بسم الله الرحمن الرحيم

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ HAKEMLİ BİR DERGİDİR. YILDA İKİ SAYI OLARAK YAYIMLANIR. YAZILARIN BİLİMSEL VE HUKUKÎ SORUMLULUĞU YAZARLARINA AİTTİR. YAYIMLANAN YAZILARIN BÜTÜN YAYIN HAKLARI YAYINCI KURULUŞA AİT OLUP, İZİNSİZ, KISMEN VEYA TAMAMEN BASILAMAZ, ÇOĞALTILAMAZ VE ELEKTRONİK ORTAMA AKTARILAMAZ.

# BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

# BINGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

ISSN: 2147-0774

**Cilt: IV | Sayı:7 | Yıl: 2016/1**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**
Cilt: IV, Sayı: 7, yıl: 2016/1
**BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**
Volume: IV, Issue: 7, Year: 2016/1

**ISSN:** 2147-0774

**Sahibi** • Owner
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK

**Editör** • Editor Inchief
YRD. DOÇ. DR. MEHMET ŞİRİN AYİŞ

**Sekreterya** • Secretary
ARŞ. GÖR. HAKAN CAN

**Baskı Yeri ve Tarihi** • Publication Place and Date
ANKARA 2016

**Kapak ve Sayfa Tasarımı**
AYSEL KAZICI ÖZALP (ŞEMAL MEDYA)
semalmedya@gmail.com

**Baskı** • Printing
Sadık Daşdöğen – Berdan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 215-216,
Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 613 12 11

**Yazışma Adresi** • Corresponding Adress
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000 BİNGÖL
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

**Elektronik posta** • e-mail
bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

**Yayın Kurulu** • Editorial Board
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ • Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ • Doç. Dr. Ousama EKHTIAR • Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT • Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYİŞ • Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ESWED • Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA • Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN • Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Naim DÖNER • Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

**Danışma Kurulu** • Advisory Board

Prof. Dr. Abdulziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi) • Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) • Prof. Dr. Abdurrahman ELMALILI (Harran Üniversitesi) • Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) • Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ (Gazi Üniversitesi) • Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) • Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) • Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) • Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) • Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) • Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) • Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi) • Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) • Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) • Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) • Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) • Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) • Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) • Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) • Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) • Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) • Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) • Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) • Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. Ömer PAKİŞ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) • Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) • Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) • Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) • Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi) • Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi) • Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) • Doç. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) • Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) • Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

**Sayı Hakemleri** • Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncüyıl Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Ousama EKHTIAR (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (Gaziosmanpaşa Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Taha NAS ( Mardin Artuklu Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İsmail Narin (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hacı İNAN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR (Bingöl Üniversitesi), Yrd.Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Faruk MANAV (Bingöl Üniversitesi)

# Bismillâhirrahmânirrahîm

Allah'a hamd ve sena, hakikat ve hidâyet elçileri olan peygamberlere salât ve selâm olsun. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 7. sayısını ilim dünyasına takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz.

Değerli bilim insanları, bu sayımızda farklı alanlardan 5 makale, 2 çeviri ve 2 tanıtım yazısı ile karşınızdayız.

Makale, çeviri ve kitap tanıtımlarıyla bu sayının vücuda gelmesini sağlayan yazarlara ve değerlendirme aşamasında kıymetli vakitlerini ayıran hakemlerimize teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Ayrıca sekreterya ve yazı takip görevini aksatmadan ifa eden Arş. Gör. Hakan CAN'a, gönülden teşekkür ederiz.

**Editör**

**YRD. DOÇ. DR. MEHMET ŞİRİN AYİŞ**

# **İÇİNDEKİLER** • CONTENTS


OUSAMA EKHTIAR & KHALED KHALED
**صورةُ الذِّئبِ في الشِّعر العربيِّ القديم الشَّنفرى والفَرَزْدَقُ أنموذجا** / *Image of the Wolf in the Old Arab Poetry Al-shanfara and Al-farazdaq as example* / ***10-25***

BEDRİ ASLAN
**İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Geçeceği Konusunun Değerlendirilmesi** / *Reasons Restricting or Abolishing Marriage Custody in Islamic Law* / ***26-47***

HÜSEYİN ÇALDAK
**Felsefe Grubu Öğretmenlerinin Sınıf Yönetiminde Karşılaştıkları Sorunlara İlişkin Görüşlerin İncelenmesi** / *The Analysis Of The Views On The Problems Philosophy Teachers Encounter During Classroom Management* / ***48-63***

SALİH ALİ
الأفكار الاقتصادية عند الإمام الشافعي / *Economic Ideas by Imam Shafi'i* / ***64-87***

FEGANİ BEYLER
**Rusya'da Medreseler ve Îslamî Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri: Genel Bir Bakış** / *Madrasahs in Russia and Their Activities on Islamic Education: A General Overview* / ***88-103***

HAŞİM ÖZDAŞ
**'Meala Fîrûz' Adlı Kürtçe Mealde Harfî Tercüme Sorunu** / *Letter Translation Problem in Meaning of Qur'an in Kurdish Named 'Meala Fîrûz'* / ***104-118***

MUHAMMED CUCAK
**İslâmî Literatürlerde Gayrimüslim Azınlık Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tarihi Süreci** / *In the Islamic literature the Birth of Non-Muslim Minorities and Historical Process* / ***119/139***

ALİ ET-TANTÂVÎ / ÇEV: NAİM DÖNER
**İnanç İlkeleri (Kavaidu'l-Akaid)** / ***140-153***

OLGA LİZZİNİ / ÇEV: MEHMET SAMİ BAGA
**Madde İle Sûret Arasındaki İlişki: "Türdeşlik Delili" (İlâhiyyât, II.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler ve Feyzin Neticesi**/ ***154-166***

CENGİZ MURSELOV
***Azerbaycan'da Din ve Dini Müesseseler*** / ***167-173***

ADNAN GÜNEŞ
**Kutsalı İfade Etmek *Din Fenomenolojisine Giriş* (Teori, Metot ve Uygulama)** / ***174-180***

# صورةُ الذِّئبِ في الشِّعر العربيِّ القديم
# الشَّنفرى والفَرَزْدَقُ أُنموذجاً

# KADİM ARAP ŞİİRİNDE "KURT" İMGESİ EŞ-ŞENFERA VE FEREZDAK ÖRNEĞİ

## IMAGE OF THE WOLF IN THE OLD ARAB POETRY AL-SHANFARA AND AL-FARAZDAQ AS EXAMPLE

أسامة اختيار*
خالد خالد**

**Özet**

Birçok şair, şiirlerinde "kurt" imgesini kullanmıştır. Ne var ki, onların betimlemede kullandıkları araçlar farklıdır. Biz, çalışmamızda iki eski şair olan eş-Şenfera ve Ferezdak'ın imgelemelerini ele aldık. Söz konusu şairlerin imgelemeleri birbirinden farklı iki şekilde ortaya çıkmıştır. Her birinin kendine özgü ifade tarzı ve sembolleri bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurt, eş-Şenfera, el-Ferezdak, İmge.

**Abstract**

Many Arab poets described "wolf" in their poems their ways of descriptions were different and varied. However, the tools they use in their descriptions are different. So We have chosen this image with two old poets "Al-shanfara and

* Doç. Dr. Ousama EKHTIAR, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ousama967@gmail.com)
** Öğretim Görevlisi, Khaled Khaled, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (siamndo1@hotmail.com)

Al-farazdaq. Everyone described wolf in different way each one has its own significance and symbolic

**Keywords:** Wolf, Al-shanfara, Al-farazdaq, Image.

**تمهيد:**

تناولَ العديدُ منَ الشُّعراء العرب الذِّئب في قصائدهم قديماً، وتلوَّنَتْ أدواتُهم في تصويرهم له، وبَدَتَ الصُّورةِ العامَّةُ واحدةً، وهي صورة الذِّئب الذي يزور الإنسان لأسباب مختلفة أو يلتقي به مصادفةً، ولكنَّ جُزئيَّات هذه الصُّورة ودلالاتها مختلفةٌ منْ شاعرٍ إلى آخرَ، تبعاً للظروف التي تُرسَمُ فيها اللوحة الوصَفيَّةُ للذئب، وما ينتج منها من إرهاصاتٍ نفسيَّةٍ تتقاطع بين شاعرٍ وآخرَ في أمورٍ، وتتباين في أمور.

تُعنَى هذه الدِّراسة بصورة الذِّئب عند شاعرين من القدماء؛ أحدهما من صعاليك الجاهلية، وهو الشَّنفرى، وثانيهما من شعراء العصر الأمويِّ، وهو الفرزدق، ولا يخفى على الدَّراسين أنَّه من فحول الشُّعراءِ الأمويِّين الذين صَدَّر بهم ابنُ سلامٍ طبقةَ الشُّعراء الإسلاميِّين، وقد جعله في الطَّبقة الأولى مع جرير والأخطل[١].

نحاول في هذا البحث دراسةَ مشهد الذِّئب عند هذين الشَّاعرين، وقد فَاجَأَنا الفرزدقُ بنمط جديدٍ من الوصف في قصيدته التي تناول فيها وصفَ الذِّئب، فقد بدت قصيدتُه من الوهلَة الأولَى بسيطةً تتناول وصفَ ذئبٍ جائع قصدَهُ ليلاً فَأَطْعَمَهُ، ولكنَّنا بعد الغوص في مكنون القصيدة والتَّأني في دراسة ألفاظهَا وتراكيبها، تكشَّفَتْ لنا أشياء أخرى جديرة بالتَّوقُّف عندهاَ وتأمُّلها وإبرازها، بغية الوصولَ إلى ما أَراده الشَّاعر، وما أخفاه في البنية العميقة للغة الشِّعريَّة، وهنا يحضر الرَّمزُ بوصفه أداةً لذلك المحمولِ الخفيِّ لِلُغَةِ القصيدةِ.

**أولاً– التفاعل الوجداني بين الشَّنفرى والذِّئب:**

يئِسَ الشَّنفرى من أَهْله واحتقارِهم له، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ الصَّعاليك الآخرين كَتأبَّطَ شراً وعروة بن الورد وغيرَهم، فمضَى هائماً على وجهه في الفلاة باحثاً عن عَالم آخرَ يجدُ فيه ذاته المضطهدة، ويستصْحبُ فيه آخرينَ يستغني بهم عن أَهله، ولَعلَّهُ رأى عالَمَهُ هذا متمثِّلاً في عالَم الحيوان، ولذلكَ رحل باحثاً عن صديق من الحيوَان لا يعرف الخيانةَ والظُّلم، وقد صرَّح بذلك من مطلع قصيدته المعروفة بلاميَّة العرب، فاتَّخذ من بعض

١ الجمحيُّ، محمَّد بن سلَّام ت٢٣١هـ، طبقات فحول الشُّعراء، قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمَّد شاكر، دار المدني، جدَّة، ١٩٨٠م، ٢/ ٢٩٨.

الحيوانات أهلاً لهُ من دون أهله من الإنْس، وذكرَ الذِّئبَ من بين الحيوانات التي اصطفاها صديقاً، بعد أن أعلنَ القطيعةَ مع بَنِي أمِّه وقومه في مستهل قصيدته[٢]:

أقيموا بَني أُمِّي صـُدورَ مَطِيِّكـــــم * فإنِّي إلى أَهْلٍ سِـــــــــواكُم لَأَمْيَـلُ

فقد حُمَّتِ الحاجــاتُ واللَّيل مُقْمِـــرٌ * وشُـــــدَّت لِطيَّـــاتٍ مطايا وأَرْحُلُ

وفي الأرضِ منـــأىً للكريم عَنِ الأذى * وفيهـــا لِمَنْ خـــافَ القِلَى مُتَعَزَّلُ

لَعَمْرُكَ ما في الأرضِ ضِيقٌ على امْرِئٍ * سَـــــرى راغباً أو راهباً وهو يَعْقِلُ

لم يبدأ الشَّنفرى هذه القصيدة بمقدِّمة غزليَّة أو طلليَّة على عادة الشُّعراء الجاهليِّين، وإنَّما بدأها بثورةٍ على كُلِّ مألوفٍ مأنوسٍ، فاختَارَ أقربَ النَّاس عاطفةً وقطعَ صِلَتَهُ بهم، وانفصلَ عن عالَمِهم الذي يعيشُون فيه.

وبعد أنْ بدأَ قصيدتَه متبرِّئاً من أهله حَدَّدَ وجهتَهُ الجديدةَ وعالَمَه الآخرَ الذي يُريد أن يبدأ فيه حياةً مختلفةً، فَقَومُهُ رمزٌ للظُّلم، وتمرُّدُه عليهم رمزٌ للثَّورة على الظُّلم، وعبَّر عن ذلك بقوله: "فقدْ حُمَّتِ الحاجاتُ" بعد أن تهيَّأَتْ له أسبابُ التَّمرُّد على الظَّالم والثَّورة عليه، بل قَوِيَت الحاجةُ إليها "وشُدَّتْ لِطيَّاتٍ" فاختارَ السَّيرَ في الفَلَاةِ لتكون متنفَّساً له، وليكون حيوانُها صديقَه من دون النَّاس.

يُمهِّدُ الشَّنفرى رحلَتَه إلى عالمٍ آخرَ بهذا المشهد الذي يبعثُ على الأسى لعلَّه يجدُ في العالَم الجديد ضالَّتَهُ من الأُنْسِ بغير الإنسان؛ وبرز بذلك تيَّارُ الصَّعْلكَة لديه "وحَلَّت الرَّابطةُ الصُّعلوكيَّةُ الجماعيَّةُ محلَّ الرابطَة القَبَليَّة"[٣]، وقد عَبَّرَ عن هذا الشَّأن بقوله:[٤]

ولي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِـــــيْدٌ عَمَلَّسٌ * وأَرْقَطُ زُهلولٌ وعَرفاءُ جَيْـــأَلُ

هُمُ الرَّهْطُ لا مَسُـــــتَودَعُ السِّرِّ ذائعٌ * لَدَيهِمْ ولا الجاني بما جَرَّ يُخذَلُ

نلحظ في هذا المشهد عالَمُ الشَّاعرِ الذي اتَّخذه من وحوش البريَّة؛ ذِئبٌ خفيفٌ سريعٌ، ونَمرٌ ذو لَونَين، ونَعامَةٌ عَرْفاءُ كثيرةُ الشَّعْرِ، ثمَّ ذكرَ أسبابَ اختياره لها أَهْلاً مِنْ دونِ أَهْلِه، فهذه الحيواناتُ لا تُفْشي سِراً ولا تَتَعَقَّبُ خَطأً.

غَلَبَ على الذِّئب أن يكون رمزاً للشَّرِّ عند كثيرٍ من الشُّعراء، لكنَّه مثَّلَ رمزَ الخيرِ عند شعراء آخرينَ، والخير والشَّرُّ مرتبطان بحال الشَّاعر الوجدانيَّة، وفي حالة الشَّنفرى

---

٢ الشَّنفرى، ديوانه، إعداد وتقديم طلال حرب، دار صادر، بيروت،١٩٩٦. ص٥٥.

٣ أبو ناجي، محمود حسن، الشَّنفرى شاعرُ الصَّحراء الأبيُّ، وزارة الثَّقافة، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٨٠.

٤ الشَّنفرى ديوانه، ٥٥.

كان التَّقاربُ الوجدانيُّ والتَّفاعلُ العاطفيُّ بين الشَّاعر والذِّئب نتيجةً محتومةً للمرارةِ التي عاشها الشَّنفرى في قومه وبينَ أهله، ومن هنا يمكننا أنِ نتلمَّس خيوطاً متشابكةً تربط الشَّنفرى بالذِّئب بوصفه صاحباً بديلاً، فكان الذِّئب معادِلاً موضوعيّاً للحالة التي يعيشها الشَّنفرى.

لَعَلَّ خيوط هذه التَّجربة المريرة تلتقي بنشأة الشَّنفرى التي تستند إلى ذكريات الإنسان المقهور المظلوم في قومه، والقهرُ والظُّلم سببان للاغتراب عن المجتمع، وللانفصالِ عن القبيلة، حتَّى صارِ الشَّاعر ذئباً يجنحُ إلى القوَّة والقتل والفتك، وفي هذا الشِّعْرِ يُسقطُ ذاتَه المتمرِّدةَ على الذِّئب، ذلك أنَّه حين يصوِّره فكأنَّما يصوِّر نفسَه، فلا يحتاج في ذلَك إلى عناءِ البحث عن نظيرٍ له يشاركه تجربةَ القهر، فهما يسيران في أرضٍ واسعةٍ تتَّسع للمخلوقاتَ الوحشيَّة كلِّها، وكلاهما سريعٌ قويٌّ، وإنْ كان الشَّاعر يزعم أنَّه أسرَعُ من الوحوش وأقوى منهاَ[٥]، يقول في هذا المعنى[٦]:

وكُلُّ أَبيٍّ باسِلٌ غير أنَّني * إذا عَرَضَتْ أولى الطَّرائدِ أَبْسَلُ

تفضيلُ الشَّنفرى لنفسهِ على الوحوشِ هو إظهارٌ لقوَّته أمامَ بني قومه، وما ذاك جشعٌ منه أو طمعٌ في الطَّريدة، وفي غمرةِ هذا المشهد لَا ينسى أن يَبِيْنَ عن عِفَّةَ نفسه[٧]:

وإنْ مُدَّتِ الأَيـدي إلى الزَّادِ لم أَكُنْ * بِأَعْجَلِهِمْ إذْ أَجْشَعُ القَومِ أَعْجَلُ

وما ذاك إلَّا بَسْـــطَةٌ عَنْ تَفَضُّـــلٍ * عليهم وكانَ الأَفْضَلَ المُتَفَضِّـــلُ

وإذا كان الذِّئب يَنْقَضُّ على فريسته بأنيابه القويَّة، فإن الشَّاعرَ يُعزِّي نفسَه بالاستغناء عن قومه بما يملك من قلبِ شجاعٍ وسَيفٍ صقيلٍ وقوسٍ طويلة العُنُق، وتُسْهِمُ قوَّةُ الذِّئب وقوَّةُ الشَّاعر في بناء الصُّورة الوصفيَّة الَّتي أراد الشَّنفرى أن يرسمها لمواجهة الحياة وما تطلبُه من عناء المجابهة والحرب، ويتَّضح هذا المشهد أكثر حين يصوِّر الشَّاعرُ عَدْوَ الذِّئب مسرعاً باحثاً عمَّا يَقتاتهُ، كذلك يصوِّر نفسَه ساعياً إلى أسباب الحياة.

يشترك الشَّاعرِ والذِّئب في الجوع الذي يستدعي حركة الحياة، ويدفعهما ذلك إلى العَدْوِ الحثيثِ بحثاً عن القوت، وهذا العَدْوُ السَّريعُ يستدعي التَّعب، ولا يخلو من المغامرةِ بما فيها من مخاوفَ[٨]:

---

٥ انظر: حفني، عبدالحليم، شرح ودراسة لاميَّة العرب للشَّنفرى، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٨م، ص١٠.

٦ الشَّنفرى، ديوانه، ٥٦.

٧ المصدر نفسه، ٦٦.

٨ المصدر نفسه، ٥٨.

وأَطْوِي عل الخُمْصِ الحَوايا كَما انْطَوَتْ * خُيوطُـــةُ ماريٍّ تُغارُ وتُفْتَـــــلُ
وأَغْدو على القوتِ الزَّهيدِ كمـــا غَدا * أَزَلُّ تهادَاهُ التَّنائفُ أَطْحَـــــــلُ
غَدا طاوِيـــــــاً يُعارِضُ الرِّيحَ هافيـاً * يخوتُ بأذنابِ الشِّعابِ ويَعْسُـلُ

يُستشَفُّ عنصرُ الخوف من قوله: «تهاداه» أي كُلَّما خرجَ من مفازةٍ تُهديه المفازةُ إلى أخرى، فحالُه في ذلك حال الذِّئب، والتَّماهي بالحيوان حالةٌ لها نظيرُها الحيُّ في حياة الإنسان في الجاهليَّة، لذلك ذهب الجاحظ إلى تفسير هذه العلاقة بين الإنسان في الجاهليَّة والحيوان تفسيراً نفسيّاً فقال: «ولكنَّ هذه الأجناس الكثيرة، ما كان منها سَبُعٌ أو بهيمة أو مشترك الخلق، فإنَّما هي مبثوثة في بلاد الوحش من صحراء أو وادٍ أو غائط أو غيضة أو رَمْلَة أو رأسِ جبلٍ، وهي في منازلهم ومناشئهم، فقد نزلوا كما ترى بينها، وأقاموا معها، وهم أيضاً من بين النَّاس وحشٌ، أو أشباهُ الوحش»[9] فانظرْ إلى قوله: «وهم أيضاً من بين النَّاس وحشٌ، أو أشباهُ الوحش» تُدْرِكْ أثرَ الحيوان في حياة الشَّاعر العربيِّ في الجاهليَّة ومعايشَته له، وكَلَفَهُ بوصفه، حتَّى إنَّه أسقط عليه مشاعرَه وأحوالَه، من الحبِّ والكراهية، والخوف والأمن، والأنْسِ والوَحْشَة وغير ذلك، فكان لزاماً علينا أن نستبطنَ المعانيَ الإنسانيَّةَ في معرض وصف الحيوان في هذا المشهد الوصفيِّ من قصيدة الشَّنفرى[10]:

فَلَمَّا لَواهُ القوتُ مِنْ حَيثُ أَمَّـــــــهُ * دَعا فَأَجَابتْهُ نَظـــــــائرُ نُحَّلُ
مُهَلْهَلَةٌ شِيـــــــبُ الوجوهِ كأنَّهـــا * قِداحٌ بِكَفَّي ياســـــرٍ تَتَقَلْقَلُ
أوِ الخَشْـــرَمُ المبعوثُ حَثْحَثَ دَبْـــرَهُ * محابيضُ أَرَداهُنَّ ســـــامٍ مُعَسَّلُ
مُهَرَّتَةٌ فُوهٌ كأنَّ شُـــــــدُوقَهـــــا * شُقوقُ العِصِيِّ كالِحـــاتٌ وبُسَّلُ
فَضَجَّ وضَجَّتْ بالبراحِ كأنَّهـــــــــا * وإيَّاهُ نُوحٌ فوقَ عَليـــــاءَ ثُكَّلُ
وأَغْضَى وأَغْضَتْ واتَّسى واتَّسَـتْ به * مَراميلُ عَزَّاها وعَزَّتْـــهُ مُرْمِـــــلُ
شَكَا وشَكَتْ ثمَّ ارعَوى بَعْدُ وَارْعَوَتْ * وَلَلصَّبْرُ إنْ لم يَنْفَعِ الشَّكْوُ أَجْمَلُ
وَفَاءَ وَفَاءَتْ بادراتٌ، وكُلُّهـــــــا * على نَكَظٍ ممَّا يُكـــــاتِمُ مُجْمِلُ

يكتملُ بناءُ الصُّورة في إطارها العامِّ، ليغدوَ مشهدُ السَّعي وراء أسباب الحياة مكتملاً بما صنعَهُ الشَّاعر من علاقاتِ المعاناة والتَّشرُّد والخوف والتِّيه المشتركة بين الشَّاعر والذِّئب؛ وتلك العلاقات مكتملةٌ بينهما، وقائمةٌ على أساس التَّفاعلِ الوجدانيِّ، ذلك أنَّهما

---

٩ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني ت ٢٥٥هـ، الحيوان، دار الكتب العلميَّة ، بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ، ٦/ ٣٣٢.

١٠ الشَّنفرى، ديوانه، ٥٩

في الـهَمِّ سواء، وهو هَمُّ السَّعي وراء القوتِ ومصارعةِ الحياة.

من أجل ذلك أسقط الشَّنفرى كلَّ ما جال في خاطره ووجدانه على الذِّئب، فهو يجدُ ضالَّتَهُ فيه حين يصوِّرُ صفاته التي ذكرناها، إنَّ «الذِّئب الموصوفَ هنا معادلٌ موضوعي للشَّنفرى، وبقيَّةُ الذئابِ تُعادلُ سائرَ الصَّعاليك، لقد ألحَّ الجوعُ عليهما، وباتَ مفروضاً أن يغدوَ كلٌّ منهما على القوتَ الزهيد في تلك المفازة»[١١].

يَصفُ الشَّنفرى الذِّئبَ وصفاً داخلياً، يدلُّ على خبرةٍ كبيرةٍ بعالم الحيوان، ولاسيَّما وحوشَ البريّة، التي آنسَها واتّخذها أهلاً. تأمّلْ لفظةَ (لواهُ) التي توحي بالقَهرِ والسَّحقِ اللذينِ أصابا الذِّئبَ والشَّنفرى معاً[١٢].

ثمَّةَ فرقٌ بين الشَّاعر والذِّئب، يتجلَّى في تلبية الذِّئاب للذِّئب المستغيث، بينما يستغيثُ شاعرُنا بأهله ولا مجيبَ، وهنا ندرك سببَ تفضيل الشَّنفرى عالمَ الوحشِ الذي يُغاثُ فيه المستغيث، على عالَمِ الإنسِ الذي يُخذل فيه.

لقد أجاد الشَّنفرى في صناعة صورة مشهد السَّعي وراء الحياة، المتمثِّلة في سعيه والذِّئب وراء القوت، وما رافقَ هذا السَّعيَ من جُزئياتٍ صغيرةٍ وعناصرَ بدأت فكرةً جزئيَّةً، ثمَّ راحَتْ تنمو في وحدة موضوعيَّة شعوريَّة فاكتملَ بها بناءُ الصورة العامَّة للمشهد، وقد خدَم هذه العناصرَ حُسنُ اختيار الشَّنفرى لصورٍ توحي بالسُّرعة والحركة من دون تكلُّف، إذ كانت الصُّورة تطلبُ ذلك وتستدعيه (يخوت، يعسل) ثمَّ عَضَدَ ذلك بتكرار حروف في الكلمة الواحدة ترسم صورة حركيَّةً مضطربةً (تتقلقل) ولبيانِ التَّعقيب في السُّرعة جاء بحرف العطف (الفاء) الذي يفيد معنى التَّعقيب (دعا فأجابَته) ثمَّ جاء أخيراً إسنادُ الفعل إليه وإلى الذِّئب على حدٍّ سواء (فضجَّ وضجَّت، وأغضى وأغضت، واتَّسى واتَّسَتْ، عزَّاها وعزَّتْهُ).

لا ندَّعي أنَّ (الذِّئب) رمزٌ متكاملُ النُّضج كالذي نجده في الشِّعر العربيِّ الحديث، لمَا أشرنا إليه آنفاً من أنَّ الشعر الجاهليَّ لم يكن يعرف الرمز بصورته التي نعرفها الآنَ، ولكنَّ قوَّة اللُّغة وما تثيرهُ من صور حركيَّة تتماهيان في وجدان الشَّاعر ومكنون نفسه الثَّائرة بدافع من صورة الذِّئب المنبوذ الجائع، فأصبحت الصُّورة الكليَّة في القصيدة ناطقةً بشيء من الرَّمز ودلالته، وهذا ما يُسَوِّغُ لنا أن نجَعْلَ الذِّئب رمزاً للشَّاعر في سعيه وراءَ أسباب الحياة، وكذا في معارضة الذِّئب للرِّيح التي ترمزُ إلى معارضة الشَّنفرى للواقع، لكنَّ الذِّئب ليس إلا ذئباً من قطيع الذِّئابِ، وما الشنفرى إلا صعلوكٌ من الصَّعاليك فرَّ من ذئاب

١١ النوتي، زكريا عبدالمجيد، الذِّئب في الأدب القديم، إيتراك للنَّشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤م، ص٥٣.

