), *AÜİFD*, Erzurum 2003, Sayı: XXIV, s. 279-284.
- Mahmud Şakir, *Medâhîlu i'câzi'l-Kur'an*, (1. Baskı), Dâru'l-medenî, Cidde 2002/1423.
- Menna' Halil el-Kattan, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Mussesetu'r-risâle, Beyrût, 1996.

- Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Daru'n-nasr, Kahire 1969.
- Muhammed b. 'Abdulaziz el-Avacî, *Î'câzu'l-Kur'ani'l-Kerim inde şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, (1.baskı), Mektebetu Dari'l-minhac, Riyad 1427.
- Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tali'l-II*, (1.Baskı), Matbaatu's-s'ade, Kahire 1348.
- Muhammed Mustafa Muslim, *Mebâhis fi Î'câzi'l-Kur'an*, (2. Baskı), Dâru'l-müslim, Riyad 1416/1996.
- Muhammed Rifat Ahmed Zencir, *Mebâhis fi'l-belâğe ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (1.Baskı), Camietu'l-Kuveyt, 1428/2007.
- Muhammed Rifat Ahmed Zencir, *Mebâhis fi'l-belâğe ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (1. Baskı), Tab': Abdullah Ahmed Musa, Dubay, 1428/2007.
- Musa eş-Şerif, Muhammed b. Hasan b. Ukayl, *Mu'têreku'l-akrân fi Î'câzi'l-Kur'an li'l-imâm Calaliddîn es-Suyûtî*, (Basılmamış Doktora Tezi) Camietu Ummu'l-Kura, Mekke 1416/1996.
- Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhûsun Menheciyye fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Daru Ammar, Amman, 1414/1996.
- Mustafa Dib el-Buğa-Muhyiddin Dib el-Mıstu, *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (2. Baskı), Dâru'l-'ulûmi'l-insaniyye, Dimaşk 1998.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev.: Mehmet Emin Maşalı), (1.baskı), Kitâbiyât Ankara 2001.
- Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kub İshak el-Ma'rûf bi'l-Verrâk, *Kitâbu'l-fihrist*, Thk: Rıza-Teceddüd b. Ali b. Zeynelâbidin, Tahran 1971.
- Râfiî, Mustafa Sadık, *Î'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğetu'n-Nebeviyye*, (9.Baskı), Daru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1393/1983.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *Nihayetu'l-îcâz fi dirayeti'l-i'câz*, Thk: Nasrullah Hacımüftüoğlu, (1.Baskı), Daru sadır, Beyrut 2004/1424.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *en-Nuket fi Î'câzil-Kur'an*, (Selasu resail içinde), (3. Baskı), Daru Me'ârif, Mısır, ts.
- Sabır Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-zam'an fi ulûmi'l-Kur'an*, (1.Baskı), Darus-selefiyye, Bombay 1404/1984.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek, *el-Vafî bi'l-vefeyât I-XXI*, Thk: Ahmed el-Arnayut-Turkî Mustafa, (1.Baskı), Beyrut 1420/2000.
- Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *Î'câzu'l-Kur'ani'l-beyânî ve mesâdiruhu'r-Rabbânî*, (1. Baskı), Dâru Ammar, Amman, 1421/2000.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lami' li ehli'l-karni't-tasi' I-XII*, (1.Baskı), Daru el-Ceyl, Beyrut 1412/1992.
- Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahhab b. Ali, *Tabakâtu's-şafîyyeti'l-kubrâ I-X*,

- Thk: Mahmud Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettah Mahmud el-Hulv, Daru ihyai'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1383/1964.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Husnu'l-Muhâdara fi tarihi Mısre ve'l-Kahire*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (1.Baskı), Daru ihyai'l-kutubi'l-'Arabiyye, yyb. 1368/1968.
- , *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'an I-III*, Thk: Ahmed Şemsuddin, (1. Baskı), dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût 1408/1988.
- , *Târihu'l-Hulefâ*, (1. Baskı), Mektebetu eser, İstanbul 1371/1952.
- , *el-İtkân fi Ulûmi'l-Ku'ân*, (2.Baskı), Muessesetu'r-risâle Beyrût 1429/2008.
- Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî I-IV*, Asru'l-abbasiyyi'l-evvel, (16. Baskı), Dâru'l-me'ârif, Kahire 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân 'an tefsiri âyi'l-Kur'an I-XXVI*, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (1.Baskı), Daru hicr, Kahire 1422/2001.
- Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, I-XLIV, TDV. Yay., İstanbul 2000, s. 403-406.
- Zebidî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevhereti-l-kâmûs I-XL*, Thk: Abdussettar Ahmed Ferrac, Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, el-Kuveyt 1385/1965.
- Zehebî, *Siyeru A'lâm*, Thk: Şuayb el-Arnâvud, (1.Baskı), Müessesetu'r-risâle, 1405/1984.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmizi't-tenzîl, I-VI*, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavved, (1.Baskı), Mektebetu'l-ubeykan, Riyad 1418/1998.
- Zemlekânî, *el-Burhânu'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'an*, Thk: Hatice el-Hadisî-Ahmed Matlûb, Matbaatu'l-anî, Bağdad 1394/1974.
- Zürkânî, Muhammed b. 'Abdulazim, *Menâhilu'l-irfan fi 'ulûmil-Kur'an I-II*, Thk: Fevvez Ahmed Zumerli, (1.Baskı), Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrût 1415/1995.
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm kâmûsu terâcîm I-VIII*, (15. Baskı), Daru'i-ilm li'l-melayin, Beyrût, 2002.



# تحديد ساعة استجابة الدعاء يوم الجمعة

Thamer HATAMLEH\*

## ملخص البحث

الأوقات المستجابة للدعاء هي أوقات مهمة في حياة المسلم، فمن هذه الأوقات ساعة في يوم الجمعة، فالسلف الصالح كانوا يتحرّون هذه الساعة، لكن اختلف في تحديد هذه الساعة من يوم الجمعة إلى خمسين قولاً، وهل هي باقية أم رُفعت، وغيرها من الأمور التي تخص هذه الساعة؛ نقف عليها في هذا البحث الذي يجيب عن هذه التساؤلات، ثمّ تحديدها بالساعة الأخيرة من نهار يوم الجمعة.

كلمات مفتاحية: حديث نبوي، مختلف الحديث، حديث تحليلي، الأوقات المستجابة للدعاء، يوم الجمعة.

## Özet

Duanın kabul edildiği zaman dilimleri Müslümanın hayatında önemli bir yere haizdir. Bu zaman dilimlerinden biri de Cuma gününde saklı bulununan bir vakittir. Nitekim Selef-i salih bu vakti elde etmek için çaba sarfetmiştir. Ne var ki Cuma gününde saklı bu vaktin tayini hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Öte yandan bu vaktin hâlen baki olup olmadığı gibi bu vakit ile ilgili birçok soru bulunmaktadır. Bu makale, söz konusu sorulara cevap verecek, nihayetinde bu vaktin Cuma gününün son zaman dilimi olduğunu belirtecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadisi Nebevî, Muhtefu'l-hadis, Hadis tahlili, Duanın kabul edildiği vakitler, Cuma günü.

## Opinion Confirmation of Receptivite Time on Friday

### Abstract

Receptivite times of Duaa (Invocation ) are of great importance in Muslim's daily life; one of these times is a certain time on Friday, the righteous forefathers were inquiring, forefathers and Prophetic tradition 'Hadith' interpreters argued in defining this time on Friday into fifty opinions, is it residual or upgraded in addition to matters related to this time we discuss in this Search.

**Key Words:** Prophetic tradition 'Hadith', Friday, Receptivite times of dua.

\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

## مشكلة البحث

اختلف في تحديد هذه الساعة على أقوال كثيرة تربو على خمسين قولاً، منها ما يُخالف أحاديثاً أخرى، فهل نستطيع تحديدها؟ وهل هي معروفة؟ وهل هي باقية أم رُفعت؟ في هذا البحث نقوم بالإجابة على هذه الأسئلة من خلال تخريج الروايات الواردة فيها؛ ومناقشة أقوال السلف وشرّاح الحديث وحل الإشكال فيها وتقديم القول الراجح إن شاء الله تعالى.

## منهجية البحث

سلك الباحث المنهج الاستقرائي في تخريج الحديث والتحليلي والنقدي للروايات والأقوال، ففي مجال التخريج ذكر الباحث أهمّ الكتب المسندة التي خرّجت الحديث، ولم تُرد استيعابها بأكملها وذلك لعدّة أمور؛ منها: أنّ الحديث رُوي في معظم الكتب الحديثية، ومنها كذلك أنّ الذي روى الحديث لم يأت بزيادة على الحديث، وإنّ جاء بزيادة جاءت من طريق ضعيف، وعند الترجيح وحل الإشكال نذكر التوفيق بين الأقوال حتى نصل الى القول الأقرب والراجح إن شاء الله تعالى.

## أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في تحديد وقت استجابة الدعاء في يوم الجمعة، وهذا الأمر يهمّ كل مسلم، إذ هو وقت يطلبه المسلم لقصره والنصّ عليه في استجابة الدعاء، وقد ذُكر في بعض الأحاديث هذا الوقت، ولكن تُعارضها أحاديثٌ أخرى يمكن الترجيح بينها.

## الدراسات السابقة:

من خلال البحث في محركات البحث والمراكز العلمية مثل مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث لم يجد الباحث مَنْ أفرد هذا الموضوع بدراسة مستقلة، تقوم على بيان وتحديد وقت استجابة الدعاء يوم الجمعة، إلا ما وُجد من كلام السلف



وشرّاح الحديث من كلام حول هذه الساعة مثل ابن حجر في (الفتح) وغيره من العلماء رحمهم الله تعالى.

- وقد قسمت البحث إلى مبحثين وأربعة مطالب وخاتمة.
- المبحث الأول: متن الحديث وبيان غريبه وزيادات الرواة.
- المطلب الأول: متن الحديث وتخرجه.
- المطلب الثاني: غريب الحديث والزيادات فيه.
- المبحث الثاني: شرح الحديث وبيان الراجح من الأقوال.
- المطلب الأول: شرح الحديث وحل الإشكال.
- المطلب الثاني: الأقوال في الساعة المستجابة، مع القول الراجح.
- الخاتمة وأهم النتائج.
- قائمة المصادر والمراجع

## المقدمة

إنَّ الحمدَ لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه، وعلى آله الطيبين، وأصحابه المنتخبين، قاموا بنشر سنة نبهم صلى الله عليه وسلم في الأمصار، وعنهم تلقاها التابعون الأخيار، فوصلت إلينا صافية سالمة من تضليل المضلين، مصداقاً لقول الله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)<sup>2</sup>، فَمِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِأُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ جَعَلَهَا آخِرَ الْأُمَمِ وَجُوداً فِي هَذِهِ الدُّنْيَا، وَأَوْلَهَا حِسَاباً وَدُخُولاً إِلَى الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ رَحِمْتَهُ أَنْ جَعَلَ أَوْقَاتاً

2 سورة الحجر: آية 9.

مستجابة للدعاء، فإذا أذنبوا أو أزدوا أن يسألوا الله من خيرى الدنيا والآخرة ؛ جَدُّوا في الدعاء في هذه الأوقات، فللصائم دعوة لا ترد، ودعوة الوالد، ودعوة المسافر، ودعوة عند إلتقاء الصفوف، ودعوة يوم الجمعة في ساعة معينة، وغيرها من الأوقات، وقد ذأب علماء الحديث على بيان الأحاديث التي قد يُظنُّ لأوَّل وهلة أن فيها تعارضاً في رواياتها؛ أو يصعب الوصول إلى ترجيح قول بين أقوال العلماء، والتي قد تُدخل القارئ في حيرة من أمره عند قراءتها، والقارئ لكتب شروح الحديث عند إيراد مثل هذه الأحاديث يرى ذلك بوضوح مثل (فتح الباري) لابن حجر و (المنهاج شرح مسلم) للنووي وغيرهم من العلماء رحمهم الله تعالى، ومن هنا كان لزاماً على طلبة العلم المختصين الوقوف على مثل هذه الأحاديث وبيان ما فيها من فوائد وحل إشكال الفهم -إنَّ وُجِدَ- كما فعل الشافعي والطحاوي وابن قتيبة رحمهم الله تعالى.

وفي هذا المقام نقف على بيان وقت الساعة المستجابة من يوم الجمعة؛ وتحقيق القول فيها، فأسأل الله العلي القدير أن يُيسِّر لنا وأن يسد خطانا؛ ومنه التوفيق وعليه الاتكال.

### المبحث الأول: متن الحديث وبيان غريبه وزيادات الرواة.

قبل البدء بالتفّاش في روايات الحديث لا بُدَّ من تخريج الحديث وبيان طرّفه ليتمّ المقابلة بينها وبيان الألفاظ التي قد تُفيد في بعض المسائل، والألفاظ التي قد تُشكل في فهمها وبيان غريبها.

### المطلب الأول: متن الحديث وتخرجه.

#### الرواية الأولى:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ فِيهِ سَاعَةٌ لَا يُؤَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ يَقْلُلُهَا).

1. أخرجه البخاري بعدد طرق عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة<sup>3</sup>، ومن طريق سلمة بن علقمة عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة وزاد فيها (ووضع أُمّلته على بطن الوسطى والخنصر)<sup>4</sup>.
2. وأخرجه مسلم عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وجاء على ذكر ستة طرق للحديث عن أبي هريرة في بداية الباب<sup>5</sup>.
3. وأخرجه مالك في الموطأ عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة<sup>6</sup>.
4. وأخرجه النسائي عن أيوب عن محمد عن أبي هريرة<sup>7</sup>.
5. وأخرجه ابن ماجه عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة<sup>8</sup>.
6. ومن طريق كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المقرني عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث<sup>9</sup>.
7. وأخرجه الإمام أحمد من طريق أيوب عن محمد عن أبي هريرة<sup>10</sup>.

3 صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في الجمعة، دار الأرقم، د.ط، د. ت، ص 202، حديث (935).

4 المصدر السابق، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في الجمعة، ص 1163، حديث (5294)، وحديث (6400).

5 صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، النيسابوري، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في الجمعة، دار ابن الهيثم، القاهرة، د.ط، 1422هـ - 2001م، ص 202، حديث (852).

6 الموطأ، مالك بن أنس، كتاب الجمعة، باب ما جاء في الساعة التي يوم الجمعة، مكتبة الصفا، القاهرة، مصدر، ط1، 1422هـ - 2001م، ص 75، حديث (238).

7 سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، كتاب الجمعة، باب الساعة التي يستجاب فيها الدعاء يوم الجمعة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ - 1999م، ص 214، حديث (1391).

8 سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الساعة التي تُرْجى في الجُمُعَة، دار الفكر، بيروت، د. ط، د، ت، ج 1 - ص 360، حديث (1137).

9 المصدر السابق، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الساعة التي تُرْجى يوم الجمعة، ج 1، ص 360، حديث (1138)، قال الألباني: (ضعيف جداً).

10 مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د. ت، ج 2، ص 230، حديث (7151) قال الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط

8. ومن طريق ابن عون عن محمد عن أبي هريرة<sup>١١</sup>.
9. ومن طريق العباس عن محمد بن مسلمة الأنصاري عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة<sup>١٢</sup>.
10. ومن طريق محمد بن زياد عن أبي هريرة<sup>١٣</sup>.
11. ومن طريق سعيد بن المسيب عن أبي هريرة<sup>١٤</sup>.
12. ومن طريق أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة<sup>١٥</sup>.
13. ومن طريق أبي الزبير عن جابر أنه قال: وقد قال ابو هريرة<sup>١٦</sup>.
14. ومن طريق شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة<sup>١٧</sup>.
15. ومن طريق حماد بن سلمة عن محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة يقول<sup>١٨</sup>.

(الشيخين).

- 11 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 255، حديث(7466)، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط الشيخين).
- 12 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 272، حديث (7674) قال شعيب الأرنؤوط: (صحيح بشواهده وهذا إسناد ضعيف).
- 13 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 280، حديث (7756)، قال شعيب الأرنؤوط: (شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين).
- 14 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 284، حديث (7810)، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين).
- 15 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 284، حديث (7811)، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح).
- 16 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 403، حديث (9228) قال شعيب الأرنؤوط: (صحيح وهذا إسناد ضعيف من أجل ابن لهيعة).
- 17 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 457، حديث (9893) قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط الشيخين).
- 18 المصدر السابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 469، حديث (10070) قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم).

## - الرواية الثانية:

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَسَمِعْتَ أَبَاكَ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي شَأْنِ سَاعَةِ الْجُمُعَةِ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ: هِيَ مَا بَيْنَ أَنْ يَجْلِسَ الْإِمَامُ إِلَى أَنْ تَقْضَى الصَّلَاةُ).

1. أخرجه مسلم من طريق ابن وهب عن مخزومة عن أبيه عن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري<sup>19</sup>.

2. وأخرجه ابو داود من طريق ابن وهب أخبرني مخزومة يعني أبي بكير عن أبيه عن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري<sup>20</sup>.

## - الرواية الثالثة:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أَتَيْتُ الطُّورَ فَوَجَدْتُ ثَمَّ كَعْبًا فَمَكَثْتُ أَنَا وَهُوَ يَوْمًا أَحَدَيْتُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيُحَدِّثُنِي عَنِ التَّوْرَةِ فَقُلْتُ لَهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُهْبِطَ، وَفِيهِ تَيْبَ عَلَيْهِ، وَفِيهِ قُبِضَ، وَفِيهِ تَقُومُ السَّاعَةُ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ تُصْبِحُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مُصِيحَةً حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ إِلَّا ابْنَ آدَمَ، وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يُصَادِفُهَا مُؤْمِنٌ، وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ فَقَالَ كَعْبٌ: ذَلِكَ يَوْمٌ فِي كُلِّ سَنَةٍ؟ قُلْتُ: بَلْ هِيَ فِي كُلِّ يَوْمٍ جُمُعَةٍ فَقَرَأَ كَعْبٌ قَالَ: صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ فَخَرَجْتُ فَالْقَيْتُ بَصْرَةَ بِنِ ابْنِ أَبِي

19 صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في الجمعة، ص 202، حديث (853).

20 سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، كتاب الصلاة، باب الإجابة أيُّه سَاعَةٌ هِيَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د. ت، ص 166، حديث (1049).

بَصْرَةَ الْغِفَارِيِّ، فَقَالَ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ قُلْتُ: مِنَ الطُّورِ قَالَ: لَوْ لَقَيْتَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَهُ لَمْ تَأْتِهِ، قُلْتُ لَهُ: لِمَ؟ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَعْمَلُ الْمَطْيُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي، وَمَسْجِدِ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ، فَلَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ فَقُلْتُ لَهُ: لَوْ رَأَيْتَنِي خَرَجْتُ إِلَى الطُّورِ فَلَقِيتُ كَعْبًا فَمَكَثْتُ أَنَا وَهُوَ يَوْمًا أَحَدْتُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُحَدِّثُنِي عَنِ التَّوْرَةِ، قُلْتُ لَهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُهْبِطَ، وَفِيهِ تَيْبَ عَلَيْهِ، وَفِيهِ قُبِضَ، وَفِيهِ تَقُومُ السَّاعَةُ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ تُصْبِحُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مُصِيحَةً حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ إِلَّا ابْنَ آدَمَ، وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يُصَادِفُهَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ، وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ فَقَالَ كَعْبٌ: ذَلِكَ يَوْمٌ فِي كُلِّ سَنَةٍ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: كَذَبَ كَعْبٌ قُلْتُ: قَرَأَ كَعْبٌ فَقَالَ: صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: صَدَقَ كَعْبٌ إِنِّي لِأَعْلَمُ تِلْكَ السَّاعَةَ، قُلْتُ: يَا أَحْيَى حَدِّثْنِي بِهَا قَالَ: هِيَ آخِرُ سَاعَةٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ فَقُلْتُ: أَلَيْسَ قَدْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يُصَادِفُهَا مُؤْمِنٌ، وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ وَلَيْسَتْ تِلْكَ السَّاعَةُ صَلَاةً، قَالَ: أَلَيْسَ قَدْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ صَلَّى وَجَلَسَ يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ لَمْ يَزَلْ فِي صَلَاةٍ حَتَّى تَأْتِيَهُ الصَّلَاةُ الَّتِي تَلِيهَا؟ قُلْتُ: بَلَى قَالَ: فَهُوَ كَذَلِكَ).

1. أخرجه أبو داود عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة<sup>٢١</sup>، والنسائي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة<sup>٢٢</sup>.

21 سنن أبي داود، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب فضل يوم الجمعة وكيفية الجمعة، ص165، حديث(1046) (قال الألباني: صحيح).

22 سنن النسائي، مصدر سابق، كتاب الجمعة، باب ذكر الساعة التي يستجاب فيها الدعاء يوم الجمعة، ج3، ص113، حديث(1430)، (قال الألباني: صحيح).

2. وابن ماجه عن أبي سلمة عن عبد الله بن سلام قال: (قلتُ ورَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ: إِنَّا لَنَجِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ: فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ سَاعَةً لَا يُؤَافِقُهَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ اللَّهَ فِيهَا شَيْئًا، إِلَّا قَضَى لَهُ حَاجَتَهُ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَأَشَارَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ بَعْضُ سَاعَةٍ، فَعُلْتُ: صَدَقْتَ، أَوْ بَعْضُ سَاعَةٍ، قُلْتُ: أَيُّ سَاعَةٍ هِيَ؟ قَالَ: آخِرُ سَاعَاتِ النَّهَارِ، قُلْتُ: إِنَّهَا لَيْسَتْ سَاعَةً صَلَاةٍ، قَالَ: بَلَى إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ إِذَا صَلَّى ثُمَّ جَلَسَ، لَا يَخِيْسُهُ إِلَّا الصَّلَاةُ، فَهُوَ فِي صَلَاةٍ) ٢٣.

#### - الرواية الرابعة:

عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يوم الجمعة ثنتا عشرة - يريد ساعة- لا يوجد مسلم يسأل الله عز وجل شيئاً إلا آتاه الله عز وجل فالتمسوها آخر ساعة بعد العصر).

أخرجه أبو داود والنسائي ٢٤.

#### - الرواية الخامسة:

(أول زمرة من أمتي تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر والتي تليها على أشدّ نجم في السماء إضاءة وفي الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم قائم يصلي يسأل الله عز وجل إلا أعطاه إياه وهي بعد العصر)

23 سنن ابن ماجه، مصدر سابق، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في السّاعة التي تُرْجَى فِي الْجُمُعَةِ، ج 1، ص 360، حديث (1139)، قال الألباني: (حسن صحيح).

24 السنن، أبو داود، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب الإجابة أَيْةً سَاعَةٍ هِيَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، ج 1، ص 405، حديث (1050)، والسنن، النسائي، مصدر سابق، كتاب الجمعة، باب وقت الجمعة، ص 214، حديث (1391)، قال الألباني: (إسناده صحيح على شرط مسلم، وكذا قال الحاكم، ووافقه المنذري والذهبي، وصحّحه أيضاً النووي، وحسنه العسقلاني)، صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، ج 4، ص 216، حديث (963)، ط 1، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، 1423 هـ - 2002 م.

أخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة<sup>٢٥</sup>.

### - الرواية السادسة:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (التَمَسُوا السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى غَيْبُوبَةِ الشَّمْسِ).

أخرجه الترمذي بهذا اللفظ<sup>٢٦</sup>.

### - الرواية السابعة:

25 المسند، الإمام أحمد، مصدر سابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص 272، حديث (7674)، (قال شعيب الأرنؤوط: صحيح بشواهده وهذا إسناد ضعيف).

26 سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، دار الوراق للنشر والتوزيع، كتاب الجمعة، باب الساعة التي ترجى يوم الجمعة، ط1، 1422هـ، 2002م، ص 173، حديث (488)، وقال أبو عيسى: (هذا الحديث غريب من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير هذا الوجه، محمد بن أبي حميد يَضْعَفُ، ضَعَّفَهُ بعض أهل العلم من قبل حفظه، ويقال له: حماد بن أبي حميد، ويُقال هو: أبو إبراهيم الأنصاري، وهو منكر الحديث، ورأى بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أنَّ الساعة التي ترجى فيها بعد العصر إلى أن تغرب الشمس، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقال أحمد: أكثر الأحاديث في الساعة التي ترجى فيها إجابة الدعوة أتمها بعد صلاة العصر وترجى بعد زوال الشمس)،

وقد حسَّنه الألباني في السلسلة الصحيحة وقال: (عن محمد بن حميد عن موسى بن وردان عن أنس بن مالك مرفوعاً، وقال ابن عدي: «محمد بن حميد - ويقال: حماد بن أبي حميد - حديثه مقارب، وهو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال في الموضوع الآخر: «لا يرويه عن موسى غير محمد بن أبي حميد، ومحمد لين، قلت: نعم هو لين، ولكنه قد توبع، ولعل الترمذي أشار إلى ذلك بقوله عقبه: «حديث غريب من هذا الوجه، وقد روي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير هذا الوجه؛ والمتابع هو ابن لهيعة، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير» (1 / 258 / 747) و في «الأوسط» (1 / 10 / 135 - بتقييمي) من طريق يحيى بن بكير: حدثنا ابن لهيعة عن موسى بن وردان به، وزاد في آخره: وهي قدر هذا يعني: قبضته، وقال الطبراني: لم يروه عن موسى إلا ابن لهيعة، قلت: ومن الطرائف أنَّ قوله هذا مردود بقول ابن عدي المتقدم وروايته، كما أن قول ابن عدي مردود بقول الطبراني وروايته، وجل من أحاط بكل شيء علماً، ثم إن الحديث عندي حسن بمجموع الطريقتين، ثم إنَّه يرتقي إلى درجة الصحة بحديث جابر رضي الله عنه مرفوعاً نحوه أتم منه، رواه أبو داود وغيره، وصححه جمع، وهو مخرج في (صحيح أبي داود) (963)، السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، ج6-ص82، حديث (2583)، د.ط، مكتبة المعارف، 1995م.



عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أتاني جبريل وفي يده كهيئة المرأة البيضاء فيها نكتة سوداء، فقلت: ما هذه يا جبريل؟ قال: هذه الجمعة بعث بها ربك اليك، تكون عيداً لك ولأمتك بعدك، فقلت: ما لنا فيها؟ فقال: لكم فيها خير كثير أنتم الآخرون السابقون يوم القيامة وفيها ساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلي يسأل الله فيها شيئاً إلا أعطاه، فقلت: ما هذه النكتة السوداء، قال: هذه الساعة تقوم يوم الجمعة).

أخرجه ابن أبي شيبة<sup>٢٧</sup>، وأبو يعلى<sup>٢٨</sup>، والطبراني<sup>٢٩</sup>.

#### - الرواية الثامنة :

عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَلَا غَرَبَتْ عَلَى يَوْمٍ خَيْرٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، هَدَانَا اللَّهُ لَهُ، وَضَلَّ النَّاسُ عَنْهُ، وَالنَّاسُ لَنَا فِيهِ تَبَعٌ، فَهُوَ لَنَا، وَالْيَهُودُ يَوْمَ السَّبْتِ، وَالنَّصَارَى يَوْمَ الْأَحَدِ، إِنَّ فِيهِ لَسَاعَةً لَا يُوَافِقُهَا مُؤْمِنٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ).

أخرجه الإمام أحمد<sup>٣٠</sup>، وابن خزيمة<sup>٣١</sup>.

#### - الرواية التاسعة :

27 المصنف، ابن أبي شيبة، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب في فضل الجمعة ويومها، ج1، ص477، حديث(5517).

28 المسند، أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، ط1، 1404هـ - 1984م، ج7، ص228، حديث(4228)، قال حسين سليم أسد: (إسناده ضعيف).

29 المعجم الأوسط، مصدر سابق، ج7، ص15، حديث(6717)، قال الطبراني: (لم يزور هذا الحديث عن ابن ثوبان إلا الوليد بن مسلم)، وقال الألباني: (حسن لغيره)، صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، ط5، مكتبة المعارف - الرياض، د.ت.

30 المسند، مصدر سابق، مسند أبي هريرة، ج2، ص512، حديث(10734)، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط الشيخين).

31 صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب في فضل الجمعة ويومها، ج3، ص114، حديث(1726)، وقال المحقق الأعظمي: (إسناده صحيح).

عن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من تطهّر وأحسن الظهور ثم أتى الجمعة فلم يله ولم يجهل كان كفارة لما بينها وبين الجمعة والأخرى والصلوات... وفي الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم فسأل الله خيراً إلا أعطاه).

أخرجه ابن أبي شيبة<sup>٣٢</sup>، وعَبُدُ بْنُ حَمِيدٍ<sup>٣٣</sup>.

المطلب الثاني: غريب الحديث والزيادات فيه.