١٢ انظر المرجع نفسه، ٥٦.

النَّاسِ، ولم يتمكَّن الشَّاعرُ من الوصول إلى اتِّفاق مع مجتمعه أو حالةٍ من التَّفاهم تجعلُه قريباً من قومه، لذلك خرج عليهم، واتَّخذ الحيوانَ الأشرسَ (الذِّئب) خليلاً له من دونهم.

هذه الحالة التي مرَّ بها الشَّنفرى لها نظيرُها في شعر الفرزدق، ولذلك رأينا أنْ نَعْقِدَ جانباً من هذا البحث لصورة الذِّئب في شعر الفرزدق، فكيفَ بدت صورةُ الذِّئب في شعره، وما الجوانب المشتركَة بين الشَّاعرين (الشَّنفرى والفرزدق) في بناء صورة الذِّئب؟.

**ثانياً– صورة الذِّئب عند الفرزدق بين الواقع والرَّمز**

تميَّزَ شعرُ الفرزدق بالرَّصانة وجودة السَّبك، حتَّى قيل: لولا شعرُ الفرزدق لَذَهَبَ ثُلُثُ لغة العرب، وكان الفرزدقُ يفتتحُ قصائدَه بمقدمات طلليَّة أو غزليَّة، لكنَّنا نجده قد خرج عنَ ذلك بقصيدة خالفَ فيها نهجَه السَّابق في الشِّعر، أعنِي قصيدتَه التي نَظَمَها في ذئب جائع أتاهُ في اللَّيل في البريَّة، فراح يصفُ هذا المشهدَ الجميلَ في لوحة حواريَّة نادرة، وسَنَمَّضي للكشف عن هذه الأُطُر المختلفة لهذه اللوحة الوصفيَّة الشِّعريَّة من حيث الزمانَ والمكانَ واللَّون والرَّائحة، فضلاً عمَّا يجولُ في نفس الشَّاعر من أحاسيسَ مضطربة وهو يحاورُ ذئبه الجائع، ونقف عند رمزيَّة الذِّئب من حيث علاقته بزوجته (النَّوَار) وتَتجلَّى صورةُ الذِّئب عند الفرزدقِ في قصيدته المشهورة التي مطلعُها[١٣]:

وأَطْلَسَ عَسَّـالٍ وما كان صاحباً * دَعَوتُ بِنـــارِي مَوْهِنـــــاً فَأَتَاني

قبلَ دراسة صورة الذِّئب في هذه القصيدة، وعلاقة الذِّئب بقصَّة طَلاقه للنَّوَار، يجدرُ بنا أن نبيِّن مكانةَ غرض الوصف في شعره، ذلك أنَّ الفرزدقَ اشتُهِرَ عندَ النُّقاد الأقدمين بأنَّه شاعرُ الفخر الأوَّل، لا يُنازِعُهُ في ذلك مُنازِع في العصر الإسلاميِّ، فضلاً عن أنَّه أحدُ قطبَي فنِّ الهجاء إلى جانب الشَّاعر جرير، لذلك لم يُذكَر الفرزدقُ كثيراً في ميداني الوصف والغزل، ولعلَّ شهرتَه في الفخر والهجاء قد طغَتْ على ما لَهُ من نصيب وافر في مجال الغزل، والذي يَعْنينا من شعره الوصفيِّ هو وصفُ الذِّئب خاصَّةً، غير أنَّ "الدِّراسة النَّاقدة المتأنِّية تبرزُ من الفرزدق شاعراً من أولئك الشُّعراء الوصَّافينَ المصوِّرين الذين تفتَّحت حواسُّهم على الدُّنيا الواسعة من حولهم، وتوثَّقت بالطَّبيعة صلاتُهم، لم يستغرقْهم تَأَمُّلُ أنفسهمْ، أو التغني بلواعج عواطفهم، بل كانوا يُرسلون الطَّرْفَ يرتادُ في جنبات الحياة، وقد أرهفوا حواسَّهم، فزالت بينهم وبين الطَّبيعة الحواجز، فإذا هي تحدِّثُهم أحاديثَ عِذاباً يسمعونها، وتكشف لهم عن ثرائها الثَّرِّ المتدفِّق"[١٤].

---

١٣ الفرزدق، ديوانه، بشرح عبد الله الصَّاوي، مطبعة الصَّاوي، مصر، د. ت، ص٨٧٠.

١٤ الفحَّام، أحمد شاكر، الفرزدق، دار الفكر، دمشق ١٩٧٧م، ص٣٨٣.

يتفنَّنُ الفرزدقُ في وصفِ مشهدِ الذِّئب بأسلوبٍ قصصيٍّ يسبحُ في الخيال ويُطْلَقُ له العنان، فيقف القارئ متمعِّناً مرأتَ عند أسلوبه الإيحائيِّ المبنيِّ على لغة عميقة الغور تجعل القارئ يحاول تفكيك أسرارهَا وتحليلها وتَجلية معانيها الخفية، ومع أنَّ القصيدة تبدو سهلة الألفاظ، إلَّا أنَّ البنية الدِّلاليَّة للتراكيب تفيض بمعان عميقة ندركها في البنية العميقة للغة الشِّعريَّة.

يُقال إنَّ الفرزدق خرجَ في قافلة مع أصحابه ليلاً، ومعهم شاةٌ مذبوحة، فاشتمَّ الذِّئب رائحةَ دَمِها، فلحقَ الرائحة، وحين اقتَرب من القافلة دفع الفرزدق إليه بقطعة من لحم الشَّاة، فأكلها الذِّئبُ وانتظر المزيدَ، فما زال الفرزدق يُلقي للذِّئب بأجزاء الشَّاة المذبوحة حتَّى شبعَ الذِّئب، ثم قال قصيدتَه المشهورة، ويُنظر إلى هذه القصَّة نظرتَان مختلفتان؛ الأولى ترى أنَّها قصَّةٌ واقعيَّةٌ حدثت حقيقةً، والثَّانية ترى أنَّها قصّةٌ خياليَّةٌ من اختلاق الشَّاعر، ورمزَ بها إلى زوجِهِ النَّوَار، وعبَّر بها كذلك عمَّا في نفسه من لواعجَ.

تتكوَّن القصيدة من ثلاث لوحات: لوحة الذِّئب، ولوحة النَّوَار، ولوحة الفخر بالقبيلة (تميم)، والقصيدة طويلةٌ، قيلَ إنَّها فيٍ مدحِ يزيد بن المهلَّب[١٥]، فلماذا ابتدأ الشَّاعر قصيدتَه بلوحة الذِّئب؟! فقال:[١٦]

وأَطْلَسَ عَسَّالٍ وما كان صاحباً * دَعَوتُ بِنَارِي مَوْهِناً فَأَتاني
فَلَمَّا دَنا قُلْتُ: ادْنُ دُونَكَ إنَّني * وإيَّاكَ في زادي لَمُشْتَرِكانِ
فَبِتُّ أُسَوِّي الزَّاد بيني وبينَه * على ضوءِ نارٍ مرَّةً ودُخانِ
فقُلتُ له لمَّا تكشَّرَ ضاحكاً * وقائمُ سَيفي مِنْ يَدِي بِمكانِ
تَعَشَّ فَإِنْ وَاثَقْتَني لا تخونني * نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يا ذئبُ يَصْطَحِبانِ
وأنتَ امرُؤٌ يا ذئبُ والغَدْرُ كُنتُما * أُخَيَّينِ كانا أُرْضِعا بِلِبانِ
وَلَوْ غَيْرَنا نَبَّهْتَ تَلْتَمِسُ القِرى * أتاكَ بِسَهْمٍ أو شَباةِ سِنانِ
وكُلُّ رفيقَي كُلِّ رَحْلٍ وإنْ هُما * تَعاطى القَنا قَوْماهُما أَخَوانِ
فَهَلْ يَرْجِعَنَّ اللهُ نَفْساً تَشَعَّبَت * على أَثَرِ الغَادِينَ كُلَّ مَكانِ

يتناولُ هذا المشهدُ ما حَدَثَ بين الفرزدق والذِّئب في اللَّيل، ويأتي الوَصْفُ في مَشْهَدٍ مُتَرابطِ الأفكار، ساعدَتْ في تكوينه وحدةُ الموضوعِ المبنيِّ على أسلوبٍ قصصيٍّ مُسَلْسَلٍ

---

١٥ النوتي، ١٢٠.
١٦ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصَّاوي، ٨٧٠.

الأحداث، يتنقَّلُ به القارئ بين أحداث القصَّة بسلاسة، فيتخيَّلُ ذئباً يقتربُ من الشَّاعر في ظلام الليل الدَّامس، بينما يتصاعد الدُّخان، ويسيطرُ ضمير المتكلِّم على بناء الحدث، فيغدو القارئ جُزْءاً من الحدث.

لا يخفى أنَّ هذه اللَّوحة بما فيها من لواعجَ نفسيَّة تؤلِّف لوحةً تامَّةَ العناصر، وقد أضفى عليها عنصرُ الحركة في سياق الوصف كثيراً من الحيويَّة، وكذا الحالُ فيما يخصُّ عنصرَ المفاجأة الذي جعل المشهد مشحوناً بعواطفَ متناقضة من الكرم والخوف، ولا ننسى أُطُراً أخرى أَسهمَتْ في تكوين المشهد، مثل الإطار الحسيِّ المتمثِّل في الشمِّ (رائحة اللحم أو الدَّم...) والرُّؤية (ذئب أغبر، ليل مظلم....)، والإطار المكاني (البَرّ) والإطار الزماني (الليل) فضلاً عن الجانب الإنسانيِّ الذي أظهرَ أسلوبَ معاملةِ الفرزدقِ للذئب.

إنَّ بناءَ مشهد الذِّئب على هذه الصُّورة يوحي أنَّ الشَّاعر يعبِّر به عمَّا يجول في نفسه من مشاعرَ حقيقيَّة يُضْفيها على الذِّئب، فكأنَّه وجدَ فيه مثالاً للغدر والخيانة منَ الأقْرَبينَ إليه، ولعلَّ الشَّاعر حين وصفَ الذِّئبَ الحقيقيَّ الذي أمامَه إنَّما كان يصِفُ ذئباً آخرَ من ذئاب الإنسِ اكتملَتْ صورتُه في مخيلته.

للوقوف عند هذا المشهد وتحليله لابدَّ أن نُحلِّل أفكارَ الشَّاعر التي تتجلَّى أكثر وتتكشف رويداً رويداً بقراءَة لغويَّة مُسْتَبْطِنَة لغَورِ النَّص، فقد افتتح الشَّاعر القصيدةَ بالحديث عن الذِّئب، وأسَّسَ هذا الحوارَ بينهما[١٧]:

وأَطْلَسَ عَسَّالٍ وما كان صاحباً * دَعَوتُ بِنـــارِي مَوْهِنـــــاً فَأَتاني

فَلَمَّا دَنا قُلْتُ: ادْنُ دُونَكَ إنَّني * وإيَّـــــاكَ في زادي لَمُشْـــــــتَرِكانِ

لم يفتتح الفرزدق مطلعَ قصيدته المدحيَّة بالغزل أو الوقوف على الأطلال جرياً على عادة الشُّعراء الأقدمين، وجرياً على عادته في غير ذلك من قصائده، فلماذا خالفَ عمود الشِّعر في ذلك وهو من هو في شاعريته ومضاهاته لفحول الشُّعراء الأقدمين؟ إنَّه الفرزدقِ الذي وجدَ في نفسه الأنفةَ والكبرياءَ عن هجاء زوجه النَّوَار وهي امرأةٌ ضعيفةٌ، فضلاً عن أنَّها ابنة عمِّهَ، لذلك لجأ إلى الرَّمز، فما وجدَ أفضَلَ من الذِّئب مُعبِّراً عن غدرها، ألم يقاسمها طعامَه؟! ألم يقاسمها فراشه؟! ألم يكن بينها وبينه من الصِّلة ما كان ينبغي أن تحفظه؟!! لذلك عَهِدَ الفرزدق إلى ذئبه باقتسام الطعام على عَهْدِ أن يأمنَ غدرَه[١٨]:

١٧ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصَّاوي، ٨٧٠.
١٨ المصدر نفسه، ٨٧٠.

فَلَمَّـا دَنا قُلْتُ: ادْنُ دُونَكَ إنَّني * وإيَّـــــاكَ في زادي لَمُشْـــــــتَرِكانِ

ولمَّا خشيَ الغدرَ منه قال له[١٩]:

تَعَـــــشَّ فَإِنْ وَاثَقْتَني لا تخونــني * نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يا ذئبُ يَصْطَحِبانِ

هنا يظهر الفرقُ بين الفرزدق والشَّنفرى، إنَّ الشَّنفرى رفعَ مكانة الذِّئب في قصيدته حين جعله صاحباً خيراً من بني الإنس، حتَّى غدا الذِّئبُ الجائعُ المقهورُ معادلاً موضوعياً للشَّنفرى، أمَّا الفرزدق فقد حَطَّ من منزلة الإنسان إلى منزلة الذِّئب حتَّى غدا الذِّئبُ معادلاً موضوعيّاً لزوجه والجامع بينهما الغدر، كلا الشَّاعرين رمزَ بالذِّئب، لكنَّ أحدَهما رفعَ من قيمته، وهو الشَّنفَرى، والآخر حَطَّ من قَدْرِه وهو الفرزدق، ويبدأ الفرزدق بوصف نزيله الذِّئب من البيت الأوَّل في القصيدة إنَّه ذئبٌ مَائلٌ لونُه للسَّواد، يتلوَّى ويضطَّربُ في مَشْيه من شدَّة الجوع، وقد دعاه الشَّاعر إلى الطَّعام، وهنا إشاراتٌ عدَّة نفهمها من معجم الشَّاعر الذي استخَدمه في قصيدته، فقد قال: «دعوتُ» فهي دعوةٌ عامَّة، ربما كانت تشمل من دعاهم من قبل إلى اقتسام طعامه من أهل، ولم يقل (دَعَوتُه)، ثمَّ قال: «بناري» فنسب العزَّ والكرم لنفسه، فما النَّارُ عنده إلَّا ليهتديَ بها الضَّيف، فنسبَ نارَ القرى إلى نفسه، ثمَّ أشار أيضاً إلى أنَّه مَنْ كان يُعدُّ الطَّعام بينما كان أصحابه نياماً، وقالَ أيضاً: «وما كان صاحباً»، فكنَّى بذلك عن غدرِ الذِّئب، فليس ثمَّة صداقة بين الإنسان والذِّئب، فكيف يلتقي الوفاء والغدر؟!، وكيف يلتقي الفرزدق والنَّوَار؟! وإنْ شاركَها حياتَه وطعامَه، وقد حمَّلَ الشَّاعرُ البيتَ الثاني هذه الرمزيَّة بقوله:[٢٠]

فَلَمَّـا دَنا قُلْتُ: ادْنُ دُونَكَ إنَّني * وإيَّـــــاكَ في زادي لَمُشْـــــــتَرِكانِ

شَخَّصَ الشَّاعرُ الذِّئبَ وأَنْزَلَهُ مَنْزِلَةَ الضَّيف من الإنسان، ثمَّ طلبَ منه أن يدنوَ منه ليشاركه الطَّعام، وكأنَّ الشَّاعر يطلبُ من آدميٍّ أن يدنوَ منه، حتَّى إذا ما وصل إلى موضع قريب منه تذكَّرَ الشَّاعر المغدورُ غَدْرَ الصَّاحبة فخاطبَ الذِّئبَ: «دونَك»، إنَّه شعورٌ متناقضٌ ممزوجٌ بالرَّغبة في النَّزيل، والرَّهبة منه، لا ريبَ أنَّ الفرزدق نادمٌ على أنَّه طَلَّقَ النَّوارَ، وقد صرَّح بذلك مباشرةً بعد أن طلَّقَها، لكنَّه كان لا يدري أيجعلُها تدنو أكثر منه أمْ يُؤْثِرُ أن تبقى بعيدةً ليبقى في مأمنٍ من شَرِّها، أليسَ هو القائل؟![٢١]:

نَدِمْتُ نَدامَةَ الكُسَعِيِّ لمَّا * غَدَتْ منِّي مُطَلَّقَـــــةً نوَارُ

وكانت جَنَّتي فَخَرَجْتُ مِنْها * كَآدَمَ حينَ أَخْرَجَـــهُ الضِّرارُ

---

١٩ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصَّاوي، ٨٧٠.

٢٠ المصدر نفسه، ٨٧٠.

٢١ الفرزدق، ديوانه، ضبطه وشرحه إيليَّا حاوي، منشورات دار الكتاب اللبنانيِّ، بيروت، ١٩٨٣م، ١/ ٤٨١، والبيتان مستدركان على ديوان الفرزدق الذي أخرجَه الصَّاوي.

هذا الشُّعور المتناقضُ ناتجٌ من الرَّغبة الجامحة النَّابعة من حبِّه الشَّديد لها وتمسُّكه بها، وناتجٌ من الرَّهبة من غدرها، والرَّهبة من انكسار كبريائه أمامها، فهو الفرزدق الشَّاعر الهمام المتفاخر بأصله ونسبه، الفحل الذي تهابُ الرِّجالُ لسانَهُ ، فكيف له أن يحطَّ من قَدْره ومنزلته؟! بل كيف لَه أن يهجوَ زوجَه النَّوَار أو يرضى لها أن تكسر كِبرياءَهُ؟! ولأنَّه الشَّاعر المبدع الذي ينحت من صخر، ولا تُعْجزُهُ المعاريضُ فقد اتَّخذ الذِّئبَ رمزاً لهذه الحالة الوجدانيَّة المعقَّدة التي كابد مرارتَها، أو لنَقُلْ إنَّه جعل الذِّئب معادلاً موضوعياً لحكايته مع زوجه النَّوَار، فصوَّرَ نفسَه كريماً يُشْركُ الضَّيفَ في زاده، واختارَ لذلك أداتين مؤكِّدتَين لحادثة الإكرام (إنَّني، لمشتركان)، وعلَينا أن لا نستهجن احتمالَ هذا الجانبِ الرمزيِّ من صورة الذِّئب في قصيدة الفرزدق، فالشَّاعر ينطق عن شعورٍ أو عن غيرِ شعورٍ بما تضمره النَّفس، ولا يُستهجَن أن تكون صورةُ الذِّئب فيها أثرٌ من الرمزيَّة لعلاقةٍ اجتماعيَّة عانى الشَّاعر مرارتَها، فالعرب مولعون بالتَّمثيل لأحوالهم بصور الحيوان، حتَّى إنَّ الباحثين في طبائع العرب من الأقدمين أدركوا هذه الظاهرة، قال الدَّميريُّ: «إنَّما كانت العرب أكثر أمثالها مضروبة بالبهائم، فلا يكادون يذمُّون أو يمدحون إلا بذلك؛ لأنَّهم جعلوا مساكنهم بين السِّباع والأحناش والحشرات، فاستعملوا التَّمثيل بها لذلك»[٢٢].

وكذا الحال في تفسيرنا لاستخدامه ضمير المتكلِّم (قلتُ ـ إنَّني ـ زادي) الذي عبَّر به عن قوَّته في مشهد المواجهة، وقد زاد من جمال صنعة هذا المشهد استخدامُه عنصراً حقيقيّاً يتمثَّل في معاني الشَّهامة والمروءة والكرم التي كان يتغنَّى بها العربُ قديماً، ثمَّ يسترسل الشَّاعر في تأكيد هذه المعاني[٢٣]:

فَبِتُّ أُسَـــــوِّي الزَّاد بيني وبينَه * على ضـــــوءِ نـــارٍ مرَّةً ودُخانِ

إنَّه يقسم الطَّعامَ بينه وبين الذِّئب في هذا الليل الحالك، وهو عادلٌ يتكلَّف التَّقسيم «أسوِّي» ويؤكِّد ذلك بقوله: «بيني وبينه» أي مناصفةً، كُلُّ ذلك في جَوٍّ مضطَّرب بين الضَّوءِ والدُّخان، وكأنَّ شاعرَنا يمدحُ نفسه بالعدل وكرم النَّفس حتَّى مع خَصومه (الذِّئبَ/ النَّوَار) في الظروفَ كلِّها، في السَّرَّاء والضَّرَّاء، في الشِّدَّة والرَّخاء.

لا ريب أنَّ مخالطة الشَّاعر العربيِّ قديماً للحيوانات في الحلِّ والترحال أسهمت في معرفته لطبائعها وأنماط سلوكها وأحوالها وحركاتها، وقد «فسَّر كثير من علماء الحياة أفعال الحيوانات كأنها تماماً أفعال إنسانيَّة بسيطة»[٢٤] ولا سيَّما على صعيد الشَّرِّ.

---

٢٢ الدَّميري، أبو البقاء محمَّد بن موسى ت ٨٠٨هـ، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ، ١/ ١٩.

٢٣ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصَّاوي، ٨٧٠.

٢٤ فوكس، مونرو، شخصية الحيوان، ترجمة د. فتحي مصطفى الغزاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص ٢٣٣.

هذه الحالةُ المضطربةُ هي انعكاسٌ لنَفْسِ الشَّاعر المضطربة الممزوجة بالحسرة على فَقْد النَّوَار، لكنها انعكاسٌ لمَا صَنَعَتْه به حتَّى حملَ نفسَه على طلاقها، والشَّاعر يقسم الزَّادَ بينَه وبين الذِّئب في صورةٍ يغيبُ فيها غيرهما، ذلك أنَّ المسألة تَخصُّ الشَّاعر وزوجَه، فهو يُقسِّمِ الزَّاد مناصفةً، النِّصْفُ للذئب والنِّصفُ الآخر للشَّاعر، ولعلَّ هذه الإشارة تعضُد رمزيّةَ الذئب وخياليَّة القصَّة، وثمَّة إشارةٌ لطيفةٌ أخرى وهي التَّأرجُح بين ضوءِ النَّار وظلام الدُّخان، ففضلاً عمَّا تعكسه هذه الصُّورة من نفسٍ مضطربة للشَّاعر، فإنَّها تشير إلىَ اختلاق القصة أيضاً، إذْ كيف لإنسانٍ في ليلٍ حالك أن يرى الذِّئب أمامَه وهو جائعٌ ومعروفٌ بفتكه وغدره، ثمَّ يتَّجهُ فؤادُه وعقلُه لوصفِ النَّار باتِّقادها مرَّةً وتخافُتِ نارِها حتَّى تغدوَ دخاناً مرَّةً أخرى.

إضافةً إلى ما ذكرناه نجد إشارات لغويَّةً توحي إلى الحذر من الذِّئب على الرَّغم من اجتهاد الشَّاعر في تقسيم الزَّاد بينهماً على ضوء النَّار تارةً بوصف الضَّوء رمزاً للحقيقة وكاشفاً للرؤية، وعلى حجاب الدُّخان تارةً أخرى بوصفه رمزاً للغشاوة الحاجبة للرُّؤية والحاجبة للحقيقة وفي ذلك إيحاءٌ بعدالة الشَّاعر المحبِّ لزوجه مع ظَلَمها له، لكنَّ هذه العدالة هي من طبع الشَّاعر وليست ضَعفاً منه أو خوفاً، ويُلاحظ ذلك في البيتين الآتيين[٢٥]:

فقُلتُ لَهُ لمَّا تكشَّــرَ ضاحكــاً * وقائمُ سَـــــيفي مِنْ يَدِي بِمكانِ

تَعَـــــشَّ فَإِنْ وَاثَقْتَني لا تخونــني * نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يا ذئبُ يَصْطَحِبانِ

إنَّه حذرٌ من غدرِ الذِّئب وخيانته، ولذلك طلبَ منه العهودَ والمواثيق، ويتَّكِئُ الشَّاعرُ على التَّشخيص باستخدام الفعل (قلَت) مرَّةً أخرى، وباستخدام الصُّورة الاستعاريَّة: «تكَشَّر ضاحكاً» إنَّ الضَّحك من صفات الإنسان، لكن الشَّاعر يُحسنُ هنا في استعارة الضَّحك للذِّئب المكشِّر، فنراه يمزج بين صورتين مختلفتين (تكشَّر/ ضَاحكاً) ويستخدم كلمتين لاَ تأتيان معاً في اللغة المعتادة لمَا بينهما من البَون في الدِّلالة والتَّناقض، إلَّا أنْ يريدَ الشَّاعر رَسْمَ صورةٍ متناقضة لأخلاق الذِّئب (النَّوَار) فقد شخَّصَ الذِّئب الغدَّار بهذه الصُّورة الموحية المعبِّرة (تكَشَّر ضاحكاً) وهذه الصُّورة لها دلالتها السَّلبيَّة، على النَّقيض من الصُّورة التي نجدها للتَّبَسُّم ضحكاً في الآية الكريمة التي تشير إلى فعلِ النبيِّ سليمانَ عليه السَّلام حين مرَّ بوادي النَّمل: ﴿حتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾[٢٦] هنا صورة إيجابيَّةَ لابتسامة النَّبيِّ سليمان لحديث النَّمل، أمَّا في

٢٥ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصاوي، ٨٧٠.

٢٦ سورة النَّمل: ١٧ –١٨.

القصيدة فنجد صورة لذئبٍ يُكشِّر عن أنيابه وراء ضحكة خادعة، وهنا يحضُر أيضاً قول المتنبي المشهور الذي كُتِبَ له الخلود في تصوير مثل هذا الموقف المخادِع[٢٧]:

إذا نَظَرْتَ نُيُوبَ اللَّيثِ بارِزَةً * فَلَا تَظُنَّنَّ أنَّ اللَّيثَ مُبتسِمُ

إنَّ الفرزدقَ يعبِّرُ بهذه الصورة الاستعاريَّة (تَكَشَّر ضاحكاً) عن الخطر المحدق به، وقد جمع في هذه الصُّورة الضِّدَّين مقدِّماً ما يخشاه من الذِّئب (التَّكشير) على ما يرجوه منه (الضَّحك)ثم مزجهما معاً في قالب استعاري بديع، فأتى بصورة فنيَّة خصبة تفسحُ للخيال أن يتمثَّل ما يريد من صنوف الغدر والخيانة واللؤم المتجسِّمة في أنياب الذِّئب، ويبدو أنَّ: «الشَّاعر حينما كان يخاطب عناصر الطَّبيعة لم يكن زمن الخطاب يدرك أن هذه الأشياء لا تَعْقل ولا تُفْصح، وإنما كان موقفه النفسي يفرض عليه أن يتوجه إلى مثل هذه الأشياء ويُحْدِث معها تواصلاً بوعي أو من دون وعي، ويكشف هذا الأمر عن العلاقة الحميمية الَّتي كانت تربط الإنسان بالطَّبيعة»[٢٨] وعلى الرغم من هذه العلاقة الأخوية التي أقامها الفرزدق مع الذِّئب إلَّا أنَّه يحقُّ له أن يخاف نتائجَها، ولذا لم يغب عن مخيلته السَّيفُ، فجعله قريباً من يده التي لن تَتَردَّدَ في إشهاره إن حاول الذِّئب الغدرَ، ودلالات الخوف نستشفُّها أيضاً من كلامه السابق (دونَك) في هذا المشهد المرعب، ونجد الشَّاعر الذي تحاصرهُ خيانة النَّاس من كلِّ جانب طالباً من الذِّئب التعهُّدَ بعدم الخيانة والغدر، حتَّى يكونا صاحبين في هذه الفلاة، أو كالصَّاحبين «نَكُنْ مثْلَ مَنْ يا ذئبُ يصطحبانِ» فانظرْ إلى براعته في الاحتراز بقوله: «نَكُنْ مثْلَ مَنْ... يصطَحبانِ» ثمَّ تأمَّل الفصلَ بين المتلازمين بنداء الذِّئب: «يا ذئبُ!» فالشَّاعرَ لم ينسَ أنّ الذِّئبَ مفطورٌ على الخيانة والغدر[٢٩]:

وأنتَ امرُؤٌ يا ذئبُ والغدر كُنتُما * أُخَيَّينِ كانا أُرضِعـــا بِلِبـــانِ

وفي هذا التَّعبير دلالةٌ واضحةٌ على التصاق صفة الغدر به، فهذه الصِّفةُ ملازمةٌ له لا تغادرُه، وكأنَّنا بالشَّاعر يذكُر هنا زوجَه وما فعلَتْه به.

نعلم أن الشَّاعر العربيَّ القديم حريصٌ على التَّكْنيَة عن اسم المحبوبة بغيرها إن استشعر الحرج، وفي أشعار كثير من الشُّعراء العرب كتمانُ سرِّ الحبِّ «وإذا كان الأمر كذلك عند النَّظر والمصافحة فالأولى أيضاً التَّغطيةَ وعدم التَّسمية أو المغالطة في التَّسمية عند النَّسيب، وقد أصبحت فكرة الكتمان والمواربة متَّكأً يتَّكِئُ عليه الشُّعراء، ومجالاً للتَّفنن»[٣٠]

٢٧ المتنبي، ديوانه، بشرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت٤،١٩٨٦/ ٨٥.
٢٨ ربابعة، أحمد، جماليات الأسلوب والتلقي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد، عمَّان، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٦٣.
٢٩ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصاوي، ٨٧٠.
٣٠ اليافي، عبد الكريم، دراسات في الأدب العربيِّ، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص١٨٢.

فإذا كانت منهم الكنايةُ عن اسم المحبوبة في معرض الحبِّ، فكيفَ يكون الشَّأن في معرضِ ذكرِ الزَّوجة حين الكره، ولا سيَّما إنْ كان العربيُّ يأنفُ ذِكرَها بسوءٍ، ويبقي جراحَه دفينة صدرِه من سوءِ معشرِها له.

ينادي الشَّاعرُ الذِّئبَ (وأنت امرؤ يا ذئب) ثم يجعل الذِّئبَ وأخاه الغدرَ (أُخَيَّين) ثمَّ ينتقل بعدَها إلى تنبيه الذِّئب أنَّه ذو حظٍّ عظيم لأنَّه قصدَه ضيفاً، فلو قصدَ غَيْرَهُ لمَا ظفرَ بهذا الكرم، بل ربَّما أتاه المضيفُ بِسَهْمٍ أو رمحٍ بدلاً من الطَّعام الذي لَقِيَه من الشَّاعر[٣١]:

وأنتَ امرُؤٌ يا ذئبُ والغَدْرُ كُنتُما * أُخَيَّينِ كانا أُرْضِعـــا بِلِبـــانِ

وَلَوْ غَيْرَنَا نَبَّهْتَ تَلْتَمِــسُ القِرى * أتاكَ بِسَهْمٍ أو شَباةِ سِـــنانِ

يستخدم الشَّاعرُ في هذا البيت أسلوبَ الشَّرط (وَلَوْ غَيْرَنَا.... أتاكَ) لبيانِ موقفه وفضله على الذِّئب الجائع، فلو قصدتَ يا ذئبُ غيرَنَا لقتلَك، وزادَ في إثارة هذا المشهد التَّقديمَ والتَّأخير (غيرَنَا نبَّهت) فقد قدَّم (غيرنا) زيادةً في بيان فضلِه وكرمِه واختلافِه عن الآخرين الذين ما كانوا ليتردَّدُوا في قتلِ الذِّئب لو جاءهم.

لكنَّ الشَّاعر والذِّئبَ في هذه الفلاة معاً، فلا ضيرَ أن يصطحبا، فلعلَّه رمى بذلك إلى رغبة في العودة إلى (النَّوَار) ليبدأ حياةً جديدة، أو كأنه ينادي النَّوَار لحياةٍ جديدةٍ.

استطاع الشَّاعرُ أن ينقلَ الذِّئب من عالَمه الحيوانيِّ إلى عالم الإنس فشخَّصَه، وكانت تدور في مخيلَّته أو في وعيه صورةُ إنسانٍ غَلَبَ على تفكيره، فراحَ بوعي منه أو من دون وعي يقارنُ بين أخلاق الذِّئبَ وأخلاقه حتَّى غدَتْ لوحة الذِّئب جانباً منَ «عملية الإسقاط التيَ يقومَ بها الشَّاعر، حيثُ يُجَسّدُ أحزانه وَوساوسه من خلال إسقاطها على الذِّئب، بحيثُ يحسُّ المتلقي وهو يتأمَّل صورَ طبائع الغدر أنَّه يعيش محنة الشَّاعر المطعون بالغدر والخيانة والفقد وعذاب الضَّياع، أو هي تجسيدُ معادلٍ موضوعيٍّ للغادر الإنسان من خلال الغادر الذِّئب، فيحسُّ المتلقي وهو يعيش واقِعَ الغدرَ في الذِّئب أنَّه يَعيش واقِعَ الغدرِ في الكائن البشري»[٣٢].

لقد ترك الذِّئب أثراً كبيراً في تفكير الشَّاعر، واستطاع في هذه اللوحة أن يوحِّد الزَّمان والمكان والشُّخوص والبيئة بمشهد قصصيٍّ شعريٍّ قائم على عنصر الحوار، يحضر فيه صوت الشَّاعر، ويغيب عنه جوابُ الذِّئب، ما عدا الذي يظهرُ من أخلاقه الدَّفينة من الغدر واللؤم، وقد ترك لنا الشَّاعر في شعره وثيقةً عن حياته، حتَّى إنَّه يجمع إلى: «خصوبة

٣١ الفرزدق، ديوانه، طبعة الصَّاوي، ٨٧٠

٣٢ العزب، محمَّد، البعد الآخر في الإبداع الشعري قراءة نصية، مطبعة الرفاعي، د.م، ١٩٨٤. ص ١٦٨.

المخيلة وسعة الرواية كثرةَ النواحي، فَشعرهُ سجِّلُ حياته»[٣٣] ولذلك لا يُستبعَدُ أن يكون قد أضمرَ شيئاً دَفيناً من مشاعره وهواجسِه التي جعلَها في مكنونِ معاني قصائده.

**في ختام البحث نستخلص النتائج الآتية من خلال النَّظر إلى قصيدة الفرزدق وقصيدة الشَّنفرى:**

١. تخلَّص الشَّاعران في القصيدتين من المقدِّمة التقليديَّة (الطلل، النسيب) فالشَّنفرى بدأ قصيدتَه بالثَّورة والتَّمرُّد على التَّقاليد الشعريَّة للمقدِّمة، والتَّمرُّد على المجتمع، أمَّا الفرزدق فقد بدأها بعنصر المفاجأة مصوِّراً ذئباً جائعاً في ليلٍ مظلمٍ.

٢. تقوم القصيدتان على وحدة الموضوع، فالشَّاعران يتنقلان من لوحةٍ إلى أخرى تربطها روابطُ فكريَّةٌ شعوريَّةٌ، وقد أدَّى ذلك إلى تلاحم أجزاء القصيدة، حتَّى غدا الموضوع الشعري كالجسم الواحد المترابط المبنيِّ على صراعات نفسيَّة تجعل المتلقي يتنقَّل بين لوحات القصيدتين على نحوٍ عاطفيٍّ سَلسٍ، وكأنَّه يَعاين لوَحة فنيَّةً عامَّةً تتكوَّن من عناصر متجانسة ومتآلفة في إطارها النَّفَسيِّ العامِّ.

٣. تتجلّى صورةُ الذِّئب عند الشَّنفرى في التَّفاعل الوجدانيِّ بينه وبين ذئبه، فهي تتقاطر مع مشاعره المضطربة الثَّائرة، أمَّا صورة الذِّئب عند الفرزدق فهي قائمةٌ على أسلوبٍ قصصيٍّ يعتمد الحوارَ، وعنصرَ المفاجأة.

٤. أبطلَ الشَّنفرى الرَّابط القبليَّ وتمرَّد عليه، مفضِّلاً رابط الصَّعلكة، متَّخذاً من الحيوانات أهلاً وعوناً، أمَّا الفرزدق فيفخر بقومه جاعلاً اللوحة الأخيرة من قصيدته للتَّفاخر بهم، ولم يخرج عن سلطتهم، لكنَّه كابدَ شقاءً على صعيد الحياة الزوجيَّة، فكانت تلك القصَّة معادلاً موضوعيّاً لذلك الجانب من حياته.

٥. اقتصرَ وصفُ الفرزدق على مشهد الذِّئب الذي رمزَ به إلى زوجه النَّوَار، أمَّا الشَّنفرى فقد بنى مشهدَ الذِّئب في سياق وصفه لحيوانات كثيرة جعلَها معادلات موضوعيّةً ونفسيَّةً له، ولأصحابه الصَّعاليك، على اختلاف انتمائهم، وتباين أصولهم.

---

٣٣ مردم بك، خليل، الفرزدق، مكتبة عرفة، دمشق، ١٩٣٦، ص٥٥.

## المصادر والمراجع


١. القرآن الكريم

٢. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني ت ٢٥٥هـ، الحيوان، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ.

٣. الجمحي، محمَّد بن سلَّام ت ٢٣١هـ، طبقات فحول الشُّعراء، قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمَّد شاكر، دار المدني، جدَّة، ١٩٨٠م.

٤. حفني، عبدالحليم، شرح ودراسة لاميَّة العرب للشَّنفرى، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٥. الدَّمِيريُّ، أبو البقاء محمَّد بن موسى ت ٨٠٨هـ، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ.

٦. ربابعة، أحمد، جماليَّات الأسلوب والتَّلقِّي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد، عمَّان، ط١، ٢٠٠٠م.

٧. الشَّنفرى، ديوانه، إعداد وتقديم: طلال حرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦م.

٨. العزب، محمَّد، البعد الآخر في الإبداع الشِّعريِّ قراءة نَصِّيَّة، مطبعة الرفاعي، د.م، ١٩٨٤م.

٩. الفرزدق، ديوانه، ضبطه وشرحه: إيليَّا حاوي، منشورات دار الكتاب اللبنانيِّ، بيروت، ١٩٨٣م.

١٠. الفرزدق، ديوانه، بشرح عبد الله الصَّاوي، مطبعة الصَّاوي، مصر، د. ت.

١١. الفحَّام، أحمد شاكر، الفرزدق، دار الفكر، دمشق ١٩٧٧م.

١٢. فوكس، مونرو، شخصية الحيوان، ترجمة د. فتحي مصطفى الغزاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

١٣. مردم بك، خليل، الفرزدق، مكتبة عرفة، دمشق، ١٩٣٦م.

١٤. المتنبي، ديوانه، بشرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥. أبو ناجي، محمود حسن، الشَّنفرى شاعرُ الصَّحراء الأبيُّ، وزارة الثَّقافة، الجزائر، ٢٠٠٧م.

١٦. النَّوتي، زكريا عبدالمجيد، الذِّئب في الأدب القديم، إيتراك للنَّشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٧. اليافي، عبد الكريم، دراسات في الأدب العربيِّ، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

# İSLAM HUKUKUNDA EVLİLİKTE VELÂYETİN ORTADAN KALKMASIYLA VELİNİN VELAYETİNİN KİME GEÇECEĞİ KONUSUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

## REASONS RESTRICTING OR ABOLISHING MARRIAGE CUSTODY IN ISLAMIC LAW

**BEDRİ ASLAN***

**Özet**

İslam hukukunda velayet önemli bir yer tutmaktadır. Velayetin mahal ile ilgili olarak mali velâyet ve nefsi velâyet, özel ve genel sıfatla ilgili olarak velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssa, yetki tasarrufu bağlamında velâyet-i icbâr ve velâyeti ihtiyari olmak üzere birçok açıdan taksimi yapılmıştır. Velayet meselesindeki sıralama cumhura göre miras sıralamasıyla aynıdır. Bütün mezheplere göre velinin velâyet yetkisini kullanması için bazı şartlara haiz olması gerekir. Bütün mezheplerin üzerinde ittifak ettiği şartlar; akıl, bulûğ, hürriyet ve din birliği şartlarıdır. İttifak edilen şartlar dışında üzerinde ittifak edilmemiş bazı şartlar da vardır. Veli için zikredilen şartlardan biri bulunmadığı takdirde velinin velayet yetkisi ya sınırlandırılır ya da ortadan kalkar. Bu durumda velâyet hakkı ya şer'î hâkime veya daha uzak bir veliye verilir.

**Anahtar Sözcük:** Velâyet, yakın, uzak, veli.

* Yrd. Doç. Dr. Batman İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, (aslan-bedri@hotmail.com)

**Abstract**

Custody occupies a major position in the Islamic law. Custody is classified dually in many aspects such as financial custody and self custody according to location; general custody and special custody according to special and general specification; forced custody and selective custody according to authority disposal. The ranking in custody is as per the inheritance ranking according to the majority. The custodian should be holding certain features in order to use the custody authority according to all sects. All sects have compromised on the conditions of wisdom, puberty, freedom and religious unity. However they have not agreed on some other conditions. In case one of these conditions specified as features of custodian does not exist, the custody authority of the custodian is either restricted or abolished. In this case the custody is transferred to the ruler (a sultan) or another custodian located in a further distance.

**Key Concepts:** Custody, near, far, custodian.

**Giriş**

Şahıslar üzerindeki velâyet meselesinin İslam hukukunda önemli bir yeri vardır. Velayetin kötüye kullanılmasından kaynaklanan zararlar her zaman söz konusu olabilir. Bu yüzden malî tasarruflardan kaynaklanan zararların telafisi ancak mali yönden telafi edilmesiyle mümkündür. Maddi yönü bulunmayan velayetlerin hükmü farklı uygulamalar gerektirir. Bunun için şahıs üzerindeki velâyet meselesinin iyi bilinmesi gerekir.

Evlenmede velâyet konusu da fıkıhçıların tartıştıkları önemli bir meseledir. Bu tartışmaların ana mihveri velâyetin gerekliliği, cebrî velâyet ve velâyeti kısıtlayan nedenlerdir. Bu araştırmamızda velâyetin bütün alt başlıklarını ele almamız mümkün olmadığından burada sadece velâyeti sınırlandıran nedenler ve velâyetin düşmesiyle daha sonra velayetin kime geçeceği problemi incelenecektir. Her zaman siyasi, ekonomik ve farklı nedenlerden dolayı velâyetin kötüye kullanılması mümkündür. Bundan ötürü kişilerin mağduriyetinin giderilmesi, kalıcı zararlarının önüne geçilmesi için velâyeti sınırlandıran nedenlerin bilinmesi gerekir. Ancak konunun daha iyi anlaşılması amacıyla başlangıçta nikâh (evlenme), velâyet, velâyetin çeşitleri ve velâyetteki sıralama ele alınacak akabinde de velâyeti sınırlandıran sebepler ve velâyetin kime geçeceği meselesi incelenecektir.

**I. Nikâh (Evlilik)**

Nikâh, sözlükte "evlenmek" ve "cinsel ilişkide bulunmak" anlamına gelir.[1] Fıkıh literatüründe ise "Karşı cinsten iki kişinin birlikte yaşamalarına ve karşılıklı yardımlaşmalarına imkân veren ve taraflara karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen bir sözleşmedir."[2] Ya da "şer'an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının hayatlarını daimi bir şekilde birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder."[3]

Nikâh akdinin tanımlarına bakıldığı zaman bunun taraflara bazı sorumluluklar yüklediği görülecektir. Nitekim İslam hukuku aile müessesinin önemine binaen diğer akitlerde bulunmayan bazı şartların bu akitte kaydedilmesini gerekli kılmıştır. Örneğin ilan etme, şahitlerin hazır bulunması ve akdin taraflarının adaleti gibi şartlar diğer akitlerde gerekli olmadığı halde bu şartlar nikâh akdi için zorunludur. Aile kurumunun temelleri nikâh ile atıldığı için bu akdin sağlam temeller üzerine bina edilmesi gerekir. Bu temelin atılmasında da en önemli öğe velidir.

**II. Velâyet (Yetki)**

Velâyet sözlükte: "İdare etmek, düzenlemek, yaklaşmak, işi üzerine almak, yardım etmek ve salahiyet gibi anlamlara gelir."[4] Fıkıh literatüründe ise velâyet "rızaya bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğrucu kılınması" anlamını ifade eder.[5] Ya da akdin bir başkasının iznine bağlı olması veya başkalarının rızasını almaksızın evlendirebilme yetkisine sahip olmaktır.[6] Başka bir anlamı da akdi geçerli kılmaya güç yetirmektir.[7]

Bu tanımlar incelendiğinde velâyetin iki kısmı olan velâyet-i cebri (zorlayıcı) ve velâyet-i nedbi'yi (ihtiyari) görmekteyiz. Cebrî velâyette veli, velâyeti altında bulunan kimselerden izin almaksızın onları evlendirebilir. Nedbî velâyette ise veli, velâyeti altında bulunan kimselerden izin almadan onları evlendiremez.

---

1 Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasıt*, Dördüncü Baskı, Mektebetu't-Şurûk ed-Devliyye, yy, 2004, s. 1058.

2 İbrahim Paçacı, "Nikâh" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİBY, Ankara 2006. s. 527.

3 Fahrettin Attar, "Nikâh", *DİA,* İstanbul 1993. c. 33, s. 112.

4 Paçacı, (velâyet), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 690.

5 İsmail Safa Üstün, "Velâyet", *DİA,* c. 43, s. 22.

6 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet,* İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, Yıl 2003, s. 102.

7 Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2005, s.107.

**A. Velâyetin Çeşitleri**

Velâyet farklı açılardan sınıflandırılmalara tâbi tutulmuştur. Örneğin velâyet; mahal ile ilgili olarak mali ve nefsi velâyet, özel ve genel sıfatla ilgili olarak âmme ve hâssa velâyet, yetkinin tasarrufu ile ilgili olarak ise cebri ve ihtiyari velâyet olmak üzere birçok sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Ancak konumuz evlenme olduğu için burada yalnızca âmme ve hâssa velâyeti bağlamında şahıs üzerindeki velâyet incelenecektir.

**1. Velâyet-i Âmme**

Umum malları ve fertleri kapsayan velâyettir. Devlet başkanı, temsilcisi, onun adına iş gören vali ve hâkimler bu velâyete sahip kişilerdir.[8] Belirli bir velinin bulunmadığı veya bazı nedenlerden ötürü velinin velâyet hakkını yitirdiği durumlarda velâyet altındaki kişinin bütün salahiyetleri umumi velinin tasarrufuna geçer. Nitekim Peygamber (s.a.s.) "Velisi olmayan kimsenin velisi sultandır"[9] diye buyurmaktadır. Tabii velâyet şartlarına haiz belirli bir velinin bulunması durumunda umumi veli bu husustaki genel yetkisini ve velayetini kullanamaz. Zira özel velâyet genel velâyetten daha güçlüdür.[10]

**2. Velâyet-i Hâssa**

Kanun ve mahkeme kararıyla kâsır kişinin mâlî ve şahsî işlerini yürütmek üzere atanan velinin velâyet hakkına velayet-i hassa denir. Babanın, dedenin, amcanın velâyeti bu türden bir velâyettir.[11] Özel velâyet genel velâyetten önce gelir. Özel veli bulunmadığı takdirde şahısla ilgili velâyet umumi veliye geçer. Fakat özel velayetteki sıralama hususunda fıkıhçılar arasında ihtilaf vardır. Cumhura göre velâyet asabenin (erkek akrabalar) hakkıdır. Asabe bulunmadığı takdirde velâyet yetkisi sultana geçer.[12] Hanefilere göre asabe bulunmadığı takdirde velâyet umumi veliye değil zevi'l-erhâma (asabe dışında kalan akrabalar) geçer.[13]

---

8 Paçacı, (velâyet), *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 690.

9 Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsnedu Ahmed b. Hanbel,* Thk. Şuayb el-Arnavût ve Aherûn, Müessesetu'r-Risâle, yy, 2001, c. XXXXII, s. 200.

10 Ali Haydar (v. 1853/1935), *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut ty, c. I, s. 52.

11 Paçacı, (velâyet), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 690.

12 Şihâbuddîn Ahmet b. İdrîs el-Karafî (v. 684/1285), *ez-Zahîre,* Beyrut 1994, c. IV, s. 246; bk. Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya el-Ensarî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, Thk. Muhammed Muhammed Tamir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, c. III, s. 129; Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûtî (v. 1050/1640), *Şerhu Muntehe'l-İrâdât*, Dârü 'Alemi'l-Kütüb, yy, 1993, c. II, s. 639.

13 Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Ebû Bekir es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût,* Dâru'l-Marîfe, Beyrut, 1993, c. IV, s. 219.

Velâyet-i hâssa, icbâri (zorlayıcı velâyet) ve ihtiyari (zorlayıcı olmayan velâyet) olmak üzere ikiye ayrılır.[14]

**a-Velâyet-i İcbâr**

Velâyet-i icbâr, veliye velâyeti altında bulunan kimsenin onayı alınmaksızın hakkında tasarrufta bulunma yetkisi veren ve bu yetkiyi başkalarıyla paylaşmayan bir velâyet türüdür.[15] Ancak fıkıhçılar, mahal ve tasarruf yetkisine sahip mücbir veli hakkında ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre icbâr velâyeti bütün asabeye (erkek akrabalar) verilmektedir. İmam Malik (v. 178/795) ve İmam Ahmed (v. 241/855)'e göre yalnız babaya verilir. İmam Şafii (v. 204/819)'ye göre ise hem baba hem dedeye verilir.[16] Şafii, Maliki ve Hanbeli fıkıhçılar icbâr velâyetinin yalnızca baba ve dedeye verilmesini baba ve dedenin şefkat ve merhametine bağlamaktadırlar. Hanefi fıkıhçılar ise, "*Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor: Kitap'ta kendileri için yazılmış (mirası) vermeyip nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlar*"[17] ayetine binaen icbar velâyetinin sınırlarını geniş tutmuşlardır. Zira bu ayet yetim kızların evlendirilmesi hakkında nazil olmuştur.[18] Yetim kızların evlendirilmesi de ancak asabe vasıtasıyla mümkündür. Bu tartışmanın dışında icbarın taalluk bulduğu mahal hakkında da fakihler arasında ihtilaf vardır.

Hanefilere göre icbâri velâyet, ehliyetini yitiren (akıl hastası, matuh) ile küçük yaştaki erkek ve kızları kapsamaktadır. Büyük erkek ve kızların üzerinde ise velinin ihtiyarî velâyeti vardır.[19] Malikî, Hanbelî ve Şafiî fakihler ise, icbâr velâyetinin ehliyetini yitirenleri ve evlenmemiş küçük ve büyük kızları kapsadığını söylemektedirler.[20]

---

14 Muhammed Emîn İbn Abidin (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, c. 3, s. 55; bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2004, c. 4, s. 2985; Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 107; Fahrudddîn Osmân b. Ali ez-Zeylâî el-Hanefî (v. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik,* Metbaatu'l-Kübra, Kâhire 1313, c. 2, s. 117.

15 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 107; bk. Paçacı, (velâyet), *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 690.

16 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye*, s. 110-111; bk. İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, (v. 476/1083), e*l-Muhezzeb fî Fıkhı'l- İmam eş-Şafiî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, yt, c. II, s. 431; Mahfuz b. Ahmed b. el-Huseyn el-Küluzanî, *el-Hidaye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillah Ahmed b. Hanbel,* Muessesetu Ğiras, yy, 2004, c. 1, s. 384; Abdulvehhab b. Ali b. Nasr es-Salebî el-Bağdadî el-Malikî, (v. 422/1030), *el-Telkîn fi'l-Fıkhı'l-Malikî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, 2004 c. 1, s. 113.

17 en-Nisa, 4/127.

18 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 111.

19 Zeynuddîn b. Nüceym el-Hânefî, (v. 970/ 1563), *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Hakâ'ik*, Dârü'l-Marîfe, Beyrut, ty, c. III, s. 117; bk. Zeylâî, Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik, c. 2, s. 117; Ebu Zehra, el-Ahvalu'ş-Şahsiyye, s. 108.

20 Karâfî, *ez-Zahîre*, c. IV, s. 219; bk. Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (478), *Nihayetu'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb,* Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhac,

Başka bir ifadeyle Hanefiler küçüklüğü icbâr velâyetinin nedeni bilmekte, diğer mezhepler de bekâreti icbâr velâyetinin nedeni kabul etmektedirler. Mezhepler arasındaki söz konusu bu ihtilaflar velâyetin taalluk ettiği mahalle ilgilidir.

**b-Velâyet-i İhtiyar**

Bu velâyete velâyet-i iştirak[21] da denilmektedir. Bu, veliye velâyeti altında bulunan kimseleri, onayları alındıktan sonra evlendirebilme yetkisi veren velâyet türüdür.[22] Yani veli ile velinin evlendireceği kişi bu velâyette ortaktır. Cumhura (Maliki, Şafii, Hanbeli ve İmam Muhammed'e göre bu velâyet buluğa ermiş kızlar hakkındadır. Ebu Hanife (v. 150/767) ve Ebu Yusuf (v. 189/804) ise bu velâyeti kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu, velâyet-i nedb ve velâyet-i istihbabtır. Yani buluğa ermiş kızlar velileri olmadan da evlilik akdini yapabilirler. Fakat velinin akdi inşa etmesi müstehaptır.[23] Hanefiler, "*Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın başka bir erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz*"[24] ayetini bu görüşlerine delil olarak zikretmektedirler. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre bu ayette evlenme fiili kadına nispet edilmiştir. Bu da velisi olmadan kadının, tek başına nikâh akdini yapabileceği anlamını ifade etmektedir. Nitekim kıyasa göre de kadın tek başına evlenmelidir. Zira kadın buluğa erdikten sonra mali konularda tek başına hareket etmektedir. Yani bu iki durum arasında hiçbir fark yoktur.[25]

Cumhur ise, "*Aranızdaki bekârları evlendirin*"[26] ayetini görüşlerine delil olarak zikretmiştir. Cumhura göre evlenme ile mali konular birbirlerinden farklıdır ve bunları birbirleriyle mukayese etmek mümkün değildir.[27]

Mezhep imamları evlilikte velâyet ile ilgili sahip oldukları görüşler doğrultusunda bu husustaki ayetleri yorumlamışlardır. Ancak cumhurun da ifade ettiği gibi evlilik sözleşmesini mali sözleşmelere benzetmek mümkün değildir. Nitekim zamanın ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda evlilik sözleşmesinin tek bir tarafa verilmesinin birçok problemi vardır. Bu yüzden bu sözleşmede iki tarafın da bulunması daha isabetli görünmektedir.

---

yy, 2007, c. XII, s. 42; Küluzanî, *el-Hidaye ala Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, c. 1, s. 384.