أولاً: غريب الحديث

1. مُصَيِّخَةٌ: مُصَغِيَةٌ مُسْتَمْعَةٌ.
2. فيه تَيْب: على بناء المفعول من التوبة، أي قُبِلَتْ توبته.
3. شَفَقًا: أي خوفاً من قيامها.
4. المَطْي: جمع مُطَيَّة وهي الناقة التي ركب مُطَاهَا، أي ظهرها، وقيل يمطي بها السير؛ أي: يمد.
5. لا يوافقها: أي لا يصادفها<sup>٣٤</sup>.
6. لا تَصْنَن: لا تبخل، والظنين: المتهم<sup>٣٥</sup>.

ثانياً: زيادات الرواة

- 32 المصنف، ابن أبي شيبة، مصدر سابق، ج1، ص436، ج5029.
- 33 المنتخب من مسند عبد بن حميد، عبد بن حميد بن نصر، تحقيق: صبحي البديري محمود الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م، ج1، ص283، ج901.
- 34 انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري، (مادة: صيخ ج3-ص137، شفق ج2-ص1187، مطي ج4-ص735)، د.ط، المكتبة العلمية بيروت، 1979م.
- وسنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، جلال الدين السيوطي، محمد بن عبد الهادي السندي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، 1422هـ - 2001م، ج3، ص137.
- 35 السنن، الترمذي، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب مَا جَاءَ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، ج2، ص362، حديث (491).

1. (وهو قائم): سقطت من رواية أبي مصعب وابن أبي أويس ومطرف والتنيسي وقتيبة، وأثبتها الباقون، وهي زيادة محفوظة عن أبي الزناد من رواية مالك وورقاء وغيرهما عنه، وحكى أبو محمد بن السيد عن محمد بن وضاح أنه كان يأمر بحذفها من الحديث؛ والسبب: أنها تُشكل على أصحِّ الأحاديث الواردة في تعيين هذه الساعة - أي حديث جلوس الخطيب على المنبر - وحديث: أنها بعد العصر إلى غروب الشمس<sup>36</sup>.
2. في رواية سلمة بن علقمة عن ابن سيرين عن أبي هريرة (يسأل الله خيراً)، وعند مسلم من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة مثله.
3. وفي حديث أبي لبابة عند ابن ماجه (ما لم يسأل حراماً)<sup>37</sup>.
4. وزاد ابن ماجه من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قيل: أي ساعة؟ قال: حين تقام الصلاة إلى الانصراف منها)<sup>38</sup>.
5. وفي حديث سعد بن عبادة عند الإمام أحمد (ما لم يسأل إثماً أو قطيعة رحم).
6. وزاد الإمام أحمد من طريق محمد بن زياد عن أبي هريرة (وهو على المنبر يقول: إنَّ في الجمعة ساعة).
7. وفي رواية سلمة بن علقمة (ووضع أمثلة على بطن الوسطى أو الخنصر قلنا يُزهدُها) (عن أب، ويبيِّن ابو مسلم الكُجِّي أنَّ الذي وضع هو بشر بن

36 السنن، الترمذي، مصدر سابق، ص173.

37 ضعَّف الألباني هذه الرواية من حديث أبي لبابة بعد أن حسَّنَّها، ثم تراجع في السلسلة وضعَّفها، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، ج8، ص201، حديث (3726)، ط1، دار المعارف، الرياض، 1412 هـ-1992م.

38 السنن، ابن ماجه، مصدر سابق، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الساعة التي ترحى يوم الجمعة، ج1، ص360، حديث(1138)، وقال الألباني: (ضعيف جداً).

- المفضل رواية عن سلمة بن علقمة.
8. ولمسلم من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة (وهي ساعة خفيفة).
9. وللطبراني في الأوسط في حديث أنس (وهي قدر هذا، يعني قبضته).
10. (بعد العصر إلى غيبوبة الشمس) رواها الترمذي، قال الحافظ ابن حجر: (إسناده ضعيف)<sup>39</sup>.
11. (وهي بعد العصر) عن أبي سعيد الخدري، بعد العصر كما تقدم عن أبي سعيد مطلقاً ورواه بن عساكر من طريق محمد بن سلمة الأنصاري عن أبي سلمة عن أبي هريرة وأبي سعيد مرفوعاً بلفظ وهي بعد العصر ورواه بن المنذر عن مجاهد مثله ورواه بن جريج من طريق إبراهيم بن ميسرة عن رجل أرسله عمرو بن أويس إلى أبي هريرة فذكر مثله قال: وسمعت عن الحكم عن بن عباس مثله ورواه أبو بكر المروزي من طريق الثوري وشعبة جميعاً عن يونس بن خباب قال الثوري عن عطاء وقال شعبة عن أبيه عن أبي هريرة مثله وقال عبد الرزاق أخبرنا معمر عن بن طاووس عن أبيه أنه كان يتحرّأها بعد العصر وعن بن جريج عن بعض أهل العلم قال: لا أعلمه إلا عن بن عباس مثله فقليل له: لا صلاة بعد العصر فقال: بلى لكن من كان في مصلاه لم يقم منه فهو في صلاة<sup>40</sup>.

وهناك زيادات كلها ترجع إلى ما ذكرنا سابقاً من الأحاديث، وما ذكرنا من الزيادات، فالحديث مُخْرَجٌ في مُعْظَمِ كُتُبِ السَّنَةِ؛ إِمَّا حَدِيثًا مَرْفُوعًا وَإِمَّا مَوْقُوفًا، وَإِمَّا لِتَابِعِي أَوْ اجْتِهَادِ عَامِلٍ.

39 فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ج2، ص420، دار المعرفة- بيروت، 1379هـ.

40 المصدر نفسه، ج2، ص420.

المبحث الثاني: شرح الحديث وبيان الراجح من الاقوال.

المطلب الاول: شرح الحديث وحل الإشكالات.

ترجم الإمام البخاري للأحاديث (باب الساعة التي في يوم الجمعة)، وكذا بَوَّبَ الإمام مسلم، وبَوَّبَ ابو داود (باب الإجابة أية ساعة هي في يوم الجمعة)، أمَّا الإمام الترمذي فبَوَّبَ (ما جاء في الساعة التي في يوم الجمعة).

فالناظر إلى تراجم الأبواب وحملها على بعضها يجد فيها حثّاً على طلب تلك الساعة، غير أنهم لم يحدّدوا تلك الساعة، فالبخاري وضع باب الساعة في يوم الجمعة وذكر حديثاً واحداً لأبي هريرة الذي فيه (وهو قائم يصلي) وكذلك الإمام مسلم ذكر روايات حديث أبي هريرة وصدّر الباب بها، ثم جعل حديث أبي موسى آخر حديث في الباب وهو ما ذكر فيه أنها وقت جلوس الامام على المنبر، أمَّا ابو داود فقد ذكر في الباب حديثين؛ وقد صدّر أوّل الباب حديث جابر (يَوْمُ الْجُمُعَةِ ثِنْتَا عَشْرَةَ)، يُرِيدُ سَاعَةً (لَا يُوجَدُ مُسَلِّمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا إِلَّا آتَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَالْتَمَسُوهَا آخِرَ سَاعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ) والثاني حديث أبي موسى أمَّا وقت جلوس الإمام على المنبر.

قوله (ساعة): يفسّرُها ما جاء عند أبي داود والنسائي وغيرهم (يوم الجمعة ثنتا عشر ساعة)، فقوله هنا ساعة في تراجم الأبواب يُراد بها الساعة النجومية، أي على تقسيم اليوم أربعاً وعشرون ساعة، ثنتا عشر ساعة في النهار<sup>41</sup>، وقد ذكر ابن حجر هذا التقسيم واستأنس به عند شرح حديث التبكير إلى الجمعة فقال: (كله مبني على أنّ المراد بالساعات ما يتبادر الذهن إليه من العرف فيها، وفيه نظر إذ لو كان ذلك المراد لاختلف الأمر في اليوم الشاتي والصائف لأنّ النهار ينتهي في القصر إلى عشر ساعات وفي الطول إلى أربع عشرة وهذا الاشكال للفقهاء، وأجاب عنه القاضي حسين: بأنّ المراد بالساعات ما لا يختلف عدده

41 عون المعبود على شرح سنن أبي داود، شرف الحق محمد أمير العظيم آبادي، دار ابن حزم ، ط 1، 1426هـ - 2005م ، ج 1 ، ص 530.

بالطول والقصر فالنهار اثنتا عشرة ساعة لكن يزيد كل منها وينقص والليل كذلك وهذه تسمى الساعات الآفاقية عند أهل الميقات وتلك التعديلية، وقد روى أبو داود والنسائي وصححه الحاكم من حديث جابر مرفوعاً يوم الجمعة اثنتا عشرة ساعة وهذا وإن لم يرد في حديث التبكير فيستأنس به في المراد<sup>٤٢</sup>، فهي تقسيم الساعات في النهار ومثلها في الليل على تقسيمنا للساعات اليوم - والله أعلم -.

قوله (يسأل الله): أي في ساعة من هذه الساعات، وضمير التمسوها راجع إلى ( هذه الساعة ).

قوله (لا يوافقها): أي يصادفها، وهو أعظم من أن يقصد لها، أو يتفق له وقوع الدعاء فيها<sup>٤٣</sup>.

قوله (وهو قائم يصلي يسأل الله): تعرب الجملة الاسمية حال؛ أي وحاله قائم يصلي والواو، واو الحال، وقد استشكل: كيف (وهو قائم يصلي)، وقوله (هي آخر ساعة بعد العصر)، ومعلوم أن الصلاة منهي عنها بعد العصر؟

#### - دفع التعارض:

ذكر ابن حجر دفع هذا التعارض في الأحاديث وحل هذا الإشكال فقال: (وقد احتج أبو هريرة على عبد الله بن سلام لما ذكر له القول الثاني بأنها ليست ساعة صلاة، وقد ورد النص بالصلاة، فأجابه بالنص الآخر: إنَّ مُنتظر الصلاة في حكم المصلي، فلو كان قوله: (وهو قائم) عند أبي هريرة ثابتاً لاحتج عليه بها، ولكنه سلّم له الجواب، وأفتى به بعده<sup>٤٤</sup>).

أمّا إشكال أنّها وقت صلاة، وورد الحديث أنّها في وقت الخطبة كلها.

ذكر ابن حجر في (الفتح) إجابة على هذا الإشكال بقوله: (وقد احتج أبو

42 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص368.

43 المصدر السابق، ج2، ص420.

44 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص420.

هريرة على عبد الله بن سلام لما ذكر له القول الثاني بأنها ليست ساعة صلاة وقد ورد النص بالصلاة فأجابه بالنص الآخر أن مُنتظر الصلاة في حكم المصلي؛ فلو كان قوله وهو قائم عند أبي هريرة ثابتاً لاحتج عليه بما لكنّه سلّم له الجواب وارتضاه وأفتى به بعده، وأمّا إشكاله على الحديث الأول فمن جهة أنه يتناول حال الخطبة كله وليست صلاة على الحقيقة وقد أُجيب عن هذا الإشكال بحمل الصلاة على الدعاء أو الانتظار ويُحمل القيام على الملازمة والمواظبة ويؤيد ذلك أنّ حال القيام في الصلاة غير حال السجود والركوع والتشهد مع أنّ السجود مظنة إجابة الدعاء فلو كان المراد بالقيام حقيقته لأخرجه، فدل على أنّ المراد مجاز القيام وهو المواظبة ونحوها ومنه قوله تعالى: (إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا) (آل عمران: ٧٥) فعلى هذا يكون التعبير عن المصليّ بالقائم من باب التعبير عن الكل بالجزء والنكته فيه أنه أشهر أحوال الصلاة)٤٥.

أمّا ما ورد في أنّ الساعة المستجابة هي وقت صعود الخطيب إلى نزوله وانصرافه من الصلاة، وقد يُسأل ويعترض عليه: كيف ذلك وقد ورد الأمر بالإنصات وعدم الاشتغال بشيء؟

فانظر إلى مصليين في مسجدٍ والإمام يخطب وهم يرفعون أكفّهم ويشغلون بالدعاء ولا يلتفتون إلى الخطيب أو يُنصتون إليه، ولو كان الدعاء في القلب، فكيف ينصتون إلى الخطيب ويفهمون كلامه وهم يشغلون في الدعاء، ولو كان الأمر كذلك لُنقل إلينا بالتواتر ذلك عن الصحابة والسلف الصالح، فلا يُعقل أنّ يترك الصحابة مثل هذا المعنى في استجابة الدعاء، ولم يرد ذلك في أيّ خطبة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو مُخالف لما ورد في الأمر بالإنصات إلى الخطيب حال كلامه، من هنا وعلى هذا الأمر نُخرج القول بأنها ساعة صعود الامام؛ بل وحال خطبته من باب أولى لما ورد الأمر بالإنصات للجمعة، حتى أصبح الأمر من المعلوم بالدين بالضرورة.

45 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص416.

قوله (شيئاً): أي مما يدعو به المسلم ويسأل ربه تعالى، وهي عامّة في أمور الدنيا والآخرة لما جاء من التنكير، وفي رواية أخرى أخرجها البخاري في كتاب الطلاق (يسأل الله خيراً) وهنا حصن للمسلم على سؤال الخير؛ أي خيري الدنيا والآخرة، وعند مسلم مثله، ولا بن ماجه (ما لم يسأل إثماً أو قطعة رحم)، وهو يدخل في معنى الأول من سؤال الخير وعدم سؤال الإثم<sup>٦</sup>.

وقوله (أشار بيده): وقد ذكر العلماء أنه حديث مسلسل، فالوصف أشار بيده (يقللها، يُزهدُها) جاءت في الرواية هكذا، وأشار أبو مسلم الكنجي أنّ الذي وضع هو بشر بن المفضل راوي الحديث عن سلمه بن علقمة.

قلت: كيف يعرف (بشر) هذه الإشارة وكيفية دون أنّ يسأل سلمه عن كيفية فعلها باليد، وسلمه كذلك عن ابن سيرين ومن ثمّ ابن سيرين رأى أبا هريرة يفعل ذلك عند روايته للحديث، وأبو هريرة رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار بيده كما في رواية أبي مصعب عن مالك (وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده).

ويؤخذ من هذه اللفظة أنّ الساعة خفيفة في وقتها وبقائها لما جاء من رواية مسلم (وهي ساعة خفيفة)، وفيه حثٌّ على الاجتهاد في طلب تلك الساعة والدعاء فيها وأنها غير موسعة في اليوم.

### اختلف أهل العلم في :

١. (هل رُفعت هذه الساعة أم هي باقية إلى يوم القيامة).

روى عبد الرزاق في (المصنف) إلى أبي هريرة أنّ عبد الله بن عيسى مولى معاوية قال: (قلت لأبي هريرة: إنهم زعموا أنّ الساعة التي في الجمعة التي يستجاب فيها الدعاء رفعت، فقال أبو هريرة: كذب من قال ذلك، قلت فهي كل جمعة: قال

46 المصدر نفسه، ج2، ص416 بتصرف.



(نعم)<sup>٤٧</sup>، قال الحافظ ابن حجر تعليقاً على الحديث: (إسناده قوي)<sup>٤٨</sup>.

٢. هل هي كل جمعة أم مرة في السنة قليلة القدر؟

روى الإمام مالك وغيره (أُتْمًا في كل جمعة، فقد ذكر كعب لأبي هريرة أُمًّا في السنة مرة، فقال ابو هريرة: بل في كل جمعة، فقرأ كعب التوراة، فقال: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم)<sup>٤٩</sup>.

٣. هل هذه الساعة مُحَفِيَّةٌ في جميع اليوم كما أخفيت ليلة القدر في العشر؟

روى ابن خزيمة في صحيحه عن أبي سلمة قال: سألت أبا سعيد عن ساعة الجمعة فقال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عنها فقال: قد علمتها ثم أنسيتها كما أنسيت ليلة القدر)<sup>٥٠</sup>، قال الألباني: رجاله ثقات رجال الشيخين لكن فليح وهو ابن سليمان فيه ضعف من قبل حفظه أشار إليه الحافظ بقوله: صدوق كثير الخطأ<sup>٥١</sup>.

وذكر صاحب تحفة الاحوذى جواباً على ذلك قال: (ولا يعارضها حديث أبي سعيد في كونه صلى الله عليه وسلم أنسيها بعد أن علمها، لاحتمال أن يكونا سمعا ذلك منه قبل أن يُنسى، أشار إلى ذلك البيهقي وغيره)<sup>٥٢</sup>.

47 المصنف، مصدر سابق، ج3، ص 266، ج5586، باب الساعة في يوم الجمعة، وقد ذكر ابن حجر هذه الرواية في الفتح وذكر (أن الراوي عبدالله بن عيسى مولى معاوية، وعند عبدالرزاق في المصنف عن عبدالله بن يحنس عن صالح مولى معاوية) فتح الباري، ج2، ص420.

48 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص420-421/ تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، ج2-ص448، ترجمة5443، دار الرشيد - حلب، د.ط، د.ت.

49 الموطأ، مصدر سابق، كتاب الجمعة، باب ما جاء في الساعة التي يوم الجمعة، ص76.  
50 صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، كتاب الجمعة، باب ذكر إنساء النبي صلى الله عليه وسلم وقت تلك الساعة بعد علمه إياها، ج3، ص 266، حديث (5586).

51 السلسلة الصحيحة، مصدر سابق، ج4، ص386.

52 تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد عبدالرحمن، المباركفوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج3، ص8.

## المطلب الثاني: الأقوال في الساعة المستجابة والراجع منها.

سبق أن رأينا اختلاف العلماء في وقت الساعة المستجابة وكيف تم مقابلة الأقوال والترجيح بينها، علماً أنّ ابن حجر العسقلاني ذكر في فتح الباري خمسين قولاً، نذكر أهمها ثم نُتبع ذلك بالراجع :

الأول : ساعة جلوس الخطيب على المنبر إلى انصرافه من الصلاة .

الثاني : أنّها من بعد العصر إلى غروب الشمس.

الثالث : أنّها رُفعت.

الرابع : أنّها مرة في السنة.

الخامس : مخفية في يوم الجمعة<sup>٥٣</sup>.

السادس : إذا أذن المؤذن لصلاة الغداة<sup>٥٤</sup>.

السابع : من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس<sup>٥٥</sup>.

الثامن: من العصر إلى الغروب<sup>٥٦</sup>.

ثم تابع الحافظ في ذكر الأقوال حتى قال: (ولا شك أنّ أرحح الأقوال المذكورة حديث أبي موسى وحديث عبد الله بن سلام كما تقدم، قال المحب الطبري: أصح الأحاديث: فيها حديث أبي موسى، وأشهر الأقوال فيها قول عبد الله بن سلام، وما عداهما إما موافق لهما أو لأحدهما أو ضعيف الإسناد أو موقوف استند قائله إلى اجتهاد دون توفيق، ولا يعارضهما حديث أبي سعيد في كونه صلى الله عليه وسلم أنسيها بعد أن علمها؛ لاحتمال أن يكونا سمعا ذلك من قبل أن أنسي

53 إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1419 هـ - 1998، ج1، ص 262.

54 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص592.

55 فتح الباري، مصدر سابق، ج2، ص421.

56 المصدر نفسه، ج2، ص421.

... وقد اختلف السلف في أيهما أرجح<sup>٥٧</sup>.

ويمكن تلخيص الأقوال الراجحة من آراء الصحابة والعلماء إلى قولين:

**القول الأول:** حديث أبي موسى (هِيَ مَا بَيَّنَّ أَنْ يَجْلِسَ الْإِمَامُ إِلَى أَنْ تُقْضَى الصَّلَاةُ) قال به: مسلم والبيهقي وابن العربي والقرطبي والنووي وجماعة من العلماء.

**ويُجاب عنه:**

أولاً: إِنَّ الْمُصَلِّيَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَأْمُورٌ بِالْإِنْصَاتِ، وَهَنَّاكَ فَرْقٌ فِي اللُّغَةِ بَيْنَ الْإِسْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ بِالْأُذُنِ فَقَطْ، وَبَيْنَ الْإِنْصَاتِ الَّذِي هُوَ بِالْأُذُنِ وَالْقَلْبِ، فَلَا يَعْقِلُ أَنْ تَوْضِعَ سَاعَةَ اسْتِجَابَةِ وَمَغْنَمٍ فِي وَقْتٍ، ثُمَّ يَأْتِيَ حَدِيثَ آخَرَ يَأْمُرُ بِضَدِّهِ، وَإِنَّ أَصْحَابَ الْكُتُبِ السِّتَةِ لَمْ يَصْدُرُوا حَدِيثَ هَذَا الْوَقْتِ فِي بَدَايَةِ الْبَابِ، وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ وَمُسْلِمَ وَأَبُو دَاوُدَ يَصْدُرُونَ فِي بَدَايَةِ الْبَابِ أَقْوَى الْأَحَادِيثِ وَأَصُولِ الْبَابِ، ثُمَّ يَجْعَلُونَ الْأَقْلَ دَرَجَةَ آخِرِ الْبَابِ، وَلَمْ يَرِدْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ صَحَابَتِهِ الْكِرَامِ حَالَاتٌ تَشْبَهُ هَذَا الْقَوْلَ أَوْ تَوْيِدَهُ، وَقَدْ أَسْلَفْنَا الْقَوْلَ أَثْنَاءَ إِيْرَادِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ وَحَلِّ الْإِشْكَالِ فِيهَا.

ثانياً: ذَكَرَ الدَّارِقُطْنِيُّ وَابْنُ حَجْرٍ أَنَّ حَدِيثَ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِيهِ عِلْتَانٌ: عِلَّةُ الْإِنْقِطَاعِ وَ عِلَّةُ الْإِضْطْرَابِ، ثُمَّ رَجَّحَا أَنَّ الْمَوْقُوفَ هُوَ الصَّحِيْحُ، فَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ: (بِأَنَّ التَّرْجِيْحَ بِمَا فِي الصَّحِيْحِيْنِ أَوْ أَحَدِهِمَا إِنَّمَا هُوَ حَيْثُ لَا يَكُونُ مِمَّا انْتَقَدَهُ الْحِفَاظُ كَحَدِيثِ أَبِي مُوسَى هَذَا فَإِنَّهُ أُعْلِمَ بِالْإِنْقِطَاعِ وَالْإِضْطْرَابِ أُمََّّا الْإِنْقِطَاعَ فَلِأَنَّ مَخْرَمَةَ بَنِ بَكِيْرٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ قَالَهُ أَحْمَدُ عَنِ حَمَادِ بَنِ خَالِدٍ عَنِ مَخْرَمَةَ نَفْسِهِ وَكَذَا قَالَ سَعِيْدُ بَنِ أَبِي مَرْيَمَ عَنِ مُوسَى بَنِ سَلْمَةَ عَنِ مَخْرَمَةَ وَزَادَ إِنَّمَا هِيَ كِتَابٌ كَانَتْ عِنْدَنَا وَقَالَ عَلِيُّ بَنِ الْمَدِيْنِيِّ لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ يَقُولُ عَنِ مَخْرَمَةَ إِنَّهُ قَالَ فِي شَيْءٍ مِنْ حَدِيثِهِ سَمِعْتُ أَبِي وَلَا يَقَالُ مُسْلِمٌ يَكْتَفِي فِي الْمَعْنَعَنِ بِإِمْكَانِ اللَّقَاءِ مَعَ الْمَعَاصِرَةِ وَهُوَ كَذَلِكَ هُنَا لِأَنَّ نَقْلَهُ وَجُودَ التَّصْرِيْحِ عَنِ

57 المصدر نفسه، ج2، ص421.

مخرمة بأنه لم يسمع من أبيه كاف في دعوى الانقطاع وأما الاضطراب فقد رواه أبو إسحاق وواصل الأحمد ومعاوية بن قره وغيرهم عن أبي بردة من قوله وهؤلاء من أهل الكوفة وأبو بردة كوفي فهم أعلم بحديثه من بكير المدني وهم عدد وهو واحد، وأيضا فلو كان عند أبي بردة مرفوعاً لم يُفت في برأيه بخلاف المرفوع ولهذا جزم الدارقطني بأنَّ الموقوف هو الصواب).<sup>58</sup>

**القول الثاني:** حديث جابر رضي الله عنه (يَوْمُ الْجُمُعَةِ ثِنْتَا عَشْرَةَ سَاعَةً، لَا يُوجَدُ فِيهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئاً إِلَّا آتَاهُ إِثَّاءَ، فَالْتَمِسُوهَا آخِرَ سَاعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ)، وحديث عبد الله بن سلام وأنس: وبه قال جابر وأبو هريرة عندما ألزمه عبد الله بن سلام من الإدخال والمعارضة بأنَّ منتظر الصلاة في صلاة وأصبح يفتي به؛ وابن عباس وأنس رضي الله عنهم، وكعب الأحمار وعطاء وسعيد بن جبير وطاووس؛ وكان طاووس إذا صَلَّى العصر يوم الجمعة لم يكلم أحداً ولم يلتفت؛ مشغولاً بالدعاء والذكر حتى تغيب الشمس كما ذكر ابن عبد البر، وقال ابن عبد البر: إنَّه أثبت شيء في هذا الباب، وحكى الترمذي عن الإمام أحمد أنَّه قال: أكثر الأحاديث على ذلك، وقال ابن القيم (بعد ترجيحه هذا القول): روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (السَّاعَةُ الَّتِي تُذَكَّرُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ)، وَكَانَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ إِذَا صَلَّى الْعَصْرَ لَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ وَهَذَا هُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ السَّلَفِ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الْأَحَادِيثِ، وَرَوَّجَهُ إِسْحَاقُ وَالطَّرطُوشِيُّ وَابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ السَّلَفِ<sup>59</sup>.

58 انظر: العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق وتخريج: د. محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة الرياض - شارع عسير، ط الأولى، 1405 هـ - 1985 م، ج 7، ص 212.

وفتح الباري، مصدر سابق، ج 2، ص 422.

59 انظر: سنن الترمذي، كتاب الجمعة، باب ما جاء في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة ج 2- ص 360- حديث 489، والتمهيد، ابن عبد البر، ج 23- ص 42 وما بعدها. وزاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 1423 هـ - 2002 م، ج 1، ص 152.

## وهذا القول هو القول الراجح لما يأتي:

- اتفاق جمهور الصحابة على ذلك وإفتاء الصحابة به.
- إعلال العلماء لحديث أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- الوارد في صحيح مسلم بعليّين: الأولى: الإنقطاع، الثانية: الإضطراب، ثم تصحيحهم وقّف الحديث.
- قوّة الأدلة في بيان وقت هذه الساعة، وللأحاديث المذكورة.
- عدم توافق القول بأنّها وقت صلاة الجمعة مع الأمر بالإنصات للخطيب إلى وقت الانصراف من الصلاة، علماً أنّ المسلم يريد الاشتغال بالدعاء ورفع الأُكُفِّ إلى الله بالتضرع، فينشغل القلب بغير الإنصات، وربما يقول قائل: الخطيب يدعو وهم يؤمّنون على دعائه، يُردّ عليه: المسلم يريد أن يخصّ نفسه بأدعية مخصوصة وربما تأخذ منه وقتاً، وهنا يشوِّش على الخطيب، وهذا بأنّ سيكون أغلب حال المصلين وقت الخطبة، مما ينافي الشرع والأمر بالإنصات والله أعلم.

**الخاتمة: بعد الانتهاء من البحث يمكن إجمال النتائج التي تمّ التوصل إليها بما يلي:**

1. جاء فضّل يوم الجمعة لاختصاصه بساعة الإجابة دون بقية أيام الأسبوع وخصّ أمة محمد صلى الله عليه وسلم بها.
2. من رحمة الله بعباده أن جعل لهم عيداً وساعةً مستجابة الدعاء، وهي في يوم الجمعة وأخبرهم بوقتها، مما يدل على سعة رحمة الله بعباده.
3. هذه الساعة المخصوصة يوم الجمعة هي بين العصر والمغرب آخر ساعة من

النهار وهو قول جمهور الصحابة والعلماء.

4. القول بأن ساعة الاستجابة هي وقت صلاة الجمعة مُخالف الأمر بالإنصات للخطبة، والاشتغال بغيرها عنها.

5. فضل التوبة والمبادرة إليها خاصة يوم الجمعة، لأن فيه تيب على أئبنا آدم.

6. في التوراة ما يوافق أحكامنا وشعائنا وقد أقرَّ النبي صلى الله عليه وسلم بعض هذه الاستدلالات، ويمكن الاستعانة بها في حال تفسير بعض النصوص المشككة في الفهم والاستشهاد بها.

وأخيراً نسأل الله عز وجل التوفيق والسداد، وأن يرزقنا حقاً ويرزقنا أتباعه، ويرزقنا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، فإن أصبنا بفضل الله وتوفيقه، وإن أخطأنا فمن أنفسنا والشيطان، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

### قائمة المصادر والمراجع :

1. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الطوسي الغزالي، دار الأرقم، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
2. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، محمد بن عبد الرحمن المباركفورى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، د.ط، د. ت.
3. تقريب التهذيب، أحمد بن على بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - حلب، د.ط، د.ت
4. التمهيد لما في الموطأ من المعانى والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، د.ط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
5. زاد المعاد في هدى خير العباد، شمس الدين بن محمد بن القيم الجوزية،

- مكتبة الصفا، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
6. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، ط ١، دار المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
7. السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، د. ط، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥.
8. السنن، محمد بن عيسى الترمذي، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
9. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
10. السنن، سليمان بن الأشعث السجستاني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، د. ت.
11. السنن، محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
12. السنن الصغرى، أحمد بن شعيب النسائي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
13. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، جلال الدين السيوطي، محمد بن عبدالمهدي السندي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٦، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
14. صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
15. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الارقم، د. ط، د. ت.

16. صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، ط ٥، مكتبة المعارف – الرياض، د.ت.
17. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
18. صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، ط ١، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
19. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار ابن الهيثم، القاهرة، د.ط، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
20. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق وتخرىج: د. محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة الرياض - شارع عسير، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
21. عون المعبود على شرح سنن أبي داود، شرف الحق محمد العظيم آبادي، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
22. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار مصر للطباعة، مصر، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
23. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
24. المسند، أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
25. المسند، أحمد بن علي بن المثني الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
26. المسند، سليمان بن داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.



27. المصنف، عبد الله بن محمد بن شيبية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
28. المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
29. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض، عبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥ هـ، د.ط.
30. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م.
31. المنتخب من مسند عبد بن حميد، عبد بن حميد بن نصر، تحقيق: صبحي البدري محمود الصعيدي، مكتب السنة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
32. الموطأ، مالك بن أنس، مكتبة الصفا، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
33. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري، د.ط، المكتبة العلمية بيروت، ١٩٧٩ م.



# Celâleddîn es-Suyûtî ve Dillerin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri\*

Muhammed ÇETKİN\*\*

## Özet

Bu makalede, insan olmanın en önemli özelliklerinden biri olan dil konusu üzerinde durulmaktadır. Dil, insanları diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biridir. İnsan, iletişimini seslere dayalı olan dil sistemini kullanarak gerçekleştirmektedir. İnsanların varlıklara isim koymak için kullandıkları dilin ilk kelimeleri nasıl ortaya çıkmıştır? Dilin kaynağı nedir gibi sorular insanın zihninde hep merak uyandırmış ve onu bu konuda araştırma yapmaya yöneltmiştir. İslam tarihinde de çok erken sayılabilecek bir dönemde bu soruya Arap Dili bilginlerince cevap aranmıştır. Bu çalışmada öncelikle Arap dilbilimcileri arasında dilin doğuşu ile ilgili olarak ortaya çıkan temel teoriler, onları savunan bilginlerin görüşleri bağlamında incelenmiş ve es-Suyûtî'nin dillerin kaynağı hakkındaki görüşleri ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** es-Suyûtî, dil, ilk dil, dil teorileri, Arapça.

## Jalâl al-Dîn al-Suyûtî's and His Opinions About The Source of Language Abstract

### Abstract

This article dwells on the issue of language, which is the main character of human differing him from other beings. The human being establishes the communication using language systems. The questions "How did the first words of the language appear?" and "What is the source of language?" has always arose curiosity in human mind and made him do some research about this question. Also in the history of Islam, in a very early period, Arab linguists looked for an answer to this question. In this research, basic theories about the source of language between Arab Linguists are examined order with the thought of the linguists defending these theories and as-Suyûtî's opinions about the source of language have been revealed.

**Key Words:** as-Suyûtî, language, first language of human, language theories, Arabic.

\* Bu makale "Celâleddîn es-Suyûtî ve Arap Gramerindeki Yeri" adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Bingöl Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Öğretmeni.

## Giriş

Dil ve düşünce, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran temel iki özelliktir. Gerçekte düşünme ve konuşma aynı olayın farklı tezahürleridir. Zira sözlü veya yazılı ifade edilemeyen bir düşüncenin anlamı yoktur. İnsanın kendisini, düşüncesini ve duygularını ifade etme araçlarının en önemlisi, en kolay ve en kullanışlı olanı şüphesiz dildir. Bu nedenle önem arz eden dilin kaynağı ve kökeni sorusu, insan düşüncesi için her zaman sorgulanan bir olgu olmuştur. İnsan, ihtiyaçların belirlediği ilk parlıtılarla birlikte bu sorun üzerinde düşünmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu problem insanlık tarihi kadar eski olup güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Bu çalışma, meşhur bir dil bilimci olan Celâleddîn es-Suyûtî'nin dillerin kaynağı hakkındaki düşüncelerini ele almaktadır. Dillerin kaynağı konusu hem doğu hem batı dünyasında ilk dönemlerden itibaren ele alınmış ve pek çok tez ileri sürülmüştür. Ancak bu çalışmamız, es-Suyûtî'nin konu hakkındaki görüşleri ve bazı Arap dilbilimcilerinin görüşleri karşısındaki tutumuyla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın temel amacı İslam düşüncesinde dilin kaynağı hususunda görüş bildiren âlimlerin görüşleri karşısında es-Suyûtî'nin söylediklerini tespit etmek, söz konusu âlimlerin konuyla ilgili olarak ileri sürdükleri teorilerine karşı verdiği cevapları ortaya koyarak okuyucuya sunmaktır.

### 1. Celâleddîn es-Suyûtî'nin Kısa Biyografisi (849/911-1445/1505):

Adı Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî el-Esyûtî'dir.<sup>1</sup> el-Esyûtî nisbesi çok kullanıldığından ötürü ve telifindeki kolaylık da dikkate alınarak es-Suyûtî şekline dönüşmüştür.

es-Suyûtî 849/1545 yılı Recep ayının başlarında Mısır'ın Asyût şehrinde

1 es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *et-Tehaddûş bi ni' metillâh*, nşr. Elisabeth Mary Sartain, Cambridge 1975, s. 5; a.mlf., *Hüsnü'l-muhâdâra fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, I-II, Dâru ihyâi kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1967, I, 335; *Sehâvî*, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut, t.y., IV, 65; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdulhay, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, X, 74-75; el-Gazzî, Necmeddîn Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, Beyrut 1997, I, 227; Kehhâle, 'Omer Rızâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, Muessetu'r-risâle, Beyrut 1993, II, 82; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min be'di'l-karni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, Kahire, t.y., I, 328; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rabîn ve'l-musteşrikîn*, 5. Baskı, Beyrut 1980, III, 301.

dünyaya gelmiş, henüz beş yaşlarında iken babası tarafından Şeyh Muhammed el-Meczûb'a emanet edilmiştir. Ergenlik çağına gelmeden babasını kaybetmiş ve yetim olarak büyümüştür. Ancak henüz sekiz yaşında iken Kur'ân'ı ezberlemiş, Cemmâilî'nin 'Umdetül-ahkâm'ını, Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'ini, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini ve Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl*'ünü de ezberlemiştir. Bir grup âlimden fıkıh ve nahiv dersleri almıştır, Şihabuddîn eş-Şârimî'den ferâiz ilmi tahsil etmiş, 866/1461 yılında ondan müderrislik icazeti almıştır. Aynı yıl ilk eseri *Şerhu'l-istiâze ve'l-besmele*'yi yazmıştır.

es-Suyûtî Hicaz'a gitmiş, Mısır'a dönüşünde Dimyat ve İskenderiye çevresinde yaklaşık üç ay süren bir seyahat düzenlemiş, Mekke'de zezem suyundan içtikten sonra fıkıh ilminde hocası Sirâcuddîn el-Bulkînî, hadis ilminde İbn Hacer el-Askalânî gibi olması için Allah'a dua etmiştir.<sup>2</sup> 866/1462'den itibaren fetva vermeye, 872/1468 yılı başlarından itibaren de hadis imlâ ettirmeye başlamıştır.<sup>3</sup> Tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî ilimlerini öğrendiğini, bu ilim dallarında o ana kadar kendisinin ulaştığı mertebeye hiç kimsenin ulaşamadığını söylemiştir. Ancak matematiğe aklının basmadığını ve çok zorlandığını ifade etmiştir.<sup>4</sup> İlim tahsiline başladığı ilk yıllarda mantık ilmini de tahsil etmek istediğini ancak bu ilmi Allah'ın kendisine sevdirmedeğini söylemiştir.<sup>5</sup> es-Suyûtî *Hüsnü'l-muhâdara* adlı eserinde 150'ye yakın hocadan,<sup>6</sup> *et-Tahâddus bi-ni'metillâh* adlı eserinde de 600 hocadan ders aldığını söylemiştir.<sup>7</sup> *el-Muncem fi'l-mu'cem* adlı eserinde 195 hocasının hayat hikâyesini vermiştir. es-Suyûtî'nin talebesi Davudî (öl.935/1528) de es-Suyûtî'ye icâzet veren veya es-Suyûtî'nin kırâat ya da semâ yoluyla kendilerinden ilim aldığı hocalarının 51 dolayında olduğunu söylemiştir.<sup>8</sup>

es-Suyûtî eserlerinin çoğunu ya öncekilerin eserlerini aynen nakledecek ya da ihtisar ederek oluşturmuş, ancak alıntı yaptığı kaynakları be-

2 es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 338.

3 es-Suyûtî, *et-Tahâddus*, s. 88, 90, 238-239; es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 337; eş-Şâzelî, 'Abdulkâdir, *Behcetü'l-'âbidîn bi tercumeti hâfızı'l-'aşr Celâleddîn es-Suyûtî*, Matbuatu mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye, Dimaşk 1998, s. 68-69, 85; İbnu'l-'Îmâd, *a.g.e.*, X, 75.

4 es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 338-339.

5 es-Suyûtî, *et-Tahâddus*, s. 241; es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 339; eş-Şâzelî, *a.g.e.*, s. 72-73.

6 es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 339.

7 es-Suyûtî, *et-Tahâddus*, s. 43.

8 İbnu'l-'Îmâd, *a.g.e.*, X, 76.

lirttiğinden yaptığı nakiller intihal sayılmamıştır. Eserlerinin bazılarını beğenmeyip imha etmiştir. İki yüz binden fazla hadis ezberlediğini söylemiştir. Ömrünün sonlarına doğru ders ve fetva vermekten kendini soyutlamış sadece telif işiyle meşgul olmuştur. Kendi hayatını anlattığı *Hüsnü'l-muhâdara fi târih-i Mısır ve'l-Kâhire* adlı eserinin telifine kadar üç yüz eser yazdığını bildirmiştir.<sup>9</sup> Kaç eser yazdığı araştırmacıların tespitlerine göre değişmektedir. Şâzelî, Dâvûdî ve İbn İyâs gibi talebelerinin sayımına göre 529 ile 600; İbnu'l-İmâd, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Brockelmann'a göre 500 ile 639 arasında değişmektedir.<sup>10</sup> Çağdaş araştırmacılardan Şerkâvî İkbâl, bu sayıyı 725'e çıkarır.<sup>11</sup> Ahmed el-Hâzindâr ile Muhammed İbrahim eş-Şeybânî'nin ise *Delîlu mahtûâtî's-Suyûtî ve emâkini vucûdiha* adlı çalışmalarında, es-Suyûtî'nin dünya kütüphanelerinde bulunan eserlerinin listesi 981 olarak zikredilmekte, birkaç eserin de anıldıkları yerlerde olmadığı belirtilmektedir.<sup>12</sup> İbnu'l-Kâdî (öl.1025/1616), eserinde es-Suyûtî'nin eserlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve sayısının 1000'e yaklaştığını ifade eder.<sup>13</sup> Bu husustaki en kapsamlı listeyi yapan İyâd Hâlid et-Tabbâ' 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu, 431'inin yazma, 432'sinin kayıp olduğunu söylemektedir.<sup>14</sup>

Eserlerinin şöhreti doğudan batıya tüm İslam âlemine yayılmış, eser telif etmekteki hızıyla bir örnek olmuştur. Öğrencilerinden Dâvûdî, es-Suyûtî'yi günde üç kürrâs (defter, fasikül) civarında yazı yazarken gördüğünü söylemiştir.<sup>15</sup>

es-Suyûtî, kitap yazmak için inzivaya çekildiği Nil Nehri üzerinde bulunan Ravza adasındaki evinde 911/1505 yılı Cemâziyelevvel ayında altmış iki yaşında vefat etmiştir.<sup>16</sup>

9 es-Suyûtî, *et-Taḥaddus*, s. 105-106; 236-238; es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 339-445; eş-Şâzelî, *a.g.e.*, s. 65-69; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 75; Sa'dî Ebû Hâbib, *Hayâtü Celâlidin es-Suyûtî ma'a'l-ilm mine'l-mehd ile'l-laḥd*, Dımaşk 1993, s. 23.

10 Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 191.

11 İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977, s. 39-384.

12 Ahmed el-Hâzindâr-Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Delîlu mahtûâtî's-Suyûtî*, Kuveyt 1983, s. 29-282.

13 İbnu'l-Kâdî, *Durretu'l-ḥicâl fi esmâ'ir-ricâl*, Dâru't-turâs, Kahire 1392/1972, III, 92.

14 et-Tabbâ', İyâd Hâlid, *el-İmâm el-ḥâfiz Celâluddin Suyûtî: Ma'lemetu'l-'ulumî'l-İslâmiyye*, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1996, s. 312, 313.

15 İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 76; Hammûde, Tâhir Süleymân, *Celâleddin es-Suyûtî 'asruhû ve hayâtuhû ve âşâruhû ve cuhûduhû fi'd-derisil-lugavî*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989, s. 166; es-Suyûtî, *Muḥimâtü'l-akrân*, thk. İyad Hâlid et-Tabbâ', Dımaşk 1986, Mukaddime, s. 14.

16 İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 78-79; es-Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-lugaviiyyîn ve'n-nuhât*,

## 2. Celâleddîn es-Suyûtî'nin Dile Dair Görüşleri

### 2.1. Dilin Tanımı

Belirli bir toplumun konuştuğu sistemin adı olarak kullanılan dil (*İng. Language, Alm. Sprache, Fr. Langue; Arp. Lisân/اللسان*) için birçok tanım yapılmıştır. Genel olarak dille ilgilenen birçok bilgin kendi düşünce sistemine göre dile ait tanımlamalar getirmişlerdir. Örneğin Yunanlı filozof Platon (Eflatun) dili, “kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla özne ve yüklem-ler aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirmek,”<sup>17</sup> diye tanımlamaktadır. Modern dilbilimin kurucularından İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure’a göre, bir işaretler (göstergeler) sistemi olan dil, hem dil melekesinin (dil yetisi) toplumsal bir ürünü, hem de bu melekenin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşılabilir bütündür. Dil melekesinin birey dışında kalan toplumsal bölümünü oluşturan dili, birey ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Ancak değişmesinde etkin rol oynayabilir. Çünkü dil, varlığını, yalnızca topluluk üyeleri arasında yapılmış, kendiliğinden oluşan bir tür sözleşmeye borçludur.<sup>18</sup> Walter Porzig’e göre ise dil “belirli bir grup insanın birbiriyle konuşmasını sağlayan araçların tümüdür.”<sup>19</sup>

Dil kelimesinin karşılığı olarak Arapçada, *lügat ve lisan* olmak üzere iki kelimenin kullanıldığı görülmektedir. *Lügat* (اللغة) kelimesi Kur’an’ı Kerim’de geçmemektedir. *Lisan* (اللسان) kelimesi ise Kur’an’da birden fazla anlamda kullanılmıştır.

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“O gün aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şehâdet edecektir.”<sup>20</sup> âyetiyle;

... يَقُولُونَ بِالْأَشْيَاءِ الَّتِي كَانُوا فِي قُلُوبِهِمْ ...

“Kalplerinde olmayan şeyi ağızlarıyla söyleyecekler,”<sup>21</sup> âyetinde kullanılan

I-II, Dârü'l-Fikir, Beyrut 1399/1979, Mukaddime, s. 15; Teymûr, Ahmed, *Kabru'l-imâm es-Suyûtî ve tahkîki mevzi'ihî*, Kahire 1346, s. 5, 15; Kehhâle, II, 82; Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu's-sügrâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, Kahire 1410/1990, s. 36.

17 İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1998, s. 53.

18 Ferdinand de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, (çev.: Berke Vardar), İstanbul 1998, s. 38-45 ve 108-109.

19 Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, (çev.: Vural Ülkü), Ankara 1995, s. 67.

20 Nûr, 24/24.

21 Fetih, 48/11.

“lisân” kelimesi, insanın tat alma ve konuşma organı anlamında kullanılmıştır.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

“ve biz her gönderdiğimiz Resulü ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik”<sup>22</sup>

وَلَقَدْ تَعَلَّمْ أَنْتُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ

“Andolsun ki biz onların, “Kur’an’ı ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır.”<sup>23</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ

“Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve benizlerinizin farklı oluşu da O’nun ayetlerindedir.”<sup>24</sup> ayetleri ile Şuarâ, 195; Ahkâf, 12 sûrelerindeki ilgili âyetlerde ise iletişim aracı anlamında kullanılmaktadır.<sup>25</sup> Ancak;

فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ

“...O korku gidince, hayra karşı pek düşkün adamlar tavriyla, sizi keskin dilleriyle incitirler.”<sup>26</sup> ayetindeki dil kelimesi (حِدَادٍ بِاللِّسَانِ-keskin dilleriyle) ise, dilin anlatım şeklini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Arap dili ve belagatinin önemli simalarından Ebû Osmân el-Câhiz (öl.255/869) dili, Allah’ın insana vermiş olduğu bir emaneti olarak görmekte, onun sadece insana özgü bir meleke olduğunu söylemekte ve onu şöyle tanımlamaktadır: “Dil, bir toplumun konuştuğu, belirli kuralları olan ve ifadeler ya da cümleler şeklinde birleşen lafızlardır.”<sup>28</sup>

İbn Sinân el-Hafâcî (öl.466/1073) dili, “toplumun üzerinde anlaşığı, uzlaşığı ve hemfikir olduğu kelâm”<sup>29</sup> olarak tanımlamaktadır.

İbn Haldûn’a göre dil, konuşan kimsenin amaç ve maksadını anlatmaktan ibarettir. Bu ifade ediş ise dilsel bir eylemdir. Dolayısıyla bu

22 İbrâhim, 14/4.

23 Nahl, 16/103.

24 Rûm, 30/22.

25 Bkz. Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 59.

26 Rûm, 30/22.

27 Bkz. el-Ferrâ’, Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, Beyrut 1402/1983, II, 339.

28 el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-hayevân*, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabi, Beyrut 1969, I, 348.

29 el-Hafâcî, İbn Sinân, *Sırru’l-fesâha*, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1982, s. 48.



dilsel eylemi gerçekleştiren organda yerleşik bir melekenin olması gerekir ki bu da lisandır ve her toplumun kendi istilahlarına (uzlaşmalarına) göre oluşmaktadır.<sup>30</sup>

İbnu'l-Hâcib (öl.646/1249) dili şu şekilde tanımlar: “*Dil, bir mânâ (anlam) için tayin edilmiş her lafızdır.*”<sup>31</sup>

el-İsnevî (öl.772/1370)'ye göre dil, çeşitli anlamlar için belirlenmiş (ortaya konulmuş) lafızlardan ibarettir.<sup>32</sup>

İbnu'l-Hâcib ve İsnevî'nin yaptıkları dil tanımında lafız, anlam ve adlandırma (vaz') kavramları dikkatimizi çekmektedir.

es-Suyûtî ise dilin tarifini yaparken İbn Cinnî'nin tarifıyla başlar. O şöyle der: “*Dil, her milletin maksadını, gayesini ve düşüncesini anlattığı seslerden meydana gelen konuşma düzenidir.*”<sup>33</sup> Bu tanıma göre dil sese dayalı bir sistemdir. Sözlü olmayan diğer iletişim vasıtaları tanımın dışında bırakılmıştır. Toplumun bireyleri, düşüncelerini, duygularını, istek ve arzularını kaynağı ses olan, sözcüklerden oluşan ibarelerle muhataplarına aktarırlar. Dolayısıyla dil, insanların birbirleriyle iletişimde bulunma ihtiyacından doğmuştur. Bu sebeple de toplumsal bir olgudur. Yani ancak bir toplum içinde doğup gelişebilir.

Bu tanımlardan yola çıkarak, her toplumun kendi bireyleri arasındaki iletişim vasıtası olarak kullandıkları dili şu şekilde tanımlayabiliriz: *Dil, insanlık tarihinin herhangi bir döneminde, belli bir topluluğun bireyleri arasında, duruma göre düzenlenip telaffuz edilen bir anlatım ve anlaşma aracıdır.*<sup>34</sup>

## 2.2. Dillerin Kaynağı Meselesi

Dillerin kaynağı problemi felsefenin, tarihî sert münakaşalarla dolu

30 İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Muqaddime*, I-II, Mektebetu'l-hidâye, Dimaşk 2004, II, 367.

31 İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarı münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, I, 220; es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y., I, 8.

32 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 8.

33 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 7-8; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Haşâ'is*, I-III, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut 1372/1952, I, 33.

34 Bkz. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977, s. 1; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1995, s. 55; a.mlf., *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998, s. 13; Özcan Başkan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988, s. 205.

meselelerinden biri olmuştur. Tarihî arka planına dönmeden onu ele alıp incelemek mümkün değildir. Dillerin kaynağı meselesi geçmiş asırlara uzanır. Bu mesele Yunanlılarla başlar, ortaçağ boyunca devam eder, kesin bir sonuca ulaşmadan içinde yaşadığımız modern çağa kadar gelir. Belirtilen çağda bu konudaki araştırmalar metafizik bir karakter kazanmaya başlamış olup, çağdaş dilbilimciler, kesin ve bilimsel bir görüşe ulaşmanın imkânsızlığı nedeniyle ilgili problem hakkında araştırma ve tetkikten el çekme durumuna gelmişlerdir.

es-Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinin girişinde dilin tanımı ve doğuşuyla ilgili görüşleri ve bunların kapsamını ele almış, İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesiyle ilgili bilgileri derleyerek yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konuda şüphesiz konuyla ilgilenen herkes, kendi bilgi ve tecrübesine, meslek ve meşrebine bağlı olarak yorumlar yapmış ve bu sorulara cevap vermiştir.<sup>35</sup>

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve ilham (*tevkîfî*) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (*ıstılâhî*) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (tevakku' eden) teori.

Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi: Bu teoriye göre dil tevkîfidir, yani vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebu'l-Hâsan el-Eş'ârî (öl.324/935-36) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir. Dilin vahye dayandığı görüşünün ilk temsilcisi olarak Ebu'l-Hâsan el-Eş'ârî kabul edilse dahi, dilin kaynağını tartışan ilim adamlarından Ebu'l-Hasan Eş'ârî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl.321/933)'in yaşadığı dönemden önce bu görüşün kelam ilmi içerisinde tartışıldığı görülmektedir. Daha da önemlisi söz konusu teoriyi tefsirci ve aynı zamanda Kelam ilminde söz sahibi olan Fahrüddîn er-Râzî, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Ka'bî (öl.319/931) ve Ebû 'Alî el-Cübbâî (öl.303/916)'ye dayandırmaktadır.<sup>36</sup> İbn Teymiyye (öl.728/1328) de Ebû Âli el-Cübbâî'nin öğrencileri olan Ebû

35 Bu konudaki Arap dilcilerinin IV./IX. yüzyılın başlarından IX./XV. yüzyılın başına kadar yapılan tartışmalar ve bu konuda ileri sürülen farklı görüşlerin geniş bir özeti için bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 7 vd.

36 Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1981, II, 191.

Hâşim ile Eş'ârî arasında dilin kaynağı konusunda tartışmalar yaşandığını söyler ve Ebû Hâşim'in dilin *İstîlâhî* olduğunu, Eş'ârî'nin ise *tevkîfî* olduğunu söylediğini belirtir.<sup>37</sup>

Bununla birlikte İslam düşüncesinde dilin kaynağı ile ilgili olarak "*dil vahyî mi? yoksa ıstîlâhî mi?*" başlığı altında yapılan tartışmalarda bu düşüncenin baş temsilcisi olarak nahiv âlimi İbn Fâris zikredilmektedir. Bu görüşü kesin bir şekilde savunan Müslüman bilginlerden bir diğeri de İbn Hazm el-Endelusî (öl.456/1064)'dir. Fıkıh ve kelâm âlimi Seyfuddîn el-Âmidî (öl.631/1233) de diğer tezlere nazaran bu tezin daha güçlü olduğunu kabul eder. es-Suyûtî ile beraber âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir.<sup>38</sup>

Ehli sünnet âlimlerinin kabul ettiği görüşe göre dilin tevkîfî olduğu, yani Yüce Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretildiği kabul edilmektedir. Bu görüşü ileri sürenler, Bakara süresinin 31'inci ayetinde yer alan;

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا "Allah, bütün isimleri Âdem'e öğretti." ifadesini kendilerine delil saymaktadırlar. Ayrıca İbn Abbâs'ın bu ayetin tefsirinde belirttiği "*ayette geçen isimler (esmâ), insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları hayvan, yer, dağ, ova, deve, merkep gibi kelimelerdir.*" açıklamasını da delil olarak kabul ederler. İbn Fâris'e göre tevkîfî yolla oluşan dil, bir tek seferde değil, zamana ve ihtiyaca bağlı olarak tedricî bir şekilde peyderpey vahyedilmiştir.<sup>39</sup>

**Uzlaşma ve anlaşma teorisi:** Bu teoriye göre dil Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiş, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori, İslam dünyasında Mutezileye mensup bir âlim olan Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye ve Mutezile'ye mensup bazı âlimlere nispet edilmektedir.<sup>40</sup> es-Suyûtî ise bunu doğrudan Mutezile'ye nispet eder ve konuyla ilgili olarak Mutezilî düşüncenin şu şekilde olduğunu nakleder: "*dil, bütünüyle uzlaşmaya (ıstîlâhî) dayalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu görüşlerini lafızların anlam ve müsemâlarına (medlûllerine), aklî delâletlerde olduğu gibi delâlet etmemesine dayandırırılar. Bu düşünceyle dün-*

37 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, İskenderiye, ty., s. 82.

38 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, fi 'ilmi *uşûli'n-nahv*, thk. Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1975-1978, s. 8 vd.; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Fıkh'u'l-lugati'l-'Arabiyye*, Ammân 2004, s. 38.

39 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fi fıkh'u'l-lugati'l-'Arabiyye ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, Beyrut 1997, s. 13-14; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 9; a.mlf., *el-Müzhir*, I, 8-9.

40 es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 9.

yada toplumların farklı diller konuşmasına da bir açıklık getirmiş oluyorlar. Eğer dil Allah'ın bildirmesiyle gerçekleşmiş olsaydı, Allah'ın aynı zamanda lafız (sîğ'a) bilgisini, sonra anlam (medlûl) bilgisini, daha sonrada sîğanın, anlama delâlet ettiği bilgisini bizim için yaratması gerekirdi. Allah'ın bizim için kendi sıfatlarının bilgisini yaratması halinde ise zatının bilgisini de yaratması caiz olurdu. Allah'ın kendi zatının bilgisini bizim için yaratması durumunda teklif, sorumluluk ve imtihanın bir anlamı kalmazdı."<sup>41</sup>

es-Suyûtî'ye göre, bu görüş yanlış bir temel üzerine bina edilmiştir. O, Allah'ın zaruretten dolayı kendi zatının bilgisini yaratmasının caiz olduğunu düşünmektedir.<sup>42</sup>

**Birleştirici teori:** Bu teori dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfî ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Bu teori Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl.418/1027) tarafından ortaya atılmıştır.<sup>43</sup>

Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfî ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Ebû İshâk el-İsferâyînî, görüşünü şöyle ispatlamaktadır: "Dilin, insanın başkasını uzlaşma ve anlaşmaya davet edecek kadarının ıstılâhî bir şekilde gerçekleşmiş olması, daha önce yapılmış başka bir uzlaşmanın var olması ihtiyacını doğurur ki bu da bizi içinden çıkamayacağımız sonucu olmayan bir teselsüle ve kısır döngüye götürür." es-Suyûtî'ye göre İsferâyînî'nin bu görüşü doğru değildir. Tıpkı lafızların anlamlarını bilmeden kullanan, daha sonra da yapılmış herhangi bir uzlaşmanın varlığı olmadan anne ve babasından öğrenen çocuk gibi, insanlar hemcinsine isimlerin anlamlarını bildirme imkânına sahiptir.<sup>44</sup>

Tevakkûf eden (çekimser) teori: Bu görüş, yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirisinin diğerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri

41 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 20.

42 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 21.

43 es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 20; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e.*, s. 46-47.

44 es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 20-21.

imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevakkûf eden teori adını almıştır.

Bu görüşü dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013)'dir. Bâkılânî, insanlar arasında iletişim vasıtası olarak kullanılan dilin kaynağı ile ilgili tartışmalara başlamadan önce kelâm (söz) hakkında çeşitli bilgiler verir. Ona göre kelâm, insanın zihninde yer alan, seslerden meydana gelen harf ve hecelerle dışa yansıtılan anlamdır. Ancak zihindeki anlam işaret, yazı, çizgi vb. simgelerle de ifade edilebileceğini de belirtir.<sup>45</sup> Bâkılânî, kelâm hakkında yaptığı bu açıklamalardan sonra dilin kaynağı konusunu ele alır ve bu konuda ileri sürülen teoriler üzerinde farklı görüşler ileri sürmüştür.<sup>46</sup>

Bâkılânî yukarıda saydığımız tüm görüşleri saydıktan sonra kendi tercihini açıkça belirtir. Onun tercih ettiği görüşe göre bir dili konuşanların tamamı veya bir kısmı bir adı bir nesneye verme hususunda uzlaşabilirler. Ancak Allah, bu uzlaşma öncesinde söz konusu adı söz konusu nesneye vermeyi birisine bildirmiş olması da caizdir. Böylece uzlaşma Allah'ın bildirmesine uygun olmuş olur. Yine farklı dilleri konuşan toplumların nesnelere Allah'ın koyduğu ya da öğrettiği isimden farklı isimler vermesi de imkân dâhilindedir. Ancak bu isim, Allah'ın haram kılıp yasakladığı bir isim ise, bu insanlar Allah'a isyan etmiş olacaklar. Şayet Allah'ın verilmemesini yasaklamadığı bir isim ise, Allah'a isyan söz konusu olmayacaktır. Bu durumda bir nesnenin biri Allah tarafından öğretilen diğeri üzerinde uzlaşılan iki ismi olacaktır.<sup>47</sup>

İslam düşüncesinde Bâkılânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü dilin menşei problemine Bâkılânî'nin düşüncesiyle paralellik arz eden bir şekilde yaklaşmışlardır.

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, meşhur eseri el-Burhân fî usûli'l-fıkıh adlı eserinde anlattığına göre bazı usûl bilginleri, dilin tevkîfi olduğu yani insanüstü bir güç tarafından konulduğu görüşündedir. Kimi usûl âlimleri ise dilin istilâhî olduğunu yani insanların anlaşır uzlaşmaları yoluyla doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî ise anlaşmayı sağlayacak kadarının Allah tarafından öğretildiğini geri kalanın ise her iki

45 el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, I, 316.

46 el-Bâkılânî, *a.g.e.*, I, 319 vd.

47 el-Bâkılânî, *a.g.e.*, I, 320.

şekilde oluşabileceğini söylemiştir.<sup>48</sup>

Cüveynî, söz konusu görüşleri zikrettikten sonra bu görüşlerin tamamının kabul edilebilir olduğunu net bir şekilde dile getirerek, kendince tercih edilen görüşün bu olduğunu ifade eder. Ona göre dilin Allah tarafından öğretildiğini ispatlamak için herhangi bir delil aramaya ihtiyaç yoktur. Şöyle ki, Allah çeşitli manaları gösterecek kalıp ve sembolleri (sîğa) anlamaları için insanları sezgisel bilgilerle donatır. Akıl sahibi insanlar da, bu sembolleri ve ifade ettikleri anlamları söz konusu bilgiler sayesinde kavrar. Dilin uzlaşma ve anlaşma yoluyla oluştuğu görüşüne gelince, Allah akıl sahiplerinin iradelerini (nefislerini) anlaşma hususunda harekete geçirir. Böylece birisi diğerine istek ve maksatlarını bildirir. Daha sonra kendi arzularına göre anlamları gösteren sembolleri üretirler. Bu işlemi yaparken de çeşitli işaretlerden faydalanırlar. Bebeklerde aynı şekilde çevrelerinden işittiklerini tekrarlayarak konuşmayı öğrenirler.<sup>49</sup>

Yukarıda adı geçen ilk iki görüş makul olunca artık Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşüne gerek kalmamış olur.<sup>50</sup> Cüveynî, bize "Her iki görüşünde caiz olduğunu ispatladınız. Sizi bu iki görüşün birlikte caiz olabileceğine götüren nedir?" diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir. "Bu akli metotlarla anlaşamaz. Çünkü caizin vukuu ancak saf nakille anlaşılır. Bize göre bu konuda kesin bir nass da bulunmamaktadır. (Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti)<sup>51</sup> ifadesi her iki görüşe de delil gösterilemez. Çünkü bu ayete göre Allah, dili Hz. Âdem'e direkt öğretmiş olabileceği gibi ilk önce dili var etmiş sonra ona öğretmiş de olabilir."<sup>52</sup>

İmam Gazzâlî de dillerin doğuşu meselesinde hemen hemen Cüveynî'ye benzer şeyler söylemektedir. Gazzâlî konuyu dilin kaynağı (mebde'u'l-luğa) başlığı altında işler. Bu konuda üç farklı görüş olduğunu belirtir. Sonra da bu görüşleri tek tek açıklar. Gazzâlî, bu üç görüşü aktardıktan sonra meselenin cevaz ve vuku şeklinde iki yönünün olduğunu belirtir. Ayrıca Gazzâlî, Hz. Âdem'den önce Allah'ın yarattığı cinlerin veya bir grup meleğin uzlaşarak dili meydana getirmiş olabileceğinin de ihtimal

48 el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, Birinci baskı, Câmîiatu Katar, Devha 1399, I, 170; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 21.

49 el-Cüveynî, *a.g.e*, I, 170, 171.

50 el-Cüveynî, *a.g.e*, I, 170, 171; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 21, 22.

51 Bakara, 2/31.

52 el-Cüveynî, *a.g.e*, I, 171; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 22.

dâhilinde bulunduğunu beyan etmektedir.<sup>53</sup>

Fahreddîn er-Râzî ve kendisine tabi olanlara göre dilin ortaya çıkış gerekçesi insanın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. Bunun için yardıma ihtiyacı vardır. Yardımlaşma da ancak birbirini tanımayla gerçekleşir. Birbirini tanıma da hareket, işaret, resim, yazı, şekil ve lafız gibi çeşitli vasıtalarla olur. Bu vasıtaların en kolayı, en geneli ve en faydalısı lafızlardır.<sup>54</sup>

İbn Cinnî, el-Hasâis adlı eserinde “*Dil aslı ilham mı yoksa ıstılâhî mi?*” başlığı altında meseleyi tartışmıştır. İbn Cinnî, meseleye “*bu konu aslında üzerinde inceden inceye, titiz bir şekilde, derinlemesine düşünülmesi gereken bir konudur.*” şeklinde çarpıcı bir ifadeyle giriş yaparak okuyucuların dikkatlerini konuya yöneltmiştir. Daha sonra sözlerine şu şekilde devam eder: Bununla beraber araştırmacıların çoğu, dilin ıstılâhî yani uzlaşma ve anlaşma yoluyla olduğu kanaatindedirler.<sup>55</sup>

İbn Cinnî, hocası Ebû ‘Alî el-Fârisî’nin kendisine bir gün dilin tevkîfi olduğunu yani yüce Allah tarafından vahyedildiğini söylediğini ve “*Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.*” mealindeki ayeti delil gösterdiğini aktarır. Ancak İbn Cinnî, söz konusu ayetin tartışma konusunu kapsamadığını ve ayette geçen *عَلَّمَ* “öğretti” fiilini *أَفَدَرَ* “güç/yetenek verdi” fiiliyle te’vîl ederek ayetin “*Allah, Âdem’e dili ortaya koyma gücü/yeteneği verdi.*” şeklinde te’vîl edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bu güç ve kabiliyetin Allah tarafından verildiği ise tartışmasız bir konudur. Dolayısıyla bu ayetin dilin tevkîfi olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir.<sup>56</sup>

İbn Cinnî’ye göre dilin ortaya çıkışında uzlaşma ve anlaşmanın da mutlak bir rolü vardır. Bu da şöyle gerçekleşmektedir: İki veya daha çok bilge insan bir araya gelir. Bilinen nesnelere ifade etme ihtiyacı duyarlar. Bu nesnelere her birini anlatmak için bir isim ve lafız üzerinde uzlaşırlar. Bu isim zikredildiğinde isimlendirdiği nesne akla gelir. Böylece diğer nesnelere ayırt edilmiş ve söz konusu nesneyi anlatmak için onu göz önüne getirme zorluğu da ortadan kalkmış olur. Kaldı ki bazen fâni ve

53 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde 1413, III, 7 vd.; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 22, 23.

54 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 38.

55 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 10; İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 40.

56 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 10, 11; İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 40, 41.

soyut şeyler gibi göz önüne getiremeyeceğimiz şeyleri anlatma gereği duyarız. Bu durumda “acaba bu isimlendirme işlemi nasıl yapılacaktır?” şeklinde bir soru zihinlere takılmaktadır. İbn Cinnî, bu soruya şöyle cevap verir. Bu bilge insanlar, herhangi bir insana işaret ederek “insan” derler ve bunu tekrarlarlar. Bu lafız işitildiğinde artık canlılardan bildiğimiz insan anlaşılır. Onun gözünü, elini, ayağını ya da başka bir organını adlandırmak istediklerinde aynı işlemi yaparlar. Böylece bu adlar için konulan lafızlar duyulduğunda sadece anlattığı anlam anlaşılır. İlk dilde gerçekleştirilen bu uzlaşma diğer dillere uygulanır. Böylece Farsça, İbranice, Rumca gibi diğer dillerde gün yüzüne çıkmış olur. Mesela, insan ve baş kelimeleri yerine Farsçada -merd ve ser- sözcükleri kullanılır. Marangoz, kuyumcu, dokumacı, inşaatçı ve denizci gibi zanaatkârların mesleklerinde kullandıkları aletlerin isimlerini üretirken kullandıkları metot da aynıdır. Ancak başlangıç itibariyle adlandırma işleminin işaret ve müşahede yoluyla olması zorunludur.<sup>57</sup>

Dilin kaynağı problemi lafız ile anlam arasındaki ilişki açısından da ele alınmıştır. Lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet bulunduğunu savunan görüşün mu'tezilî bir usûl bilgini olan Abbâd b. Süleyman (öl.250/864)'a ve bazı “ilmu't-teksîr ('ilmu'l-cefr)” bilginlerine nispet edildiğini görürüz.<sup>58</sup> Bu görüşe göre lafız bizâtihi anlama delalet etmektedir. Bu görüşün Abbâd b. Süleyman'a nispeti başta Fahreddîn er-Râzî, es-Suyûtî, ez-Zerkeşî ve birçok fıkıh usûlcüsü tarafından yapılmaktadır. Sekkâkî, Kazvînî ve Taftazanî söz konusu görüşü herhangi bir nispet yapmadan tartışmaktadırlar.<sup>59</sup>

es-Suyûtî, bu konuda Abbâd hakkında Fahreddîn er-Râzî'nin şöyle dediğini nakleder: Lafızlar, bizzat kendileri için konulduğu anlamlara delalet eder. Yani isim ile müsemma arasında zâtî bir ilişki vardır. Çünkü lafız ile anlam arasında zâtî bir delâlet ilişkisi olmasaydı bir lafzın rastgele

57 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 12, 13; İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 44.

58 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, I, 181 vd.; es-Subkî, Tacuddîn, *Raf'u'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1999, I, 439; ez-Zerkeşî, *Selâsilu'z-zeheb*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1990, s. 194; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 16-17.

59 Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâceddîn Yusuf b. Ebû Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut, t.y., s. 168-169; Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Celâleddîn Muhammed el-Hatîb, *et-Telhîs*, Şirket-i sahafîyye-i Osmaniyye, 1312, s. 119-120; Taftazanî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye, Beyrut 2001, s. 570-571.



bir anlam için konulması sebepsiz bir tercih (ترجيح بلا مرجح) olurdu ki bu da muhaldir. Ancak ad ile onun gösterdiği anlam arasında bir münasebet kurulduğunda bir sebebe dayanılarak tercih yapılmış ve istenilen gerçekleşmiş olacaktır. er-Razî ve es-Suyûtî gibi bazı alimler, Abbâd'ın görüşünün yanlış olmasının sebebini şöyle açıklarlar: Lafızlar, kendiliğinden bazı anlamlara delâlet etseydi, diller arasında bir farklılığın olmaması gerekirdi. Buna göre dünyada konuşulan bütün dillerin aynı olması ve her insanın bütün dilleri anlaması ve konuşması gerekirdi. Ancak bu iddia gerçeğe ters düşmektedir. Dolayısıyla bu görüş bâtildir.<sup>60</sup>

es-Suyûtî, fıkıh usûlü bilginlerinin Abbâd'tan adlarla onların gösterdiği anlamlar arasında doğal bir ilişki olduğunu naklettiklerini belirtmektedir. es-Suyûtî'nin naklettiğine göre, Abbâd'a Farsça'da taş anlamına gelen "أذغاغ" kelimesi sorulmuş, o da kelimeyi oluşturan seslerde şiddetli bir kuruluk gördüğünü ve bu sebeple taş anlamına gelebileceğini belirtmiştir.<sup>61</sup>

Müslüman dilbilimciler, Abbâd'ın döneminden çok daha öncesinde lafızlar ile anlamları arasındaki münasebet üzerinde durmuşlardır. Nitekim İbn Cinnî, *el-Hasâîs* adlı eserinde müstakil bir başlık altında konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. İbn Cinnî'ye göre adlar ile onların gösterdikleri anlamlar arasındaki ilişki dilin çok ince ve önemli konularından birisidir. İbn Cinnî, aslında bu konuya değinen ilk dilcinin kendisi olmadığını, kendisinden önce Hâlıl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dilcilerin de konuyla ilgili görüş belirttiklerini ve birçok dilcinin de bu hususun doğruluğunu dile getirdiklerini ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Meselâ, İbn Cinnî'ye göre Hâlıl b. Ahmed bu konuda şöyle demiştir: "Araplar, çekirgenin sesini kesmeden uzatarak ötmesinden dolayı çekirgenin öterken çıkardığı sesi صرَّ fiiliyle; şahinin de sesini keserek kesik kesik ötmesi sebebiyle onun ötüşünü صرَّصرَّ fiili ile ifade etmişlerdir. Bu örnekte görüldüğü gibi çekirge ile şahinin öterken çıkardıkları sesler, bu sesleri mânâ olarak gösteren kelimeler (صرَّ - صرَّصرَّ) içinde yansıtılmıştır. Sîbeveyhi de "kaynamak" anlamına gelen عَكَّيَان ve "suyun coşması" anlamına gelen عَكَّيَان gibi فعَلَان ve فعَلَان ve فعَلَان gibi bu vezin-

60 er-Râzî, *a.g.e.*, I, 183; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 16-17.

61 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 47.

62 İbn Cinnî, *a.g.e.*, II, 152 vd.

deki mastarlarda harekelerin peş peşe gelmesi, eylemin de aynı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>63</sup>

### 2.3. es-Suyûtî'nin Dil Alanındaki Çalışmaları

es-Suyûtî'nin dil ile ilgili eserlerinden bazıları Kur'an'ın dil bilimi açısından incelenmesi alanındadır. Bunun en belirgin örneği Kur'an'ın dil özelliklerine oldukça geniş yer verdiği; kelime ve anlam bilgisi, kelime ve gramer bilgisi ve edebî özellikleri ele aldığı *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu tür teliflerinde aynı zamanda ta'rib<sup>64</sup> konusunu da inceleyen es-Suyûtî, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu dile getirmektedir. Bu görüşüyle ilgili olarak: *"Dünyadaki bütün diller Kur'ân'da mevcuttur."*<sup>65</sup> rivayetini delil olarak kullanır. es-Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'de yabancı kelimelerin varlığıyla alakalı olarak ihtilaflı görüşleri belirttikten sonra, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *بِمِ، كَفْلَيْنِ، مَشْكَاةً، الْفَرْدُوسِ، الْقَسَطِ، الصَّرَاطِ، الطُّورِ، الْبَيْمِ طه* gibi lafızların, menşeleriyle ilgili olarak şöyle dediğini nakletmektedir: *"Bana göre en doğrusu bu iki görüşü de tasdik etmektir. Zira fakihler bu lafızların yabancı menşeli olduklarını söylemişlerdir. Ancak bu lafızlar Arapçaya geçmiş, Araplar da onları ta'rib usulüyle değiştirerek Arapçalaştırmış ve bu lafızlar da Arapça olmuşlardır. Daha sonra da Kur'ân, bu lafızların karışmış olduğu Arapça ile nazil olmuştur. "Bu lafızlar Arapçadır" diyen doğru söylediği gibi; "Arapça değildir" diyen de doğru söylemiştir."*<sup>66</sup>

Kur'an'da muarreb kelime olmasının hikmeti, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva etmesi ve her şeyi haber vermesidir. Arapların çokça kullandığı, kulağa hoş gelen, hafif olan her dildeki kelimeleri Kur'an kendisi için seçmiştir. Kur'an'ın semavî kitaplara göre üstün olan bir özelliği de yabancı kelimeler kullanmadığı hâlde bütün Arap lehçelerine ait kelimeler olduğu gibi Rumca, Acemce ve Habeşçe gibi birçok dile ait

63 İbn Cinnî, *a.g.e.*, II, 152 vd.; es-Suyûtî, *İktirâh*, s. 11; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 48.

64 Ta'rib; Yabancı lafız ve sigaların, Arap dil felsefesi ve ölçülerinin gerektirdiği şekilde dizgi ve düzenlemelerinin yapılarak, harflerin sıfatları ve telaffuzlarında Arapçanın kaide ve kurallarına uyularak bazı işlemlerin yapılmasına yani yabancı olan bu lafız ve sigaları, Arapçaya alıp kabul etmeye denir. (bkz. Müştâk Abbâs Ma'n, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi fikhû'l-lugâ*, Beyrut 2001, s. 67; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet 1317 rumi, "ta'rib" maddesi, s. 421.)

65 es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fimâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb*, Sundûku İhyâi't-turâsi'l-İslâmî, Mağrib, t.y., s. 61; a.mlf., *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Medine 1426, III, 937.

66 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 269.

kelimeleri içinde barındırmasıdır. Çünkü Peygamberimiz, bütün insanlığa gönderilmiştir. Dolayısıyla Kur'an her milletin dilini içinde barındırmaktadır. es-Suyûtî'ye göre bu kelimeler değişikliğe uğrayarak Arapçalaşmış ve bu dilin bir unsuru haline gelmiştir.<sup>67</sup> es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fîmâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb* adlı eseri ile *el-Mutevekkilî* adlı eserinde muarreb kelimelerin sayısını 117'ye kadar çıkarırken, *el-İtkân* adlı eserinde ise 120 muarreb kelimenin kökünü ve Arapça karşılığını alfabetik sıraya göre vermiştir.<sup>68</sup>

es-Suyûtî'nin dil ile ilgili eserleri arasında etimolojik yapılarıyla kelimelerin anlam kaymalarını konu edinen *Risâle fî uşûli'l-kelimât* adında başka bir eseri daha bulunmaktadır. Bu eserinde bazı kelimelerin ilk manalarını tespit etmek suretiyle bunların zaman içinde kazandıkları farklı anlamlara dikkat çekmiştir. Onun bu tür değerlendirmeleri, kelimelerin hissî delaletlerinin (somut anlamlar) mücerret delaletlerinden (soyut anlamlar) önce olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir.<sup>69</sup> Dilde eş anlamlıların sayısını çoğaltan ve eş anlamlılık sınırlarını genişletenler arasında yer alan<sup>70</sup> es-Suyûtî *et-Teberri min ma'arreti'l-Ma'arri* adlı risalesinde kelb (köpek) kelimesinin eş anlamlılarının sayısını oldukça çoğaltır, ancak bunlardan bir kısmının sıfat konumunda bulunduğu görülür. es-Suyûtî'nin belirttiği kelb kelimelerinden bazıları şu şekildedir:<sup>71</sup>

الباقع، الوازع، الزارع، الحيطل، السخام، العزج، العجوز، الأعقد، الأعنق،  
الدزئاس، العملس

### Sonuç

İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesi ilk dönemden itibaren bilimsel bir şekilde ele alınmış; aklî ve naklî deliller bağlamında tartışılmış ve dayanağı tamamen İslam olan tezler ortaya atılmıştır. İlk insan olan Hz. Âdem'e, varlıkların isimlerini bizzat Allah öğretmiştir. Fakat bu öğretmenin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Bu dilin hangi dil olduğu konusu da net değildir ve bu konunun âlimler

67 Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, 938; Hammûde, *a.g.e.*, s. 192.

68 Bkz. es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fîmâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb*, s. 57 vd.; a.mlf., *el-İtkân*, III, 934-974.

69 Hammûde, *a.g.e.*, s. 205-207, 376.

70 Hammûde, *a.g.e.*, s. 209.

71 es-Suyûtî, *et-Teberri min ma'arreti'l-Ma'arri*, Mektebetu Nûr, Fas 2009, s. 19-21.

arasında ihtilafli olduğunu tespit ettik.

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve ilham (*tevkîfî*) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (*ıstılâhî*) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (*tevakkûf eden*) teori. Ayrıca dilin kaynağı problemi lafız ile anlam arasındaki ilişki açısından da ele alınmıştır.

es-Suyûtî'ye göre dil, ne insanın bizzat kendisinin ne de tabiatın ihdas ettiği bir üründür. Aksine Allah tarafından yaratılıp kullarına bahşedilmiş bir hediyedir. Bu konudaki dayanak “*Âdem'e bütün isimleri öğretti de sonra onları meleklere gösterdi*” (Bakara 31) ayetidir. Mezkûr ayet mucibince dil Allah tarafından yaratılmış ve yine onun tarafından kendi ilminden bir ilim olarak Hz. Âdem'e öğretilmiştir. Öte yandan es-Suyûtî uzlaşma ve anlaşma teorisini dilin doğuşu bağlamında reddederken bu görüşün yanlış bir temel üzerine bina edildiğini, Allah'ın zaruretten dolayı kendi zatının bilgisini yaratmasının caiz olduğunu düşünmektedir.<sup>72</sup>

es-Suyûtî'nin dil ile ilgili eserlerinden bazıları Kur'an'ın dil bilimi açısından incelenmesi alanındadır. Bu tür teliflerinde aynı zamanda ta'rib konusunu da inceleyen es-Suyûtî, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu dile getirmektedir. Kur'an'da muarreb kelime olmasının hikmeti, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva etmesi ve her şeyi haber vermesidir.

### Kaynakça:

- Kur'an-ı Kerîm ve Meâli, DİB Yayınları, Ankara 2011.
- Ahmed el-Hâzindâr-Muhammed İbrahim eş-Şeybânî, *Delîlu mahtûâtâtî's-Suyûtî*, Kuveyt 1983.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998.
- , *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1995.
- el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Başkan, Özcan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, Dâru ihyâi't-türâsi-l-Arabi,
- 72 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 21.

- Beyrut 1969.
- Cündioğlu, Dücan, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, Birinci baskı, Câmîatu Katar, Devha 1399.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977.
- Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkḥ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- , *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâtîhu'l-ğayb)*, Dâru'l-fıkr, Dımaşk 1981.
- Ferdinand de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, (çev.: Berke Vardar), İstanbul 1998.
- el-Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1402/1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde 1413.
- el-Gazzî, Necmeddîn Muḥammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, Beyrut 1997.
- el-Hafâcî, İbn Sinân, *Sırru'l-fesâha*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1982.
- Ḥammûde, Tâhir Süleymân, *Celâleddîn es-Suyûtî 'asruhu ve ḥayâtuhû ve âşâruhû ve cuhûduhû fî d-derisi'l-luğavî*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1989.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâ'is*, I-III, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut 1372/1952.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâḥîbî fî fıkhı'l-luğati'l-'Arabiye ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, Beyrut 1997.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muḥammed, *Muḳaddime*, I-II, Mektebetu'l-hidâye, Dımaşk 2004.
- İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, İskenderiye, ty.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh 'Abdulḥay, *Şezerâtu'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.
- İbnu'l-Hâcib, *Muḥtaşaru münteḥa's-su'l ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- İbnu'l-Kâdî, *Durretu'l-ḥicâl fî esmâ'i'r-ricâl*, Dâru't-turâs, Kahire 1392/1972.
- İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977.
- Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1998.
- Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâleddîn Muhammed el-Hatîb, *et-Telḥîs*, Şirket-i saḥafiye-i Osmaniye, 1312.
- Kehḥâle, 'Omer Rızâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, Muessetu'r-risâle, Beyrut 1993.
- Müştâk Abbâs Ma'n, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî fıkhı'l-luğa*, Beyrut 2001.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 191.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, (çev. Vural Ülkü), Ankara 1995.
- Sa'dî Ebû Ḥabîb, *Ḥayâtû Celâliddin es-Suyûtî ma'a'l-'ilm mine'l-mehd ile'l-laḥd*, Dı-

- maşk 1993.
- Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet 1317 rumi.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâceddîn Yusuf b. Ebû Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, el-Mektebetu'l-ilmiiyye, Beyrut, t.y.
- es-Subkî, Tacuddîn, *Raf'u'l-hâcib an muhtasari İbni'l-Hâcib*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1999.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.
- , *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, I-II, Dâru ihyâi kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1967.
- , *el-İktirâh fi 'ilmi uşûli'n-nahv*, thk. Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1975-1978.
- , *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Medine 1426.
- , *Muflimâtu'l-akrân*, thk. İyad Hâlid et-Tabbâ', Dimaşk 1986.
- , *el-Muhezzeb fîmâ vak'a'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb*, Sundûku ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, Mağrib, t.y.
- , *el-Müzahir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, Kahire, t.y.
- , *et-Teberrî min ma'arreti'l-Ma'arrî*, Mektebetu Nûr, Fas 2009.
- , *et-Tehaddus bi ni'metillâh*, nşr. Elisabeth Mary Sartain, Cambridge 1975.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, Kahire 1410/1990.
- eş-Şâzelî, 'Abdulkâdir, *Behcetü'l-'âbidîn bi tercumeti hâfızı'l-'asr Celâlidîn es-Suyûtî*, Matbuatu mecmai'l-lugati'l-Arabiyye, Dimaşk 1998.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min be'di'l-karni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, Kahire, t.y.
- et-Tabbâ', İyad Hâlid, *el-İmâm el-hâfiz Celâluddin Suyûtî: Ma'lemetu'l-'ulumi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1996.
- Taftazanî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 2001.
- Teymûr, Ahmed, *Qabru'l-imâm es-Suyûtî ve tahkîki mevzi'ihî*, Kahire 1346.
- ez-Zerkeşî, *Selâsilu'z-zehab*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1990.
- ez-Zeydî, Kâsid Yâsir, *Fıkhü'l-luğati'l-Arabiyye*, Ammân 2004.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşeri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-mustarabîn ve'l-musteşrikîn*, 5. Baskı, Beyrut 1980.

# İmam- Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği

Muhammet Cevat ACAR\*

## Özet

Bu araştırmanın amacı İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeylerinin analiz edilmesidir. Araştırma 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Bingöl ilindeki İmam-Hatip Liselerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya tabaka ve kümeleme örnekleme yöntemleriyle seçilen 364 öğrenci katılmıştır. İlişkisel tarama modeliyle yapılan bu çalışmada, Kaya (2000) tarafından geliştirilen Dinî Sorumluluk Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada dört değişken analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda öğrencinin okuduğu okulun kendi seçimi olup olmadığı ve okul türü değişkenlerinin öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinde farklılaşmaya yol açtığı; cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenlerinin ise öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinde farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İmam- Hatip Lisesi, Dinî Sorumluluk, Din Eğitimi, Bingöl.

**Examining Religious Responsibility Level Of İmam- Hatip High Schools Students According to Some Variables: The Case Of Bingöl**

## Abstract

The aim of this study is to analysis the religious responsibility level of İmam-Hatip High School students. The study was carried out in İmam- Hatip High Schools of Bingöl in the 2013-2014 academic years. A total of 364 srudents were chosen by using layering and cluster sampling techniques. The Religious Responsibility Scale developed by Kaya (2000) is used in this study which is performed through relational screening model. At the end of the study, it is found that the Variables such as school type and whether the school is choice of the student or not affect the students' religious responsibility level, on the other hand such as gender and class level do not affect the students' religious responsibility level.

**Key Words:** The İmam-Hatip High Schools, Religious Responsibility, Religious Education, Bingöl.

\* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmetler Bölümü

## Giriş

Ülkemizin din görevlisi ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulan İmam-Hatip Liseleri, yaklaşık yetmiş yıllık bir süre içerisinde farklı fonksiyonlar icra eder hale gelmiştir. 90'lı yılların ortalarından itibaren politik gündemde yer almalarıyla birlikte popülerlikleri artmış ve İmam-Hatipli olmak farklı bir anlam taşımaya başlamıştır.

Bu çalışmanın temel amacı ülkemizde din eğitiminin temel kademelerinden biri ve dinî sorumluluğun hem kazanıldığı hem de dinî sorumluluğun temsilcileri olan neslin yetişeceği yer olan İmam- Hatip Liselerinin dini sorumluluk açısından ne durumda olduklarını belirlemektir. Bu amaçla öncelikle İmam- Hatip Liseleri ile ilgili literatürde yer alan bilgiler özetlenmiş, ardından din eğitimi, dindarlık ve dinî sorumluluk kavramları açıklanmış son olarak da alan araştırmasından elde edilen bulgularla değerlendirilmiştir.

## İmam- Hatip Liseleri'nin Kurumsal Gelişimi

İmam- Hatip Liselerinin sahip olduğu önemi anlayabilmek için din eğitiminin Osmanlı Devleti'nden günümüze geçirdiği değişimi görmek önemlidir. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'na kadar daha çok geleneksel usulle verilen din eğitimi; bu tarihten sonra yeni yöntemlerle verilmeye başlanmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarıldığı 1924 yılına kadar farklı birçok din eğitimi kurumu açılıp kapanmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte Medreselerin yüksek kısımları İlahiyat Fakültelerine; orta kısımları ise İmam- Hatip Okullarına dönüştürülmüştür (Alagöz, 2003: 573).