21 Alâuddîn el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi'* Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1982, c. II, s. 247.

22 Paçacı, (velâyet), *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 690.

23 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 126.

24 Bakara, 2/230.

25 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye*, s. 127.

26 Nur, 24/32.

27 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 128.

**B. Velâyette Sıralama**

Velâyet sıralaması daha çok miras sıralamasına göre belirlenmiştir. Ancak mezhepler bu hususta hemfikir değildir. Hanefilere göre velâyet sıralaması oğul, baba, dede, dedenin babası, kardeş ve amca şeklinde düzenlenmiştir ve İmam Ebu Hanîfe'ye göre asabe bulunmadığı takdirde de velâyet zevi'l-erhama (yani asabe dışında kalan akrabalara) geçer.[28] Malikilere göre velâyet sıralaması; oğul, baba, anne baba bir kardeş, baba bir kardeş, anne baba bir kardeşlerin oğlu, baba bir kardeşlerin oğlu, baba tarafından dedeler şeklindedir.[29] Şafiilere göre sıralama şöyledir: Baba, dede, anne baba bir kardeşler, baba bir kardeşler, onların oğulları, amca ve sonra miras sıralamasına göre diğer asabelerdir.[30] Lakin Şafiîlere göre velâyet sıralanmasında oğullar yoktur ve oğul başka bir vasıfla örneğin amcaoğlu sıfatıyla ya da kadı sıfatıyla veli olabilir. Hanbelilere göre ise sıralama; baba, dede, oğul ve mirasa göre diğer akrabalar şeklindedir. [31]

**C-Velâyeti Sınırlandıran Nedenler**

Hem icbari hem de ihtiyari velayeti sınırlandıran birçok engel vardır. Bu engellerin çoğu veli için gerekli şartların bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar velinin bütün şartları hususunda fakihler arasında ittifak olmasa da velinin âkıl, baliğ ve hür olması gibi bazı şartlarda ittifak vardır. Veli için zikredilen şartların olmaması durumunda bu velâyet ya sultana ya da bir sonraki veliye geçer. Bu bölümde velâyeti ortadan kaldıran veya sınırlandıran etkenler üzerinde durulacaktır.

**a-Adel (Velinin Kızını Evlendirmekten Kaçınması)**

Evlilikte asıl olan kızın denk erkekle evlendirilmesidir. Denklik (kefâet) sağlanmadığı takdirde kız evlilik sözleşmesine karşı çıkabilir. Veli ister mücbir veli olsun ister olmasın velâyeti altındaki kızı ona denk bir erkekle evlendirmelidir. Mücbir olmayan velinin velâyeti altında bulunan kişiyi izin almadan evlendirmesi söz konusu değildir. Bu durumda veli ile velâyeti altında olan kişinin velâyeti müşterektir. Yani ikisi beraber karar alırlar. Fakat mücbir veli velâyeti altında bulunanlardan izin almadan onları evlendirebilir. Bu durumda velayet altında bulunan kimsenin

---

28 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, c. X, s. 7329; bk. Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* 112.

29 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Endülüsî (ö.595/1198), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1975, c. III, s. 40.

30 Muhammed el-Hatîb eş-Şirbinî (ö.977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc,* yy, ty, c. III, s. 151.

31 Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö.620/1223), *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b.* Hanbel *eş-Şeybânî,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405, c. VII, s. 346.

yapabileceği bir şey yoktur. Ama eğer kız kendine denk bir erkek bulsa kızın velisi kızı o kişiyle evlendirmelidir. Mücbir veli kızı söz konusu kişiyle evlendirmeye yanaşmadığı takdirde kız bu konuyu mahkemeye taşıyabilir ve böylece yakın velinin velâyeti mahkeme tarafından düşürülür. Yakın velinin velâyetinin düşmesinden sonra velâyetin kime geçeceği hususunda fakihler arasında ihtilaf vardır.

Malikiler ve Şafiilere göre velâyet sultana veya kadıya geçer.[32] Hanefi ve Hanbeliler ise velâyetin yakın olandan uzak olana veya sultana geçeceği şeklinde iki farklı görüş belirtmişlerdir.[33] İbn Rüşd (v.595/1198), baba dışındaki diğer velilerin kendi velâyetleri altında bulunan kimseleri denk kişilerle evlendirmekten sakınması durumunda velâyetinin sultana geçeceği hususunda ittifak olduğunu iddia etmektedir.[34]

Sonuç olarak velinin evlendirmekten sakınması meselesi incelendiğinde velilerin evlendirme hakkı olduğu gibi kızların da haklarının olduğu görülecektir. Başka bir ifade ile veli velâyeti altında bulunan kızları dengi olan erkeklerle evlendirme yükümlülüğüne sahiptir. Kızlar da kendilerine denk olan erkeklerle evlenme hakkına sahiptirler. Veli velâyeti altında bulunan kızların denk erkekle evlenme isteklerine olumlu cevap vermediği takdirde büyük günah işlemiş olur[35] ve velâyet yetkisi elinden alınmak suretiyle cezalandırılır.

**b-Gaybet (Hazır Bulunmamak)**

İslam hukuku insanların hak ve hukukuna çok önem vermiştir. Kadınların denk kişilerle evlenmeleri de bir haktır. Bu hakkın ifası birçok fıkıhçıya göre bir veliye bağlıdır. Velâyet sıralaması akrabalıktan kaynaklanan şefkat ve merhamet derecesine göre düzenlenmiştir. Örneğin kardeş, kardeşin oğlundan önce; anne baba bir kardeş, baba bir kardeşten önce gelir.

Hanefilere göre velâyet yetkisi bütün akrabaların hakkıdır. Fakat yakın olan akraba hazır oldukça velâyet uzak akrabaya geçmez. Yakın akraba hazır olmadığı zaman kadının hakkının zail olmaması için velâyet yakın akrabadan uzak akrabaya geçer.[36] Bu yüzden gaip olması durumunda yakın akrabanın velâyet yetkisi uzak olan veliye

---

32 Muhammed 'Alîş, *Menhu'l-Celîl Şerhun 'alâ Muhtasarı Seyyîd Halîl,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989, c. III, s. 293; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc,* c. III, s. 153.

33 Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî el-Mısrî el-Hanbelî (ö.772/1371), *Şerhu'z-Zerkeşî 'âlâ Muhtasari'l-Harkî,* Thk. Abdulmunim Halil İbrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2002, c. II, s. 333; bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (ö.1078/1668), *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur,* Thk. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1998, c. I, s. 339.

34 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid,* c. III, s. 42.

35 Süleyman el-Cemel (ö.1204/1790), *Hâşiyetu'l-Cemel 'ale'l-Menhec*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty, c. IV, s. 152.

36 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 116.

geçer. Gaipliğin hakiki veya hükmî olması bu durumu değiştirmez.[37] Buna binaen hapiste olan velinin velâyeti uzak olan veliye geçer. Fakihler hazır bulunmamayı kasr (namazların kısaltılması) mesafesiyle açıklamışlardır. Ancak kasr mesafesinde olmayan gaiplik velâyet yetkisinin kullanmasına engel değildir.[38] Günümüzde iletişim araçlarının bulunduğu bir ortamda gaipliğin velinin bütün yetkilerine engel teşkil ettiğinden bahsetmek mümkün değildir. Her ne kadar telefon ve internet vasıtasıyla nikâh akdi meydana gelmiyorsa da telefon ve internet vasıtasıyla vekalet verilebilir. Dolayısıyla gaiplik velinin bütün yetkilerini elinden almaz.

Hanefiler yakın velinin velâyetinin sultana geçmeyerek uzak veliye geçmesini zulüm ve haksızlığın olmaması ile kayıtlı kılmışlardır. Ancak zülüm söz konusu olduğu takdirde sultana başvurulur ve sultan bu durumda velâyet yetkisini kullanır. Bununla beraber velinin bulunmaması durumunda sultanın velâyeti söz konusu olur. Burada ise birçok veli bulunmaktadır.[39]

Malikiler bu konuyla ilgili farklı görüşler dillendirmişlerdir. Onlara göre baba dışındaki yakın veli eğer uzak bir mesafede veya hemen dönülemeyecek bir mesafedeyse velâyet yetkisi uzak veliye veya sultana geçer. Bu görüş İmam Malik'e nispet edilmiştir.[40] Başka bir görüşe göre eğer veli baba ise ve hazır bulunmaması ticaret gibi bir sebepten kaynaklanıyorsa babanın dönüşü beklenmelidir. Eğer babanın hazır bulunmaması savaş gibi nedenlere dayanıyor ve dönülmesi beklenmiyorsa bu durum sultana arz edilir. Böylece sultan da velâyet yetkisini kullanır.[41]

Şafiilere göre yakın veli kasr (namazın kısaltılması) mesafesinden uzak bir yerde olursa söz konusu velinin velâyeti altında olan kadının denk bir erkekle evlenmek istemesi durumunda velâyeti uzak velilere geçmez. Yakın velinin yerine sultan velâyet yetkisini kullanır. Bu, yakın velinin velâyetinin ortadan kalktığı anlamında değildir. Yakın veli kasr mesafesinde olduğu için velâyet yetkisini kullanamaz. Bundan ötürü sultan ona vekâleten velâyet yetkisini kullanır.[42]

---

37 Damad, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur*, c. I, s. 339.

38 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Hakâ'ik,* c. III, s. 135.

39 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 116.

40 Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulberr b. Asim el-Kurtubî en-Nemerî (ö.463/1071), *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Thk. Muhammed Muhammed Ahid, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1980, c. II, s. 526.

41 Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ebû Abdullah et-Trâblûsî el-Mağribî (ö.954/1547), *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı'l-Halîl,* Thk. Zekeriyya 'Umeyrât, Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, Medîne 2003, c. III, s. 428; bk. Karâfî, *ez-Zahîre*, c. IV, s. 245.

42 Muhyîddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî (ö.676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb,* yy, yt, c. XVI, s. 163; bk. Şirbinî, Muğni'l-Muhtâc, c. III, s. 157.

Hanbeli fakihlere göre yakın veli kendisine ulaşılamayacak kadar uzak mesafede olursa velâyet yetkisi uzak veliye geçer. Bu durumda yakın veli yok sayılır ve velâyet yetkisi uzak veliye intikal eder.[43] Nitekim bütün fıkhi mezheplerde kadınların haklarının ifa edilmesi için velâyet yetkisinin intikalini gerekli görmüşlerdir.

**c-Fusûk (İtaatten Ayrılmak)**

Bütün mezheplere göre velinin velâyet yetkisini kullanabilmesi için bazı şartlara haiz olması gerekir. Akıl, bulûğ, hürriyet ve din birliği üzerinde bütün mezhepler ittifak etmişlerdir. Velinin sahip olması gereken bazı şartlar hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan biri velinin adaleti meselesidir.[44] Velinin bu şartlara haiz olmasının nedeni velâyeti altında bulunan kimselerin hak ve maslahatlarını gözetmesidir.

Hanefi ve Malikilere göre velinin fâsık olması (büyük günahları işlemesi) velâyet yetkisine engel değildir.[45] Zira önemli olan velinin kendi velâyeti altında bulunan kimselerin maslahatını gözetmesidir. Maslahatın gözetilmesinin de adaletle bir ilgisi yoktur. Ancak veli aşırı isyankar olup da haysiyetinin ayaklar altına alınmasına önem vermeyen bir kimse olursa velâyet yetkisi elinden alınır. Ancak buna (isyankârlığına) rağmen velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatını gözetirse yani onları denk ve mehr-i misil ile evlendirirse velâyeti geçerli olur.[46]

Hanefi ve Maliki fıkıhçılar "*kızlarınızı evlendiriniz*"[47] hadisine ve insanların temayüllerine binaen veli için adalet şartını dillendirmemişlerdir. Zira hadisteki "evlendiriniz" ifadesi genel bir ifade olup fâsık ve fâsık olmayan herkesi kapsamaktadır.[48]

Şafiî ve Hanbeli fakihler ise peygamberden rivayet edilen "*Adil iki şahit ile reşît ve güvenilir veli olmadan nikâh olmaz*"[49] hadisine dayanarak veli için adalet vasfını şart koşmuşlardır. Buna binaen kötü işlerle uğraşan, büyük günahları işleyen ve küçük günahlarda ısrar eden kişi fâsık sayıldığı için velâyeti geçersizdir.[50]

---

43 Behûtî, *Şerhu Muntehe'l-İrâdât,* c. II, s. 641.

44 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid,* c. III, s. 39.

45 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 54; bk. Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (ö.1241/1825), *Bülğatu's-Salik li Ekrabi'l-Mesalik,* Dâru'l-Maarif, yt, c. II, s. 371; Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 126.

46 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 54.

47 Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî ed-Dare Kutnî (ö.385/995), *Sünenü ed-Dare Kutnî*, Thk. Şuayb el-Arnavut, Müessestu'r-Risale, Beyrut, 2004, c. IV, s. 323.

48 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 126.

49 Dare Kutnî, *Sünenü ed-Dare Kutnî*, c. IV, s. 460.

50 Buhûtî, *Şerhu Muntehe'l-İrâdât,* c. II, s. 640; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 155.

Fakat Şafii fakihlerden Gazzâlî (v. 505/1111) ve daha sonra gelen birçok fakihe göre fısktan korunmak zor olduğundan ve herkesi kapsadığı için bu sıfat velinin velâyeti geçersiz kılmaz.[51]

Şafii âlimlerden Ebu İshak, mücbir ve mücbir olmayan veliler arasında fark gözetir ve mücbir veli için adaletin şart olduğunu fakat mücbir olmayan veli için adaletin şart olmadığını söyler. Başka bir ifade ile Ebu İshak'a göre mücbir olmayan veli vekil sayılır. Vekiller için de adalet şartı yoktur.[52]

**d-Siğar (Küçüklük)**

**Velinin şartlarından biri de ergenlik çağına ulaşmasıdır. Zira çocukların tasarrufları kendileri için de olsa geçerli değildir. Hatta mali konularda mümeyyiz olan çocuğun tasarrufu bile velinin iznine bağlıdır. Nitekim mal üzerinde velâyeti sabit olmayan kişinin nefs (şahıs) üzerinde de velayeti sabit değildir. Zira şahısları ilgilendiren tasarruflar mali tasarruflardan daha önemlidir. Ayrıca velinin özelliklerinden biri de velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatını gözetmesidir. Buluğa erişmeyen çocukların kendi maslahatlarını gözetmeleri dahi düşünülemez. Dolayısıyla çocukların veli olmaları söz konusu olmadığı gibi velâyetleri de geçerli değildir. Fıkıhçılar bu konuda hemfikirdir.** [53]

**e-Ubudiyyet (Kölelik)**

Velinin sahip olması gereken şartlarından biri de hür olmasıdır. Esasen günümüzde kölelik düzeni olmadığı için bu şartın uygulama alanı da kalmamıştır. Özellikle Kur'an ve Sünnet kölelik düzeninin aşamalı olarak ortadan kalkmasını hızlandırmıştır. Sahabenin uygulama ve yaklaşımlarında da bu görülmektedir. Nitekim İslam dini kölelik düzenini ortadan kaldırmak için birçok reçete sunmuş ve hatta kölelerin azat edilmesini ibadet saymıştır.[54] Ancak İslam'ın zuhur ettiği ilk dönem ile daha sonraki dönemlere özgü şartların dayatmaları bu düzenin tamamen ortadan kaldırılmasını geciktirmiştir. Her ne kadar yaşadığımız asırda kölelik düzeni tamamen ortadan kalkmış olsa da bu konu ile ilgili hükümler İslam hukukunun temel kaynakları ve

---

51 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 155.

52 Ali b. Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Hasan el-Basrî el-Bağdâdî el-Maverdî (ö.450/1058), *el-Hâvî fi Fikhi'ş-Şâfiî,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, yy 1994.

53 Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik*, c. II, s. 122; bk. Trâblûsî, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı'l-Halîl*, c. III, s. 438, Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 155, Abdurrahman b. Abdullah el-Ba'lî el-Hanbelî (ö.1192/1778), *Keşfu'l-Muhâdarât*, Thk. Muhammed b. Nasır el-'Acemî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrut 2002, c. II, s. 586, Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 126.

54 Bkz. Bedri Aslan, *İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet Ve Güncel Akitlere Etkisi*, Dicle Üniversitesi, 2015, (basılmamış doktora tezi).

klasik kitaplarda yer almış ve tartışılmıştır. Kaynak eserlerden uzaklaşmamak ve farklı zamanların ihtiyaçlarını karşılaştırma imkânını vermesi bakımından velâyetin şartları meselesinde velinin hürriyeti şartının zikredilmesinin yerinde olacağı kanaatini taşıyoruz.

Belirtildiği üzere velinin velâyet yetkisini kullanması için birçok şart dillendirilmiştir. Bu şartlardan biri velinin hürriyetidir. Yani veli köle olmamalıdır. Çünkü kölelerin tasarrufları efendilerine bağlıdır ve kendileri için bir velâyet (başkasına veli olabilmeleri) söz konusu değildir. Fıkıhçılar bu konuda hemfikirdir.[55]

**f-Cunûn (Akıl Hastası)**

Veli için dillendirilen şartların çoğu velinin velâyeti altında bulunan kişilerin haklarını ve maslahatlarını koruma gayesi taşır. Çocuklar başkalarının maslahatını gözetecek yeterliliğe sahip değildir. Bu yüzden velayetleri de yoktur. Temyiz ve akıl hususunda çocuktan daha kötü durumda olan akıl hastasının da velâyeti yoktur. Velâyet yetkisini kullanamayan akıl hastalarının velâyeti onlardan sonra gelen diğer akrabalarına geçer. Bu konuda fıkıhçılar arasında ihtilaf bulunmamaktadır.[56]

Akıl hastalığının farklı dereceleri vardır. Örneğin mutbak yani iyileşmesi umulmayan akıl hastası ile mutbak olmayan yani iyileşmesi umulan akıl hastasının hükmü aynı değildir. Tabii fıkıhçılar arasında mutbakın çerçevesi hakkında da ihtilaf vardır.

Şafiilere göre bir yıl içerisinde bir günden fazla hastalığı devam edene mutbak denir.[57] Hanefilere göre bir yıl içerisinde hastalığı bir ay süren mutbak sayılır.[58] Fakat Hanbelilerden mutbakla ilgili bir yıl, bir ay gibi farklı tespitler rivayet edilmiştir.[59]

---

55 Ali b. Muhammed el-Haddadî ez-Zebidî el-Hanefî (ö.800/1397), *ec-Cevheretu'n-Neyyire ala Muhtasari'l-Kudurî,* el-Matbaatu'l-Hayriyye, yy, 1322, c. II, s. 10; bk. Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî (ö.1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî,* Dâru'l-Fikr, yy, 1995, c. II, s. 7; Muhammed b. Ebî'l-Abbas, Ahmed b. Hamza Şahabuddin er-Remlî (ö.1004/1595), *Nihayetu'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, c. VI, s. 236; Behûtî, *er-Ravdu'l-Murabba*, Dâru'l-Mueyyed, yy, yt, c. I, s. 514.

56 Zebidî, *ec-Cevheretu'n-Neyyire ala Muhtasari'l-Kudurî*, c. II, s. 10; bk. Ebû'l-Hasan Ali b. A - düsselam (ö.1258/1843), *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, Thk. Muhammed Abdulkadir Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, yy, Beyrut 1998, c. I, s. 36; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 155; Ebû İshâk Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh (ö.884/1479), *el-Mubdî' Şerhu'l-Muknî',* Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 2003, c. VII, s. 30.

57 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 154.

58 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 77.

59 Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkî es-Sâlihi el-Merdavî (ö.885/1480), *el-İnsâf fî Ma'rîfeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf,* Birinci Baskı, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1419, c. VI, s. 201.

İslam hukukunda mutbak ile mutbak olmayan akıl hastalarının hükümlerinin farklı olacağı açıktır. Bütün mezheplere göre mutbak olan akıl hastasının velâyeti uzak olan veliye intikal eder. Mutbak olmayan akıl hastasının velâyeti başka kişilere geçmez ve bu kişinin iyileşmesi beklenir.[60]

Malikilerin bu konuya yaklaşımları biraz farklıdır. Akıl hastalığını doğuştan gelen ve daha sonra oluşan akıl hastalığı diye ikiye ayırırlar. Malikilere göre doğuştan akıl hastası olan kişinin velâyeti uzak olan akrabalara geçer. Doğuştan akıl hastası olmayan ve daha sonra akıl hastası olan kimsenin velâyeti ise sultana geçer.[61]

**ğ-Sefeh (Akıl Zayıflığı)**

Sefih, sözlükte ahmak, cahil ve malını israf edip savuran anlamındadır. Fıkıh usulü terimi olarak sefih; malını yerli yersiz saçıp savuran kimseye denir. [62] Sefih kavramının zıt anlamlısı da rüşttür. Bazı fıkıhçılar velinin şartları arasında rüştü zikretmişlerdir. Bazıları da rüştü velinin şartları arasında anmamıştır. Reşit olmayı velinin şartlarından kabul edenler sefihin veli olamayacağını öne sürmektedirler. Buna binaen yakın velinin sefih olması durumunda velâyeti uzak olan akrabaya geçer. Bu gruba göre hacir altına alınan sefihin buluğa ermesinden önce sefih olması ile buluğa erdikten sonra sefih olması arasında fark yoktur. Her iki durumda da sefih kişinin velâyeti uzak olan velilere intikal eder.[63]

Hanefi ve Maliki fakihler sefihin tasarruflarını mali tasarruflar ve diğer tasarruflar diye ikiye ayırırlar. Mali konularda sefih hacir altına alınır ve tasarrufları da kayıt altına alınır. Diğer konularda ise sefihin tasarrufları kısıtlanmaz.[64] Fakat Ebu Hanife, sefihin bütün tasarruflarına cevaz verir. Ona göre bir insanın tasarruflarını hacir altına almak o kişinin insanlığına hakarettir. Zira sefih kişi şeriatın bütün emir ve yasaklarına muhataptır. Bu yüzden muhatap kişinin bütün tasarrufları da kabul edilmelidir.[65]

---

60 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 77; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 154; Merdavî, *el-İnsâf fî Ma'rîfeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf,* s. 201.

61 Muhammed b. Abdullah el-Ğarşî el-Malikî (ö.1101/), *Şerhu Muhtasarı Halil,* Dâru'l-Fikr, Be - rut, yt, c. III, s. 187.

62 İbrahim Paçacı, "Sefih" *Dini Kavramlar Sözlüğü,* DİBY, Ankara 2006, s. 584.

63 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 154.

64 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî (ö.683/1284), *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr,* Thk. Be - şar Bekrî Arabî, Dârü'l-Kuba, Dımaşk yt, c. I, s. 366; bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım (v.897/1491), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl,* Dârü'l-Kütübi'İlmiyye, yy, 1994, c. V, s. 72; Ahmed es-Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik,* Dârü'l-Maarif, yt, yy, c. II, s. 371; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, c. IV, s. 2975.

65 Damad, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur,* c. II, s. 438.

**h-Ateh (Bunama)**

Velâyeti ortadan kaldıran sebeplerden biri de ateht (yani bunamadır). İnsanın aklına arız olan bunama insanın bazen akıllı bazen de akıl hastası gibi davranmasına neden olur. Bu durum zekânın yeterince gelişmemesinden kaynaklanabileceği gibi yaşlılıktan da kaynaklanabilir. Bu haletin kendisine arız olduğu yaşlı şahsa bunak (matuh) denir. Bunamış kişilerin akıl hastalarından farkı daha sakin olmaları ve kimseye zarar vermemeleridir. Bu yüzden bunamış kişi ile akıl hastası aynı hükme sahip değildir. Bunamış kimsenin ehliyetinin yetersizliğine karşılık akıl hastasının ehliyeti hiç bulunmamaktadır.[66]

Fakihlerden bazıları bunamış kişiyi mümeyyiz çocuğa bazıları da akıl hastasına benzetmişlerdir.[67] Bunamış kişi ister mümeyyiz çocuğa ister akıl hastasına benzetilsin velâyetin intikali bakımından aralarında hiçbir fark yoktur. Yani yakın olan bunak velinin velâyeti uzak olan veliye intikal eder. Bu hususta fakihler arasında ihtilaf yoktur.[68]

Şafiilere göre yaşlılıktan dolayı aklında sorun bulunan kimseler ile hastalıktan ötürü aklını kullanamayan kimselerin velâyeti uzak olan velilere geçer.[69] Bu intikal ise ancak bu durumun uzun süre devam etmesiyle gerçekleşir.

**g-İhtilafu'd-Din (Din farklılığı)**

Velâyetin akrabalara verilmesinin nedeni akrabalıktan kaynaklanan şefkatin olması ve akrabanın kendi velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatını en iyi şekilde gözetecek olmasıdır. Velâyetin belli bir düzen ve sıraya göre verilmesinde ve intikalinde de bu durum etkilidir. Velâyet altında bulunan kimselerin maslahatını en iyi şekilde gözeten ilk aşamada şüphesiz babasıdır. Daha sonra ona yakın olan diğer birinci derecedeki akrabaları gelir. Dolayısıyla velayet şefkat ve merhamet sırasına göre düzenlenmiştir. Bu yüzden baba hayatta olduğu sürece velâyeti başkasına intikal etmez. Velâyeti ortadan kaldıran veya sınırlandıran bir neden varsa ancak velâyeti başkasına intikal eder.

Velâyeti ortadan kaldıran bir diğer neden de din farkıdır. Din farkı insanların birbirlerinden uzaklaşmalarına neden olur ve bazen din her türlü aidiyetin önüne

---

66 Vehbe *Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, c. IV, s. 2972.

67 Savî, *Bülğatu's-Salik li Ekrabi'l-Mesalik,* c. II, s.371; bk. Muhammed b. Ahmed. Ebu Muhammed Bedruddin el-'Aynî (ö.854/1450), *el-Binaye Şerhu'Hidaye,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. XI, s. 179.

68 Savî, *Bülğatu's-Salik li Ekrabi'l-Mesalik,* c. II, s.371; bk. 'Aynî, *el-Binaye Şerhu'Hidaye,* c. XI, s. 179; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'âlâ Muhtasari'l-Harkî,* c.II, s. 348.

69 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 154.

geçer. Bu durumda dinleri ayrı olan kişiler arasındaki velâyetin kötüye kullanılması söz konusu olabilir. Bu yüzden dinleri farklı olan kişiler arasında bazı durumlarda nikâh akdi caiz olmadığı gibi[70] velâyet de söz konusu olamaz. Burada velâyet iki taraflı olarak düşer. Yani ne Müslümanlar gayr-i Müslimlere veli olabilir ve ne gayr-i Müslimler Müslümanlara veli olabilir. Yakın akrabanın Müslüman olmaması durumunda velayet altında bulunan kişinin velâyeti Müslüman olan uzak akrabalara geçer. Akrabaların bulunmaması durumunda da velâyet sultana intikal eder. Bu konuda fıkıhçılar arasında ihtilaf yoktur.[71]

**i-İhram (Hac veya umreye niyet etmek)**

Normal hayatta insana mübah olan birçok şey hac ve umreye niyet eden kimseye mekruh veya haramdır. Zira bu ibadetlere niyet eden kişinin kalbi Allah'tan başka ve dünyevi işlerle meşgul olmamalıdır. Hac ve umreye niyet eden (muhrim) kişinin bu durumda velâyetini kullanması haram veya mekruhtur. Çünkü ihrama giren bir şahıs dünyevi işlerden olan evlenme ve evlendirmeden uzak durmalıdır.

İhramlı kişinin evlenmesi veya başkasını evlendirmesi meselesi fakihler tarafından tartışılmıştır. Hanefilere göre ihramlı kişinin evlenmesi ve başkasını evlendirmesi mekruh olmakla birlikte sahihtir.[72] Dolayısıyla Hanefilere göre ihramdan dolayı velâyetin intikali söz konusu değildir. Hanefi fıkıhçılar bu konuda nakledilen "*İhramlı olan kişi evlenemez ve evlendiremez*"[73] mealindeki hadisi cinsi münasebette bulunmak ve buna izin vermek anlamında değerlendirmişlerdir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak İbn Abbas'tan rivayet edilen "*Peygamber ihramlı iken evlendi*"[74] hadisini delil kabul ederek ihramlı kişinin nikâh akdini caiz görmüşlerdir.[75]

Cumhur ise "*İhramlı olan kişi evlenmez ve evlendiremez*" hadisinde geçen nikâh kelimesini akit manasında değerlendirmiş ve hadisteki nehyi yasaklama anlamında ele alarak ihramlı kişinin nikâh akdini fasit bilmişlerdir.[76] Ancak Şafiî fakihlere göre

---

70 Bk. Ümit Güler, xvıı. Ve xvııı. Yüzyil Kibris Kadi Sicilleri İşiğinda İslâm Aile Hukuku Açisindan Müslüman-Zimmî İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2015, s.65.

71 Serahsî, *el-Mebsût,* c. IV, s. 223; bk. Muhammed 'Urfe ed-Dusûkî, (ö.1230/1815), *Hâşîyetu'd-Dusûkî 'ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Thk. Muhammed 'Alîş, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty, c. II, s. 231; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, c. XVI, s. 161; İbn Kudâme, *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî,* c. VII, s. 27.

72 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Hakâ'ik,* c. III, s. 112.

73 İbn Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel,* c. I, s. 463.

74 İbn Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, c. IV, s. 255.

75 Serahsî, *el-Mebsût,* c. III, s. 191.

76 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö.204/820), *el-'Umm,* Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut 1393,

bu hususta yakın olan kişinin velâyeti uzak olan akrabalar yerine sultana geçer. Çünkü burada yakın olan velinin velâyeti geçici bir nedenden ötürü elinden alınmış ancak ortadan kalkmamıştır.[77]

**III. Değerlendirme**

Fakihlerin velâyet konusuyla ilgili görüşleri incelendiğinde velâyete muhtaç kişilerin haklarının zail olmaması amacıyla velinin akil, baliğ, reşit ve Müslüman olması şartını zikrettikleri görülecektir.[78] Bununla beraber veli görevini yapmadığı takdirde veya görevini yapmasına engel bulunduğunda velâyet yetkisinin başka kişilere geçeceği fakihler tarafından ifade edilmiştir.

Keza velâyetin intikali meselesinde fakihlere göre velinin evlendirme görevinden kaçınması durumunda velinin söz konusu velayeti düşer. Ancak velâyetin kime geçeceği konusunda fıkıhçılar arasında ortak bir görüş bulunmamaktadır. Malikilere ve Şafiilere göre velâyet sultana veya kadıya geçer.[79] Hanefi ve Hanbelîlere göre de velâyet yakın olan veliden uzak veliye geçer.[80]

Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre veli hazır bulunmazsa veya kasr mesafesinde olursa velâyet yetkisi uzak veliye geçer. Yakın velinin velâyetinin sultana geçmeyerek uzak olan veliye geçmesi bir zulmün olmaması şartına bağlıdır. Ancak zulmün olması durumunda zulmün ortadan kalkması amacıyla sultana başvurulur. Bu durumda sultan velâyet yetkisini kullanır. Bununla beraber velinin bulunmaması durumunda da sultan ve hakim velâyet sahibi olur. Birçok velinin bulunması durumunda ise sultanın velayeti söz konusu olamaz. [81]

Şafiilere göre yakın veli uzak bir yerde ve kasr mesafesinde olduğunda kadının denk bir erkekle evlenmek istemesi durumunda velâyetin intikali söz konusu olur.

---

c. V, s.78; bk. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Mücteh id ve Nihâyetu'l-Muktesid,* c. II, s. 45; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmam Ahmed,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, 1994, c. I, s. 485.

77 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 156.

78 Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam et-Tusulî (v. 1258/1843), *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, Thk. M - hammed Abdulkadir Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, yy, Beyrut 1998, c.I, s. 400; Abdurrahman b. Abdullah el-Ba'lî el-Hanbelî (v. 1192/1778), *Keşfu'l-Muhâdarât*, Thk. Muhammed b. Nasır el-'Acemî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrut 2002, c. II, s. 586; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 154-155.

79 'Alîş, *Menhu'l-Celîl Şerhun 'alâ Muhtasarı Seyyîd Halîl,* c. III, s. 293; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c.III, s. 153.

80 Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'âlâ Muhtasari'l-Harkî,* c. II, s. 333; bk. Damad, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur,* c. I, s. 339.

81 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 116.

Ancak bu velâyet uzak olan velilere geçmez. Yakın velinin yerine sultan velâyet yetkisini kullanır. Zira yakın velinin velâyeti ortadan kalkmamıştır ve sadece kasr mesafesinde olduğu için velâyet yetkisini kullanamayacaktır. Bu yüzden sultan ona vekâleten velâyet yetkisini kullanır.[82]

Şafiilerin bu görüşü ihramlı olan velinin velâyeti hakkında da geçerlidir. Bu konuda cumhurun görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira bütün fıkıhçılar bu konuda Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen "*Velisi olmayan kimsenin velisi sultandır*"[83] hadisine dayanak kabul etmektedirler. Hadis zahiri itibariyle velâyetin sultana geçmesini velinin bulunmaması şartına bağlamaktadır. Şafiîlerin örneklerinde mecazi veli, cumhurun örneklerinde ise hakiki veli bulunmamaktadır. Nitekim bir kelimenin hakiki manası mevcutsa mecazi manasına başvurulmaz. Verilen örneklerin hepsinde hakiki manayı kastetmek mümkündür. Bununla birlikte velâyetin akrabalara verilmesinin nedeni akrabaların şefkatidir. Yakın olan kişilerin velâyetinin uzak olan akrabalara intikal etmesi durumunda şefkatten bahsedilebilir ama sultana geçmesi durumunda şefkatten bahsedilemez.

Velâyet konusunda fıkıhçılar arasında tartışılan diğer bir mesele de fısk (itaatten ayrılma) meselesidir. Hanefîlere ve Malikîlere göre velinin büyük günah işleyen bir fâsık olması velâyet yetkisine engel değildir.[84] Zira önemli olan velinin, velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatını gözetmesidir. Maslahatın gözetilmesi meselesinin de adaletle bir ilgisi yoktur. Fakat isyanda aşırı olan ve haysiyetinin çiğnenmesinden rahatsız olmayan bir kimse olması durumunda velinin velâyet yetkisi elinden alınır. Ancak her şeye rağmen velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatlarını gözetirse yani velayeti altındaki kişileri onlara denk kimselerle ve mehr-i misil ile evlendirirse velâyeti yine de geçerli olur.[85]

Hanefî ve Malikî fıkıhçılar bu konuyla ilgili olarak rivayet edilen "*kızlarınızı evlendiriniz*"[86] hadisine ve insanların temayüllerine binaen veli için adaleti şart koşmamışlardır. Zira bu hadisteki evlendiriniz sığası genel ifade olup fasık ve fasık olmayan herkesi kapsamaktadır.[87]

---

82 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb,* c. XVI, s. 163; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. III, s. 157.

83 İbn Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel,* c. XXXXII, s. 200.

84 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 54; bk. Halvetî, *Bülğatu's-Salik li Ekrabi'l-Mesalik*, c. II, s. 371; Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye,* s. 126.

85 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* c. III, s. 54.

86 Dârekutnî, *Sünenü ed-Dare Kutnî,* c. IV, s. 323.

87 Ebu Zehra, *el-Ahvalu'ş-Şahsiyye*, s. 126.

Şafiî ve Hanbelî fakihler ise Peygamberden rivayet edilen "*Adil iki şahit, reşît ve güvenilir veli olmadan nikâh olmaz*"[88] hadisine dayanarak velinin adaletini şart koşmuşlardır. Buna binaen kötü işlerle uğraşan, büyük günahları işleyen ve küçük günahları işlemekte ısrarcı olan kişi fasık sayılır ve velâyeti geçersiz olur.[89] Bu konuda Hanefî ve Malikî fakihlerin görüşü zamanımızın gereksinimlerine daha uygun görünmektedir. Zira bu asırda büyük günah işlemeyen ve küçük günahlarda ısrarcı olmayan kişiler çok azdır. Bu şartın ifası durumunda birçok kişinin velayetinin elinden alınıp uzak olan akrabalara verilmesi gerekir. Uzak akrabalar da bu durumda olursa -ki onlar da bundan istisna değillerdir- velâyet sultana geçer. Bu işlemin ne kadar zor olduğu ortadadır. Yani bu şartın uygulama alanı yoktur. Nitekim Şafiî fakihlerden Gazzalî ve kendisinden sonra gelen birçok fakihe göre fıskın herkesi kapsadığı ve bundan korunmanın zor olduğu bir dönemde fısktan ötürü velinin velâyeti düşmez.[90]

**Sonuç**

Velâyet ister icbârî ve ister ihtiyari olsun bazı nedenlerden dolayı kısıtlanır veya ortadan kalkar. Bu incelememizde ifade edildiği üzere velâyeti ortadan kaldıran veya sınırlandıran nedenler şunlardır:

1. Adl (velinin evlendirmeden imtina etmesi): Evlenmek isteyen kız kendine denk birini bulursa kızın velisi kızı o kişiyle evlendirmelidir. Velinin evlendirmeye yanaşmaması halinde kız konuyu mahkemeye taşır ve böylece yakın olan velinin velâyeti düşer. Bazı fıkıhçılara göre ise kızın velâyeti sultana geçer. Bazılarına göre de yakın olan velinin velâyeti uzak olan veliye geçer.

2. Ğaybet (hazır bulunmamak): Yakın akraba hazır olmadığı zaman velayet altındaki kızın haklarının zail olmaması için Hanefî ve Hanbelîlere göre velâyet yakın akrabadan uzak akrabaya geçer. Malikî ve Şafiîlere göre de velâyet sultana geçer.

3. Fısk (İtaatten ayrılmak): Hanefî ve Malikîlere göre velinin fâsık olması ve büyük günahları işlemesi velâyet yetkisine engel değildir. Ancak Şafiî ve Hanbelî fıkıhçılar velinin adaletini şart koşmuşlardır.

4. Siğar (Küçüklük): Çocuklar için velâyet söz konusu değildir. Bu konuda fıkıhçılar arasında fikir birliği yoktur.

---

88 Dare Kutnî, *Sünenü ed-Dare Kutnî*, c. IV, s. 460.

89 Buhûtî, *Şerhu Muntehe'l-İrâdât*, c. II, s. 640; bk. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 155.

90 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc,* c. III, s. 155.

5. Ubuûdiyyet (Kölelik): Kölelerin tasarrufları efendilerine bağlı olduğu için velâyetleri söz konusu değildir. Bu konuda fıkıhçılar arasında ihtilaf yoktur.

6. Cunûn (Akıl hastası): Mutbak ve mutbak olmayan akıl hastalıklarının hükümleri farklıdır. Bütün mezheplere göre mutbak olan akıl hastasının velâyeti uzak veliye intikal eder. Mutbak olmayan akıl hastanın velâyeti başka kişilere intikal etmez ve söz konusu kişinin kendine gelmesi beklenir.

7. Sefih (Akıl zayıflığı): Bazı fakihler velinin şartları arasında rüştü zikrederken bazıları da bunu zikretmemişlerdir. Rüştü şart koşanlara göre bunun zıddı olan sefih veli olamaz.

8. Ateh (Bunama): Bunak kişi ister mümeyyiz çocuğa ister akıl hastasına benzetilsin velâyetin intikali bakımından aralarında fark yoktur. Yani bunak velinin velâyeti uzak olan velilere intikal eder. Bu konuda da fıkıhçılar arasında ihtilaf yoktur.

9. İhtilafu'd-din (Din Farkı): Dinleri farklı kişiler arasında velâyet söz konusu değildir. Bu velâyetin düşmesi iki taraflıdır. Yani ne Müslümanlar gayr-i Müslimlere veli olabilir ne de gayr-i Müslimler Müslümanlara veli olabilir.

10. İhram (Hac Veya Umreye Niyet Etmek): Cumhur, ihramlı kişinin nikâh akdini fasit bilmektedir. Hanefiler ise ihramlı kişinin nikâh akdini mekruh bilmektedirler.

## KAYNAKÇA

'Abderî, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım Ebû Abdullah (v. 897/1491), et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl, Dârü'l-Kütübi'İlmiyye, yy 1994.

'Alîş, Muhammed, Menhu'l-Celîl Şerhun 'alâ Muhtasarı Seyyîd Halîl, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989.

Aslan Bedri, İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet Ve Güncel Akitlere Etkisi, Dicle Üniversitesi, 2015, (basılmamış doktora tezi).

Attar, Fahrettin, "Nikâh", DİA, İstanbul 1993. c. 33, s. 112.

'Aynî, Muhammed b. Ahmed. Ebu Muhammed Bedruddin (v. 854/1450), el-Binaye Şerhu'Hidaye, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Ba'lî, Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî (v. 1192/1778), Keşfu'l-Muhâdarât, Thk. Muhammed b. Nasır el-'Acemî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrut 2002.

Behûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris (v. 1050/1640), Şerhu Muntehe'l-İrâdât, Dârü 'Alemi'l-Kütüb, yy, 1993.

_____, Mansûr b. Yunus b. İdris, Şerhu Muntehe'l-İrâdât, Dârü 'Alemi'l-Kütüb, Beyrut 1996.

Cemel, Süleyman el-Cemel (v. 1204/1790), Hâşiyetu'l-Cemel 'ale'l-Menhec, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (478), Nihayetu'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb, Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Minhac, yy, 2007.

Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (v. 1078/1668), Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur, Thk. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1998.

Dare Kutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî (v. 385/995), Sünenü ed-Dare Kutnî, Thk. Şuayb el-Arnavut, Müessestu'r-Risale, Beyrut, 2004.

Dusûkî, Muhammed 'Urfe (v. 1230/1815), Hâşîyetu'd-Dusûkî 'ale'ş-Şerhi'l-Kebîr, Thk. Muhammed 'Alîş, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.

Ebu Zehra, Muhammed, el-Ehvalu'ş-Şahsiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2005.

Ebû'l-Hasan, Ali b. Abdüsselam (v. 1258/1843), el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe, Thk. Muhammed Abdulkadir Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, yy, Beyrut 1998.

Ebû İshâk, Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh (v. 884/1479), el-Mubdî' Şerhu'l-Muknî', Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 2003.

Ensarî, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya (v. 926/1520), Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib, Thk. Muhammed Muhammed Tamir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.

Ğarşî, Muhammed b. Abdullah el-Malikî (v. 1101/), Şerhu Muhtasarı Halil, Daru'l-Fikr, Beyrut, yt.

Halvetî, Ahmed b. Muhammed (v. 1241/1825), Bülğatu's-Salik li Ekrabi'l-Mesalik, Daru'l-Maarif, yy, yt.

Haydar, Ali (v. 1853/1935), Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut ty.

İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî (v. 241/855), Müsnedu Ahmed b. Hanbel, Thk. Şuayb el-Arnavût ve Aherûn, Müessesetu'r-Risâle, yy, 2001.

İbn Abidin, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. Nüceym el-Hânefî, (v. 970/ 1563), el-Bahru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'l-Hakâ'ik, Dârü'l-Marîfe, Beyrut ty.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Endülüsî (v. 595/1198), Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid, Daru'l-Hadis, Kahire, 1975.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405.

İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî (v. 241/855), Müsnedu Ahmed b. Hanbel, Thk. Şuayb el-Arnavût ve Aherûn, Müessesetu'r-Risâle, yy, 2001.

Güler, Ümit Güler, xvıı. Ve xvııı. Yüzyil Kibris Kadi Sicilleri İşiğinda İslâm Aile Hukuku Açisindan Müslüman-Zimmî İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme, Yakın Doğu Üniversitesi, İslam Tetkikleri merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2015, s.65.

Karâfî, Şihâbuddîn Ahmet b. İdrîs (v. 684/1285), ez-Zahîre, Beyrut 1994.

Kasanî, Alâuddîn el-Kâsânî (v. 587/1191), Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi' Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1982.

Köse, Saffet, İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, Yıl 2003.

Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasıt, Dördüncü Baskı, Mektebetu't-Şurûk ed-Devliyye, yy, 2004.

Küluzanî, Mahfuz b. Ahmed b. el-Huseyn el-Küluzanî, el-Hidaye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillah Ahmed b. Hanbel, Muessesetu Ğiras, yy, 2004.

Maverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Hasan el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1058), el-Hâvî fi Fikhi'ş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, yy 1994.

Merdavî, Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkî es-Sâlihi (v. 885/1480), el-İnsâf fî Ma'rîfeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf, Birinci Baskı, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1419.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî (v. 683/1284**)**, el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr, Thk. Beşşar Bekrî Arabî**,** Dârü'l-Kuba, Dımaşk yt.

Nefrâvî, Ahmed b. Güneym b. Sâlim (v. 1126/1714), el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî, Daru'l-Fikr, yy, 1995.

Nemerî, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulberr b. Asim el-Kurtubî en-Nemerî (v. 463/1071), el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne, Thk. Muhammed Muhammed Ahid, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1980.

Nevevî, Muhyîddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî (v. 676/1277), el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb, yy, yt.

Paçacı, İbrahim, "Nikâh" Dini Kavramlar Sözlüğü, DİBY, Ankara 2006.

Remlî, Muhammed b. Ebî'l-Abbas, Ahmed b. Hamza Şahabuddin (v. 1004/1595), Nihayetu'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

Salebî, Abdulvehhab b. Ali b. Nasr es-Salebî el-Bağdadî el-Malikî, (v. 422/1030), el-Telkîn fi'l-Fıkhı'l-Malikî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, 2004.

Sâvî, Ahmed es-Sâvî, Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik, Dârü'l-Maarif, yt, yy.

Serahsî, Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Ebû Bekir es-Serahsî (v. 483/1090), el-Mebsût, Daru'l-Marîfe, Beyrut, 1993.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (v. 204/820), el-'Umm, Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut 1393.

Şîrâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, (v. 476/1083), el-Muhezzeb fî Fıkhı'l- İmam eş-Şafiî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, yt.

Şirbinî, Muhammed el-Hatîb eş-Şirbinî (v. 977/1570), Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc, yy, ty.

Tusûlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam (v. 1258/1843), el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe, Thk. Muhammed Abdulkadir Şahin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, yy, Beyrut 1998.

Trâblûsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ebû Abdullah el-Mağribî (v. 954/1547), Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı'l-Halîl, Thk. Zekeriyya 'Umeyrât, Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, Medîne 2003.

Üstün, İsmail Safa, (Velâyet), DİA, İstanbul 1993.

Zebidî, Ali b. Muhammed el-Haddadî el-Hanefî (v. 800/1397), ec-Cevheretu'n-Neyyire ala Muhtasari'l-Kudurî, el-Matbaatu'l-Hayriyye, yy, 1322.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî el-Mısrî el-Hanbelî (v. 772/1371), Şerhu'z-Zerkeşî 'âlâ Muhtasari'l-Harkî, Thk. Abdulmunim Halil İbrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2002.

Zeylaî, Fahrudddîn Osmân b. Ali ez-Zeylâî el-Hanefî (v. 743/1342), Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik, Metbaatu'l-Kübra, Kâhire 1313.

Zuhaylî, Vehbe, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2004.

# FELSEFE GRUBU ÖĞRETMENLERİNİN SINIF YÖNETİMİNDE KARŞILAŞTIKLARI SORUNLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİN İNCELENMESİ

## THE ANALYSIS OF THE VIEWS ON THE PROBLEMS PHILOSOPHY TEACHERS ENCOUNTER DURING CLASSROOM MANAGEMENT

**HÜSEYİN ÇALDAK***

**ÖZET**

Bu çalışmanın amacı, her öğretmen adayının mutlaka alması gereken ders kapsamında yürütülen "sınıf yönetimi" dersinin, dersi alan felsefe grubu öğretmenlerinin öğrencileri için ne anlama geldiğini anlamaya çalışmaktır. Bu araştırma, günümüz toplumunda öğretmen yetiştirme ile ilgili mevcut durum sürekli tartışılırken; problemi çözebilme noktasındaki en önemli teorik bilgi demeti olan sınıf yönetimi dersinin uygulamaya ne derece yansıdığını ortaya koyacağından dolayı önemlidir.

Araştırmanın çalışma grubunu, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde 2015-2016 eğitim öğretim yılının güz yarıyılında formasyon kapsamında sınıf yönetimi dersini alan felsefe öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmanın evreni Bingöl Üniversitesi, örneklemi ise felsefe bölümü öğrencileri olarak belirlenmiştir. Araştırma grubu, 87 öğrenciden oluşmaktadır.

* Yrd.Doç.Dr. Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Bu araştırma, betimsel bir çalışmadır. Araştırma, amacı bakımından hem tanımlayıcı hem de açıklayıcı niteliktedir. Araştırmada veriler, öğrencilerden anket yolu ile toplanmıştır. Araştırma kapsamında veri toplama aracı olarak felsefe grubu öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarının değerlendirilmesi anketi kullanılmıştır. Ders esnasında arkadaşları ile fısıldaşmaları ( x =3,52) gözlenmiştir. Bu da öğretmen adaylarının çok fazla sınıf yönetiminde hâkimiyet kurma problemi yaşamakta olduklarını göstermektedir.

**ABSTRACT**

The purpose of this study is trying to understand what kind of effect does the "class management" course, regarded among compulsory courses for all teacher candidates, have on the students of philosophy teachers. This research is significant due to the fact that, while the present state of teacher training is constantly discussed, it reveals to what extent the class management course, which contains the most important theoretical knowledge in terms of overcoming the problem, is put into practice.

The study group of the research consists of philosophy students taking the class management course as a part of formation training at Bingol University, Faculty of Arts and Sciences in the fall semester of 2015-2016. The population of the research is Bingol University, and the sample of the research is philosophy students. The research group consists of 87 students.

This research is a descriptive study. It is both definitive and descriptive in nature in terms of research objectives. Research data were collected from the surveys conducted on students. Questionnaire of evaluating the discipline problems that philosophy teacher candidates encountered during the teaching practice were used as data collection tool within the scope of the research. The students were observed to whispear to each other (x = 3.52 ) during the course. This reveals that the teacher candidates experience many difficultiess in therms of establishing class management

## GİRİŞ

### Sınıf yönetimi nedir?

Eğitim bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir (Ertürk, 1986). Bireyler yaşantıları yoluyla, bizzat kendi deneyimleri aracılığıyla eğitim sürecine katılmaktadırlar. Bireylerde ya da öğren-

cilerde var olan özelliklerin belirlenmiş bir şekilde- istenilen yönde biçimlendirme- değiştirilme çabası eğitimin bir parçasıdır. Eğitim; bireyin kendini gerçekleştirebilmesini, olanaklarından en iyi şekilde faydalanmasını, kendini tanımasını, bireyin içerisinde yaşadığı topluma uyum sağlamasını ve yararlı olabilmesini, karşılaşılan problemlerle baş edebilmesini amaçlar. Bu amaçların gerçekleşmesi okul ortamında mümkündür. Okul denildiğinde ise akla sınıf gelir. Eğitimin amaçlarının bireylerde davranışa dönüştüğü nokta sınıf ortamıdır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak sınıf, donanımlı insan gücünün yetiştirildiği, eğitimin önemli bir parçasını oluşturan bir yerdir (Terzi, 2002). Dolayısıyla, Eğitim- öğretim etkinliklerinin büyük çoğunluğu sınıfta gerçekleştirildiği için, okul sistemde önemli ve işlevsel bir yere sahiptir (Tutkun, 2003). Öğrenciler belirli niteliklere sınıf ortamında ulaşabilirler. Okul dönemi ile birlikte, derse vaktinde gelip gitme, okul eşyalarına sahip çıkma gibi kurallar bu dönemde öğrenilir. Bunların yanı sıra belirli ilke ve kurallarla sınıf ortamında tanışırlar. Sınıflarda öğretmen ve öğrenciler etkileşim içindedir. Bu noktada, öğretmenin temel görevi öğrencilerde hedefler doğrultusunda istendik davranış değişikliği meydana getirmektir (Okutan, 2006). Bu da öğretmenlerin öğretim sürecinde önemli rol ve görevlerinin olduğunu göstermektedir. Öğretmen, Öğrencilerini iyi bir şekilde tanımalı, onların ilgi ve ihtiyaçlarını bilmeli, iyi bir rehber olabilmeli ve onlara farklı, etkili öğrenme ortamları sağlayabilmelidir (Şahin & Özbay, 1999). Öğretmenin öğretmenlik mesleğine ilişkin sınıftaki temel rolleri; Öğrencilere rehberlik sağlayabilmek, etkili öğrenme ortamları yaratabilmek, öğrencilerin isteklerine cevap verebilmek ve istenmeyen davranışların ise ortaya çıkmasını engelleyebilmektir. İstenmeyen davranışların öğretmen tarafından engellenebilmesi ve bu davranışların üstesinden gelinebilmesi, etkili bir öğrenme ve öğretme ortamı için gereklidir (Kazu, 2007). Öğretmenin sınıf içi rollerinden birisi de sınıfın kontrolünü etkili bir şekilde sağlayabilmektir.