İmam-Hatip Liselerinin Cumhuriyet dönemindeki durumları ise şu şekilde özetlenebilir: Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereğince 1924 yılında 22 adet İmam- Hatip Okulu açılmıştır. Ancak bu okullar uzun süreli eğitim verememiş ve yavaş yavaş kapanmaya başlamışlardır. 1930 yılında ise bu okulların tamamı kapanmıştır. Bu okulların kapanmasıyla birlikte din eğitiminde 18 yıllık bir boşluğun ardından CHP iktidarı tarafından 1948 yılında on ilde on ay süreyle din eğitimi veren İmam Hatip Kursları açılmıştır. Ancak bu kurslar da din eğitimi ihtiyacını karşılayamadıkları için yetersiz kalmışlar ve kısa süre içerisinde kapanmışlardır (Güran,1995).



Ülkemizde din eğitiminin ciddi bir şekilde verilmeye başlanması ancak 1951 yılında mümkün olmuştur. DP (Demokrat Parti) hükümeti tarafından, yine Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na dayanılarak 1951-1952 eğitim öğretim yılında İmam Hatip Okulları açılmıştır. Birinci kısmı 4 yıl ikinci kısmı 3 yıl olan bu okullar 7 il merkezinde (Ankara, Adana İstanbul Konya, Kayseri, Isparta, Kahramanmaraş) açılmıştır. Bu okullar 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun yürürlüğe girdiği 1973 yılına kadar eğitim vermişlerdir. 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile birlikte İmam Hatip Okullarının ismi İmam Hatip Lisesi olarak değiştirilmiştir. Aynı kanunla birlikte bu liselerin bünyesinde İmam Hatip Ortaokulları açılmıştır. Bu ortaokullar 1997 yılına kadar eğitim vermeye devam etmişlerdir (Alagöz, 2003: 573). 1997 yılında çıkarılan 4306 sayılı kanunla birlikte 8 yıllık zorunlu kesintisiz eğitime geçilmiş ve bu kanun gereğince ilkokul ve ortaokullar yerlerini ilköğretim okullarına bırakmıştır. (İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu, Çıraklık ve Meslek Eğitimi Kanunu, Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun ile 24.3.1988 Tarihli ve 3418 Sayılı Kanunda Değişiklik Yapılması ve Bazı Kâğıt ve İşlemlerden Eğitime Katkı Payı Alınması Hakkında Kanun, 1997: madde 8 ) 2012 yılına kadar İmam- Hatip Ortaokulları kapalı kalmış ve zorunlu 12 (4+4+4) yıllık eğitime geçişle birlikte 2012 yılında İmam- Hatip Ortaokulları tekrar açılmıştır (İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, 2012: madde 7).

### **Dinî Sorumluluk Kavramı**

İnsan akıl ve iradeye (seçme özgürlüğü) sahip olduğu için yaptığı işlerden, aldığı kararlardan ve hatta yapması gerekirken yapmadığı işlerden sorumludur, hesaba çekilir. Bu yüzden sorumluluk bireylerin hayatlarını şekillendiren ve aynı zamanda onlara bazı haklar veren bir duygu olarak tanımlanmaktadır. Ancak sorumluluk kavramının ahlaki, hukuki, psikolojik, dinî vb. tanımları da yapılmaktadır (Foulquie, 1994). Nitekim Draz (2004: 74) da sorumluluğu tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır: 'Sorumluluk, bir görev yapmaya ve bir işi yerine getirmeye çağrıldığı zaman başlar, bu çağrıya uyarak görevini yerine getirip hesabını teslim ettiği yerde de biter.' Tanımların ortak noktası sorumluluk sahibi kişinin hesaba çekilebilir durumda olmasıdır. Bu da sorumlu tutulacak kişinin bir tercihte bulunabilecek pozisyonda olmasını yani seçimlerinde özgür olmasını

gerektirir. Cüz'î iradeye sahip olmasının bir gereği olarak insanın sahip olduğu sorumluluk duygusu, onu diğer tüm yaratılmışlardan farklı kılmaktadır. Kaldı ki sorumluluk, bilinçli bir varlık olan insan dışında başka bir varlığa da yüklenemezdi. Nitekim ayetle (Ahzab 33/72) de sabittir ki bu yükü kendisi de istemiştir. Peki, insan yüklendiği bu yükün kendisine hangi görevleri yüklediğinin bilincinde midir? Dinî sorumluluk bu görevlerin tamamına denmektedir. Bu görevler bazı emirleri yerine getirmek şeklinde olabileceği gibi, bazı yasaklara uymak şeklinde de olabilmektedir.

Dinî sorumluluğun ön şartı mükellefiyettir. İslami literatürde mükellef: dinî hitapla yükümlü tutulan, düşünce, söz ve davranışlarına bazı dünyevi, uhrevi, hukukî vb. sonuçlar bağlanan, akli melekeleri yerinde olan baliğ (ergin) kişidir (Türkiye Diyanet Vakfı, 2012: 157). Yani bir kişinin sorumlu tutulabilmesi için gerekli olan iki temel şart, ehliyet ve akıl-baliğ olmaktır. Ehliyet kişinin dinî ve hukukî hükme muhatap olmasıdır. Akıl-baliğ olmak ise bireyin idrak gücünün gelişmesini ve belli bir olgunluk düzeyinde olmasını ifade eder. Ehliyet ve akıl- baliğ olma durumu göz önüne alınarak dini mükellefiyet için bazı yaş sınırları belirlenmiştir. Kız ve erkeklerde değişmekle birlikte bu sınır en az 9 en çok 18 yaş olarak kabul görmektedir.

## Yöntem

### *Araştırmanın Modeli*

Bu çalışma nicel araştırma yöntemlerinden tarama modelinin kullanıldığı bir araştırmadır. Bu modelin bir gereği olarak da betimsel ve ortaya çıkarıcı bir alan araştırmasıdır (Karasar, 2010: 81).

### *Evren ve Örneklem*

Bu araştırmanın evrenini 2013- 2014 eğitim- öğretim yılında Bingöl ilindeki Bingöl İmam-Hatip Lisesi, Bingöl Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Bingöl Selahaddin Eyyubi Anadolu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören 10. ve 11. Sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bingöl İmam- Hatip Lisesi 1975, Bingöl Anadolu İmam- Hatip Lisesi 1995 ve Selahaddin Eyyubi Anadolu İmam- Hatip Lisesi 2012 yılından beri eğitim vermektedir. Ülkemizde ilk İmam- Hatip Liselerinin 1973 yılında eğitime başladığı göz önünde bulun-

durulduğunda Bingöl ilinin köklü bir İmam- Hatip geçmişine sahip olduğu görülmektedir.

9. ve 12. Sınıf öğrencileri, araştırmanın amaçları doğrultusunda evrene dâhil edilmemiştir. Araştırmanın örneklemini ise bu okullarda okuyan 364 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde olasılık temelli örnekleme yöntemlerinden tabaka örnekleme ve küme örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. 10. ve 11. Sınıf öğrencilerinin evreni temsil düzeylerini arttırmak için bu sınıf düzeyleri ayrı tabakalar olarak düşünülmüş ve bu sınıf düzeylerindeki sınıf şubeleri de kümeler olarak kabul edilmiştir. Seçilen sınıftaki öğrencilerin tamamı örnekleme dâhil edilmiştir.

Araştırmanın örneklemine ait betimleyici bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

**Tablo-1:** Örneklem Grubuna Ait Bazı Betimleyici Bilgiler

| Okul                   | 10. Sınıf |       | 11. Sınıf |       | Toplam |
|------------------------|-----------|-------|-----------|-------|--------|
|                        | Kız       | Erkek | Kız       | Erkek |        |
| Bingöl İHL             | 38        | 80    | 33        | 38    | 189    |
| Selahaddin Eyyubi AİHL | 30        | 31    | 0         | 0     | 61     |
| Bingöl AİHL            | 37        | 38    | 20        | 19    | 114    |
| <b>Toplam</b>          | 105       | 149   | 53        | 57    | 364    |

Araştırmaya katılan 217 (% 59,6) öğrenci İmam-Hatip Lisesinde okumanın kendi tercihi olduğunu, 147 (% 40,4) öğrenci ise bu okulda okumanın kendi tercihi olmadığını belirtmiştir.

### *Veri Toplama Araçları*

**Öğrenci Bilgi Formu:** Bu form araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Araştırmanın amacını oluşturan değişkenlerle ilgili bilgi almak amacıyla hazırlanmıştır. Öğrencilerin kolaylıkla anlayıp cevap verebilecekleri 12 sorudan oluşmaktadır.

**Dinî Sorumluluk Ölçeği:** DSÖ, Kaya (2000) tarafından geliştirilen, Likert tipi bir ölçektir. Ölçekte 22 tanesi olumsuz yargı, 21 tanesi olumlu yargı ifade eden 43 madde bulunmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek

puan 215, en düşük puan ise 43'tür. Ölçekten alınan toplam puanın 215'e yaklaşması, dinî sorumluluk düzeyinin arttığını göstermektedir. Araştırmacının 500 öğrenci ile yaptığı çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı 0.73 olarak saptanmıştır. Bizim araştırmamızda ise Cronbach Alpha katsayısı 0.86'dır. Ölçeği geliştiren araştırmacının geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları da göz önünde bulundurularak ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### Verilerin Analizi

Uygulamadan elde edilen veriler SPSS 20 paket programında düzenlenmiş ve aynı programla analiz edilmiştir. Analizde frekans ve yüzde dağılımları ile birlikte farklı gruplardan elde edilen veri değerlerinin ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olup olmadığını belirlemek için kullanılan (Can, 2014: 115) 'Bağımsız Değişkenli t Testi' (Independent Samples t Test) kullanılmıştır.

### Bulgular ve Yorum

**Tablo-2:** Dinî Sorumluluk Puanlarına Ait Bulgular

|                               | N   | Minimum | Maksimum | $\bar{X}$ | S     |
|-------------------------------|-----|---------|----------|-----------|-------|
| <b>Dinî Sorumluluk Düzeyi</b> | 364 | 115     | 215      | 176,18    | 19,90 |

Tablo-2'de de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerin dinî sorumluluk ölçeğinden aldıkları puanlar, 115 ile 215 puan aralığındadır. Bu öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri 176,18'dir. Alınan puanların standart sapması da 19,9 olarak saptanmıştır. Buna göre İmam- Hatip Liselelerinde okuyan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri ile cinsiyet, okuduğu okulun kendi seçimi olup olmadığı, sınıf düzeyi ve lise türü değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını saptamak için 'Bağımsız Değişkenli t Testi' (Independent Samples t Test) kullanılmıştır. Elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

**Tablo-3:** Cinsiyetin Dinî Sorumluluk Düzeyi Üzerindeki Etkisine Ait Bulgular

| Cinsiyet | N   | $\bar{X}$ | S     | sd  | t    | P    |
|----------|-----|-----------|-------|-----|------|------|
| Kız      | 158 | 178,12    | 17,46 | 362 | 1,73 | ,085 |
| Erkek    | 206 | 174,68    | 19,82 |     |      |      |

Cinsiyet değişkeni, araştırmaya katılan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır ( $p>.05$ ). Kız öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri ( $\bar{X}=178,12$ ), erkek öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinden ( $\bar{X}=174,68$ ) daha yüksektir. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık değildir.

**Tablo-4:** Okuduğu Okulun Kendi Seçimi Olup Olmamasının Dinî Sorumluluk Düzeyi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bulgular

| Kendi Seçimi | N   | $\bar{X}$ | S     | sd  | t   | P    |
|--------------|-----|-----------|-------|-----|-----|------|
| Evet         | 217 | 180,34    | 16,75 | 362 | 5,3 | ,000 |
| Hayır        | 147 | 170,02    | 20,20 |     |     |      |

Öğrencilerin okudukları okulun kendi seçimleri olup olmadığı, öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmuştur ( $p<.05$ ). Okuduğu okulu kendisi seçen öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri ( $\bar{X}=180,34$ ), okudukları okulu kendileri seçmeyen öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinden ( $\bar{X}=170,02$ ) daha yüksek olup, bu farklılık istatistiksel olarak da anlamlı bir farklılıktır. Bu sonuca göre, İmam- Hatip Lisesine kendi seçimi doğrultusunda giden öğrencilerin, bu okullara kendi istekleriyle gitmeyen öğrencilere göre daha yüksek bir dinî sorumluluğa sahip oldukları söylenebilir.

**Tablo-5:** Sınıf Düzeyinin Dinî Sorumluluk Düzeyine Etkisine Ait Bulgular

| Sınıf  | N   | $\bar{X}$ | S     | sd  | t    | P    |
|--------|-----|-----------|-------|-----|------|------|
| Lise 2 | 254 | 177,27    | 19,00 | 362 | 1,69 | ,092 |
| Lise 3 | 110 | 173,64    | 18,45 |     |      |      |

Sınıf düzeyi değişkeni, araştırmaya katılan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır ( $p>.05$ ). Lise 2. Sınıf öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri ( $\bar{X}=177,27$ ), lise 3. sınıf öğrencilerinin sorumluluk düzeylerinden ( $\bar{X}=173,64$ ) daha yüksektir. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık değildir. Bu sonuca göre İmam-Hatip Lisesinde okuyan 2. sınıf ve 3. sınıf öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeylerinin anlamlı olarak farklı olmadığı söylenebilir.

**Tablo-6:** Lise Türü Değişkenin Dinî Sorumluluk Düzeyine Etkisine Ait Bulgular

| Lise Türü | N   | $\bar{X}$ | S     | sd  | t    | P    |
|-----------|-----|-----------|-------|-----|------|------|
| İHL       | 189 | 174,30    | 18,33 | 362 | 1,98 | ,049 |
| A.İHL     | 175 | 178,20    | 19,32 |     |      |      |

Öğrencilerin okuduğu lise türü, öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmuştur ( $p<.05$ ). Anadolu İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri ( $\bar{X}=178,20$ ), İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinden ( $\bar{X}=174,30$ ) daha yüksek olup, bu farklılık istatistiksel olarak da anlamlı bir farklılıktır. Bu sonuca göre, Anadolu İmam-Hatip Liselerine devam eden öğrencilerin İmam-Hatip Liselerine devam eden öğrencilere göre daha yüksek bir dinî sorumluluğa sahip oldukları söylenebilir.

### Tartışma ve Sonuç

Dindarlık din eğitimi, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi alanların ortak çalışma konularından biridir. Dindarlığın göstergelerinden biri olarak kabul edilen dinî sorumluluk da birçok çalışmada, farklı yönleriyle ele alınan bir konudur. Ülkemizin din adamı ihtiyacını karşılamak için kurulan İmam- Hatip Liseleriyle ilgili akademik çalışmalar da son dönemde artış göstermektedir. İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeylerinin incelendiği bu çalışmada da öğrencilerin dinî sorumluluklarıyla ilgili bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Cinsiyet, bireyin davranış şeklini, duygusal durumunu, karar verme süreçlerini kısaca kişiliğini etkileyen bir değişkendir. Ergenlik çağındaki bireylerde bu etki daha açık bir şekilde görülmektedir. Buna bağlı olarak

bu araştırmada da cinsiyetin dinî sorumluluk üzerinde önemli bir değişken olup olmadığı saptanmaya çalışılmış ve kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Kaya (2000) tarafından 500 öğrenci ile yapılan bir başka çalışmada da kız ve erkek öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinin anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Doğan (2006) tarafından yapılan bir çalışmada ise erkeklerin beş vakit namaz kılma oranlarının kızlara oranla düşük olduğu; ancak oruç tutma davranışında kızlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür. Özüdoğru (2003) da yaptığı çalışmada kız ve erkek öğrencilerin beş vakit namaz kılma noktasında farklılık göstermediği sonucuna ulaşmıştır.

Araştırmamızda öğrencinin okuduğu sınıf bir diğer değişken olarak ele alınmıştır. Araştırma bulgularına göre lise ikinci sınıf öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri ile lise üçüncü sınıf öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. TİMAV (Türkiye İmam- Hatipliler Vakfı) tarafından 2012 yılında yapılan kapsamlı bir araştırmanın sonuçlarına göre İmam- Hatip Lisesi öğrencileri genel olarak sorumluluk sahibi ve ibadetlerine düşkün öğrenciler olarak nitelendirilmiştir. Aynı zamanda İmam- Hatip Liseleri dindar neslin yetiştiği ve dinî kültür takviyeli eğitim kurumları olarak tanımlanmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin iki veya üç yıldır bu kurumda eğitim gördükleri göz önünde bulundurulduğunda çıkan sonuç anlam kazanmaktadır.

Araştırmanın bir diğer değişkeni de öğrencilerin okudukları lise türüdür. Bu değişkenle ilgili bulgular incelendiğinde Anadolu İmam- Hatip Lisesine giden öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinin, normal İmam- Hatip Lisesine giden öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyinden anlamlı şekilde daha yüksek olduğu görülmektedir. Anadolu İmam- Hatip Liseleri, merkezî tercih ve yerleştirme yoluyla öğrenci alan eğitim kurumlarıdır. Buna bağlı olarak bu kurumlarda okuyan öğrencilerin akademik başarıları da normal İmam- Hatip Liselerinde okuyan öğrencilerin akademik başarılarından daha yüksektir. Nitekim Anadolu İmam- Hatip lisesine kendi tercihi doğrultusunda gelen öğrencilerin oranı, normal İmam- Hatip Liselerine kendi tercihleriyle gelen öğrencilerin oranına göre daha yüksektir.

Araştırma kapsamındaki öğrencilerin % 60'ı İmam-hatip lisesinde oku-

manın kendi tercihleri olduğunu belirtmiştir. Özüdoğru'nun 2003 yılında yaptığı bir araştırmada bu oran %66.5; Doğan (2006) tarafından yapılan bir diğer araştırmada ise % 70 olarak saptanmıştır. Öğrencinin okuduğu okula kendi isteği ile gelmiş olması dinî sorumluluk düzeyini etkileyen bir diğer değişken olarak saptanmıştır. Nitekim seçim yapma özgürlüğü ile sorumluluk düzeyinin ilişkisi birçok araştırmada da ortaya konmuştur. Bu araştırmada da kendi seçimi sonucunda İmam- Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri kendi seçimleri doğrultusunda okumayan öğrencilerin sorumluluk düzeylerine göre anlamlı olarak yüksek çıkmıştır.

Yapılan çalışma sonucunda İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluklarıyla ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır.

a. İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri yüksektir (176,2).

b. Kız ve erkek öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri farklı değildir.

c. Lise ikinci ve lise üçüncü sınıf öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri farklı değildir.

d. Anadolu İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeyleri, normal İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeylerinden daha yüksektir.

e. İmam- Hatip Lisesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu, bu okullarda kendi tercihleri doğrultusunda okumaktadırlar.

f. Kendi tercihi doğrultusunda İmam-Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeyleri, bu okullarda kendi tercihleri doğrultusunda okumayan öğrencilerin dinî sorumluluk düzeylerinden daha yüksektir.

### **Kaynakça**

Kuran-ı Kerim.

Alagöz, Muhittin, "Eğitim Sistemi İçerisinde İmam-Hatip Liselerinin Yeri", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, 572-579, Ankara 203.

Can, Abdullah, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2014.



Doğan, Ahmet, *1997 Yılından Sonraki Dönemde İmam- Hatip Liselerindeki Gelişmeler (Adana Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.

Draz, Muhammed Abdullah, *Sorumluluk: İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, (trc. Nureddin Demir), Kayıhan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2004.

Güran, Kemal, "İmam-Hatip Okullarının Türkiye'ye Kazandırdıkları", *Her Yönüyle Tefrik İleri*, 91-109, Ankara 1995.

Foulquié, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun. (2012). T.C. Resmi Gazete, 6287, 30 Mart 2012.

İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu, Çıraklık ve Meslek Eğitimi Kanunu, Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun ile 24.3.1988 Tarihli ve 3418 Sayılı Kanunda Değişiklik Yapılması ve Bazı Kâğıt ve İşlemlerden Eğitime Katkı Payı Alınması Hakkında Kanun. (1997). T.C. Resmi Gazete, 23084, 18 Ağustos 1997.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara 2010.

Kaya, Feyza, *15-16 yaş İmam-Hatip Lisesi Ergenlerinde Sorumluluk ve Dinî Sorumluluk Seviyelerinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği (2013). T.C. Resmi Gazete, 28758, 7 Eylül 2013.

Öcal, Mustafa, "Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, VI, 201-254, İstanbul 1999.

Özcan, Faruk, *Tüm Tartışmaların Odağı Okul: 4+4+4 İmam Hatip*, Toplumsal Yayıncılık, İstanbul 2012.

Özudođru, Halide Nur, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî İnanç ve Tutumları İle Sosyo-Kültürel Beklenti ve Sorunları*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003.

Türkiye Diyanet Vakfı, *İlmihal -I- İman ve İbadetler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

Yılmaz, Hakkı, "Eğitim Sistemi İçerisinde İmam-Hatip Liselerinin Yeri ve Tarihçesi", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, 519-541, Ankara 2003.



# Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'l-Keşf Örneği

Amannisa ALİMOĞLU\*

## Özet

Şia tefsirinde batınî yorumu Cafer b. Mansur el-Yemenî'nin (v. 360/970) *Kitabu'l-Keşf* adlı eseri üzerinde göstermeyi amaçlayan bu çalışmada öncelikle Cafer b. Mansur hayatı ve eserleri tanıtılmış, ardından İsnâaşeriyye ve Zeydiyye ayrımı yapmaksızın genel olarak Şia tefsirinden bahsedilmiştir. Sonrasında müellifin de İsmailiyye mensubiyeti sebebiyle İsmailiyye-Batniyye üzerinde müstakil olarak durulmuş ve batınî tevil metodu hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak çalışmanın esasını teşkil eden *Kitabu'l-Keşf*'ten seçilen tevil örneklerine yer verilmiş, rivayet ve dirayet tefsirlerinin önemli ve yetkin örnekleri sayılmaları sebebiyle İbn Cerir et-Taberî'nin (v. 310/923) *Câmiu'l-Beyan*'ı ve İmam Maturidî'nin (v. 333/944) *Tevilât*'ı ile mukayese edilerek İsmailî-Batınî tevilin klasik tefsir örnekleri karşısında ne durumda olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zikredilen diğer tefsir örneklerinin de özellikle müfessirin asrına yakın olan eserlerden verilmeye gayret gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şia tefsiri, Batınîyye, tevil, yorum, İsmailiyye, metot.

**Shia's Tafsir and Batini's Extreme İnterpretation: Example of Kitab al-Kashf by Jafer b. Mansur**

## Abstract

In this study, life and books of Jafer b. Mansur are introduced firstly and Shia's Tafsir is outlined in a general way secondly without differentiating Ithna'ashariyyah and Zaydiyye with the aim of presenting the Batini commentary through *Kitab al-Kashf* by Mansur al-Yamani (died in 360/970). Afterwards, Ismailiyye – Batniyye and their interpretation method are presented independently due to the author's

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

affiliation to Ismailiyye. Lastly, interpretation examples chosen from *Kitab al-Kashf* which form the base of this study are presented; and they are compared with *Jami al-Beyan* by Ibn Jarir al-Taberi (died in 310/923) and *Tavilat* by Imam Maturidi (333/944) which are accepted as the important and competent examples of Rivayet and Dirayet tafsirs in order to display the position of Ismaili – Batini interpretation in regard with classical tafsir examples. It is specially tried to give the other cited tafsir examples from the books of the period closer to the mufassir’s century.

**Key Words:** Shia Tafsir, Batiniyya, tawil, interpretation, Ismailism, method.

## Giriş

Kur’an-ı Kerim’de yer alan olay veya kıssalarda mesajın önüne geçilmemesi ve asıl anlatılanın arka planda kalmaması için bazen olayların kahramanı bazen zamanı bazen de mekânı zikredilmez. Kur’an, zaman-mekân ve kişilerin ötesindeki mesajını teferruata girmeksizin veciz bir şekilde ile aktarır. Kur’an’ın mübhemâtı olarak sayılan söz konusu anlatımların izah edilmesi ihtiyacı doğmuş ve müfessirler bu konuda hayli mesai harcamışlardır. Mübhemâtın beyanı için öncelikle, Hz. Peygamber ve seleften gelen rivayetler esas alınmış, rivayetlerin yeterli olmadığı durumlarda ise İsrailî haberler kullanılmıştır.<sup>1</sup>

İslam tarihindeki birtakım talihsiz olaylar sebebiyle meydana gelen ve ana gövdeden kopan siyasi oluşumlar giderek itikadî bir yapı kazanmış ve aynı doğrultuda fikrî oluşumlar teşekkül etmiştir. Buna bağlı olarak mezhebî bir teori veya ilkeyi Kur’an’a dayandırma ve bu vasita ile mezhep düşüncesini meşru bir zemine oturtma eğilimi baş göstermiştir. Bu durumda Kur’an’ın mübhemâtının tevile açık oluşu bu eğilimin en büyük avantajlarından birini teşkil etmiştir. Mübhemâtın ideolojik tevili, giderek Kur’an kavramlarının ve hatta kelimelerinin oldukça aşırı bir şekilde tevil edilmesine yol açmıştır. ‘Her lafzın bir zahiri, her zahirin bir batını ve her batının da tevilleri olduğu’ düşüncesi de işin içine girince tevilin sınırları oldukça genişlemiş ve durum işin içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Zira tefsir için oldukça önemli referanslar olan ayetin nüzul sebebinin, siyak ve sibaki gibi önemli hususları göz ardı ederek sadece lafiz ve onun batınî manasıyla hareket etmek, Cafer B. Mansur örneğinde de görüleceği üzere tefsirden ziyade aşırı batınî tevilleri ortaya çıkarmıştır.

1 Halis Albayrak, “Mübhemâtü’l-Kur’ân İlmi ve Kur’an”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII, s. 162 vd.

Aşırı batınî tevil olarak adlandırılan bu yorum sisteminin –ki bunun bir sistem olup olmadığı şüphelidir- bir esası, tevilde takip ettiği bir metot ve yahut bir tevil etme usulünün olup olmadığı, bu tevil türünün tüm sınırları zorlayarak keyfî ve ideolojik bir temele dayanıp dayanmadığı temel bir sorunu teşkil etmektedir.

Şia tefsiri üzerinden İsmailiyye kolu özelinde bir örnek merkeze alınarak batınî tevilin ne kadar aşırıya gittiği ve sahih tefsir algısından ne kadar uzaklaştığı, hatta koptuğu konusu bu çalışmanın ana temasını teşkil edecektir.

## I. Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum

### A. Şia Tefsiri

Hicri I. asrın sonlarına doğru ilk Şîî fikirler ortaya çıktığında buna bağlı olarak Kur'an-ı Kerim hakkında da birtakım yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Şîî düşünce sisteminin tekâmül etmesi ile birlikte yapılan bu yorumlar daha fazla ideolojik bir boyut kazanmıştır.

Ehl-i sünnet ile ittifak edilen noktalar bir tarafa bırakıldığında, Şia tefsirinin temel farkı, Hz. Ali'nin hilafetine Kur'an'dan birtakım deliller getirerek, onu kendisinden önceki üç halifeye takdim etmek suretiyle hilafetini nas ile temellendirmek olmuştur. Şîî tefsirlerde üzerinde en çok durulan konular; imamet, velâyet, Ehl-i beytin fazileti ve imamların masumiyeti gibi Ehl-i sünnetten ayrılan hususlardır.<sup>2</sup> Övgü ifadelerinin çoğu Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e hamledilirken; eleştiri ve kınama ayetlerinin çoğu da Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi Şia tarafından sevilmeyen kimselere delalet ettiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>3</sup> Nitekim erken dönem Şia'sının hadis ve tefsir alanında muteber isimlerinden bir olan Kummî (v. 307/919 [?]) *Tefsir*'inde, *sıratu'l-mustakîm*,<sup>4</sup> *sebilullah*,<sup>5</sup> *el-hak*,<sup>6</sup> *ed-din*,<sup>7</sup> *el-emanet*,<sup>8</sup> *nebeun azîm*<sup>9</sup> ve daha

2 Abdülhamit Birşık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 288.

3 Süleyman Ateş, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s.129.

4 Fatıha 1/6.

5 Hud 11/19.

6 Kehf 18/29.

7 Rum 30/30.

8 Ahzab 33/72.

9 Sad 38/67.

birçok kavramı Hz. Ali'ye, onun imameti ve velayetine hamletmiştir.<sup>10</sup>

Şia tefsirinin bir başka önemli ayrılık noktası, esas alınan tefsir rivayetlerinin kaynağıdır. Şia'nın tefsir rivayetinin güvenilir ve muteber olmasının ilk şartı rivayet zincirinin Ehl-i beyte veya masum imamlardan birine dayanmasıdır.<sup>11</sup> Bununla birlikte imamların masum, günahattan korunmuş olması ve kendilerinden en küçük hatanın dahi sadır olmaması durumu imamlara has birtakım özel durumları beraberinde getirmiştir. İmam, Allah'ın kendisine bahsettiği ilhamla hükmetme yetkisine sahip olup isterse nasların zahiri ile hükmedip bunlara bağlı kalacağı gibi dinin zahirini terk edip batın ile amel edebilme yetkisine sahiptir.<sup>12</sup> Yine tevilin yetersiz kaldığı yerlerde Kur'an'ın ifadelerinde esas olanın remz ve işaret olduğu ileri sürülmüştür.<sup>13</sup> Burada zahir ve batının arasını bulan mutedil Şia kanadını istisna etmek gerekirse de imamlara tanınan yetkiler oldukça geniştir. Çünkü Allah Peygamber ve imamlara hüküm ve fetva verme yetkisi verdiği gibi Kur'an ayetlerinin tefsir ve tevilini de onlara bırakmıştır. İmam isterse hüküm verebilir isterse susar, dilerse zahir ile amel eder isterse batına yorardı.<sup>14</sup> Bunun yanında ayetin siyak ve sibakından koparılması ve istenilen doğrultuda tevil edilmesi Şia'nın genel bir özelliği olmaktadır. Bu konuda Şia'nın tefsir anlayışının iyi bir özetini yapan Behiştî'nin şu sözleri önem arz etmektedir:

“Ayetlerin başka zaman ve mekanlara uygulanmasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir nokta vardır ki o da şudur: bu uygulama biçiminin idrak etmek, ilmî ihtisasın yanında başka özellik de gerektirmektedir. Bu özellik, İmamettir. Yani belirli mekan ve şartlar içinde emredilen bir hükmün başka mekan ve şartlara aktarılması işi her alim ve incelemecinin anlayamayacağı incelikte bir iştir. İmamlar anlar onu, Rehber anlar. (...) Bu yüzden ayetlerin değişik mekan ve şartlara aktarılması İmametin kont-

10 Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, (thk. Tayyib el-Musevî el-Cezairî), [y.y.]: Mektebetu'l-Hüda, [t.y.], I, 28; I, 325; II, 35; II, 154-155; II, 198; II, 243;

11 İğnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul: Denge Yayınları, 1997, s. 303-305; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşumu Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, s.88; Mevlüt Erten, “Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 76.