Sınıf yönetimi öncelikle öğrencilerin kişisel ve psikolojik ihtiyaçlarına dayalı bir özellik gösterir. Bu bağlamda öğretmenlerin öncelikle öğrencinin ilgi ihtiyaçlarını dikkate alması ve öğrencilerin bu ihtiyaçlarını karşılamak için sınıf içerisinde iyi ve etkili bir sınıf yönetimi uygulaması gerekir (Celep, 2002). Sınıf yönetimini sağlamada bir diğer önemli nokta ise öğrencilerin yerleşim düzeninin ayarlanmasıdır (Küçükahmet, 2003). Sınıf yönetimi açısından bakıldığında, etkili bir öğrenme- öğretme ortamı oluşturmada sınıfın fiziksel organizasyonu ve öğretim yönteminin yanı sıra, öğrenci davranışlarının, özellikle de istenmeyen ya da uygun olmayan davranışların yönetimi, öğretmenler için çaba gerektiren konulardan birisi olarak nitelendirilmektedir (Atıcı, 2001). Diğer taraftan, öğretmenin sınıf içerisindeki tutumları davranış ve derse ve sınıf yönetimine ilişkin uyguladığı stratejiler sınıfta yönetimi sağlamada etkili ola-

bilmektedir. Etkili bir sınıf yönetimi bilgi ve becerisine sahip öğretmen, aynı zamanda öğretim yöntemlerini etkili kullanmakta, sınıftaki araç-gereçleri derse uygun olarak etkin biçimde kullanabilmekte; öğretim programını, öğrencinin davranışlarını değiştirebilecek şekilde tanıyıp uygulayabilmektedir. Ancak öğretmen, vazifesini yerine getirirken bazı zorluklarla karşılaşabilmektedir. Bu güçlüklerden bazıları şunlardır: Öğrencilerin sınıfta gerçekleştirdikleri etkinliklerini ve öğrencilerin ödevlerini kontrol etmek, sınıftaki çalışma koşullarını daha verimli hale getirmek, öğretimi zorlaştırabilecek farklı etkenleri ortadan kaldırmak gibi durumlar sayılabilir. Sınıf yönetimi kavramı öğretmenlerin sınıf içerisindeki gerçekleştirmiş oldukları bu etkinlikleri içermektedir (Shechtman & Leichtentritt, 2004). Okulun başarı ve yetkinliği sınıf yönetimi ile yakından ilişkilidir. Bu yüzden öğretmen, sınıf yönetimi konusunda yeterli donanıma sahip olmak durumundadır. Öğrencilerin başarı performansı öğretmenin sınıf yönetiminde gösterdiği performans ile yakından ilgilidir. Dolayısıyla, etkili sınıf yönetimi, öğretimin kalitesini doğrudan etkilemektedir: Sınıf yönetimi eğitim amaçlarının gerçekleştirilmesine yönelik plandan uygulamaya tüm boyutları ile ilgili ilke, kavram, kuram, model ve tekniklerin sistematik bir biçimde uygulanması ile ilgili tüm etkinlikleri kapsamaktadır (Ağaoğlu, 2003). Aydın'a (2000) göre öğretmenin sınıf yönetimi anlayışının ve bu anlayışın referansı olan değer ve inançlar, kullandığı stratejinin seçiminde belirleyici olmaktadır. Öğretmen yetiştiren kurumların öncelikli amacı, öğretmen adaylarını öğretmenlik mesleğine en iyi biçimde hazırlamak üzere eğitim programlarını yürütmek ve desteklemektir. Öğretmen adayları teorik ya da uygulamalı dersler aracılığıyla öğretmenlik mesleği için gerekli bilgilere, becerilere, donanımlara, tutumlara ve davranışlara sahip olmaktadırlar. Bu kapsamda öğretmen adaylarına verilen derslerden birisi de "Sınıf Yönetimi" dersidir.

**Sınıf Yönetiminin Boyutları**

Sınıf yönetimi teorik ve uygulamalı olmak üzere iki boyutlu bir ders niteliği taşımaktadır. Bu dersi alan öğretmen adayları öğretme-öğrenme sürecinde öğrencilerle iletişim, motivasyon, zaman yönetimi, sınıf içi istenmeyen davranışlar ve bu davranışlara karşı geliştirilen sınıf yönetimi stratejileri, sınıf yönetimi modelleri, sınıf organizasyonu gibi konuları teorik ve uygulamalı olarak öğrenmektedirler. Son yıllarda en çok dikkat çeken ve araştırılan konulardan birinin de Sınıf yönetimi olduğu gözlemlenmiştir. Birçok araştırmacı sınıf yönetimi konusunda araştırmalar yapmıştır (Ağaoğlu, 2003) (Celep, 2002), (Lewis & Burman, 2006); (Little, 2005) (Duman, Çetin, & Gelişli, 2004), (Türnüklü, 2000). Örneğin, Kazu'nun (2007) yaptığı araştırma sonuçlarına göre, öğretmenler sınıf disiplini ile ilgili durumlarda bazı stratejilere başvur-

maktadırlar. Örneğin; küçük bir disiplin problemi olduğunda görmezlikten gelme; gerektiğinde dersin büyük bölümünü öğüt vermeye ayırma; öğrenciyle konuşup sorunu çözmeye çalışma; beden diliyle öğrenciyi uyarma, öğrencinin yerini değiştirme; ciddi disiplin sorunlarında okul yönetimi ile görüşme stratejilerine "orta" derecede başvurdukları stratejilere örnektir (Açıkgöz, Özkal, & Güngör-Kılıç, 2003). Öğretmen adaylarının sınıf atmosferine ilişkin algılarının incelendiği araştırmanın sonuçlarına göre ise, öğrencilerin sınıf atmosferine ilişkin algıları incelenmiş, cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenlerine göre farklılıklar bulunmuştur. Farklı bir araştırmada meslek liselerinde yer alan öğrencilerin sınıf disipline aykırı davranışlarda bulunmalarının sebeplerini araştırmışlardır (Çelik & Ereskici, 2008). Bu araştırma sonucunda elde edilen bulgular ışığında, meslek liselerindeki öğrenim görmekte olan öğrencilerin disipline aykırı davranışları ile cinsiyet, öğrencinin akademik başarı düzeyi ve diğer bazı değişkenlerin ilişkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Türnüklü ve Yıldız' (2000) ın öğretmenlerin öğrencilerin istenmeyen davranışları ile başa çıkma stratejilerini inceledikleri araştırmanın sonuçlarına göre, öğretmenlerin Öğrencilerin istenmeyen davranışlarına karşı en çok bu öğrencilerle göz kontağı sağlamaya uğraştıkları, öğrenciye sınıf kurallarını hatırlatma, öğrencinin davranışı ile ilgili olarak onun üzerine konuşma, öğrenciye kendi adı ile hitap etme vb. stratejilerle başa çıkmaya çalıştıkları ortaya çıkmıştır. Tezcan ve Demir (2006) tarafından yapılan liselerde, kimya öğretmenleriyle yapılan araştırmalarla bu öğretmenlerin düşünceleri çerçevesinde sınıf disiplini hakkındaki düşüncelerinin incelendiği bir başka çalışmada ortaya çıkan sonuçlara göre, kimya öğretmenlerin büyük çoğunluğunun sınıflarının yönetimine hâkim olduğu saptanmıştır. Eğitim ve öğretim kalitesini etkileyen farklı faktörlerden söz edilebilir. Yaman (2006) araştırmasında öne sürdüğü gibi, büyük sınıfların eğitim-öğretim ortamında öğrenci başarısına etkisini ve öğretmenlerin sınıf yönetimine ilişkin görüşlerini çeşitli değişkenler açısından incelemiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre, sınıf mevcutları 51 ve üzeri olan öğretmenler, sınıf mevcutları 20–30 arası olan öğretmenlere göre büyük sınıfların öğrencilere sert davranmalarına, sınıfların temiz kalmamasına, gürültüye neden olduğunu belirtmişlerdir.

**Sınıf yönetimi**

Başarılı bir öğretmen olmanın ilk adımlarından biri öğretmenin sınıf üzerindeki başarılı yönetimi ve etkinliğidir. Bu yönetim ve etkinliği başarılı bir şekilde sağlayabilen kişiler iyi öğretmen prototipine uygun örnek teşkil ederler (Demirel, 2000). Temel görevi, belirlenen hedefler doğrultusunda, öğrencilerde istenilen yönde dav-

ranış değişikliği meydana getirmek olan öğretmen, bu görevini yerine getirmek için etkili sınıf yönetimi becerilerine sahip olmalıdır. Bu beceriler ancak iyi bir eğitim ile mümkündür (Şahin P. , 2003). Oysa öğretmenlerin sınıf yönetimi ile ilgili beceriler kazanması meslek eğitimleri sırasında göz ardı edilmektedir. Günümüzde öğrencilerin istenmeyen davranışları üzerinde yoğunlaşmak yerine, öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerinin geliştirilmesi üzerinde durulmaktadır (Wragg & Wragg, 1998). Sınıf yönetimi becerileri öğretimin başarısını belirlemede birincil öneme sahiptir ve sınıf yönetimi açısından yetersiz öğretmenler öğretim etkinliklerinde yeterince başarılı olamamaktadırlar (Celep, 2002). Etkili bir öğrenmenin oluşturulabildiği nitelikli bir öğretme sürecinin düzenlenip sürdürülebilmesi, öğretmenlerde sınıf yönetimi becerilerinin gelişmiş olması ile bağıntılıdır (Başar, 1999). Ayrıca, öğretmenlere kazandırılması gereken en öncelikli yeterliklerden biri olan sınıf yönetimi becerilerinin öğrencilerin akademik başarıları ile anlamlı bir ilişki içinde olduğu da bilinmektedir. Sınıf yönetimi ile ilgili beceriler genel anlamda dört temel başlık altında toplanabilir. Bunlar; öğretimin yönetilmesi, sınıf prosedürü ve rutin işler, sınıfın fiziksel düzeninin örgütlenmesi ve öğrenci davranışlarının yönetilmesidir (Sanford & Emmer, 1988), (Başar, 1999) ve (Gündüz, 2004). Sınıf yönetiminde beş farklı temadan söz etmektedirler. Bunlar; sınıf ortamının fiziksel düzeni, plan-program, sınıfta ilişkilerin düzenlenmesi, davranış düzenlemeleri ve süre kullanımına ilişkin etkinliklerdir (Başar, 1999). Sınıf yönetimi; sınıf yaşamının düzenlenmesi, öğretim programlarının planlanması, işlev ve düzenlenmelerinin ayarlanması, etkinlikten maksimum verim alabilmek için öğrenci gelişimine rehberlik edilmesi, sınıf çehresinin uygun bir şekilde tasarlanması ve sınıfta oluşabilecek olası sorunların meydana gelmeden önce tahmin edilerek önlemler alınması süreçlerinden oluşmaktadır (Lemlech, 1991). Bu tezi destekleyen farklı bir araştırmanın sınıflandırmasına göre, sınıf yönetimi içerik olarak bünyesinde, sınıfta öğrenmeye uygun bir ortamın oluşturulmasını, fiziksel düzenlemeleri, öğretimin akışını ve zamanın yönetimini, sınıf ortamında ilişkilerin belirli kurallar çerçevesinde belirlenmesini, iletişimin düzenlenmesini ve motivasyonun sağlanmasını bulundurmaktadır (Karip, 2002). Yukarıda belirtilen bilgiler çerçevesinde şunu ifade etmek mümkündür; tüm bu boyutlardaki öğretmen yeterlikleri sınıf yönetimi becerisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sınıf yönetimi becerilerin özellikleri arasında şunlar sayılabilir: öğretmenin sınıf içi hâkimiyetini uygun şartlar altında sağlaması, gerekli fiziksel koşulların öğrencinin öğrenme düzeyine göre belirlenmesi, ders saatinin etkin bir şekilde kullanılabilmesi, sınıf içerisinde iletişim ortamının kurallara uygun bir şekilde sağlanması, doğru yöntemler ile öğrencilerin motivasyonunun yüksek tutulmasıdır. Sınıf yönetiminde yaşanan sorunlar

öğretmenlerin işlerinde problem yaşadıkları durumların başında yer almaktadır. Sınıfı yönetebilmek için çok fazla mücadele edildiği; öğretmenler, öğrenciler, veliler, yöneticiler ve okul çevresindekiler tarafından kabul gören bir gerçektir (Nelson, 2002). Öğretmenler, özellikle mesleğinin başlarında sınıfı yönetme konusunda önemli sorunlar yaşamaktadırlar (Taşdan & Kantos, 2007). Diğer yönleriyle yeterli olan birçok öğretmen, sadece sınıf yönetimi konusunda yetersiz oldukları için işi bırakmak durumunda kalmaktadır.

Yapılan birçok çalışmada, öğretmenlerin işe başlamadan önceki hazırlık dönemlerinde sınıf yönetimi konusunda yetersiz yetiştirildiklerini düşündükleri görülmüştür (Celep, 2002). Bunun en belirgin kanıtlarından biri, öğretmen adaylarının, yetişme sürecinde öğretmenlik ve sınıf yönetimi konusunda mesleğinin ilk yıllarında çok optimistik bir tavır ve iyi niyetli bir tutum sergiledikleri ancak ilerleyen süreçlerde sınıf yönetiminde hâkimiyeti sağlayamadıklarından katı bir tutum sergilemektedirler. Bu durumun en önemli nedenlerinden birisi ise, öğretmen adaylarının yetişme sürecinde uygulamadan uzak, yeterli beceriyi kazanmadan mezun olmalarıdır. Son yıllarda yapılan araştırmalar etkili sınıf yönetiminin öğrenci başarısını etkileyen en önemli etmen olduğunu göstermektedir. Bu bulgulara karşın öğretmen yetiştirme programlarında sınıf yönetimi konusuna gerekli önemin verildiğini söylemek oldukça güçtür (Erden, 2001). Sınıf yönetimi konusunda başarısızlık yaşayan öğretmenlerin temel sıkıntısı sınıfta otoritenin sağlanamamasından kaynaklanır ve bu hâkimiyeti sağlayamayan öğretmenler öğrencileri müsbet yönde yöneltememektedirler. Bu durum okulun hedeflerine ulaşmasını ve öğrencilerin akademik başarılarını olumsuz yönde etkiler. Etkili sınıf yönetimi gerçekleştirilemeyen sınıflarda meydana gelen olumsuz hava hem öğretmeni hem de öğrencileri etkiler. Öğretmen sınıfla ya da sınıftaki bazı öğrencilerle başa çıkamadığı için ya sinirlenir ve öfkesini öğrencilerden çıkartır ya da yapmış olmak için ders yaparak görevini tamamlar. Her iki durumda da öğretmen yaptığı işten tatmin olamaz. Sınıf yönetimi ile olumlu sınıf ortamı yaratma öğretme-öğrenme sürecinin ilk ve en önemli adımıdır. Bu nedenle öğretmenlerin bu becerileri geliştirilmelerine önem verilmelidir (Erden, 2001). Etkili sınıf yönetimi ile öğrencilerin başarıları, öğretmenin iş tatmini, öz-yeterliğinin gelişmesi vb arasındaki yakın etkileşim düşünüldüğünde öğretmenlerin sınıf yönetimi konusunda gerekli bilgi ve becerilere sahip olmaları oldukça önemlidir. Zira ülkenin gelişmesine katkı sağlayacak kişilerde aranan özellikler arasında kendi alanında uzmanlık ve kişisel gelişimin yeterli düzeyde olması sayılabilir. Kendi alanında uzman kişilerin literatüre katkısı kendi öz-yeterliliklerinden kaynaklanmaktadır. İlgili nitelikler kapsamında yer alan en önemli kavramlardan biri öz-yeterlik kavramıdır. Çünkü bireylerin bazı

davranışları başarıyla gösterebilmelerinde etkili olan faktörlerden biri bireylerin o davranışla ilgili sahip oldukları öz-yeterlik algılarıdır.

Sınıf yönetimi becerisi konusundaki yetersizlik öğretmenleri bazen iş bırakma raddesine getirmektedir Bunun önüne geçmenin yolu ise yeteri bilgiye sahip olma ve iş doyumudur. Yıldırgan'a göre bireylerin maddi ve manevi gereksinimlerini tam olarak karşılayabilmeleri için istedikleri işe ve bu işin gerektirdiği bilgi ve beceriye sahip olmaları gerekmektedir. Öyle ki işi hakkında bilgi ve donanıma sahip olmayan kişilerde doyumsuzluk açık bir şekilde görülmektedir. Tam da yüzden öğretmenlerin sınıf yönetimi ile ilgili yeterlikleri iş doyumlarına etki ettiği söylenebilir (Ünal, Karlıdağ, & Yoloğlu, 2001). Araştırmalarında, yönetim becerilerinin yüksek olmasının iş doyumunu artırdığı sonucuna ulaşmışlardır. İş doyumu ile yönetim becerileri arasındaki bağ, sınıf yönetimi becerileri ile iş doyumu ilişkisini gündeme getirmektedir (Davis, 1988). İş doyumu çalışanların işlerinden duydukları memnuniyet veya memnuniyetsizlik olarak ifade edilir. Öğretmenler için ise iş doyumu, "öğretmenin öğrencilerine ve okuluna karşı tutumu" ya da "öğretmenlerin işlerinden duydukları hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk" olarak tanımlanabilir (Vural, 2004). Öğretmenlerin iş doyumu kaynakları; öğrencilerle ilişkiler, öğretmenlerle ilişkiler, üst yöneticilerle ilişkiler, kendi düşüncelerini uygulama fırsatı, tatiller, ekonomik güvence, ücret ödemeleri, çalışma koşulları, kişisel ilgileri gerçekleştirme, çalışma saatleri, işin niteliği, yükselme olanağı, denetim, örgüt ve yönetim, iş güvenliği, kişilik ve takdir edilme gibi öğelerden oluşmaktadır (Vural, 2004). Görüldüğü gibi öğretmenlerin iş doyumlarına etki eden etkenlerden kimileri sınıf yönetimi etkinlikleri ile ilişkilidir.

Aydın'a (2002) göre sınıf yönetiminde yeterli donanıma sahip olmayan öğretmenler sınıf yönetimi konusunda başarı sağlayamamaktadırlar. Dolayısıyla kendi alanında yeterli donanıma sahip olmayan öğretmenlerin bu eksiklikten dolayı sorunlar yaşadıkları açıktır. Bu nedenle sınıf yönetimi konusunda başarılı olmak isteyen öğretmenlerin öncelikli olarak kendi alanlarında uzmanlaşmalarını etkileyecek donanıma sahip olmaları gerekmektedir. Bu durumun gerçekleşmesi ise öğretmenlerin sınıf yönetimi konusunda daha başarılı olmalarını sağlayacaktır (Sevim & Hamamcı, 1999). Benzer şekilde Sarpkaya (2000) çalışanların çalışma yaşamlarında istedikleri işi ve bu işle ilgili bilgi ve becerileri elde ettikleri sürece doyum yaşayacaklarını söylemiştir. Bir işi tamamlama ya da yaratma gereksinimini karşılayamayan işgörenler işlerinden çok az zevk almakta ve bu durum da iş doyumunu düşürmektedir (Eren, 2004). Oysa sınıf yönetimi becerilerinden yoksun öğretmenlerin nitelikli bir öğrenme-öğretme sürecini gerçekleştirebileceklerini düşünmek güçtür (Demirtaş, 2005). Öğretmenlerin işleriyle ilgili yaratma ve tamamlama gereksinimlerini karşı-

layarak iş doyumu sağlamaları nitelikli bir öğretme öğrenme süreci oluşturma ile sağlanabilir. Bu ise sınıf yönetimi becerileri ile mümkün olmaktadır.

**Etkili sınıf yöneticileri olarak öğretmenlerin uygulamaları gereken temel kurallar**

**Dakik olun**: Çoğu sınıf problemleri öğretmenin sınıfa geç gelmesi ile başlar. Derse zamanında gelmeniz öğrenciyi ve dersi önemsediğiniz görüntüsünü verir.

**İyi hazırlanın:** Derse iyi hazırlanmak öğretim hedeflerine ulaşmak için önemlidir. Öğrenci öğrenmek için oradadır. Öğrenme hedeflerine ulaşılması sizin derse etkili bir biçimde hazır olmanıza bağlıdır.

**Hızlı bir şekilde derse başlayın:** Öğrencilerin dikkatini ve katılımlarını sağlayacak yöntemlerle başlayarak derse hızlı ve kararlı bir başlangıç yapın.

**Tüm sınıfın katılımı konusunda ısrarcı olun:** Konuyu açıklamaya başlamadan tüm sınıfın dikkatini derse toplayın.

**Sesinizi etkili bir biçimde kullanın:** Ses, öğretmenin sınıfla olan etkileşiminde en önemli öğedir. Sesini etkili kullanan bir öğretmenin öğrencinin dikkatini toplamada, sesini etkili kullanamayan bir öğretmene nazaran daha avantajlıdır.

**Karışıklıklarla uğraşabilmek için açık stratejileriniz olsun:** Beklenmeyen bir durumda nasıl davranılacağı bilinirse sorunlar kolayca halledilebilir.

**Karşılaştırma yapmaktan kaçının:** Öğrenci performansları hakkında karşılaştırma yapmak sınıfta bölünmelere neden olabilir. Düşük performanslı öğrencilerin tamamen kaybedilmesine yol açabilir.

**Verdiğiniz sözleri tutmaya dikkat edin:** Verilen sözlerin tutulmaması sınıfta güveni zedeleyebilir.

**Sınıfı amacına uygun bir biçimde organize edin:** Oturma düzeni, araç ve gereçlerin uygun bir biçimde yerleştirilmesi iyi bir organizasyon için gereklidir.

**Öğrencilerin problemleri ile ilgilenin:** Öğrencinin ders içi ve ders dışından kaynaklanan problemleri ile ilgilenmek öğrencinin derse katılımını artırabilir (Demirtaş, 2005).

Etkili öğretmenlerin sınıf içi davranışları değerlendirildiğinde yönetim açısından liderlik özellikleri gösterdiği, duygusal yönden ise öğrencilere yakın duran, onların sınıf içi ve sınıf dışındaki problemlerine eğilen bir yol izlediği söylenebilir (Fontana, 1985).

Buraya kadar yapılan çalışmalar incelendiğinde sınıf yönetimi konusunu gerek ilköğretim, gerekse ortaöğretimde öğretmen, öğrenci ve farklı diğer boyutlarıyla

inceleyen çalışmalar mevcut olmasına rağmen, öğretmen adaylarının konu ile ilgili görüşlerini araştıran çalışmaların sınırlı sayıda olduğu gözlenmiştir. Bu araştırma, felsefe grubu öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarına yönelik görüşlerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu temel amaç doğrultusunda aşağıdaki alt probleme cevap aranmıştır:

1. Felsefe grubu öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarına yönelik görüşleri nelerdir?

## 2. YÖNTEM

Bu çalışmada betimsel model kullanılmıştır. Tarama modelleri, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır (Karasar, 2008).

### Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evrenini Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde 2015-2016 eğitim öğretim yılının güz yarıyılında formasyon kapsamında sınıf yönetimi dersini alan felsefe öğrencilerinden oluşmaktadır. Evrenin tamamına ulaşıldığından örneklem alma yoluna gidilmemiştir. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının cinsiyetlerine göre dağılımı incelendiğinde 59 kız (% 68,6), 27 erkek (%31,4) öğretmen adayı araştırmaya katılmıştır.

### Veri toplama süreci ve analizi

Araştırmanın verileri 2015-2016 eğitim-öğretim yılı ikinci döneminde 86 öğretmen adayından anket yolu ile toplanmıştır. Anket hazırlıklarının ilk aşamasında ilgili alanyazın taraması yapılmıştır. Anket kapalı uçlu sorulardan oluşmuştur. Kapalı uçlu sorular için beşli Likert tipi derecelendirme ölçeği kullanılmıştır: Bunlar; "Hiçbir zaman", "Nadiren", "Bazen", "Sık sık", "Her zaman".

Araştırmanın birinci alt problemine cevap bulmak için öğretmen adaylarının görüşlerinin dağılımını yansıtan bir tablo hazırlanmıştır. Tabloda öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarına yönelik görüşlerinin dağılımının yüzde (%) ve frekansları (f) verilmiştir.

## 3. BULGULAR

Araştırmanın bu bölümünde bulgular ilgili alt problemler doğrultusunda tartışılmaktadır.

**1. Alt Problem:** Felsefe grubu öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarına yönelik görüşleri nelerdir?

Bu alt probleme yönelik öğretmen adaylarının görüşlerinin dağılımı Tablo 1'de verilmektedir.

| Disiplin Sorunları | Hiçbir Zaman | | Nadiren | | Bazen | | Sık Sık | | Her Zaman | | Toplam | | $\bar{x}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | |
| 1.Sınıfta söz almadan konuşmaları | 5 | 5.8 | 14 | 16,3 | 28 | 32,6 | 34 | 39,5 | 5 | 5,8 | 86 | 100 | 3,23 |
| 2. Birbirlerine saygılı davranmamaları | 8 | 9,3 | 17 | 19,8 | 32 | 37,2 | 23 | 26,7 | 5 | 5,8 | 85 | 98,8 | 3,00 |
| 3.Derste tuvalete gitmek için izin istemeleri | 20 | 23,3 | 32 | 37,2 | 22 | 25,6 | 6 | 7,0 | 6 | 7,0 | 86 | 100 | 2,37 |
| 4.Ders dışı konularda sorular sorarak dersi sabote etmeleri | 10 | 11,6 | 32 | 37,2 | 25 | 29,1 | 18 | 20,9 | 1 | 1,2 | 86 | 100 | 2,62 |
| 5. Birbirleriyle boğuşmaları | 33 | 38,4 | 25 | 29,1 | 15 | 17,4 | 9 | 10,5 | 2 | 2,3 | 84 | 97,7 | 2,07 |
| 6.Altını ıslatma | 78 | 90,7 | 4 | 4,7 | 3 | 3,5 | | | | | 85 | 98,8 | 1,11 |
| 7.Türkçe konuşma ve anlama yetersizliği | 28 | 32,6 | 35 | 40,7 | 16 | 18,6 | 6 | 7,0 | | | 85 | 98,8 | 2,00 |
| 8.Dersi dinlememeleri | 4 | 4,7 | 17 | 19,8 | 39 | 45,3 | 18 | 20,9 | 1 | 1,2 | 83 | 96,5 | 3,07 |
| 9.Ders esnasında arkadaşları ile fısıldaşmaları | 1 | 1,2 | 12 | 14,0 | 24 | 27,9 | 36 | 41,9 | 11 | 12,8 | 84 | 97,7 | 3,52 |
| 10.Derse yeterince katılmamaları | 7 | 8,1 | 20 | 23,3 | 33 | 38,4 | 21 | 24,4 | 3 | 3,5 | 84 | 97,7 | 2,91 |
| 11.Derste sakız çiğnemeleri | 17 | 19,8 | 40 | 46,5 | 19 | 22,1 | 8 | 9,3 | 1 | 1,2 | 85 | 98,8 | 2,24 |
| 12.Ders anlatırken başka bir şeyle ilgilenmeleri | 4 | 4,7 | 26 | 30,2 | 35 | 40,7 | 16 | 18,6 | 3 | 3,5 | 84 | 97,7 | 2,85 |
| 13.Defter ve kitabını karalama ve yırtmaları | 25 | 29,1 | 34 | 39,5 | 17 | 19,8 | 6 | 7,0 | 3 | 3,5 | 85 | 98,8 | 2,15 |
| 14.Okul ve sınıf eşyasına zarar vermeleri | 32 | 37,2 | 34 | 39,5 | 16 | 18,6 | 4 | 4,7 | 0 | 0 | 86 | 100 | 1,90 |
| 15.Uyarıları dikkate almamaları | 14 | 16,3 | 33 | 38,4 | 31 | 36,0 | 5 | 5,8 | 3 | 3,5 | 86 | 100 | 2,41 |
| 16.Dikkat çekmek için çeşitli davranışlarda bulunmaları (tuhaf sesler çıkarmak vb.) | 13 | 15,1 | 30 | 34,9 | 26 | 30,2 | 16 | 18,3 | 1 | 1,2 | 86 | 100 | 2,55 |

| Disiplin Sorunları | Hiçbir Zaman | | Nadiren | | Bazen | | Sık Sık | | Her Zaman | | Toplam | | $\bar{x}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | |
| 17.Birbirlerini sıkça şikâyet etmeleri | 18 | 20,9 | 35 | 40,7 | 25 | 29,1 | 4 | 4,7 | 3 | 3,5 | 85 | 98,8 | 2,28 |
| 18.Kopya çekmeleri | 11 | 12,8 | 24 | 27,9 | 30 | 34,9 | 17 | 19,8 | 3 | 3,5 | 85 | 98,8 | 2,72 |
| 19.İlgili ilgisiz çok soru sormaları | 5 | 5,8 | 28 | 32,6 | 31 | 36,0 | 19 | 22,1 | 3 | 3,5 | 86 | 100 | 2,84 |
| 20.Sınıfta izinsiz dolaşmaları | 26 | 30,2 | 28 | 32,6 | 20 | 23,3 | 8 | 9,3 | 2 | 2,3 | 84 | 97,7 | 2,19 |
| 21.Ders sırasında pencereden dışarıyı seyretmeleri | 15 | 17,4 | 25 | 29,1 | 26 | 30,2 | 18 | 20,9 | 2 | 2,3 | 86 | 100 | 2,61 |
| 22.Sürekli kalem açmak için izin istemeleri | 53 | 61,6 | 17 | 19,8 | 8 | 9,3 | 6 | 7,0 | | | 84 | 97,7 | 1,60 |
| 23. Öğrencilerin fiziksel olarak birbirlerine şiddet uygulamaları (kavga vb.) | 37 | 43,0 | 34 | 39,5 | 9 | 10,5 | 3 | 3,5 | 2 | 2,3 | 85 | 98,8 | 1,81 |
| 24. Başkasının eşyasını izinsiz almaları | 38 | 44,2 | 33 | 38,4 | 10 | 11,6 | 3 | 3,5 | 1 | 1,2 | 85 | 98,8 | 1,77 |
| 25. Parmak kaldırırken bile gürültü çıkarmaları | 9 | 10,5 | 36 | 41,9 | 22 | 25,6 | 14 | 16,3 | 5 | 5,8 | 86 | 100 | 2,65 |
| 26. Sandalye ve masayı gıcırdatarak dikkati dağıtmaları | 22 | 25,6 | 26 | 30,2 | 28 | 32,6 | 4 | 4,7 | 5 | 5,8 | 85 | 98,8 | 2,34 |
| 27. Sessiz olmaları istendiğinde söz dinlememeleri | 13 | 15,1 | 30 | 34,9 | 24 | 27,9 | 13 | 15,1 | 6 | 7,0 | 86 | 100 | 2,63 |
| 28. Kendi koydukları kurallara dahi uymamaları | 16 | 18,6 | 33 | 38,4 | 24 | 27,9 | 10 | 11,6 | 2 | 2,3 | 85 | 98,8 | 2,40 |
| 29. Verilen çalışmayı yapmamaları | 9 | 10,5 | 26 | 30,2 | 38 | 44,2 | 6 | 7,0 | 4 | 4,7 | 83 | 96,5 | 2,63 |
| 30. Derse hazırlıksız gelmeleri | 6 | 7,0 | 20 | 23,3 | 30 | 34,9 | 17 | 19,8 | 13 | 15,1 | 86 | 100 | 3,12 |
| 31. Yalan söylemeleri | 17 | 19,8 | 35 | 40,7 | 25 | 29,1 | 6 | 7,0 | 1 | 1,2 | 84 | 97,7 | 2,27 |
| 32. Küfürlü ve argo içerikli konuşmaları | 23 | 26,7 | 33 | 38,4 | 23 | 26,7 | 5 | 5,8 | 1 | 1,2 | 85 | 98,8 | 2,15 |
| 33. Sıklıkla geç gelmeleri ve devamsızlık yapmaları | 13 | 15,1 | 34 | 39,5 | 26 | 30,2 | 8 | 9,3 | 1 | 1,2 | 82 | 95,3 | 2,39 |

| Disiplin Sorunları | Hiçbir Zaman | | Nadiren | | Bazen | | Sık Sık | | Her Zaman | | Toplam | | $\bar{x}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | f | % | |
| 34. Sigara, uyuşturucu vb. zararlı madde kullanmaları | 34 | 39,5 | 27 | 31,4 | 15 | 17,4 | 7 | 8,1 | 2 | 2,3 | 85 | 98,8 | 2,01 |