12 Sâkıp Yıldız, “Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982, sayı: 5, s. 58.

13 Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü Bütünlük Üzerine*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996, s. 208.

14 Ateş, “İmamiyye Şiası”, s.149.

rolü altında gerçekleşir.”<sup>15</sup>

Şia tefsirinde bir başka husus ise mübhematın önemli ölçüde istismar edilmesidir.<sup>16</sup> Yine Kummî'den örnek vermek gerekirse, Fatıha suresinde dosdoğru yol manasındaki 'الصراط المستقيم' Hz. Ali'ye ve imametin hak oluşuna tevîl edilirken gazaba uğrayanlar manasındaki 'المغضوب عليهم'in tevîlinde ise onların hilekârlar ve Hz. Ali'yi tanımayanlar olduğuna dair rivayete yer verilmiştir.<sup>17</sup> Yine aynı şekilde “Yoksa biz iman edip iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlarla bir mi tutacağız? Ya da Allah'a karşı gelmekten sakınanları günaha boğulanlar gibi mi sayacağız?” mealindeki Sad Suresi 28. ayetinde geçen *iman edip iyi işler yapanlar* anlamındaki 'الذين آمنوا و عملوا الصالحات' ve *Allah'a karşı gelmekten sakınanlar* manasındaki 'المتقين' Hz. Ali ve ashabı; *yeryüzünde bozgunluk çıkarıcılar* manasındaki 'المفسدين في الأرض' ve *günaha boğulanlar* anlamındaki 'الفجار' ifadeleri ise ilk iki halife ve ashabı olarak tevîl edilmiştir.<sup>18</sup>

Verilen tevîl örneklerinden de anlaşılacağı gibi Şia'nın genel olarak tefsir yöntemi, imamet, velayet, Şia taraftarı olmayanların kötülenmesi gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu da siyasi bir taraftarlığın giderek akidenin önemli esaslarından biri haline gelmesine, dolayısıyla imamlara ve onların masumiyetine inanmanın imandan bir cüz sayılmasına, onların peygamberler mesabesinde bir konuma sahip olmalarına ve nassları yorumlarken sözlerinin tartışmasız kabul edilmesi gibi bir aşırılıklara neden olmuştur. Buna binaen imamın söylediklerinin tefsir rivayetlerinin en önemli kaynağı sayılması kaçınılmaz olmuştur. Ancak son imamın -son imamın kimliği Şia fırkalarına göre farklılık arz etmekle birlikte- büyük gaybete girmesi le birlikte imamlardan varid olan haberler kesintiye uğramıştı. Bu durumda öncelikle rivayetle yetinen Şiî müfessirler daha sonrasında kendi dirayetlerine de başvurmuşlardır. Netice de imamların batınî tevillerinin yanı sıra Şiî müfessirlerin dirayeti sonucu ortaya çıkan daha geniş batınî yorumlar da ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup>

15 Muhammed Hüseyin Behiştî, *Bilmek; Kur'an-ı Kerim'den Yararlanma Metodu; Mülkiyet*, (çev. İbrahim Keskin), İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988, s. 130.

16 Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşumu Süreci*, 88, 219.

17 Kummî, *Tefsiru Kummî*, I, 28-29.

18 Kummî, *Tefsiru Kummî*, II, 234. Ayrıca bkz. Erten, “Mübhemâtü'l-Kur'an”, s. 77-80.

19 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi, 2007), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erken dönem Şîi tefsir literatürüne bakıldığında başta Hz. Ali (v. 40/661) olmak üzere Abdullah b. Mes'ud (v. 32/652), Ubeyy b. Kâ'b (v. 33/654), Abdullah b. Abbas (v. 68/688), Said b. Cübeyr (94/713)<sup>20</sup>, Mücahid b. Cebr (v. 103/721) ve Katade b. Diame (v. 117/735) gibi sahabe ve tabiün ilk dönem Şia müfessirleri arasında sayılmaktadır. H. II. Asırda Zeyd b. Ali (v. 122/740), Süddî el-Kebir (v. 127/), Cabir el-Cûfî (v.128/745)<sup>21</sup>, Cafer es-Sadık (v. 148/766), Mukâtil b. Süleyman (v. 150/768) ve Süfyan b. Uyeyne (198/814) gibi imam ve müellifler h. II. asır Şîi müfessirleri arasında sayılmıştır.<sup>22</sup> III. ve IV. asra gelindiğinde<sup>23</sup> ise Ebü'l-Fadl Seleme b. el-Kummî (v. 240/855), Hasan b. Ali b. Muhammed el-Askerî (v. 260/874), Ebu Hanife ed-Dineverî (v. 282/896), Ebü'l-Hasan el-Kummî (v. 304/920), Ebu Zeyd el-Belhî (v. 322/934) ve Rummânî (v. 384/999) gibi isimler Şîi müfessirleri arasında sayılmıştır.<sup>24</sup> Yine Şîi kaynaklarında Kur'an'ı ilk cem eden kişinin Hz. Ali, Kur'an'ı ilk noktlayan kişinin Ebu'l-Esved ed-Düelî, kıraat, meânî'l-Kur'an ve garibu'l-Kur'an konularında ilk eser telif edenin Eban b. Tağleb (v. 141/758), fedâilu'l-Kur'an hakkında ilk eser sahibinin Ubey b. Kâ'b (v. 33/654) ve mecâzul'l-Kur'an alanında Yahya b. Ziyad el-Ferra (v. 207/822) olduğu zikredilmektedir.<sup>25</sup>

Seyyid Abdurresul el-Musevî, *eş-Şia fi't-tarih* adlı eserinde V. asra kadar 126 müfessiri sıralamaktadır.<sup>26</sup> Bu durum Sünni kaynaklarda yer verilen Kummî, Ayyaşî gibi müelliflerin yanında –günümüze ulaşmış ulaşmamış bir yana- erken dönemden itibaren oldukça geniş bir Şîi tefsir literatürü olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

20 Said b. Cübeyr, bazı Şîi kaynaklarca tefsir yazar ilk müfessir olarak zikredilmektedir. Bkz. Es-Seyyid Hasan Sadr, *Tesisu's-Şia li-ulûmi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'r-râihî'l-Arabî, 1981, s.322.

21 Her ne kadar Şîi kaynaklarda Said b. Cübeyr'in ismi geçse de Goldziher, Cabir el-Cûfî'nin tefsiri için Şîi tefsir ilkeleri doğrultusunda yazılmış ilk Kur'an tefsiri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 304.

22 Es-Seyyid Abdurresul Musevî, *eş-Şia fi't-tarih*, Kahire: Mektebetu Medbulî, 2002, s. 203-213.

23 Goldziher Cûfî'nin tefsirinden sonra III. ve IV. yüzyıla ait en eski Şîi tefsiri olarak Sultan Muhammed b. Hacer el-Becahtî (?) adlı kişinin *el-Beyânu'saade fi makâmi'l-ibade* adlı bir tefsirinin varlığından ve 1896 yılında Tahran'da basıldığından bahsetmektedir. (bkz. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 304). Ancak söz konusu tefsire bakıldığında eser sahibinin, 1909 yılında vefat eden Sultan Muhammed el-Cenabezi'ye ait olduğu görülmektedir. Eser İSAM Kütüphanesi'nde 024614-01 demirbaş numarası ile bulunmaktadır.

24 Musevî, *eş-Şia fi't-tarih*, s. 215-230.

25 Sadr, *Tesisu's-Şia*, s. 316-321.

26 Musevî, *eş-Şia fi't-tarih*, s. 203-230.



## B. Aşırı Batınî Yorum ve İsmailî Tevil

Her ayetin bir zahiri olduğu gibi bir batını olduğu fikrinden<sup>27</sup> yola çıkılarak ayetlerin batınî tevilleri yapılmıştır. Ayetlerin batın manası, zahirin yanında bir kılıfın içindeki bir cevher gibidir. Ayetlerin zahiri ile uğraşmak ehl-i zahirin işidir. İsmailî-Batınî tevil ise yalnızca imamların, hüccetlerin, babların ve dâîlerin bildiği batınî tevil ile uğraşmaktadır.<sup>28</sup>

Batıniyye, bu düşünce sisteminin bir gereği olarak nasların batınî manalarını tespit eden ve bu manaları olabildiğince genişleterek nasların delaletini bunlara bina eden mezhep ve tarikatlar için<sup>29</sup> şemsiye bir isim olmuştur.<sup>30</sup> Nitekim Batıniyye; Karmatiyye, Mübarekiyye, Hurremiyye, Hürremdiniyye, Babekiyye, İsmailiyye, Sebei'yye, Muhammira, Melâhide ve Ta'limiyye için ortak olarak kullanılmıştır.<sup>31</sup> Bunlara ek olarak, Nusayriyye ve Dürziyye de sayılmaktadır.<sup>32</sup> Sayılan bu fırkalardan bazıları başlı

27 "Her ayetin bir zahiri bir batını bir haddi ve bir matla'ı vardır." rivayeti, kimi zaman Hz. Peygamber'e kim zaman İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi sahabeye, kimi zaman da önemli mutasavvıflara atfedilmektedir. Rivayet, Kütüb-i tis'a'da yer almamakla birlikte bazı hadis kitaplarında, işarî tefsir eserlerinde, ulumu'l-Kur'an ve tefsir tarihi kitaplarında yer almaktadır. Bkz. Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevaid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut: Daru'l-fıkr, 1992, VII, 318; Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, (thk. Seyyid Umran), Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004, I, 21-23; Celaleddin es-Suyutî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002, II, 1219; Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-sâfi*, Beyrut: Müessesetu'l-a'lemî li'l-matbuât, [t.y.], I, 31; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-mufessirûn*, Kahire 1961, III, 19-20; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974, s.30.

28 Cafer b. Mansuru'l-Yemen, *Kitabu'l-Keşf*, (thk. Mustafa Galib), Beyrut: Daru'l-Endelüs, *Kitabu'l-Keşf*, s.7.

29 Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki batınî-ışarî teviller yapan mutedil mutasavvıflar fikri olarak Batıniyye ile aynı tevil yöntemine sahip gibi gözükseler de onları Batıniyye'den ayıran birtakım hususlar vardır. Bunlar arasında; verdikleri batın mananın yanı sıra zahir manayı inkâr etmemeleri, kabul görmesi için birtakım şartlara bağlanması ve Şia'nın masum olduklarına inandıkları imamların tevil rivayetlerine dayanmaması dolayısıyla itikadî anlamda Ehl-i sünnetten ayrı olmaması sayılabilir. Bununla birlikte Bedreddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392) *el-Burhân*'da ve Suyutî (v. 911/1505) *el-İtkan* adlı eserinde konu ile ilgili İbn Salah'tan (v. 663/1245) şu sözleri nakletmektedirler: "Zannediyorum ki sûfilerden güvenilir bir kişi, [Sülemî'nin tefsirine] benzer bir şey söylediğinde, onun tefsir olduğunu kastetmiyor ve Kur'an'dan da bir kelimeyi açıklama yoluna gitmiyordur. Şayet böyle bir kastı varsa o zaman batınîlerin yolunu tutmuş olur." Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Dari't-Turâs, 1984, II, 171; Suyutî, *İtkan*, II, 1218.

30 Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut: Daru'l-ilm li'l-mel'ayin, 1973, II, 7.

31 Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Batıniyye ve Butlânihî*, (nşr. S. Strothmann), İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938, s. 21; Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Batıniyye*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye, 1964, s. 11.

32 Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, II, 9.

başına bir fırka iken bazıları da Batniyye için lakap olarak kullanılmıştır.<sup>33</sup> Ancak Batniyye'nin tam olarak kurumsallaştığı fırka İsmailiyye olarak kabul edilmekte, İsmailiyye'nin başlangıcı aynı zamanda Batniyye'nin başlangıcı olarak da sayılmaktadır.<sup>34</sup> Öyle ki İsmailiyye Kur'an-ı Kerim'i batınî olarak yorumlaması sebebiyle veya batın (gizli) bir imama inanmalarından dolayı Batniyye'nin kendisi olarak da görülmüştür.<sup>35</sup> Bunun yanı sıra yukarıda zikredilen fırkalarla birlikte Batniyye'nin İsmailiyye'nin lakaplarından biri olduğu görüşü de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Sonuç olarak Batniyye'nin İsmailiyye için isim veya sıfat olarak kullanılmasının temel sebebi, İsmailiyye'nin batınî tevil geleneğini olduğu gibi tevarüs etmesi gibi görünmektedir. Nasların batından hareketle birtakım teviller geliştirmeleri, batının esasında ne olduğu ve sınırlarının ne-reye kadar uzandığı sorularını akıllara getirmektedir. Batını zihin inceliği ve anlama doğruluğu olarak tanımlayan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762)<sup>37</sup>, konu hakkında şunları dile getirmektedir:

“Allah'ın nimetlerini hatırlatmada batn, ni'metlerde ve hakkın murakâbesinde tefekkür etmektir. Allah'ın günleriyle tezkirde batn ise, bu kıssalardan medhin, kötölemenin, sevâbın ve azâbın bağlama yerlerini, delillerini bilmek ve nasîhatı kabul eylemektir. Cennet ve cehennemle hatırlatmada ise batn, korku ve ümidin zâhır olması ve bu işlerin göz görüşü yapılmasıdır. Ahkâm âyetlerinde ise gizli hükümleri manalar ve iyâmâlarla istinbât edip çıkarmaktır. Sapık fırkalarla yapılan mücâdele ve hüccet yarışında batn, bu çirkinliklerin aslını bilmek ve onların benzerlerinin bu asıllara katmaktır.”<sup>38</sup>

Batniyyenin dolayısıyla İsmailiyye'nin tevil anlayışına gelindiğinde ise onlar, nasların tevili konusunda en yetkili merciin masum Ehl-i beyt

33 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batnîlik ve Batınî Tevil Geleneği*, Ankara: Kitâbiyyat Yayınları, 2003, s.30-31.

34 Avni İlhan, “Batniyye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 192.

35 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, I, 355; Ethem Ruhî Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İÜİF Yayınları, 2008, s. 280; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, “İsmailiyye”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 129-130.

36 Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Batniyye*, s. 21; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, II, 9.

37 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul Çağrı Yayınları, 1980, s. 116.

38 ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr*, s. 115-116.

imamları olduğu konusunda İснаaşeriyye ile ittifak etmektedirler.<sup>39</sup> Zira İснаaşeriyye ve İsmailiyye 'Velayet fikri nübüvvetin sırrı ve batınıdır.' görüşünde hemfikirdirler.<sup>40</sup> Aynı şekilde Kur'an'ın tefsirinde birinci ve en vazgeçilmez otorite Emiru'l-Müminîn Hz. Ali'dir. Çünkü O, Cafer b. Mansur'un deyimleriyle 'vasî', 'kurtuluşun kapısı', 'sahibu'l-hak', 'mütercimu'l-Kur'an' ve 'tevilin kaynağı'dır.<sup>41</sup> Cafer b. Mansur'a göre hakikî bilgi nâlık ve vasîye –ki bu ikisi Hz. Peygamber ve Hz. Ali'dir.- Allah tarafından doğrudan verilir. Nâlık ve vasî kendilerine verilen bu bilgiyi imamlara, hüccetlere, dâîlere ve müminlere ulaştırır.<sup>42</sup> Buna göre İsmailî tevilde birincil kaynak Hz. Ali ve imamlar olarak sayılırken hiyerarşinin daha altında bulunan hüccet ve dâîler, ikincil kaynak olarak kabul edilmektedir.

Batınî tefsirlerde imamları yüceltmek için yapılan teviller de oldukça fazladır. Batınî teville göre Nur Suresi 40. ayetinin "Allah kime nur vermemişse artık o kimşenin aydınlıktan nasibi yoktur" manasındaki وَمَنْ أَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ kısmında geçen نور'dan maksat Hz. Fatıma'nın soyundan gelen Ehl-i beyt imamlarıdır. Ayrıca Allah'ın bir kimseyi nurdan yoksun bırakması demek o kişinin imamdan yoksun olması demektir.<sup>43</sup> İmamlar övülmesi gereken sıfatlar bakımından en üst dereceye ulaşmış, hüküm vermek bakımından Hz. Peygamber'den sonra din ve dünya işlerinde ilk başvuru kaynağı olmuştur.<sup>44</sup> Zira onlar, aklî delillere veya bir kimsenin belletmesine ihtiyaç duymaksızın Allah'ın kendilerine vebh ve ilham etmesi sonucu gerçeği bilir, yanılmaz ve şüpheye düşmezler.<sup>45</sup> Buna göre imamların tüm konularda en önemli bilgi kaynağı vahiy ve ilham olmaktadır. Bunların yanı sıra imamların, peygamberî bilginin kaynağı olan nur-ı Muhammedî'yi taşımaları da onları daha fazla otorite sahibi kılmaktadır.<sup>46</sup> Nur-ı Muhammedî sayesinde imam vahyin en üstün destek ve yorumcusudur. Öte yandan onlar, İslam toplumunu yönetmek, insanlara

39 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 253.

40 Deylemî, *Beyânü Mezhebi'l-Batıniyye*, II, 293.

41 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s.94.

42 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 258.

43 Abdülcelil Şelebî, "Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri", (çev. Gıyaseddin Arslan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: I, s. 101.

44 Muhammed Rıza Muzaffer, *Şia İnaçları: Akaidü'l-İmamiyye*, (çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı), İstanbul: Zaman Yayınları, 1978, s. 57.

45 Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.

46 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (çev. Ahmet Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 203-204.

dinî ilimleri, bunların iç anlamlarını yorumlamak ve manevî yaşayışta insanlara kılavuzluk etmek gibi görevlerini de bu nurun verdiği imkânlar ile yerine getirebilmektedirler.<sup>47</sup>

İmamlara verilen bu vehbî ve ledünnî ilim Kur'an'ın tevili konusunda onları tartışmasız otorite kılmaktadır. Nitekim Muhammed el-Bâkır'dan (v. 114/733[?]) nakledildiğine göre vasilerden başka hiç kimse Kur'an'ın tüm zahirî ve batınî anlamını bildiğini, bütün Kur'an ilimlerine sahip olduğunu iddia edemez.<sup>48</sup> Kuleynî'nin naklettiğine göre İmam Muhammed el-Bâkır imamların tevil yetkisi hakkında şunları söylemektedir:

“Bize verilen ilimler arasında, Kur'an'ın tefsiri ve hükümleri ile zaman ve olayların değişmesine ilişkin ilim yer alır. Allah, bir topluluğa hayır dilerse, onlara işittirir. (...) Eğer sır tutan veya güvenilebileceğimiz kimseleri görürsek, mutlaka onlara bu bilgileri söyleriz.”<sup>49</sup>

İmam Muhammed Bâkır ve İsmailiyye daîsi Cafer b. Mansur'un sözlerine göre batınî tevilde ikincil mevkide hüccet ve dâiler bulunmaktadır. Böylece dâî ve hüccetlerin yaptığı tevil ve yorumlar daha meşru bir zemine oturmakta hatta bağlayıcı olmaktadır.

İsmailî tevilin bilgi kaynaklarının başında yukarıda da değinildiği gibi imamlara verilen vehbî bilgi, ledünnî ilimdir. Oldukça sübjektif olan bu esasın yanı sıra gelecekte vuku bulacak olayların birtakım metotlarla öğrenilen ilim olarak tanımlanan cefr/cifr ilmidir.<sup>50</sup> Cefir ilmi sayesinde geleceğe ilişkin bazı bilgilerin keşfedildiği, bunun da Kur'an'daki huruf-ı mukatta' ve bazı ayetlerin batınî manalarına dayandığı ve bu ilmin kaynağı olarak Cafer es-Sadık'ın zikredilmesi bu ilmin, İslamî literatürde yer almasına sebep olmuştur.<sup>51</sup>

Şia tarafından benimsenen görüşe göre cefr, Hz. Ali, Kur'an'ın batınî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanlığın ihtiyaç duyduğu veya duyacağı tüm bilgileri cefr adı verilen kuzu/oğlak derisine yazmış ve *el-Cefr* ve *el-Cami'a* adıyla iki eser telif etmiştir. Bu iki eser sadece imamlar

47 Nasr, *İslâm İdealler*, s.204.

48 Ebu Cafer Muhammed b. Yakub Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi:Usûl-u Kafi*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Daru'l-Hikem, 2002, I, 318.

49 Kuleynî, *el-Uşûl*, I, 318.

50 Metin Yurdağür, “Cefr”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 215.

51 Yurdağür, “Cefr”, VII, 216

tarafından anlaşılabilir şifrelerle doludur.<sup>52</sup> *Camia*'nın ne olduğu konusunda Cafer es-Sadık'tan (v.148/765) şu rivayet nakledilmiştir:

“Bir sahifedir ki, uzunluğu Rasûlullah'ın ziraiyle yetmiş zira eder. Peygamberimiz yazdırmış, Ali de yazmıştır. Orada bütün helaller ve haramlar, insanların ihtiyaç duyduğu her şey vardır. Hatta birini tırmalayıp yalalamanın cezası bile onda yazılıdır.”<sup>53</sup>

İmam Cafer *Cifri*'in deriden bir kap olduğunu, peygamberlerin, vasîlerin ve İsrailoğullarının geçmiş ulemasının ilimlerini kapsadığını söylemektedir.<sup>54</sup> Zamanla varlıklar ve harfler arasında kurulan ilişkileri de içine alan cefr ilmi, İsmailîler tarafından batınî yorumların temel kaynaklarından biri haline getirilmiştir.<sup>55</sup>

## II. Cafer b. Mansur el-Yemenî (v. 360/970)

### A. Hayatı

Ebü'l-Kâsım Cafer b. el-Hasen b. Ferah (Ferec) b. Havşeb'in doğum tarihi hakkında kesin bir bilgiye rastlanmamıştır. Babası İbn Havşeb'in 268/881 yılının başlarında Yemen'e gittiği<sup>56</sup> ve Cafer b. Mansur'u Yemenî'nin de Yemen'de doğduğu<sup>57</sup> yönündeki bilgiler göz önünde bulundurulsa bile doğruya yakın bir tahmin yapmak zordur.

Yemen'deki ilk İsmailî devletini kuran babası İbn Havşeb'in Mansur'u Yemen ünvanına nisbetle tanınan Cafer, babasının vefatından sonra diğer kardeşlerinin aksine İsmailî ideolojiye bağlı kalmıştır.<sup>58</sup> Babasının vefatından sonra kardeşlerinin Ehl-i sünnet akidesine geri dönmesi ve babasının yerine devletin başına geçen Abdullah b. Abbas eş-Şavirî'yi tanımaması ve hatta kardeşlerinden Ebü'l-Hasan'ın yönetimi ele geçirmesi üzerine Yemen'i terk ederek Tunus'ta Mehdiyye'ye gitmiştir.<sup>59</sup>

52 Yurdagür, “Cefr”, VII, 216.

53 Kuleynî, *el-Uşûl*, I, 332.

54 Kuleynî, *el-Uşûl*, I, 332.

55 Yurdagür, “Cefr”, VII, 216.

56 İmadüddin İdris b. Hasan el-Kureşî, *Uyûnu'l-ahbar ve funûnu'l-âsâr fi fedâilî'l-eimmeti athar*, Beyrut: Daru'l-Endelüs, [t.y.], s. 32.

57 Mustafa Öz, “Cafer b. Mansur el-Yemenî”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 553.

58 Öz, “Cafer b. Mansur el-Yemenî”, VI, 553.

59 Muhammed b. Malik Hammadî, *Keşfu esrari'l-batıniyye ve ahbaru'l-Karamita*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), [y.y]: es-Sekafetu'l-İslamiyye, s. 40; Hasan İbrahim Hasan, *Tarihü'd-devleti'l-Fâtımiyye*, Kahire: Mektebetu Nahdati'l-Mısıriyye, 1988, s. 483; Öz, “Cafer b. Mansur el-Yemenî”, VI, 553.

Cafer b. Mansur, İsmailîliğe bağlı kalmasının yanı sıra devlet adamlarından büyük ilgi görmüş ve mali bakımdan desteklenmiştir. Kısa zamanda İsmailîyye'nin en önemli âlim ve dâîlerinden biri olmuş ve kendisine "Seyyidu'l-ulema ve'l-fukahâ" ve "Babu'l-ebvab" gibi önemli ünvanlar verilmiştir. Cafer b. Mansur, devlete sadece ilmî ve fikrî anlamda katkı sağlamakla kalmayıp, askerî mücadelelerde de aktif rol oynamıştır. Ne zaman vefat ettiği konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte 360/970 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir.<sup>60</sup>

## B. Eserleri

Cafer b. Mansuru'l-Yemen'in teliflerinin bir kısmının aslında babasına ait olduğu ileri sürülmüştür. *Kitabu Te'vili'z-zekât, Esraru'n-nutekâ, eş-Şevahid ve'l-beyan li mebahîseti'l-ihvan, el-Keşf* adlı eserler hem babasına hem de kendisine nisbet edilmiştir.<sup>61</sup> Eserlerinin çoğu İsmailî akide ile ilgili olan Cafer b. Mansur eserlerinde, Allah'ın birliği, İsmailî tevil yöntemi ve bu doğrultudaki tevil örnekleri, ehl-i beyt, halifeler, peygamber kıssaları, ibadetlerin mistik yönleri gibi konuları işlemiştir.<sup>62</sup> Eserlerinden bazıları şunlardır;

1. *Kitâbü'l-Keşf*. Kur'an ayetlerinin İsmailî teville tabi tutulduğu eser aşağıda örneklerle beraber ayrıntılı bir biçimde işlenecektir.

2. *Tevilü'z-zekât*. Muiz li-dinillah (v. 365/975) zamanında telif ettiği bu eser, imamların İsmailîyye mezhebinde nerede oldukları hakkında birtakım bilgiler sunmaktadır. Nitekim eserde Cafer, "Kim zamanının imamını bilirse, kendini bilir." demektedir.<sup>63</sup> Bunun yanı sıra eserde zekât ibadetinin batınî ve mistik yönleri üzerinden durulmaktadır.<sup>64</sup>

3. *Esrâru'n-Nutekâ*. Serâiru'n-nutekâ adlı eserine çok benzer bir nitelikte olup Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Muhammed b. İsmail gibi nâtikların tevillerine yer verilmiştir.

4. *eş-Şevahid ve'l-beyan*. Hz. Ali, imamlar, hüccet ve dâîlerin faziletine dairayetlerden deliller gösterilen eseridir.

60 Öz, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", VI, 553.

61 Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, II, 208 krş. II, 211.

62 el-Kureşî, *Tarihu Devleti'l-Fâtmiyyin bi'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Ya'lavî), Beyrut: Daru'l-Garbil'l-İslâm, 1985, s. 541; Öz, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", VI, 553.

63 H. İbrahim, *Tarihu'd-devleti'l-Fâtmiyye*, s. 383.

64 Öz, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", VI, 553.

5. *er-Rıda fi'l-bâtın*. Davet hiyerarşisi, imam, hüccet, diğer mezhep görevlileri hakkındaki eseridir. İsmailî davet metodu hakkında bilgi vermesi bakımından önemli görülmüştür.

Cafer b. Mansur'un bu eserlerinin yanı sıra *el-Ferâiz ve huhûdü'd-din*, *Tevilu Sureti'n-Nisa*, *el-Feterât ve'l-kıranât*, *Tevilu Hurufi mu'ceme*, *Siretu İbn Havşeb*, *Tevilu emsâli'l-Kur'an*, *el-İsmul'l-a'zam* adlı eserleri de bulunmaktadır.<sup>65</sup>

### III. Kitâbu'l-Keşf'ten Örnekler

Kur'an ayetlerinin aşırı batınî yorumlara tabi tutulduğu bir eser olarak tanımlanan<sup>66</sup> *Kitâbu'l-Keşf*, muhakkik Mustafa Galib'in mukaddimesi ve altı risaleden oluşmaktadır. Muhakkik mukaddimesinde müellif, eser ve tahkik nüshası hakkında kısa bilgiler vermektedir. Nizârî-İsmailî olan Mustafa Galib, mukaddimesinde Cafer b. Mansur'un, davet mertebelerinde ilerleme kaydetmek isteyen kimse için yolunu aydınlatan aklî teviller sunduğunu ve bu tevilleri aklî açıklama ve mantıkî delillerle desteklediğini söylemektedir. Ayrıca Cafer b. Mansur'un içinde barındırdığı rumuz ve işaretlerden yola çıkarak Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp edenleri ayıplamak için tevill ettiğini dile getirmektedir.<sup>67</sup>

Kitapta yer alan altı risaleden her biri İsmailiyye mezhebindeki 6 nâtıktan birini temsil etmektedir. Birinci risale hamdele, tehlil ve şehadet ile başlamaktadır. Sonrasında Allah'ın kullarına yüklediği sorumluluklar ile ilgili ayetlerin tevilleri yer almaktadır. İkinci risalede ise zahir, batın, ilim, amel ve had gibi hususlara ilişkin bazı ayetlerin teviline yer verilmektedir. Daha sonrasında harfler ele alınarak onların dini emirlere mutabık olarak işaret ettiği manalar tahlil ve tefsir edilir. Üçüncü risale ise her asırda hakikati bilmek olan batın ilminin yüceliğinden bahsedilmiştir. Yine bu risalede eşi benzeri olmayan imam ve Allah'ın batını ayakta tutması konuları işlenmiştir. Dördüncü risalede ise Allah'ın önce harfleri yarattığına dair bir rivayet yer almakta, harflerin her birinin ayrı ayrı manası olduğuna değinilmektedir. Beşinci risale ise ayetlerin batını manalarından hüküm çıkarmak, bazı meselelere cevap vermek ve birtakım açıklamalara tahsis edilmiştir. Müellif burada bir ayetin batını manasından yola çıkarak batını

65 Öz, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", VI, 553.

66 Öz, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", VI, 553.

67 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s.13-14 (muhakkikin mukaddimesi).

anlamda ona benzeyen bir diğer ayeti onunla şerh etmeye çalışmaktadır. Altıncı risalede ise birtakım ayetlerin tevildinden de yardım olarak açıklanmasına izin verilmeyen şeyleri muhafaza etmenin zarureti ve bu konuda ahd-misak almanın keyfiyetinden bahsetmektedir.<sup>68</sup>

Cafer b. Mansur'un tevیل anlayışına gelince, onun tevیلinin iyi bir örneği mutasavvıfların da en çok ilgisini çeken "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ أَمْ مَسَسَهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ اللَّهُ اللَّهُ" ayetinde yaptığı tevildir. Müellife göre ayetin 'اللَّهُ' göstericilerdir, yerdeki nuru ise kendilerine yol gösterilmiş imamlardır. 'مِشْكَاةٌ' Hz. Fatıma'yı ifade ederken 'مِصْبَاحٌ' ise Hz. Hüseyin'i ifade etmektedir. 'الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ' kısmı ise Hz. Hüseyin'in anne karnındaki durumunu anlatmaktadır. 'الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ' kısmında ise Hz. Fatıma'nın diğer kadınlara üstünlüğünü ifade etmek için o, inci gibi parlayan bir yıldızla benzetilmiştir. 'زَيْتُونَةٍ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ' ise Hz. İbrahim'dir. Zeytin ise imamlara ve peygamberlere verilen isimdir. 'لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ' lafzı ile ne doğuya ne batıya ait olmaması, Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne de Hıristiyan olmasına hamledilmiştir. 'يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ' kısmı ise Hz. Hüseyin'in anne karnındayken kendi imameti hakkında neredeyse konuşacak olması olarak tevیل edilmiştir. 'نُورٌ عَلَى نُورٍ'dan maksat yine Hz. Hüseyin'in imamet ile birlikte hem hidayete erdirmesi hem de hidayete ermesi olarak yorumlanmıştır.<sup>70</sup>

İbn Cerir et-Taberî'nin ayet hakkındaki görüşü ise özetle şöyledir; "Bu ayet, iman sahiplerinin kalplerinde bulunan Kur'an için Allah'ın getirdiği bir misaldir. Zira Allah şöyle demektedir: Allah'ın nurunun müminlerin kalplerindeki misali –ki Allah o nur ile kullarına doğru yolu aydınlatmış, onu kullarına indirmiş, onlar da o nura inanmış, içindekileri tasdik etmiş– bir kandil yuvası gibidir. Yani kandil yuvası müminin göğüs kafesi, kandi-

68 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s.13-14 (muhakkikin mukaddimesi).

69 Nur 24/35.

70 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s.35-36.



li koruyan cam müminin kalbi, camın içindeki nur ise Kur'an'dır.<sup>71</sup> İmam Maturidî ise, 'اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ' kısmını 'Allah yerde ve göklerde bulunan mevcudatın nurudur.' şeklinde açıklamaktadır. 'مِثْلُ نُورِهِ' için ise "Müminin kalbindeki nurun misali, içinde ışık olan bir kandilin misali gibidir. Nasıl ki deliksiz ve karanlık bir oyuğa ışık koyulduğunda onun her köşesi aydınlanıyorsa müminin kalbi de o nurla öylece aydınlanır."<sup>72</sup>

Cafer b. Mansur'a göre "عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ" ayetinde geçen "النَّبِيِّ الْعَظِيمِ" kısmının İmam İsmail b. Cafer'dir. "قُلْ هُوَ تَبَاً عَظِيمٌ أَتُنتَمُونَ عَنْهُ مُعْرِضُونَ"<sup>74</sup> ayeti de bu delaleti desteklemesi için getirilmiştir.<sup>75</sup> Oysa ayetin tefsiri için İbn Cerir et-Teberî'nin *Câmiu'l-Bayan'*ına bakıldığında 'النَّبِيِّ الْعَظِيمِ'in Kur'an-ı Kerim veya ölümden sonra diriliş olduğuna dair rivayetler sıralanmıştır.<sup>76</sup> İmam Maturidî ise *Tevilât'*ında lafzın delaletininin ba's veya tevhid olduğunu belirtmektedir.<sup>77</sup>

Cafer b. Mansur, *Kummî Tefsir'*inde olduğu gibi velayet ve imamet konusunda tevil ettiği ayetleri eğer övülen bir şeyden bahsediyorsa Hz. Ali'ye, yerilen veya kınanan bir şeyden bahsediyorsa isim vermeden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e hamletmektedir. Nitekim "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ" ayetinde geçen "سَبِيلِ اللَّهِ"<sup>78</sup> ayetinde geçen "سَبِيلِ اللَّهِ" Hz. Ali şeklinde yorumlarken ayetin devamını Hz. Ali'nin velayetini inkâr edenlerin amel ve sa'yinin Allah tarafından boşa çıkarılacağı şeklinde tevil etmektedir.<sup>79</sup> Taberî, "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" kısmını 'Allah'ın birliğini inkâr eden, ondan başkasına kulluk eden, Allah'ın birliğine iman edip Hz. Muhammed'i de O'nun peygamberi olarak tasdik eden kimselerin Allah'a ibadet etmesine engel olanların amelleri boşa gidecektir' şeklinde tefsir etmiştir.<sup>80</sup> İmam Maturidî ise surenin medeni olduğunu da göz önünde bulundurarak ayetin hitabının Medine'deki kâfirler yani ehl-i kitap oldu-

71 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), Riyad: Daru Âlemi'l-kütüb, 2003, XVII, 307.

72 Ebu Mansur el-Maturidî, *Tevilâtü'l-Kur'an*, (thk. Mecdi Basellum), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiiye, 2005, VII, 564.

73 Nebe 78/1-3.

74 Sad 38/67-68

75 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s.31-32.

76 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 5-7.

77 Maturidî, *Tevilât*, X, 389.

78 Muhammed 47/1.

79 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s. 37.

80 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 180.

ğunu söylemektedir.<sup>81</sup>

Cafer b. Mansur aynı tevil güdüsüyle imam ve natıkları da bir kısım ayetlerin delaletine yerleştirmiştir. “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ”<sup>82</sup> ayetinde geçen ‘الْمَسَاجِدُ’ lafzının delaletini imam ve nâtlara yor- muştur. Bununla beraber imamlarına davetine icabetin, emirlerine itaatın Allah tarafından emredildiğini de eklemektedir.<sup>83</sup> Taberî, ayeti Allah’a hiç- bir şekilde şirk koşulmaması yönünde tefsir ederken,<sup>84</sup> İmam Maturidî de benzer şekilde tefsir etmekte Allah’tan başkasına ibadette ve dıada şirk koşmama şeklinde bir kayıt koymaktadır.<sup>85</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِيَّ”<sup>86</sup> ayetinin ikinci kısmının medlülünü ise Hz. Ömer olarak tevil etmektedir.<sup>87</sup>

Cafer b. Mansur, Tin Suresinde yer alan yemin lafızlarını oldukça zor- lama tevillerle ehl-i beyte hamletmektedir. “وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سَيْنِينَ وَهَذَا”<sup>88</sup> “بَلَدِ الْأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ وَعَدْنَا بِالزَّيْتُونَ” kısmında yer alan ‘وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ’ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, ‘وَطُورِ سَيْنِينَ’ Hz. Peygamber, ‘وَهَذَا بَلَدِ الْأَمِينِ’ Hz. Ali olarak tevil edilmiştir.<sup>88</sup> Taberî, ‘وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ’ kavramlarının mecazî veya hakikî manalarında kullanıldığına ilişkin ihtilafa yer vermektedir. Hakiki manasında التَّيْنِ için yenilen bir meyve, الزَّيْتُونَ için de [yağı için] sıkılan bir şey olduğunu dair rivayetlere yer vermektedir. Mecazî manada ise التَّيْنِ’in Dimaşk Mescidi veya Nuh’un mescidi, الزَّيْتُونَ’un da Beyt-i Makdis veya Beyt-i Makdis’teki mescit olduğuna dair görüşlere yer vermiş- tir. Ancak Taberî’nin görüşü buradaki kullanımın hakikî manada olduğu yönündedir. Taberî, ayetin ‘وَطُورِ سَيْنِينَ’ kısmı için ise Hz. Musa’nın Al- lah Teâla ile görüştüğü Tur Dağı ve burada bulunan mescid olduğu veya üzerinde ot biten her türlü dağ ve yahut da güzel ve mübarek olan dağ olduğuna dair görüşlere yer vermektedir. Taberî’nin bu konudaki görüşü ise ‘وَهَذَا بَلَدِ الْأَمِينِ’ in maruf bir dağ olduğu şeklindedir.

81 Maturidî, *Tevilât*, IX, 262.

82 Cin 72/18.

83 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Kesf*, s.63.

84 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 340.

85 Maturidî, *Tevilât*, X, 258.

86 Bakara 2/208.

87 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Kesf*, s. 48.

88 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Kesf*, s. 41.

ise Mekke şehri olduğu görüşündedir.<sup>89</sup> İmam Maturidî ise 'وَالَّتَيْنِ وَالرَّيْثُونَ' kısmı için şayet bir meyve olan incire ve kendisinden yağ çıkarılan bir zeytine kasm edilmişse bu onların insanlar için büyük menfaatler sağlaması sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte eğer 'وَالَّتَيْنِ' ve 'الرَّيْثُونَ' ile 'وَأَطُورِ سَيْنِينَ' in kastedilmiş olabileceğini de söylemektedir. İmam Maturidî 'وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ' in Mekke olduğu konusunda Taberî ile müttefikdir.<sup>90</sup>

Cafer b. Mansur, Fecr Suresi'nde de benzer bir tevile yer vermektedir. 'وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ' <sup>91</sup> ayetleri tevil edilirken 'وَالْفَجْرِ', Hz. Peygamber, 'وَلَيَالٍ عَشْرٍ', Hz. Ali, 'وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ', Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, 'وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ', Hz. Fatma olarak tevil etmektedir.<sup>92</sup> Taberî, 'وَالْفَجْرِ' in tan vaktinde meydana gelen aydınlık olduğunu,<sup>93</sup> 'وَلَيَالٍ عَشْرٍ' in Zilhicce ayının ilk on gecesi, olduğunu,<sup>94</sup> 'وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ' in genel bir mana ifade edip Allah'ın her çift ve teke yemin ettiğini söylemektedir.<sup>95</sup> Taberî, 'وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ' i Müzdelife gecesi olarak tefsir etmektedir.<sup>96</sup> İmam Maturidî ise 'وَالشَّفْعِ' ile Allah Teâlâ'nın 'وَالْوَتْرِ' ile de yaratılanların kastedilmiş olabileceğini söylemektedir.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere Cafer b. Mansur'un tevilleri Taberî ve İmam Maturidî'nin yaptığı tevillerden oldukça uzaktır. İmam Maturidî'nin "Beşerin konuşabileceği sınırlarda Allah'ın muradı şu veya bu demeksiniz ayetin muhtemel vecihlerinden bir vecih tercih etmek."<sup>98</sup> şeklindeki tevil tanımını da göz önünde bulundurarak bir mukayese yapıldığında Cafer b. Mansur ve İmam Maturidî'nin tevil anlayışlarının da birbirinden çok farklı olduğu görülmektedir. Taberî'nin de eserini *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* şeklinde isimlendirdiğini ve ısrarla "القول في تأويل قوله ---" ifadesini kullandığı dikkate alındığında, tevil konusunda İmam Maturidî'ye yakın olduğu söylenebilir.

89 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 501-510.

90 Maturidî, *Tevilât*, X, 572.

91 Fecr 89/1-5.

92 Cafer b. Mansur, *Kitabu'l-Keşf*, s. 66.

93 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 344.

94 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 348.

95 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 355-356.

96 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 356.

97 Maturidî, *Tevilât*, X, 515.

98 Maturidî, *Tevilât*, I, 349 (müellifin mukaddimesi).

#### IV. Değerlendirme

Şia tefsirinin ayrılık noktalarından ve Cafer b. Mansur'un tevil örneklerinden de anlaşılacağı üzere Kur'an tefsirinde aşırı batınî yorum, ideolojinin ve aynı tarafta olmayan kişilere karşı geliştirilen nefret söyleminin en canlı tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Kummî tefsirinde olsun gerek Cafer b. Mansur örneğinde olsun ayetlerin keyfî tevil edilmesi siyasî görüşe hizmet etmekten öteye gitmemektedir. Başka bir deyişle siyasî bir taraftarlığın itikada dönüştüğü göz önünde bulundurulduğunda bu teviller itikadî bir taassuba malzeme oluşturmaktadır.

Her ne kadar Batınî-İsmailî yorum bir tevil olarak isimlendirilmişse de Cafer b. Mansur'un yaptığı vecihlerden bir vecih tercih etme işinden çok ayetin delaletini kendi dünya görüşüne göre kat'î bir şekilde tayin ve tespit etmektir. Zira tevillerinde ne bir rivayete ne bir sebep-i nüzule yer verilmiş ne de ayetlerin bağlamına değinilmiştir.

Batınî tevil, bilgi kaynakları ile birlikte düşünüldüğünde büyük oranda imam, hüccet ve dâîlerin keşfine dayanan tevillerin belli bir metot veya usul üzere olmadığı görülmektedir. Cafer b. Mansur örneğinde görüldüğü gibi özellikle yemin lafızlarının (muksemun aleyh) tevilinde bunlara gelişigüzel anlamlar yüklenmesi belli bir metot veya bir usulün ürünü gibi gözükmemektedir.

#### Kaynakça

- Albayrak, Halis, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Kur'an", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII, s. 155-182.
- Ateş, Süleyman, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s.147-172.
- , *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayîn, 1973.
- Behişî, Muhammed Hüseyin, *Bilmek; Kur'an-ı Kerim'den Yararlanma Metodu; Mülkiyet*, (çev. İbrahim Keskin), İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Bırışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-294.
- Cafer b. Mansuru'l-Yemenî, *Kitabu'l-Keşf*, (thk. Mustafa Galib), Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983.

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşumu Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- ed-Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezhebi'l-Batniyye ve Butlânihi*, (nşr. S. Strothmann), İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul Çağrı Yayınları, 1980.
- Erten, Mevlüt, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 65-84.
- Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-sâfi*, Beyrut: Müessesetu'l-a'lemî li'l-matbuât, [t.y.].
- Fığlalı, Ethem Ruhî, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İÜİF Yayınları, 2008.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Fedâihu'l-Batniyye*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye, 1964.
- Goldziher, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi, 2007), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hammadî, Muhammed b. Malik, *Keşfu esrari'l-Batniyye ve ahbaru'l-Karamita*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), [y.y]: es-Sekafetu'l-İslamiyye.
- Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu'd-devleti'l-Fâtmiyye*, Kahire: Mektebetu Nahdati'l-Mısıriyye, 1988.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-zevaid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.
- İlhan, Avni, "Batniyye", *DİA*, İstanbul 1992, V, 190-194.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Uşûl mine'l-Kâfi:Usûl-u Kafi*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Daru'l-Hikem, 2002.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasan ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, (thk. Tayyib el-Musevî el-Cezairî), [y.y.]: Mektebetu'l-Hüda, [t.y.].
- el-Kureşî, İmadüddin İdris b. Hasan, *Tarihu Devleti'l-Fatmiyyin bi'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Ya'lavî), Beyrut: Daru'l-Garbil'l-İslâm, 1985.
- , *Uyûnu'l-ahbar ve funûnu'l-âsâr fi fedâili'l-eimmeti athar*, Beyrut: Daru'l-Endelüs, [t.y.].
- el-Maturidî, Ebu Mansur, *Tevilâtu'l-Kur'an*, (thk. Mecdi Basellum), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Musevî, Es-Seyyid Abdurresul, *eş-Şia fi't-tarih*, Kahire: Mektebetu Medbulî, 2002.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnaçları: Akaidü'l-İmamiyye*, (çev. Abdülbâkiy Göl-pınarlı), İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (çev. Ahmet Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Öz, Mustafa - eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İsmailiyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 128-133.
- Öz, Mustafa, "Cafer b. Mansur el-Yemenî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 553.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlik ve Batınî Tevil Geleneği*, Ankara: Kitâbiyyat Yayınları, 2003.
- Sadr, Es-Seyyid Hasan, *Tesisu's-Şia li-ulûmi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'r-râihî'l-Arabî, 1981.
- es-Suyutî, Celeleddin, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku't-tefsir*, (thk. Seyyid Umran), Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.
- Şelebî, Abdülcelil, "Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri", (çev. Gıyaseddin Arslan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: I, s. 99-108.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Riyad: Daru Âlemi'l-kütüb, 2003.
- Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü Bütünlük Üzerine*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yıldız, Sâkıp, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982, sayı: 5, s. 45-69.
- Yurdagür, Metin, "Cefr", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 215-218.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Kahire 1961.
- ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Dari't-Turâs, 1984.

# Prof. Dr. M. Şaban Ali Düzgün ile “Problemlerimiz ve Geleceğimiz” Üzerine

Hazırlayanlar:

Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN

---

Saygıdeğer Hocam; *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)* adına sizinle ilmi hayatınız ve düşünce serüveniniz hakkında bir mülakat yapmak istiyoruz.

**Öncelikli olarak eğitim ve öğretim hayatınızı, akademik geçmişinizi anlatır mısınız? Tahsil hayatınızda sizi en çok etkileyen kişilerden ve olaylardan bahsedebilir misiniz?**

Gümüşhane İmam Hatip Lisesi mezunuyum. 1984-85 dönemi için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırmaya geldiğimde son sınıfta okuyan bir öğrenciyle karşılaştım. Neden ilahiyat? diye sorduğunda verdiğim cevap: “Burada asistan olmaya geldim.” şeklinde olmuştu. Bu, son sınıf öğrencisi Prof. Dr. İbrahim Özdemir dostumuzdur. Her karşılaştığımızda bana bu diyalogu hatırlatır. Akademisyen olmayı lisede planladığım için buna uygun bir lise ve üniversite yaşamım oldu. Ortaokulda iken Oxford English'in bütün fasiküllerini ve kasetlerini ezberlemiştim. Çocukluğumdan kitaplara aşinaydım. Osmanlı Türkçesi'nde yazılan Hilal-i Ahmer'in (Kızılay) faaliyetlerini anlatan dergilerden, henüz anlamadığım Arapça kitaplara, Türkçe eserlere kadar evimizde epey kitap vardı. Anne tarafından büyük dedem Karadeniz bölgesinde icazet verme yetkisi olan Hacı Ekmel Efendi'dir. İmam Hatip'e gittikten sonra bu eserlerin içinde Arapça İncil'in bulunduğunu fark etmek beni oldukça şaşırtmıştı. Babamın görevi sebebiyle evimiz bir tür hastane görevi görüyordu. Mahallenin ilk telefonu da, ilk daktilosu da önce bize uğramıştır. Bu ortamı sağlayan rahmetli pederim okumamız için hiçbir şeyi esirgemedi.

Üniversiteye geldiğimde İngilizce'den ve Arapça'dan tercüme yapacak

durumdaydım. Çok asosyal olduğum söylenemez; ama beş yıllık eğitim hayatımda ne fakültenin kafeteryasında oturdum ne de bir cafède. Ders aralarında nefesi kütüphanede alırdım. Reşid Rıza'nın *el-Menâr'ı (Işık Evi)* en sık okuduğum eserlerdendi. Kafama takılanları ağırlıklı olarak İsmail Cerrahoğlu ve Salih Akdemir hocalarımla tartışırdım. İlk makalem Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler'e dairdi ve bunu hazırlık sınıfındayken yazmıştım. Yazmanın bir var olma tarzı olduğunu şükür ki erken keşfettim.

Çok biyografi ve otobiyografi okudum. İnsanların uzun hayat hikâyeleri ve yaptıklarının listesi, bana bir yandan hiçbir başarının tesadüf olmadığını diğeryandan da her çabanın karşılığının alındığını öğretti. Çalışmak için bundan daha iyi motivasyon olamazdı.

Üniversiteden ev arkadaşım ülkemizin önemli zihinlerinden değerli dostum Prof. Dr. M. Sait Reçber, Mantık'ın önemli isimlerinden Prof. Dr. İsmail Köz, ziraat alanında Prof. Dr. Mehmet Ülker, zihni açık bir felsefeci Doç. Dr. Mehmet Vural ve karikatürist kardeşim Süleyman Borlak'tı. Arapça ve İngilizce okuma gruplarımız vardı. Her birimizin yetişmesinde bu verimli ortamın payı büyüktür.

1989'da mezun oldum. Kalam kürsüsünde Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu ve Prof. Dr. Ahmet Akbulut vardı. 90'da da Yazıcıoğlu hocamın büyük desteğiyle Fakültemize asistan oldum. Prof. Dr. Hüseyin Atay hoca da görev yapmakta olduğu Suudi Arabistan'dan dönmüştü. Klasik kültüre hâkimiyeti ve çağdaş dünyanın sorunlarını cesaretle karşısına alıp tartışma iradesi, Atay hocayı hepimiz için çekim merkezi yapmıştır. Kendisiyle Nesefi'nin *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn* (2. cilt) adlı eserini tahkik ettim. Bu da zorunlu olarak her gün birkaç saat beraber çalışmayı gerektirdi. Bu süreçte ve başka zamanlarda hocadan fazlasıyla yararlandım. Kalam ilminin yanında, İslam düşüncesini oluşturan diğeryadisiplinlerde okuma yapma yönündeki çabamda hocanın kapsamlı birikiminin tetikleyici etkisi olmuştur.

**İlahiyat alanındaki ilmi araştırmaları yakından takip eden biri olarak hem İslam dünyasında hem Batı'da İslami ilimler sahasında yapılan çalışmaların niteliğini nasıl buluyorsunuz? Batı dünyasında İslam ile ilgili çalışmaların ayırıcı özellikleri nelerdir?**



Ülkemizde 30-40 yıl öncesine kıyasla İlahiyat alanında çok daha kapsamlı ve derinlikli çalışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Yazma eserler çalışıldıkça klasik kültüre aşinalığımız artmaktadır. Her akademisyenin, alanında bir yazmayı tahkik etmesi gerektiğini düşünürüm. Bu geçmiş birikime karşı akademik bir sorumluluğumuzdur. Josef van Ess'den İslam Kelamının başlangıç dönemlerine ilişkin bir tercüme yapmıştım.<sup>1</sup> Tercümenin sonunda van Ess şöyle bir ifade kullanmıştı: "Bir Alman öğrenci gelir de oryantalist olmak için ne yapması gerektiğini sorduğunda kendisine şunu söylerim: "Bir bilet al Mısır'a git. İki yıl Arapça eğitim al. Ardından bir bilet de İstanbul'a al. Zira dünyanın en büyük ve en önemli yazmaları oradadır." Yazmaların çok büyük bir kısmı tahkik ve tercüme edilmeyi beklemektedir. Gelenekçi olduğunu söyleyenlerin sözlerinin doğruluğu, düşünce geleneğimizin kaç eserini tahkik ve tercüme ettiklerine bakılarak test edilmelidir.

Batı'da oryantalist çalışmalarda kısmen niteliksel değişiklikler olduğunu söylememiz gerekir.

Afrikalı Kostantin'le başlayıp 1142 Toledo tercüme okulunun Aziz Peter öncülüğünde Tıp, Astronomi, Geometri, Matematik gibi alanların yanında Kur'an, sîret-i nebî gibi dinî metinleri tercüme şeklinde devam eden ve 18. yüzyılda doruğuna ulaşan oryantalist çalışmalar, rakibi tanıma amacıyla başladı; ama ilerleyen zamanlarda bu, tanımının ötesine geçti ve Batı'nın kendi gelişimi için yararlandığı kaynaklara yöneldi. Özellikle Astronomi, Tıp ve Felsefe alanında yapılan tercüme, Batı'da esas rönesansa kaynaklık edecek olan 12. yüzyıldaki ilk rönesansın gerçekleşmesini sağladı.

18. yüzyıldan itibaren Oryantalistler İslam'la ilgili ana kaynakların tahkik ve tercümesine büyük ağırlık verdiler. Bu çalışmalar Batı'da İslam'la ilgili büyük bir birikim oluşturdu. Batı'da İslam'a ilişkin başlatılan çalışmalar, Batılı araştırmacıları şu an başka bir noktaya getirdi; İslam'a ve Kur'an'a ilişkin algılarında değişiklik yarattı. Arkaik düşünceyle Kur'an'ın eski kutsal kitaplardan derleme olduğunu söyleyenlerin sayısı azaldı. Kur'an'ı kutsal kitap geleneği içinde değerlendiren çalışmalar çoğaldı. Bu çerçevede Gabriel Said Reynolds'u ilk kanaatin temsilcilerinden saymak gerekir. Angelika Neuwirth'in Berlin'de yürüttüğü Corpus Qur'anicum

1 Josef van Ess, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", (Trc. Şaban Ali Düzgün), *AÜİFD*, c. XLI, ss. 399-425.

projesini ise nispeten ikinci kanaatin seslendirilme platformu olarak ana-biliriz.

Altını çizmemiz gereken bir başka husus Batı'da İslam'a ilişkin fikir beyan eden ama hiçbir şekilde oryantalist olarak kategorize edilemeyecek isimler üzerinden de bir okuma yapmanın gerekli olduğudur. Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Bernard Shaw gibi isimlerin İslam'la ilgili değerlendirmeleri, İslam'ın Batı'da nasıl algılandığı, insanlığın ve dünyanın beklentilerini karşılama noktasında nasıl bir konumda görüldüğü yönünde bizi farklı noktalara götürecektir. Roy Jackson'un *Nietzsche ve İslam'ı*, Bernard Shaw'ın *Kara Kız'*ını dikkatlice okumak ve K. Marx'ın "Şark tarihi neden bir dinler tarihi şeklinde görünmektedir?" şeklinde Engels'e yönelttiği soruyu ona neyin sordurduğunu düşünmek gerekir.

Batı'da klasik eserler üzerinden yürütülen oryantalist çalışmaların şimdi İslam dünyasındaki hareketliliğe paralel olarak yerini antropolojik çalışmalara bırakmaya başladığına dikkat çekmemiz gerekir. Batı'nın İslam'la ilgili algısı artık İslam'ın kurucu kaynakları üzerinden değil, Müslümanların yaşam biçimi üzerinden oluşturulmaktadır. Bu, bir tarz algı yönetimi demektir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da İslam ülkelerinde sömürge sonrası dönemde meydana gelen hareketlilik, Batı'daki araştırmacıların daha fazla ilgisini çekmeye başlamıştır.