Felsefe grubu aday öğretmenlerinin sınıf yönetiminde karşılaştıkları disiplin sorunlarının frekans, yüzde ve aritmetik ortalamalarını incelediğimizde (Tablo 1) felsefe grubu aday öğretmenlerinin birinci sırada en çok karşılaştıkları disiplin sorunu =3,52 aritmetik ortalama ile "Ders esnasında arkadaşları ile fısıldaşmaları" gelmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin %41,9'i bu sorunla "sık sık" karşılaştıklarını belirtirken; %12,8'i "her zaman" karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin en çok karşılaştıkları sorunun "Ders esnasında arkadaşları ile fısıldaşmaları" olması, öğrencilerin ders esnasında çok fazla serbest bırakılmaları olabilir.

Öğretmenlerin ikinci sırada en çok karşılaştıkları disiplin sorunu =3,23 aritmetik ortalama ile "Sınıfta söz almadan konuşmaları" olarak görülmüştür. Araştırmaya katılan öğretmenlerin %39,5'ü "sık sık" düzeyinde bu sorunla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Nazlı'nın (2015) Bingöl'de yaptığı araştırmada da öğretmenlerin üçüncü sırada en çok karşılaştıkları sorun =3,44 ortalama değerle "sık sık" düzeyinde "öğrencilerin birbirilerini gereksiz yere şikâyet etmesi" dir. Bu yönüyle her iki araştırma sonucunun birbirlerini destekledikleri görülmektedir.

Felsefe grubu öğretmenlerinin üçüncü sırada en çok karşılaştıkları disiplin sorunu =3,12 aritmetik ortalama ile "Derse hazırlıksız gelmeleri" olarak gerçekleşmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin %34,9' u "bazen" düzeyinde; %19,8' ı ise "sık sık" düzeyinde bu sorunla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Bal (2005) ve Hemde (2010) yaptıkları araştırmalarda da öğretmenlerin en çok karşılaştıkları disiplin sorunlarından biri "izinsiz konuşmak" olmuştur. M. Tulley ve L. H. Chiu (1998) tarafından yapılan benzer bir çalışmada da öğretmenlerin an çok karşılaştıkları sorunlardan biri olarak "konuşma ya da öğretimi engelleme" olduğu görülmüştür.

Araştırma sonuçlarına göre felsefe grubu öğretmenlerinin en az karşılaştıkları disiplin sorunu =1,11 aritmetik ortalama ile "altını ıslatma" olmuştur. Değerlendirme aralıkları tablosuna (Tablo 1) göre, öğretmenler bu sorunla "hiçbir zaman" düzeyinde karşılaşmaktadırlar. Buna göre araştırmaya katılan öğretmenlerin %90,7'si bu sorunla "hiçbir zaman" karşılaşmadıklarını belirtirken; 4 öğretmen (%4,7) "nadiren" karşılaştıklarını, 3 öğretmen ise (%3,5) "bazen" karşılaştıklarını

belirtmişlerdir. Buradan hareketle sınıf içinde rastlanılmayan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öğretmenlere göre sınıflarında en az karşılaştıkları disiplin sorunları, "Sürekli kalem açmak için izin istemeleri", "Öğrencilerin fiziksel olarak birbirlerine şiddet uygulamaları (kavga vb.)", "Başkasının eşyasını izinsiz almaları", "Okul ve sınıf eşyasına zarar vermeleri", olarak belirlenmiştir.

## 4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmadan elde edilen bulgular alt problemler doğrultusunda tartışılmıştır. Felsefe grubu öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunlarına ilişkin verdikleri cevaplar incelendiğinde, öğretmenlerin sınıfı başarılı bir şekilde yönetebilmesi için, öncelikle öğrencilerin dikkatini çekmeleri ve onları motive etmeleri gerektiği sonucu ortaya çıkmıştır. Sınıf yönetiminin önemli iki öğesi; o sınıfta yer alan kişiler yani öğretmen ve öğrencilerdir. Bu unsurlar sınıf yönetiminde kullanılan davranış ve öğretim stratejileri, öğrencilerin kendi kendilerini kontrol etmelerini, bağımsız düşünmelerini, bilişsel süreçleri kullanmalarını, yaptıkları her türlü çalışmayı öğretmenleri ve öğrenci arkadaşlarıyla rahatlıkla paylaşabilmelerini sağlayıcı nitelikte olmalıdır.

Bu araştırmanın sonucunda ulaşılan ve dikkat çeken hususlar aşağıda sıralanmıştır:

Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunları konusundaki görüşleri incelendiğinde, Ders esnasında arkadaşları ile fısıldaşmaları ( $\bar{x}$ =3,52) gözlenmiştir. Bu da öğretmen adaylarının çok fazla sınıf yönetiminde hâkimiyet kurma problemi yaşamakta olduklarını göstermektedir.

Bu araştırmanın sonuçları doğrultusunda aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

Öğretmen adaylarının sınıf yönetimi konusundaki görüşlerini belirlemeye yönelik daha başka araştırmalar yapılarak, adayların konuya bakış açıları hakkında farklı boyutlar tespit etmek mümkün olabilir. Bu da konuyla ilgili yeni araştırmaların planlanmasını gerektirmektedir. Konu ile ilgili çalışan diğer araştırmacılar bu konuda farklı araştırma yöntemlerini de işe koşarak yeni araştırmalar planlayabilirler.

Öğretmen adayları öğretmenlik uygulamasında karşılaştıkları disiplin sorunları konusunda yeterli ve etkili bir eğitime her zaman ihtiyaç duyacaklardır. Bu nedenle öğretmen eğitiminde verilen derslerden biri olan sınıf yönetimi içerik olarak hem teorik hem de uygulama boyutunda onların ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte zenginleştirilebilir ve sürekli geliştirilebilir.

## KAYNAKÇA

Açıkgöz, K., Özkal, N., & Güngör-Kılıç, A. (2003). Öğretmen adaylarının sınıf atmosferine ilişkin algıları. H.Ü.Eğitim Fakültesi Dergisi,, 1(7), 25,.

Ağaoğlu, E. (2003). Sınıf Yönetimi ile ilgili genel olgular. Sınıf yönetimi (Ed.Z.Kaya). Ankara: Pegem Yayıncılık.

Atıcı, M. (2001). Yüksek ve düşük yetkinlik düzeyine sahip öğretmenlerin sınıf yönetimi stratejileri. Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi 28, 483-499, 28, 483-499.

Başar, H. (1999). Sınıf Yönetimi. Ankara: MEB yayınları.

Celep, C. ( 2002). Sınıf Yönetimi ve Disiplini. Ankara: Anı Yayıncılık.

Çelik, S., & Ereskici, E. (2008). Meslek liselerindeki öğrencilerin disipline aykırı davranışta bulunma nedenleri. Milli Eğitim, 177, 171–287.

Davis, K. (1988). İşletmede İnsan Davranışı (Örgütsel Davranış). (K. Tosun, Çev.) İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi Yayın No: .

Demirel, Ö. (2000). Plandan Uygulamaya Öğretme Sanatı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Demirtaş, H. (2005). Sınıf Yönetiminin Temelleri. Anı Yayıncılık.: Anı Yayıncılık.

Duman, T., Çetin, Ş., & Gelişli, Y. (2004). Ortaöğretim öğrencilerinin, öğretmenlerin sınıfta disiplini sağlama yaklaşımlarına ilişkin görüşleri. Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 2(3), 281-290.

Erden, M. (2001). Sınıf Yönetimi. İstanbul: Alkım yayınevi.

Eren, E. (2004). Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi. İstanbul: Beta Yayımları.

Ertürk, S. (1986). Eğitimde Program Geliştirme. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Fontana, D. ( 1985). Classroom Contro. London: The British Psychological Society.

Gündüz, H. B. (2004). Eğitim Okul ve Sınıf Yönetimi. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Karasar, N. (2008). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Nobel Yayınları.

Karip, E. (2002). Sınıf Yönetimi ve Disiplini. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Kazu, H. (2007). Öğretmenlerin sınıfta istenmeyen davranışlarının önlenmesi ve değiştirilmesine yönelik stratejileri uygulama durumları. Milli Eğitim, 175, 57–66.

Küçükahmet, L. (2003). Öğretimde Planlama ve Değerlendirme. Ankara: Nobel Yayınevi.

Lemlech, J. K. (1991). Classroom Management Methods and Techniques for Elemantry and Secondary Teachers. USA: Waveland Press: Illinois.

Lewis, R., & Burman, E. (2006). Providing for student voice in classroom management: teachers' views. International Journal of Inclusive Education, 1–17.

Little, E. (2005). Secondary school teachers' perceptions of students' problem behaviours. Educational Psycholog, 25(4), 369–37.

Nelson, M. F. (2002). A Qualitative Study of Effective School Discipline Practices: Perceptions of Administrators, Tenured Teachers, and Parents in Twenty SchoolsUnpublished PhDEast Tennessee State University the faculty of the Department of Educational. Tennessee.

Okutan, M. (2006). Sınıf Yönetiminde Örnek Olaylar. Ankara: Öğreti Yayınevi.

Sanford, J., & Emmer, E. (1988). Understanding Classroom Management: Anobservation guide. Boston : Allyn and Bacon.

Sarpkaya, R. (2000). Liselerde Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumu. Amme İdaresi Dergisi., 111-124.

Sevim, A. S., & Hamamcı, Z. (1999). Psikolojik Danışmanların Mesleki Doyumları ile Mesleki Yeterlilikleri Arasındaki İlişkiler. Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi., 2(12), 39-46.

Shechtman, Z., & Leichtentritt, J. (2004). Affective teaching: a method to enhance classroom management. European Journal of Teacher Education, 27(3), 323-333.

Şahin, M., & Özbay, Y. (1999). Üniversite öğrencilerinin empatik sınıf atmosferine ilişkin algılamaları. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,, 15, 74 -83.

Şahin, P. ( 2003, Haziran 19). Kitle İletişim Araçlarının Sınıf Yönetimi Üzerindeki Etkisi. . (http://egitisim.inonu.edu.tr/PSahin_kitleilet.htm): http://egitisim.inonu.edu.tr/PSahin_kitleilet.htm adresinden alınmıştır

Taşdan, M., & Kantos, Z. E. (2007). Sınıf Yönetimi ve Disiplini. Ankara: Grafiker Yayınları.

Terzi, A. (2002). Sınıf ynetimi açısından etkili öğretmen davranışları. Milli Eğitim Dergisi, 155-156.

Tezcan, H., & Demir, Z. (2006). Lise Kimya öğretmenlerinin sınıf disiplini hakkındaki görüşleri. G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, , 26(1), 101–112.

Tutkun, Ö. F. (2003). Sınıfta Yerleşim Düzeni. Z. Kaya içinde, Sınıf Yönetimi. Ankara: Pegem A yayıncılık.

Türnüklü, A. (2000). Türk ve İngiliz ilköğretim öğretmenlerinin sınıf içi davranış yönetim stratejilerinin karşılaştırılması,". Hecettepe Sosyal Bilimler Dergisi, 6(23), 449-466.

Türnüklü, A., & Yıldız, V. (2002). Öğretmenlerin öğrencilerin istenmeyen davranışlarıyla başa çıkma stratejileri. Çağdaş Eğitim, 284, 22–27.

Ünal, S., Karlıdağ, R., & Yoloğlu, S. (2001). Hekimlerde Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Yaşam Doyumu Düzeyleri ile İlişkisi. Klinik Psikiyatri, 113-118.

Vural, B. (2004). Yetkin-İdeal-Vizyoner Öğretmen. İstanbul: Hayat Yayınları.

Wragg, E. C., & Wragg, C. M. (1998). Classroom Management Research in the United Kingdom. Eric Document, 418-971.

Yaman, E. (2006). Eğitim sorunlarından bir boyut: büyük sınıflar ve sınıf yönetimi. Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 3(4), 261–274.

# الأفكار الاقتصادية عند الإمام الشافعي*

# ECONOMIC IDEAS BY IMAM SHAFI'I

*الدكتور صالح العلي

**الملخص**

يهدف البحث إلى بيان أهم الأفكار الاقتصادية عند الإمام الشافعي، التي تجلت عبر حديثه عن الملكية، فذكر الملكية الخاصة وحدد مصادرها من الكسب والتبرعات والميراث، و تحدث أيضًا عن الملكية العامة مبيِّنًا مصادرها من الوقف والجزية والعشور التجارية، وسهم النبي صلى الله عليه وسلم من الغنيمة والفيء. و أشار إلى الوسائل المعنوية والمادية لحماية الملكية ؛ كتقوى الله في كسب المال وإنفاقه، وتحريم التعدي على الأموال، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وتوثيق الديون بالكتابة والإقرار والشهادة والكفالة والحوالة.

كما تحدث الإمام الشافعي عن الحرية الاقتصادية في النظام الاقتصادي الإسلامي، فذكر صوراً كثيرة لتقييد الحرية الاقتصادية؛ كتحريم الربا والاحتكار، والبيوع المنهي عنها.

ثم تحدث عن معالم نظرية العرض والطلب، حيث بيَّن العلاقة بين كثرة السلعة وقلَّتها، وشدة رغبة المستهلك في اقتنائها وعدمها. ثم ذكر أهم العوامل المؤثرة فيها؛ مثل تحريم بيع النجش والاحتكار وتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي.

وأسهم الإمام الشافعي في الحديث عن بعض الموضوعات المهمة في مجال المالية العامة فتحدث عن اقتراض الإمام من أهل الأموال للمصالح العامة، فأجازه بشرط وجود حاجة داعية لهذا الاقتراض، ثم تحدث عن إقراض الإمام الأموال العامة للرعية، فمنع ذلك،

* الدكتور صالح العلي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية– جامعة الكويت (salaehali204@gmail.com)

لما فيه من تفويت منفعة المال بهذا الحبس عن عموم المسلمين.

كما أشار الإمام الشافعي إلى بعض المبادئ في المالية العامة؛ كمبدأ تخصيص النفقات، ومنع الازدواج الضريبي.

**Abstract**

The research aims to clear the most important economic ideas by Imam Shafi'i, which manifested itself through talking about the property, he recalled private property and identified its sources from earnings, donations and inheritance, and also talked about the public property indicating its sources of endowment, tribute, and share of Prophet peace be upon him, from Booty and spoils. He pointed to the moral and material means to protect the property; as godliness to earn money and spend it, prohibition of abuse of funds, prohibition of consuming people's wealth unlawfully, and documentation of the debt in writing, approval and certification and warranty and cession.

Imam Shafii I also talked about economic freedom in the Islamic economic system, he recalled many images to restrict economic freedom; such as the prohibition of usury, monopoly, and prohibited sales.

Then he talked about the supply and demand theory landmarks, where he showed the relationship between abundance and scarcity item, and the severity desire of the consumer in the acquisition or not. Then he mentioned the most important factors affecting it; such as the prohibition of bidding up merchandise, monopoly, and urbanite's sale for Nomadic.

Imam Shafii also talked about some of the important topics in the field of public finance, he talked about Imam's borrowing from people of the funds for public interest, he permitted with condition of need for this borrowing, and then talked about the Imam lending public funds to the people, where he forbid it, because it miss the money benefit of this confinement for all Muslims. Imam Shafii I also pointed out some of the principles in the public finances; as a principle the allocation of expenses and prevent double taxation.

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد :

إن بحث الأفكار الاقتصادية لم يلق اهتماماً في العصور الوسطى[١] (٥٠٠-١٥٠٠م) بدعوى أنها عصور ظلام وجهل، حتى إن مفكري النهضة الأوربية عدّوا العلم ظاهرة أوربية محضة، تبدأ من المجتمع اليوناني والروماني، وتنتهي في المجتمعات الأوربية[٢].

إن محاولة مفكري النهضة الأوربية لم تقتصر على طمس الفكر الاقتصادي في العصور الوسطى فحسب، بل جاهدت لعدم إظهار أي دور للمفكرين المسلمين في المجالات الاقتصادية، ولا يستغرب ذلك من الأوربيين، ولكن الغريب حقاً أن نجد معظم الباحثين من عرب ومسلمين يتابعون أسلافهم الغربيين، فيتنكرون لتراثهم العربي والإسلامي، أو يقصرونه على بعض المفكرين، فإذا ما قرأنا كتاباً من الكتب المختصة بتاريخ الفكر الاقتصادي التي ألفها أساتذة عرب ومسلمون فإننا نلاحظ أنهم إذا تطرقوا لذكر الأفكار الاقتصادية الإسلامية في العصور الوسطى فإنهم يذكرونها ببعض صفحات، ويقتصرون على آراء بعض المفكرين المسلمين ؛ مثل: ابن خلدون ، والمقريزي[٣]، و قد ينظرون إلى الفكر العربي والإسلامي في فترة العصور الوسطى على أنه أقل شأنا من الفكر الغربي في الفترة نفسها، وهذه تبعية بعيدة عن الموضوعية . ولما كانت العصور الوسطى في أوربا توصف بعصور الظلام والتخلف الفكري في الاقتصاد وغيره فإن فترة العصور الوسطى عند المسلمين تمثل مرحلة النور، والنهضة العلمية، والازدهار الفكري في شتى المجالات، ولا سيما المجال الاقتصادي.

ومن أجل بيان ازدهارِ الفكر الاقتصادي الإسلامي في تلك الفترة ، فقد تعرضت للأفكار الاقتصادية عند عَلَم من أعلام المسلمين ، **هو الإمام الشافعي**.

إن دراسة الأفكار الاقتصادية عند المسلمين بعامة والإمام الشافعي بخاصة تفيد في تأصيل بعض الأفكار الاقتصادية المعاصرة أو المستحدثة على أساس إسلامي، وبيان مدى التزام المفكرين المسلمين بالشريعة الإسلامية من جهة، وبيان التسلسل التاريخي لهذه الأفكار الذي نفيد منه معرفة مدى سبق الفكر الاقتصادي الإسلامي غيره، وإسهامه في فهم النظريات الاقتصادية الإسلامية ، وتكوين علم الاقتصاد الإسلامي من جهة أخرى.

---

١ يُراد بالعصور الوسطى : الفترة التي بدأت مند سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية في يد القبائل الجرمانية في القرن الخامس الميلادي، والتي استمرت حتى سقوط القسطنطينية بيد الخلافة العثمانية في القرن الخامس عشر الميلادي. شقير ، د. لبيب : **تاريخ الفكر الاقتصادي** دار نهضة مصر، القاهرة ، ص٥٣.

٢ العبد الله الكفري ، د. مصطفى ، وحميد العلي ، د.صالح : **علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية مقارنا بالاقتصاد الإسلامي** ، جامعة دمشق ، كلية الشريعة ، ط١/٢٠٠٤م ، ص٢١٩، ينظر: شقير ، **تاريخ الفكر الاقتصادي** ، ص ٥٣، ٦٢.

٣ سفر، د. إسماعيل ، ودليلة ، د. عارف : **تاريخ الأفكار الاقتصادية** ، مطبعة دار الكتاب ، دمشق ، ط ١٩٨٩م ، ص٦١-٨٨.

ويمكن للباحث تعريف الفكر الاقتصادي الإسلامي بأنه «مجموعة آراء العلماء التي تبحث في الظاهرة الاقتصادية وفق إطار الشريعة الإسلامية». ونقصد بالظاهرة الاقتصادية سلوك الفرد في المجالات الاقتصادية المختلفة ؛ كالإنتاج ، والاستهلاك ، والتبادل ، والتوزيع، والملكية [٤]. إن هذا التعريف للفكر الاقتصادي الإسلامي يضع الضوابط التي تفرق بينه وبين الفكر الاقتصادي التقليدي. وأهم هذه الضوابط هو ربط الفكر الاقتصادي بمصادر الشريعة الإسلامية، ومقاصدها . إذ من المعروف أن أي اجتهاد يقدم في أي مجال، ولا سيما الاقتصادي لا يكتسب الصفة الإسلامية أو الشرعية ما لم يكن له أصل يبنى عليه في الشريعة الإسلامية.

**ثانيًا: مشكلة البحث**

أحس الباحث بمشكلة فتور همة بعض الباحثين من العرب أو المسلمين ولاسيما أرباب الاختصاص منهم عن بيان إسهامات المفكرين المسلمين في التعرض لبعض المشكلات الاقتصادية، واقتراح الحلول المناسبة لها. بالإضافة إلى أن بعض الباحثين ينظرون إلى الفكر العربي والإسلامي في فترة العصور الوسطى على أنه أقل شأنا من الفكر الغربي في الفترة نفسها، فلم يكن له إسهامات تذكر في المجالات الاقتصادية. ولذلك يرى الباحث ضرورة المساهمة بذكر إسهامات بعض علماء المسلمين في المجال الاقتصادي.

وتتحدد مشكلة البحث في استنباط أهم الأفكار الاقتصادية عند الإمام الشافعي .

**ثالثًا: أسئلة البحث**

يسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- ما مدى ارتباط الفكر الاقتصادي الإسلامي بالشريعة الإسلامية؟

٢- ما مدى إسهام الإمام الشافعي في بيان أركان الاقتصاد الإسلامي؟

٣- ما آراء الإمام الشافعي حول الملكية ووسائل حمايتها؟

٤- ما مدى إسهام الإمام الشافعي في بيان الحرية الاقتصادية وقيودها في النظام الاقتصادي الإسلامي؟

٥- ما مدى إسهام الإمام الشافعي في بيان معالم نظرية العرض والطلب؟

---

٤ دنيا، د. شوقي : **النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي**، مكتبة الخريجي، الرياض ، ط١ /١٩٨٤م ، ص٢٠.

٦- ما مدى صلاحيات السلطان في الاقتراض العام لمصالح الدولة في فكر الإمام الشافعي؟

٧- ما مدى صلاحيات السلطان في إقراض أموال الدولة للرعايا في فكر الإمام الشافعي ؟

٨- ما إسهامات الإمام الشافعي في مجال تخصيص النفقات، والازدواج الضريبي؟

١٠- بيان مدى إسهام الإمام الشافعي في تأصيل حكم بعض المفاهيم الاقتصادية؟

**رابعًا: أهداف البحث**

يهدف البحث إلى تحقيق الأمور الآتية:

١- بيان مدى ارتباط الفكر الاقتصادي الإسلامي بالشريعة الإسلامية.

٢- بيان مدى إسهام الإمام الشافعي في تأصيل حكم بعض المفاهيم الاقتصادية.

٣- بيان مدى إسهام الإمام الشافعي في بيان أركان الاقتصاد الإسلامي.

٤- ذكر آراء الإمام الشافعي حول الملكية ووسائل حمايتها.

٥- بيان مدى إسهام الإمام الشافعي في بيان الحرية الاقتصادية وقيودها في النظام الاقتصادي الإسلامي.

٦- بيان مدى إسهام الإمام الشافعي في مجال نظرية العرض والطلب.

٧- بيان مدى صلاحيات السلطان في الاقتراض العام لمصالح الدولة في فكر الإمام الشافعي.

٨- بيان مدى صلاحيات السلطان في إقراض أموال الدولة للرعايا في فكر الإمام الشافعي.

٩- بيان إسهامات الإمام الشافعي في مجال تخصيص النفقات ، والازدواج الضريبي.

**خامسًا : حدود البحث**

يقتصر البحث على استنباط أهم الأفكار الاقتصادية المتعلقة بأركان الاقتصاد الإسلامي ، ونظرية القيمة ، والمالية العامة عند الإمام الشافعي في كتابه»الأم» أساساً، بالإضافة إلى ما نُقِل عنه من أقوال أخرى في غير كتابه»الأم» تفيد في موضوع البحث عند الحاجة.