**İstisnaları hariç tutarsak oryantalistlerce İslam düşünce ve tarihi hakkında yapılan çalışmaların yüzeysel olduğu eleştirisinin doğruluk değeri var mıdır? Oryantalistlerin çalışmalarına nasıl yaklaşılmalıdır?**

Oryantalistlerin İslam'la ilgili çalışmalarının yüzeyselliğini iddia edenler, Franz Rosenthal'ın *Knowledge Triumphant'*ını; Van Ess'in *The Flowering of Muslim Theology'sini*, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra'sını* yahut Goldziher'in, Montgomery Watt'ın, Nagel'in eserlerini görmemiş olmalıdır. H. Wolfson, G. Said Reynolds gibi verdikleri kapsamlı bilgilere rağmen, İslam'ı orijinal bir şey getirmeyen, eski dini metinlerin ve kültürlerin mirasçısı olarak tanımlayan önyargılı oryantalistlerden bahsedilebilir. Bu, başka bir şey. İslam kültürünün bugüne taşınmasında ve bilinir kılınmasında oryantalistlerin büyük işler başardıklarını kabul etmek gerekir. Ön yargılıları yok mu! Hz. Peygamber'i dünyayı fethe

niyetlenen bir Arap fatih/savaşçı olarak niteleyecek kadar Kur'an mesajını ıskalayan Max Müller'i hatırlamak yeterlidir. İbn Haldun'un *asabiyyet* kavramını *karizmatik önderlik* adıyla yeniden kavramsallaştıran Müller, sebepleri ve sonuçlarıyla fetih hareketlerini açıklamakta oldukça ön yargılıydı. Kanaatimce Hz. Peygamber'i bir ordunun başında görmeyi nübüvvetle uzlaştıramadığını söyleyen oryantalistlere en iyi cevabı *Muhammed* adlı eserinde Karen Amstrong vermektedir. Amstrong'a göre, çarmlıha gerilen ve ardında bir başarı hikâyesi bulunmayan İsa'nın ümmeti, başarılı Muhammed'e "Ne işi vardı ordunun başında?" diye hücum ederek aşağılık komplekslerini dile getirmekten başka bir şey yapmıyordu.<sup>2</sup>

### **Akademik çalışmalar bağlamında, bilhassa Sosyal bilimler alanında İslam ülkeleri arasında Türkiye'nin konumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?**

60'lı ve 70'li yıllarda İlahiyat alanında Türkiye'de okunan eserler yoğunluklu olarak, Orta Doğu ve Hint-Pakistan alt-kıtasından yapılan tercümelere ibaretti. Türkiye'nin kendine has sorunlarından neş'et eden bir bilgi üretimi olmadı. Bu tercümelemlerle, Orta Doğu'nun ve Alt-kıta'nın sorunları bizim sorunlarımız oldu. Kendini caminin dışında konumlandıran insanların ilgisini çekecek bir din ve din dili geliştiremeyişimizde bu yerli olmayan transfer düşüncelerin büyük rolü olduğu kanısındayım. Kendimize has otantik bir dinî düşünce birikimi yaratamayışımız, kültürümüzün katı seküler bir rotaya girmesinin sebeplerinden biri olarak görülmelidir.

**Hocam, genelde çalışmalarınıza felsefi bir üslubun hâkim olduğu görülmektedir. Diğer felsefi disiplinler yanında Kelam çalışmalarında da bu dilin kullanılmasını bir gereklilik olarak mı görüyorsunuz? İslami ilimlerde "dilin güncellenmesi"nin gerekliliği hususunda görüşlerinizi öğrenebilir miyiz?**

Akademik faaliyet gösteren insanların malzemeleri kelimeler, terimler ve kavramlardır. Zihnimizde ne kadar çok terim bulunursa, derinlikli, uzun erimli, hülasa evrensel düşünce üretme imkânımız o kadar artar. Felsefe ve Kelam (Batıdaki karşılığıyla din felsefesi) hayata, hayatın

<sup>2</sup> Karen Amstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, Harper Collins publ., 2007.

kaynağına ve insana dair aynı soruları sormaktalar. Düşünme kabiliyetini geliştirme, düşünce ufkunu genişletme ve rekabet gücü olan/kâle alınan bir düşünce sistematiği geliştirme adına, felsefi literatüre hâkimiyetin zorunlu olduğu kanaatindeyim. Graham Ward, teoloji ve felsefe arasında *zamanın işaretlerini okumak* olarak adlandırdığı bir ilişki kurmaktadır. Çağdaş kültürün kavramlarını ve teorilerini, dinî hakikati savunmasında kullanmayı amaçlayan bir çabadır bu. Ward, inovatif bir teolojinin gelişmesini linguistik çalışmalara, post-yapısalcı felsefeye ve kültür araştırmalarına bağlamaktadır.<sup>3</sup>

**İslam dünyasına yöneltilen eleştirilerden biri, üretici düşünür, entelektüel ya da mütefekkir yetiştirilmediği yönündedir. Bunun haklılık payının olup olmadığı ve bu problemin nasıl aşılabileceğine ilişkin düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?**

Mütefekkir, şartların zorlayarak doğurduğu bir vicdandır. Aşırı refah içindeki toplumlar da karnını doyurma derdindeki milletler de düşünür çıkaramaz. Çilesi çekilmeyen bir hâlin kâli olmaz.

Hristiyanlığın yüzlerce yıla yaydığı doktrinin altında ezilen zihinleri kurtarma zorunluluğudur F. Hegel'i yaratan. K. Marx'ı yeni bir üretim-tüketim (toplum) felsefesi yaratmaya zorlayan, sanayi devriminin yarattığı yeni sermaye birikimi ve bunun kullandığı iş gücü/modern köleliktir. Sömürgeci ulusların modernliğin bütün vaatlerini/kehanetlerini tersyüz edecek şekilde ulusları köleleştirmeleridir Frantz Fanon'u yahut varoluşçuları ortaya çıkaran.

İslam ülkelerinin nefesini kesen çağdaş sorunların yoğunluğu arttıkça mütefekkirlerin ortaya çıkma ihtimali de artacaktır. Yüzyılda bir tane çıkarsa o ülkenin düşünce onurunu kurtarır. Benzer şekilde yüzyılda bir şair çıkarırsınız sanat onurunuzu kurtarırsınız. Böyle yaratıcı zihinler, insanlığın mücadele vererek elde ettiği kazanımlara yenilerini ekleyerek, normal akmakta olan zamanı kendi *gerçek zamanına* dönüştürme iradesi gösterirler.

<sup>3</sup> Maarten Wisse, "Introduction to the Thinking of Graham Ward", *Between Theology and Philosophy: Contemporary Interpretations of Christianity*, (ed.) L. Boeve, C. Brabant, Belgium 2010, s. 66; Detay için bkz. G.Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory* (London: Macmillan, 1996).

## **Günümüz Türkiye'sinde var olan modernist ve gelenekçi nitelendirmeler anlamlı ve yerinde değerlendirmeler midir? İlahiyat camiasında bu neyi ifade eder?**

İsterseniz modernist kime denir? Bu adlandırmanın yakın tarihimizdeki karşılığı nedir? bunlardan başlayalım.

Modernizm adı altında sınıflandıracığımız tutumlardan biri *maslahat*'a dayalı yaklaşımı önemsemektir. Bu yorumda odağa, metnin ulaşmak istediği amaçlar konulmakta ve metin ona göre yorumlanmaktadır. Bu tutum Kur'an metninin apolojetik bir yorumla mevcudun onaylatılmasına aracı yapılmasını engellemeye dönüktür. Abduh'ta *kıyas* ve *icma'* eleştirisi büyük yer tutmakta, *ahad* haberlerin değeri tartışmaya açılmakta, bunlara karşıt olarak tümevarımı önceleyen bir yöntem önerilmektedir. Bu tutumun Hanefiliğin ayırt edici özelliği olarak öne çıktığını da ifade etmek gerekir.

Bu yaklaşım, lafızcı/literalist yorum ve batılılaşma (*tağrib*) arasında orta bir yolu temsil eden ihya (*revitalization*) yahut ıslah (*reform*) olarak kavramsallaştırabileceğimiz orta yolcu bir tutumu temsil eder. İhya ve ıslahtan farklı ve daha önemli olarak *inşa'yı* da buraya eklemek gerekir. Bu eğilimi temsil eden isimler arasında şunlarla karşılaşırız:

Bağlamdan (context) ziyade metnin (text) merkeze alınması onun yorum yönteminin anahtarıdır. Bu aynı zamanda Fransız hukuk yorum tarzıydı. Fransa'ya gitmeden önce bu yorum tarzını iyice anlama ve ana kaynaklarından okuma niyetiyle Muhammed Abduh'un yoğun bir Fransızca öğrenimi sürecine girdiği aktarılmaktadır.<sup>4</sup> Abduh'un bu yorum yöntemindeki temel gayesi, İslam'ın modern bilim ve rasyonellikle uyumunu göstermeye yönelikti. Abduh'un özellikle o dönemdeki bilimsel dünya görüşüyle mutabık yorumlarda bulunduğu görülür. Bu ise İslam felsefesindeki klasik *te'aruzu akıl ve nakil* yahut *sarih akıl ile sahih nakil meselesini* ve buna yönelik tartışmaları hatırlatmaktadır. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza'da *el-Menâr*'da benzer bir yorum yöntemini takip eder.

Muhammed İkbâl, *Kur'anın evrensel ilkeleri* ve bu ilkelerin pratik yaşamda görece uygulamaları arasında bir ayrıma gitmektedir. Başka bir deyişle İk-

<sup>4</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, s.170.

bal, tarihin farklı evrelerinde ortaya çıkan toplum tezahürlerini Kur'an'ın ana ilkelerinin pilot uygulamaları olarak görmektedir.

Yine Muhammed Abduh'un öğrencilerinden Tahir b. Aşur *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı çalışmasında, doğrudan Kur'an dilinin analizinden (textual) çıkarımlarda bulunmaya büyük önem vermektedir.<sup>5</sup> Bu yorum yönteminde *makasid* (ideal gayeler), *usûl* yönünden büyük bir yer tutmaktadır. Abduh da Tahir b. Aşur da Kur'anın tematik okuması üzerinde durmakta ve farklı kıssalar arasında aynı temayı vurgulayan imaları/ideal gayeleri yakalamaya çalışmaktadırlar.

Aynı şekilde Tabatabaî, Kur'an dilini ana yorum malzemesi olarak görmektedir. Hermenötik daire içine aldığı bir yorum tarzıyla kelimelerin anlamlarından ziyade, işlevleri üzerinde durmaktadır. Buna bağlı olarak, Muhammed İkbâl'in evrensel ve işlevleri itibariyle görece ayetler ayrımında olduğu gibi, Tabatabaî tarihsel, kültürel ve sosyal çevrenin fonksiyonu olarak tezahür eden ayetlerle, böyle bir özelliği olmayan ayetler arasında ayırım yapmaktadır.<sup>6</sup>

(Sis)tematik (*mavdu'î*) Kur'an çalışmalarının Ortaçağ'da yapılmamış olmasını eleştiren Fazlur Rahman farklı bir tutum içindedir. Ona göre, bu tür (sis)tematik çalışmalarla İslam'ın etik değerleri ortaya konmuş olsaydı, *mesalih* ve *mekasid* önceleyen bir sistem geliştirilmiş olurdu ve temel ilkeler belirlenmiş olacağı için hukuki çözüm platformuna taşınan her mesele bu ilkeler ışığında değerlendirilirdi ve birçok sorun çözülmüş olurdu.

**Bu çerçevede, "Modernist" olarak nitelenen ilahiyat hocalarının çoğunlukla oryantalistlerden etkilendiği eleştirisi anlamlı mıdır?**

Modernizmin oryantalist zihinle alakası yok. Modernist olarak adlandırılanlar kendilerini böyle tanımlamazlar. Bu, karşıtları tarafından onlara itibarsızlaştırma amacıyla verilen bir isimdir. Onlar kendilerini ihyacı, inşacı vs. olarak görürler. Tıpkı Mutezile'nin kendisine *Ehlü'l-adl ve't-tevhîd* demesi, muhaliflerinin ise *Mutezile* olarak isimlendirmesi gibi. Bu bir etiketleyip yargılama operasyonu. Tarihte Ehl-i hadis ile Ehl-i rey yahut Selefi zihin (insanları etiketleyip yargılayanlar) ile Mürcî zihin (insanlar

5 Tahir b. Aşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Tar Sahnun, 1997.

6 Jasser Auda, *a.g.e.*, s.173.

hakkındaki imanî hükmü Allah'a havale edenler) arasındaki mücadelenin bir devamıdır bu.

**Hocam konuşmalarınızda ve yazılarınızda Mâtürîdîliğe özel bir önem atfetmektedirsiniz. Bunu, Sünni İslam dünyasında hâkim olan Eşariliğe Mâtürîdîliğin bir alternatif olarak sunulma gayreti olarak mı okumalıyız?**

Mesele Mâtürîdî'nin Eş'ariliğe karşı konumlandırılması değildir. Mesele, zamanı kendi *gerçek zamanına* dönüştürecek aktif, dinamik, özgür bireyin temelini yerleştirilen; akla, tecrübeye ve hikmete yaslanan vahiyle (İsrâ, 17/39) desteklenen bir yaşam kültürünü geliştirmektir. Mâtürîdî düşüncenin bireye, topluma ve devlete ilişkin temel postülaları itibarıyla bize bu imkânı verdiğini düşünüyorum.

Ayetlerin indiği ortamı, kendi yaşadığı ortamı ve bu ikisinden bağımsız olarak rasyonel bağlamı dikkate alarak yorumlarını yapan Mâtürîdî'nin en önemli özelliği, Kelam'da *te'vil* ve *hikmet* geleneğini başlatmış olmasıdır. Te'vil, kendinden sonra düşünce üretecek insanları, geliştirdiği düşünce kalıplarının içine yerleşmeye değil aksine, onları kendi yorumlarıyla zenginleştirmeye davet eden bir yöntem önerisidir. Mâtürîdî, "Her bilen üzerinde bir başka bilen vardır" ayetini (Yûsuf, 12/76), büyük alimlerden sonra gelenlerin onları aşma imkânına işaret ettiği şeklinde yorumlayarak, İslam düşüncesinin her çağda mensupları tarafından dinamik bir karakterle ardıllarına aktarılma geleneğine öncülük etmiştir.

Mâtürîdî'nin *Lâ ikrahe fi'd-dîn* / Dinin Her Türlü Zorlamaya Karşı Olduğu İlkesi (Non-aggression principle), Mâtürîdî'nin sivil özgürlükler bağlamında ön açıcı düşüncelerinden biridir. Sivil özgürlükler bağlamında zorlamayı ve şiddet kullanımını dışlayan bu ilke hem ahlak hem de yönetim prensibi olarak görülebilir. Ona göre, kişiye ve kişilik haklarına karşı nereden gelirse gelsin (bireyden, toplumdan, devletten, vs.) şiddet/ikrah reddedilmelidir. Kendini veya başkalarını savunma hakkı saklı tutulmak kaydıyla zorlamanın/cebrin/ikrahın dışlandığı bir teolojik sistem, İslam'ı iyi insan/toplum projesi olarak okumamıza imkân verecektir. Mâtürîdî'nin 'insanlar kâfir oldukları zaman değil, ancak zalim oldukları zaman mücadelenin hedefi olurlar' ilkesi bize yeni bir paradigma önermektedir.

**Kelam disiplininin klasik bazı konularının –cevher, araz, ayan halku'l-Kur'an, sıfatlar hakkındaki bazı konular, mürtekb-i kebire, efdaliyet, imamet gibi- güncelliğini yitirdiği ya da temel argümanlarının değiştiği ileri sürülmektedir. Bu eleştiriler çerçevesinde Kelam ilminin günümüz modern dünyasında temel uğraşısının hangi alanlara yönelmesi gerekmektedir?**

Biliyoruz ki Kelam ilmine omurgası ve yöntemi temelinde bakıldığında Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn kelamcılar ayrımına tabi tutulur. İbn Sina öncesi ve sonrasına yahut Gazalî öncesi ve sonrasına işaret eden bu ayrımlar, aslında Kelam'ın hem *mesâil* (temalar) hem de *vesâil* (metot) konusunda süreklilik içinde yenilenme yaşadığını göstermektedir.

Politik teolojinin yahut siyaset felsefesinin klasik karşılığı olarak imamet bahsinde *efdaliyet* meselesinin günümüzde hiçbir karşılığı yoktur. Halifelerin yönetime geliş sıralarını onların fazilet sıralaması olarak tespit etmenin bir makuliyeti olabilir mi?

Büyük günah işleyenlere ilişkin Kelamcılarının ve Fakihlerin verdikleri hükümler, dinin birey ekseninde bir inşâ olduğunu düşündüğümüzde boşluğa düşmektedir. Kur'an'ın tepeden tırnağa bütün vurgusu ahlak ekseninde dönmektedir. Haşr suresi 10. âyeti, müminleri iman kardeşliği ortak paydasında görmeyi, işlenen günahları kin ve öfkeyle yargılayıp etiketlemeyi dışlayan bir af kültürünü geliştirmeyi önermektedir. Anlamlar denizi olarak adlandırılan Kur'an'ı ana kaynağı sayan, Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak tanımlanan akli da bu kaynaktan beslenmenin en optimal yolu olarak benimseyen Kelam'ın, yargılayan, dışlayan, ötekileştiren, itibarsızlaştıran bütün söylemlere karşı durması; ahlak ve bilgi zemininde ana terimlerini yeniden inşa etmesi gerekir.

**Günümüz dünyasında en büyük inanç problemi "ateizm"dir. Eğitim-öğretimin yaygın olduğu toplumlarda inanç/tanrı probleminin daha yaygın olduğu kanaatindeyiz. Bunu Avrupa ve Amerika'da görebilmekteyiz. Batıdaki teoloji fakültelerinde "tanrı problemi" ders olarak okutulmaktadır. Tanrının varlığının ispatına ilişkin yeni argümanlara/delillere ihtiyaç var mıdır? Ayrıca modern toplumlardaki eğitim oranının yükselmesi ile tanrı inancının zayıflaması arasındaki zıtlığı nasıl anlamalıyız?**



Doğrusu Michael Martin'in editörlüğünü yaptığı *Atheism* (Cambridge, 2007) adlı eserde W. L. Craig üniversitelerde ateist öğrenci ve hoca oranında büyük düşüşler olduğunu, 1960'lardan itibaren Tanrı'ya inananların sayısında büyük artış kaydedildiğini yazmaktadır (s.69). Craig'e göre, doğrulama (*verification*) teorisinin 20. Yüzyılda çöküşü, ateizmin ciddi yara almasına sebep oldu. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığına ilişkin yeterli deliller getirilemese bile, bu O'nun yokluğunun delili sayılamaz. Gazalî'nin tarihe gömdüğü *İn'ikâs-ı edille*, çağdaş felsefede de doğrulama adı altında uzun süre hâkim oldu maalesef.

Kötülük meselesine ilişkin tartışmalarda, kötülükler kaynaklık eden Tanrı değil de, bütün hırsları ve tutkularıyla insanın ve onu ayartan sistemlerin olduğu ortaya çıktıkça ateistlerin eli daha da zayıflamaktadır.

Bütün bu gerçeklere rağmen kendilerini ateist veya en azından agnostik olarak adlandıran insanların varlığını yadsımak da mümkün değildir. Benim önerim; Kalam kürsüleri Allah'ın varlığının delillerini ortaya koyan çalışmalar kadar yokluğunu göstermeye çalışanları da ciddiye alıp incelemeli; bu eserlerin argümanlarını, yapısal ve mantıksal tutarlılıklarını araştırmalıdır. Lisans üstünde Victor Stenger'in *God the Failed Hypothesis*'i (Çökmüş Bir Hipotez Olarak Tanrı, Çev. A. Sezgintüredi, İstanbul, ts. [Aylak Kitap]) ile Gerald Shroeder'in *The Hidden Face of God* (Tanrı'nın Gizli Yüzü) eserlerini karşılıklı tartışmak, öğrencilere iyi bir donanım kazandıracaktır.

### **Kelam'ın bazı itikadi konularda zihni kesinliği sağlamaktan ziyade şüpheyi artırdığı hususundaki eleştirileri nasıl okumalıyız?**

Ulemâ Kelam'ı, Fıkh'ı ve Ahlak'ı üç ana İslamî disiplin (*İlmü'l-Kelam*, *İlmü'l-Fıkh ve İlmü'l-Ahlâk*) olarak tanımlamış, bunun dışında kalanları bu disiplinlere malzeme sağlayan yan branşlar (*Ulûmu'l-Hadis*, *Ulûmu't-Tefsir*, vs.) olarak görmüşlerdir. Aristo bilimlerin sınıflandırılmasını tamamladıktan sonra onları Teoloji ile taçlandırmıştır. Tanrı'yı kendine konu alan bir disiplinin bu onurla taçlandırılmasından daha doğal da bir şey olmazdı. Aynı taçlandırmayı Kelam'ı küllî ilim şeklinde isimlendirip onu *eşrefü'l-ülûm* sayarak Gazalî tekrar etmiştir. Bunun ötesinde bir Kelam apolojisi yapacak değilim. Tarihsel olarak bu soruya en iyi cevabı İbn Asâkir vermiştir. Aynısını tekrar ediyorum:

“Kelam ilmini iki tipten biri reddeder: *Birincisi*, taklide yönelmiş, ilim tahsil edenlerin yollarına girmeye cesaret edememiş, tefekkür ve istidlal erbabının metodlarından mahrum kalmış kişidir. İnsanlar bilmediklerinin düşmanıdır. Bu zavallı da Kelam ilmini idrak etmekten aciz kalınca insanları ondan alıkoymaya çalışır, kendisi sapıttığı gibi onlar da sapıtsın ister. İkincisi de bozuk inanışlara sahip bulunan ve gizli bid’atleri sine-sinde barındıran kişidir. Ne var ki mezhebinin çarpıklığını başkalarından gizlemekte ve akidesinin saçmalıklarını kimseye göstermemektedir. Bunun yanında bilmektedir ki, alimlerin içinden bu tür bid’atlerin üzerinden perdeyi kaldıracak, mezheplerinin saçmalığını ortaya çıkaracak olanlar Kelam uzmanlarıdır. Kalpazan, paraların sahtesini geçerinden ayıracak ve elindeki bozuk paraların hilesini ortaya çıkaracak ferasetli ve basiretli sarrafı sevmez” (İbn Asakir, (1347). *Tebyinu kezibi’l-müfteri fi ma nusibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*, Dimaşk, s. 359).

**İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu sosyal ve siyasal buhranlar hepimizi derinden üzmektedir. Bu ümmetin problemlerine çözüm üretmede teolojinin/kelamın yeri nedir? Sizin bir çalışmanıza da konu olan “sosyal teoloji” bu buhranın giderilmesinin çarelerinden biri olabilir mi?**

İslam toplumlarını bir parçalanmışlık hâlinin esir aldığını görüyoruz. Bu yeni bir olgu değil. Kur’an’ın hem indiği hem de yayıldığı coğrafya bu parçalanmışlığı bir kimlik olarak hep korumak istedi. Bu alt kimlikleri koruma güdüsünü Kur’an *hamiyyete’l-câhiliyye* diyerek mahkûm etmektedir. Soy, boy, klan, kabile, sülale üzerinden yaratılan bu parçalanmışlık Hz. Peygamber’in vefatının ardından kendini çok farklı çatışma alanları yaratarak gösterdi. Müslümanlık bir üst kimlik olarak nadiren kendini gösterdi.

Tevhid fikrinin Müslüman toplumlarda nasıl bir birlik ruhu yaratması gerektiği maalesef iskalandı. Farklılıkların rahmet olarak tanımlandığı nebevî bildirim aksine, Müslümanların birbirine tahammülsüzlüğü bir yaşam kültürü olarak asırların ruhuna sindi. Müslümanların varlık ve bilgi felsefesindeki derinliğine paralel bir derinlik siyaset ve ahlak felsefelerinde de yakalanırsa bu krizleri aşmanın kapısı aralanabilir kanaatindeyim. Kelam, Kur’an’ın terim haritasını yeniden bir okumaya tabi tutarak ve in-

sanlığın kazanımlarını da dikkate alarak ahlak ve politik felsefeye daha da odaklanmalıdır.

**Günümüz dini uyanış hareketleri içinde nassı esas aldığını ifade eden Selefi anlayışın belli oranda İslam dünyasında ve Batı'daki Müslümanlar içerisinde kabul görmesini nasıl okumalıyız?**

Selefi anlayışın en belirgin özelliği Müslüman gruplar hakkında çok kolay hüküm veriyor olması: zındık, kâfir, fasık, vs. Sömürge sonrası dönemde İslam ülkelerini soft-sömürge mekânı olarak kullanan Batı'ya karşı geliştirilen reaksiyonerlik, duyarlılığını kaybetmeyen her Müslümanın hissiyatının bir parçası. Bu güçlere karşı geliştirilen tepkiler de bazen Selefilik olarak adlandırılıyor. Ama bu adlandırma doğru değil. Selefi zihin, kılıcını düşmana değil, kendinden farklı olan Müslüman gruplara yöneltmektedir: Selefilik, zahirinden (giyiminden) batınına (düşüncesine) kadar kendine benzemeyen herkesi mahkûm etme üzerine kurulan bir zihin hâlidir. Bu yönüyle ayrımcıdır. Savaşta daha beter olarak tanımlanan fitne, Müslümanların kendi aralarındaki şiddeti tanımlar. Selefi zihin bu fitne şiddetine kaynaklık etmektedir. Müslümanlar arasına korku salan, yerini yurdunu tarumar eden bu zihinle mücadele edilmesi gerektiği açıktır. Her Müslüman grup nihayetinde gidip kendini Kur'an'la temellendirmektedir. Kur'an da her grubun kendini haklılaştırma aracı olarak kendisini kullanmalarından şikâyet etmekte değil midir?: *"Kur'an'ı tutarsız parçalar olarak nitelendirenlere gelince, Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz."* (Hicr, 15/91-93).

**İyi bir sosyal bilimci, özellikle başarılı bir ilahiyatçı olmanın ve alanlarında önemli eserler verebilmesinin yolu nedir? İlim yolculuğuna çıkmış lisans öğrencilerine ve lisansüstü öğrenim görenlere tavsiye ve önerilerinizi almak istiyoruz.**

Öncelikle temel ilahiyat birikimi elde etmenin bir yolunu bulmalıdır. Felsefe, Kelam, Hadis, Tefsir gibi temel İslam bilimlerine ve sosyal bilimlere ilişkin genel bir okuma ile donanım kazanmalıdırlar. Ankara İlahiyat'ın İlitam programı için hazırladığı kitaplar ve Grafiker Yayınları'nın çıkardığı ilahiyat serisi bu amaca oldukça uygundur.

Akademik çalışma planlayan genç arkadaşlarımızın felsefi kavramlara

aşinalık sağlama adına yapacağı ilk şey, Süleyman Hayri Bolay'ın *Felsefi Doktrinler ve Terimler*'ini; Bedia Akarsu'nun *Felsefi Terimler Sözlüğü*'nü; Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nü giriş kabilinden el altı kitapları hâline getirmeleridir. Felsefenin ilahiyat donanımlarına katkıda bulunmasını istiyorlarsa *Felsefe Tarihi*'nden başlamak üzere F. Copleston'un eserlerini okuyabilirler.

İkinci olarak, arkadaşlarımız Arapça ve İngilizce dil yeterliklerini geliştirmelidirler. Akademik çalışma yapmayı planladıkları alan ayrı bir yabancı dili gerektiriyorsa o alanın dilini de mutlaka öğrensinler. Böyle değilse, üçüncü bir dil öğrenmeye vakit ayırmamalarını öneririm. Zira kullanmayacaklarsa o dili unutacaklardır. Bu da zaman yönetimi açısından hiç rantabl değildir.

Yurt içi ve yurt dışı bol seyahat etsinler. Seyahati bir yaşam kültürüne dönüştürmek gerekir. Bilim, kültür ve sanat faaliyetlerini kaçırmamalarını öneririm. Düşünce kulüpleri kursunlar; bir dergi çıkarsınlar. Bir müzik enstrümanı çalmıyorlarsa, ömür boyu bir yönleri hep eksik kalacaktır.

**Hocam, bu güzel söyleşinin gerçekleşmesine imkân tanıdığınız için teşekkür ediyor, sağlık ve başarı diliyoruz.**

# Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayım İlkeleri

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.

3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki tercüme, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.

5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya eposta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.

9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi ya-

pıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde makale üçüncü hakeme gönderilerek yazı o hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.

10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.

15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### **Yazım İlke ve Kuralları**

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.

2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olma-

lıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk kullanılmalıdır.

3. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 16, dipnot 14 punto) kullanılmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.

4. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yayın kurulunun vereceği karar geçerlidir.

7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a) **Kıtap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

b) **Tek yazarlı**: Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 101.

c) **Çok yazarlı**: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.

d) **Çeviri**: Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2010, s. 113.

e) **Tez örneği**: Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 56.

f) **Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelîl b. Ebî Bekr er-Rebûî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15<sup>a</sup>.

g) **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)

h) **Telif makale örnek:** İbrahim Çapak, “*The Formation of Knowledge and Disputation (al-Jadal) in Gazali’s Logic*”, *Journal of Islamic Research*, v 3, no 2 December 2010. p. 129-142.

i) **Çeviri makale örnek:** Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.

j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

l) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, *el-Mahsûl*, II, 62.

l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, “İman”, 1.

o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA’nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.