**سادسًا : منهج البحث**

اعتمد الباحث في بحثه المنهج الوصفي التحليلي بما يشمله من المناهج الاستقرائية والاستنباطية والتحليلية ، من خلال تتبع النصوص أو الجمل في كتاب»الأم» للإمام الشافعي، وقراءتها بعمق، وتحليلها، وجمع المتشابه منها، من أجل استنباط صيغ أو أفكار اقتصادية.

**سابعًا : خطة البحث**

يتألف البحث من مقدمة ، وتمهيد ، وثلاثة مباحث ، وخاتمة.

تمهيد : تعريف موجز بالإمام الشافعي.

**المبحث الأول:** إسهامات الإمام الشافعي في أركان الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الأول : الملكية الخاصة والعامة ووسائل حمايتها.

أولًا : أسباب الملكية الخاصة وتصنيفاتها.

ثانيًا : أسباب الملكية العامة.

ثالثًا : وسائل حماية الملكية.

المطلب الثاني : الحرية الاقتصادية المقيدة.

المطلب الثالث : التكافل الاقتصادي والاجتماعي.

**المبحث الثاني** : إسهامات الإمام الشافعي في نظريات تفسير القيمة.

**المبحث الثالث** : إسهامات الإمام الشافعي في المالية العامة.

المطلب الأول : الإقراض من المال العام وضوابطه.

المطلب الثاني : تخصيص النفقات.

المطلب الثالث : الازدواج الضريبي.

**الخاتمة.**

**تمهيد**

**تعريف موجز بالإمام الشافعي** [٥]

٥ أبو زهرة ، الإمام محمد : **الشافعي** حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٨م . ص١٤– ٢٩.

محمد بن إدريس الشافعي، القرشي النسب، يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف، ولد بغزة في فلسطين سنة /١٥٠ هـ،٧٦٨م/، لكنَّه فَقَد والده وهو صغير، فعاش يتيماً، ثم انتقلت به أمه إلى مكة المكرمة.

حفظ الإمام الشافعي القرآن الكريم، ثم اتجه بعد ذلك لحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد حفظ القرآن والحديث اعتنى باللغة العربية، فارتحل إلى أفصح القبائل العربية وهي يومئذ هذيل.

طلب العلم بمكة على من كان فيها من الفقهاء والمحدثين، حتى تأهّل فيه. ثم أذن له بالفتيا مسلم بن خالد الزنجي، ثم رحل إلى المدينة؛ ليتفقه على إمام دار الهجرة، فقرأ عليه الموطأ، ولزمه حتى وفاته سنة /١٧٩هـ،٧٩٦م/.

ثم عاد إلى مكة وانتقل منها إلى اليمن، ثم رحل منها إلى بغداد، فأقام بها نحو سنتين، وتفقّه على يد الإمام محمد بن الحسن الشيباني[ صاحب أبي حنيفة]، وقرأ عليه كتبه . وبذلك اجتمع له فقه أهل الحجاز، و أهل العراق. ثم رجع إلى مكة، وأقام بها نحو تسع سنوات يُلقي دروسه في الحرم.

ثم رحل إلى بغداد مرة أخرى سنة /١٩٥هـ،٨١١م/، فأقام بها نحو سنتين، حيث ألَّف هناك كتاب الرسالة في أصول الفقه بالتماس من الوالي عبد الرحمن بن مهدي.

ثم رحل من بغداد إلى مصر، فوصلها سنة /١٩٩هـ،٨١٥م/، حيث نشر فقهه فيها، ومكث هناك إلى أن مات في رجب سنة /٢٠٤هـ،٨٢٠م/، وقد بلغ من العمر أربعة وخمسين عاماً.

**المبحث الأول**

**إسهامات الإمام الشافعي في أركان الاقتصاد الإسلامي**

يقوم الاقتصاد الإسلامي على ثلاثة أركان رئيسة ؛ الملكية والحرية الاقتصادية المقيدة ، والتكافل الاقتصادي الاجتماعي ، وسنبين مدى إسهامات الإمام الشافعي بهذه الأركان باختصار في ما يأتي :

**المطلب الأول :** الملكية الخاصة والعامة ووسائل حمايتها

**أولا : أسباب الملكية الخاصة وتصنيفاتها**

**أ- أسباب الملكية الخاصة**

حدد الإمام الشافعي بعض مصادر الملكية الخاصة وأسبابها، ونص عليها ، فذكر منها

المعاوضات ؛ كالبيع والشراء والكسب، والتبرعات؛ كالهبة والوصية والصدقة، والميراث، والجناية[٦]، وإحياء الأرض الموات[٧]، والصيد[٨]، والنفقات[٩]، والنذور[١٠]، والكفارات[١١]، والجهاد[١٢]، واللقطة[١٣]، ونتاج الحيوانات، والزروع[١٤]، والضيافة [١٥].

إنّ ذكْر الإمام الشافعي للكسب وربطه بالعمل بقوله[١٦] : «**بأي وجه كان الملك بكسب أو هبة أَو وصية أو جناية جنيت عليه أو غير ذلك**» ، ثم ذكر الهبة والوصية والجناية معه ، بالإضافة إلى التأمل في الأسباب الأخرى ، نجد أن الملكية الخاصة لا تقع للفرد إلا بالعمل ؛ فإحياء الأرض الموات ، والصيد والجهاد ...إلخ ، يحتاج إلى عمل.

ومن خلال الربط بين الكسب والعمل نلحظ سبق الإمام الشافعي لابن خلدون الذي ربط بينهما أيضاً، بقوله[١٧] : «**ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل ، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجهه**».

فكلمة «**الكسب**» التي قصد بها الإمام الشافعي العمل باعتبارها مصدراً رئيساً للملكية الخاصة، يمكن أن نفيد منها أمرين :

**الأول** : ارتباط الملكية الخاصة بالقدرة على التصرف ووسيلتها في ذلك الكسب.

**الثاني** : تحديد ما يمكن أن يقع تحت الملكية الخاصة، وما لا يقع، ومن ثَمَّ فالملكية في فكر الإمام الشافعي قسمان:

**١- الملكية الخاصة** :وهي السلطة الشرعية التي تمنح الشخص القدرة على التصرف والانتفاع بموضوعها. فالفرد بمقتضى هذه الملكية يمكنه تملك الأموال ، وممارسة جميع

---

٦ الشافعي ، محمد بن إدريس : **الأم** ، دار المعرفة، بيروت ، ، ط٢ ، ١٣٩٣هـ، ج٢ ، ص٤٦ ، ٥٤ ، ج٤ ، ص٥٣- ٥٤ ، ٩٧ ، ج٥ ، ص٩٧ ، ج٦ ، ص٢٥٦ ، ج٧ ، ص٣ ، ٣٨ ، ج٨ ، ص١٤ ، ٢٥.

٧ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٤١.

٨ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٢٢٦- ٢٢٧.

٩ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٣٨.

١٠ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٢٥٤.

١١ المصدر نفسه، ج٧ ، ص٢٥٧.

١٢ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٣٩.

١٣ المصدر نفسه، ج٢ ، ٥٢.

١٤ المصدر نفسه، ج٥ ، ص٦٣.

١٥ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٣٩.

١٦ المصدر نفسه، ج٨ ، ص٢٥.

١٧ المقدمة ، دار صادر ، بيروت ، ط٢ / ٢٠٠٥م ، ص٢٨٤.

التصرفات إلا ما منع منه المشرع، سواء أتمَّ تحصيل هذه الأموال بكسب منه أم من غيره.

٢- **الملكية العامة:** وهي الأموال التي تتعلق منافعها بمجموع أفراد الأمة. وهذه الملكية منها ما لا يمكن أن يتحول إلى ملكية خاصة؛ كالماء والنار والمراعي. ومنها ما يمكن أن يتحول إلى ملكية خاصة؛ كإحياء الأرض الموات للأفراد .

**ب- تصنيف أسباب الملكية الخاصة**

بعد تتبع التصنيفات المعاصرة لأسباب الملكية[١٨]، نلاحظ أن أقربها إلى فكر الإمام الشافعي، هو التصنيف الذي يعتمد على مبدأ الإرادة. وبناء عليه يمكن تصنيف أسباب الملكية الخاصة لدى الإمام الشافعي، بحسب إرادة الشخص، أو بحسب مصدر الإرادة.

أما التصنيف بحسب مصدر الإرادة فيقسم إلى قسمين :

١ . ما كان بإرادة الشخص نفسه: وهو العمل، ويشمل: الصيد وإحياء الأرض الموات، ونتاج الحيوانات، والزروع، وأربعة أخماس الغنائم[١٩]، والأسلاب[٢٠] وهي الأموال التي تؤخذ من قتيل الحرب.

٢ . ما كان بإرادة غيره: وهي الهبة، والصدقات، والوصية، والميراث، والنذور ، والنفقات، والكفارات، والجنايات.

وأما التصنيف بحسب إرادة الشخص، فيقسم إلى قسمين:

١. أسباب إجبارية: وهي الميراث فقط.

٢. أسباب اختيارية: مثل الوصية والهبة والصدقة. . . إلخ.

قال الإمام الشافعي[٢١]: «فلم أعلم أحدا من المسلمين خالف في أنه لا يكون على أحد أن يملك شيئا إلا أن يشاء أن يملكه إلا **الميراث** فإن الله عز وجل نقل ملك الأحياء إذا ماتوا إلى من ورثهم إياه شاؤوا أو أبوا ، ألا ترى أن الرجل لو أوصى له أو وهب له أو تصدق عليه أو ملك شيئا لم يكن عليه أن يملكه إلا أن يشاء ، ولم أعلم أحدا من المسلمين اختلفوا في أن لا يخرج ملك المالك المسلم من يديه إلا بإخراجه إياه هو نفسه ببيع أو هبة أو غير

---

١٨ حميد العلي ، د. صالح : **معالم الاقتصاد الإسلامي**، دار اليمامة ، دمشق ، ط١/ ٢٠٠٦م، ص١٣٩- ١٤٠.

١٩ الشافعي، **الأم** ، ج٧ ، ص٢٢٧.

٢٠ المصدر نفسه، ج٧ ، ص٢٢٧.

٢١ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٢٤٦.

ذلك أو عتق أو دين لزمه فيباع في ماله وكل هذا فعله لا فعل غيره، قال: فإذا كان الله عز وجل حرم أن تكون أموال الناس مملوكة إلا ببيع عن تراض».

**ثانيا: أسباب الملكية العامة**

لقد رسم الإمام الشافعي فيما سبق خطّاً دقيقا يميز بين الملكية الخاصة والعامة.

**فالملكية العامة** : هي ما لم يقع تحت ملكية الأفراد بأي وجه من أسباب الملك السابقة، لتشمل غير المملوك؛ لكونه مواتاً، أو وقفاً (الأحباس)، أو أحد موارد الدولة التي يرجع إليها ملكيتها بعقد الصلح؛ كالجزية والعشور، وسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من خمس الغنيمة والفيء.

**ومن الأرض الموات** ما يتحول إلى ملكية خاصة بالعمل، إذا كان استثمارها وجلب منافعها يتطلب جهداً وعملا وتكاليف، ومنها ما يتحول إلى ملكية الدولة بالحمى ابتغاء المنافع العامة، ومنها ما لا يقبل الإحياء من الأفراد، ولا يقبل الحمى من الإمام. **فغير المملوك من الموات صنفان**[٢٢] :

**أحدهما** : يجوز أن يملكه من يحييه، وذلك مثل الأرض تتخذ للزرع، والغراس، والآبار، والعيون، والمياه، وهذا إنما تحل منفعته بشيء من غيره؛ لأن المنفعة كانت مَحُولاً دونها إلا بعمله، فالمنفعة لا تأتي إلا بصنعة. فهذا الموات يملك بالإحياء.

**الثاني** : لا يجوز أن يَقْطَعه أحد بحال؛ كالمعادن الظاهرة، والملح، والمراعي، فهذه الملكية الناس فيها شركاء.

والوقوف خارجة من ملك مالكها بكل حال، ومملوكة المنفعة لمن وقفت عليه غير مملوكة الأصل[٢٣].

ويُدْخِل الإمام الشافعي في الوقوف أرض السواد التي فتحها عمر بن الخطاب رضي الله عنه عنوة ، حيث رأى الإمام الشافعي أن عمر رضي الله عنه قد استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه، فتركوا حقوقهم منه، فجعله وقفاً للمسلمين، يقسمها الإمام كما يرى[٢٤]، ويفرض الخراج (كراء الأرض) عليها، ولا تسقط أجرتها عن الشخص بالإسلام، وقال[٢٥] : «وقد اتخذ أرض الخراج قوم من أهل الورع والدين ، وكرهه قوم احتياطا».

---

٢٢ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٤٢.
٢٣ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٥٤.
٢٤ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٢٧٩- ٢٨٠.
٢٥ المصدر نفسه، ج٧ ، ص٣٥٧.

أما الجزية؛ فهي فريضة مالية خاصة بأهل الكتاب عرباً كانوا أم عجماً، إذ هي تفرض على الدِّين لا على النسب. وتسقط عن النساء والأطفال[٢٦]، إذ هي تدفع بعقد الصلح مقابل إقرارهم على دينهم ودمائهم وأموالهم، ولا تسقط عن أحدهم ولو أعسر [٢٧].

**وأما الخراج**؛ فهو كراء الأرض التي استطابت أنفس الغانمين منها، فوقفها الإمام على مصالح المسلمين .

**وأما العشور التجارية**؛ فتؤدى مقابل صلح بين الإمام وبين أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب، إذا اتّجروا بديار المسلمين ودخلوها، ولا يؤخذ منهم إلا مرة في الحول، سواء كان أهل الحرب يُعَشِرون المسلمين في بلادهم أم لا يُعَشِرونهم[٢٨].

**وأما سهم الخمس من المغنم**؛ فالغنائم تمثل الأموال التي حصل عليها المسلمون عبر قتال المشركين، حيث توزع أربعة أخماسها للغانمين، والخمس الأخير يوزع على خمسة أسهم؛ سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسهم قرابته من بني هاشم وبني المطلب ، وتفرق ثلاثة أخماس الخمس على من سمى الله في كتابه من الفقراء والمساكين وابن السبيل في بلاد الإسلام. أما وقد مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن خمسه من سهم الخمس يوزعه الإمام في كل أمر فيه تحصين للإسلام وأهله، من شراء سلاح، أو إعطاء ذي بلاء[٢٩].

**وأما الفيء**؛ فهو المال المأخوذ من المشركين بغير قتال.

**ثالثا : وسائل حماية الملكية**

هناك وسائل كثيرة لحماية الملكية؛ مادية ومعنوية يمكن الإشارة إليها باختصار في ما يأتي :

**أ . تقوى الله عز وجل في كسب المال وإنفاقه:**

إن مراعاة أوامر الله ونواهيه في مجال كسب المال وإنفاقه ، أول وسائل حماية الملكية في الإسلام، فكسب المال من الوجوه المشروعة، وتجنب الغش والحرام والظلم، كل هذه من عوامل الحفاظ على الملكيات في الإسلام[٣٠].

---

٢٦ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٧٤- ١٧٥.
٢٧ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٧٩- ١٨٠.
٢٨ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٢٠٥ ، ٢٨١.
٢٩ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٤٧.
٣٠ حميد العلي ،د. صالح: **معالم الاقتصاد الإسلامي** ، ص٢٢٥- ٢٢٧.

وقد نبه الإمام الشافعي إلى كل ذلك:

١. يقول الإمام الشافعي[٣١]: «ولا نحب مبايعة من أكثر ماله الربا، أو ثمن المحرم ما كان، أو اكتساب المال من الغصب والمحرم كله».

٢. ونقل عن الإمام مالك خطبة لعثمان بن عفان رضي الله عنه ، يقول فيها[٣٢]: «ولا تكلفوا الصغير الكسب فإنكم متى كلفتموه الكسب سرق ولا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب فإنكم متى كلفتموها الكسب كسبت بفرجها».

٣. ونقل عن الإمام مالك حديثاً للنبي صلى الله عليه وسلم، قال[٣٣]: «من أحيا مواتا فهو له وليس لعرقٍ ظالم فيه حق. ( قال الشافعي) وجماع العِرْق الظالم كل ما حفر أو غرس أو بني ظلماً في حق امرئ بغير خروجه منه».

**ب . تحريم أكل أموال الناس بالباطل:**

الوسيلة الأخرى من وسائل حماية الملكية ، تحريم أكل أموال الناس بالباطل، قال الله تبارك وتعالى: ذ يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ذ[بالنساء : ٢٩]، وقال الله تبارك وتعالى ذ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ذ[النساء : ١٠].

–ذكر الإمام الشافعي ما يحل أكله من مال الناس بقوله : «جماع ما يحل أن يأخذه الرجل من الرجل المسلم ثلاثة وجوه: أحدها؛ ما وجب على الناس في أموالهم، مما ليس لهم دفعه من جناياتهم وجنايات من يعقلون عنه. وما وجب عليهم بالزكاة والنذور والكفارات، وما أشبه ذلك. وما أوجبوا على أنفسهم، مما أخذوا به العوض، من البيوع و الإجارات والهبات للثواب وما في معناه، وما أعطوا متطوعين من أموالهم»[٣٤].

**لقد بين الإمام الشافعي صوراً كثيرة من أكل المال بالباطل، منها :**

. أكل الزوج مال زوجته، قال الإمام الشافعي: «حيث إن مال المرأة ممنوع من زوجها الواجب الحق عليها إلا بطيب نفسها، وأباحه بطيب نفسها؛ لأنها مالكة لمالها»[٣٥].

. أكل مال اليتيم أو المحجور عليه؛ سواء طابت نفسهما أم لم تطب[٣٦].

---

٣١ الشافعي ، **الأم** ، ج٣ ، ص٣٢.
٣٢ المصدر نفسه، ج٥ ، ص١٠٣.
٣٣ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٤٥.
٣٤ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٢٢٩.
٣٥ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٢٤٥.
٣٦ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٢٤٥.

. شراء مالا منفعة منه؛ قال الإمام الشافعي: «كالفأر والجرذان ؛ لأنه لا معنى للمنفعة فيه حياً ولا مذبوحاً ولا ميتاً فإذا اشترى هذا أشبه أن يكون أكل المال بالباطل»[٣٧].

. بيوع القمار والمخاطرة [٣٨]. والرشوة [٣٩].

**ج . تحريم التعدي على الأموال**

فقد ذكر الإمام الشافعي أن من وجوه التعدي على المال، أخذ كرائم الأموال في الصدقات بغير طيب نفس أهلها[٤٠]، والغصب[٤١]، والإسراف في الإنفاق[٤٢]، والسرقة[٤٣].

**د . أداء حقوق الله تعالى في المال :**

لا تقتصر الحقوق الواجبة في المال على الزكاة ، لكن تمتد إلى وجوه أخرى؛ كدفع نازلة حلت بالمسلمين، إلى غيرها من صور التكافل الاجتماعي. قال الإمام الشافعي [٤٤]: «فإذا كانت نازلة من عدو وجب على المسلمين القيام بها وإن غشيهم عدو في دارهم وجب النفير على جميع من غشيه».

**هـ . توثيق الديون:**

راعت الشريعة الإسلامية مصالح الناس، ودعت إلى حفظ أموالهم، عبر تشريعات متعددة، من الكتابة، والشهادة، والإقرار، والرهن، والكفالة، والحوالة.

وقد تحدث الإمام الشافعي عن هذه الوسائل، ويمكن ذكرها باختصار في ما يأتي :

**١ً . الكتابة:** لما لها من أهمية في إثبات الحقوق ، وحفظها من الضياع، وشرعت الكتابة استناداً إلى قول الله تعالى: ذ يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ذ [البقرة : ٢٨٢].**يقول الإمام الشافعي:** «فكان بينا في الآية الأمر بالكتاب في الحضر والسفر»[٤٥].

---

٣٧ المصدر نفسه، ، ج٣ ، ص١٢.
٣٨ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٦٤.
٣٩ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٥٨.
٤٠ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٥٧.
٤١ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٢٥١.
٤٢ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٨٥.
٤٣ المصدر نفسه، ج٦ ، ص١٤٧- ١٤٨.
٤٤ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٧٥.
٤٥ المصدر نفسه، ج٣ ، ص١٣٨.

٢ً **. الشهادة: يقول الإمام الشافعي:** «فالشهادة سبب قطع التظالم وتثبت الحقوق»[٤٦]. وقد شرعت بقول الله تعالى: ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً﴾ [النساء : ٦].

٣ً **. الإقرار:** وهي إخبار الشخص بحق لغيره على نفسه ، قال الله تعالى: ﴿وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربّه﴾ [البقرة : ٢٨٢].

**قال الإمام الشافعي:** «أمر الله تعالى الذي عليه الحق أن يُملّ هو، وأن إملاءه إقراره، وهذا يدل على جواز الإقرار على من أقرّ به»[٤٧].

٤ً **. الرهن:** وهو المال الذي يضعه المدين الراهن عند الدائن المرتهن، مقابل الدين؛ كتوثيق للدين، خشية الإنكار أو الامتناع عن الوفاء، قال الله تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾: [البقرة : ٢٨٣]. **قال الإمام الشافعي** : «أمر إذا لم يجدوا كاتباً بالرهن»[٤٨]. **وقال** : «أمروا بالكتاب والرهن احتياطا لمالك الحق بالوثيقة والمملوك عليه بأن لا ينسى ويذكر (. . .) فكل حق مما يملك أو لزم بوجه من الوجوه جاز الرهن فيه»[٤٩].

٥ً **. الكفالة** : وهي أن يلتزم الكفيل بالحق الذي ثبت في ذمة المكفول للمكفول له (الدائن) ، أو بإحضار نفس المكفول (المدين) للمكفول له إذا طلب ذلك. وهي مشروعة بالقرآن بقوله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾: [يوسف : ٧٢].

**قال الإمام الشافعي** : «وإذا كان للرجل على الرجل المال وكفل به آخر فلرب المال أن يأخذهما، وكل واحد منهما، ولا يبرأ كل واحد منهما حتى يستوفي ماله»[٥٠].

٦ً **. الحوالة:** وهي نقل الدين وتحويله من ذمة المحُيل (المدين) إلى ذمة المحُالَ عليه ، وهي أحد سبل توثيق الدين[٥١]، وقد ثبتت مشروعيتها بقول النبي صلى الله عليه وسلم : «مَطْلُ الغني ظلم ، فإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»[٥٢].

**ي . مراقبة الدولة للنشاط الاقتصادي**

---

٤٦ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٨٨.
٤٧ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٢١٨.
٤٨ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٨٨.
٤٩ المصدر نفسه، ج٣ ، ص١٣٨– ١٣٩.
٥٠ المصدر نفسه، ج٧ ، ص١١٨.
٥١ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٢٢٨– ٢٢٩.
٥٢ متفق عليه : **البخاري** ، كتاب الحوالات ، باب : إذا استأجر أرضا فمات ج٢ ، ص٧٩٩ ؛ **ومسلم** ، كتاب المساقاة ، باب : فضل إنظار المعسر ج٣ ، ص١١٩٧.

الدولة هي الحارس الأول على أموال العامة ؛ للمسؤوليات الكبيرة التي أنيطت بها، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٥٣].

**ومما ذكره الشافعي من وسائل تناط بالدولة لحماية الملكية، ما يلي :**

١. تعزير الغال[السارق من الأموال العامة] في صدقته[٥٤].

٢. رد الوالي ما أخذه المُصَدِّق في الزكاة من كرائم الأموال؛ لتعديه بهذا الأخذ، ما لم تطب نفوس أهل الصدقات[٥٥].

٣. الامتناع عن قبول الرشوة لأي وجه كان الأمر[٥٦].

٤. تعجيل قسم الغنائم قبل الحول ، حتى يجري توزيع صدقاتها بعد القسم، فلا تفوت الزكاة بالتأخير[٥٧].

٥. جبر الممتنع عن أداء الحق على أدائه عند المماطلة[٥٨].

٦. حمى السلطان للأرض الموات؛ لإبل الصدقات، وأهل الحاجة[٥٩]

**المطلب الثاني: الحرية الاقتصادية المقيدة**

للنظام الاقتصادي الإسلامي موقف متميز من الحرية الاقتصادية، يخالف النظم المالية الاقتصادية الأخرى. فهو يعترف للأفراد بالملكية وممارسة ألوان النشاط الاقتصادي المختلفة، لكن هذا الاعتراف ينبغي أن يتم في إطار من القيم والمبادئ الإسلامية. فلا حرية للإنسان فيما حرمت النصوص الشرعية مزاولته من فروع النشاط الاقتصادي، لذلك حرمت الشريعة الإسلامية مباشرة أنشطة تتعارض مع ما نهى المشرع عن القيام به، فدعا الإسلام إلى ترك الربا والغش والاحتكار.

وهذا المفهوم الإسلامي للحرية الاقتصادية، قد أوضحه الإمام الشافعي وقيَّده، فقال : «قال الله تبارك وتعالى: ذ يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ذ[بالنساء : ٢٩]، وقال الله تعالى: ذ وأحلّ الله البيع وحرم الربا ذ :

---

٥٣ متفق عليه : **البخاري** ، كتاب العتق ، باب : كراهة التطاول على الرقيق ج٢ ، ص٩٠٢ ؛ **ومسلم** ، كتاب الإمارة ، باب : فضيلة الإمام العادل ج٣ ، ص١٤٩٥.

٥٤ المصدر نفسه، ج٢ ، ص١٧.

٥٥ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٥٧.

٥٦ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٥٨.

٥٧ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٦٢.

٥٨ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٧٧.

٥٩ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٦٢.

[البقرة : ٢٧٥] (قال الشافعي): « وذكر الله البيع في غير موضع من كتابه بما يدل على إباحته، فاحتمل إحلال الله عز وجل البيع معنيين :

أحدهما؛ أن يكون أحل كل بيع تبايعه المتبايعان جائزي الأمر فيما تبايعاه عن تراض منهما، وهذا أظهر معانيه.

(قال) والثاني: أن يكون الله عز وجل أحل البيع ، إذا كان مما لم ينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم المبين عن الله عز وجل معنى ما أراد ، فيكون هذا من الجمل التي أحكم الله فرضها بكتابه، وبين كيف هي على لسان نبيه»[٦٠].

وقال أيضا: «قال الله تعالى: ذ يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ذ[بالنساء : ٢٩]، وقال (الله تعالى): ذ وأحل الله البيع وحرم الربا ذ: [البقرة : ٢٧٥] ، فكل بيع كان عن تراض من المتبايعين جائز من الزيادة في جميع البيوع، إلا بيعا حرمه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، إلا الذهب والورق يداً بيد»[٦١].

وقال: «فكانت الآيتان مطلقتين على إحلال البيع كله، إلا أن تكون دلالة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو في إجماع المسلمين الذين لا يمكن أن يجهلوا معنى ما أراد الله، تخص تحريم بيع دون بيع، فنصير إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم فيه؛ لأنه المبين عن الله عز وجل معنى ما أراد الله خاصاً وعاماً»[٦٢].

ونقل الماوردي عن الإمام الشافعي قوله: «الناس مسلطون على أموالهم ، ليس لأحد أن يأخذها، ولا شيئاً منها، بغير طيب أنفسهم، إلا في المواضع التي تلزمهم»[٦٣].

فللفرد والدولة الحرية التامة في اختيار النشاطات الاقتصادية، ما دامت تجري في دائرة الحلال، وأما إذا وردت النصوص الشرعية بتحريم تلك الأنشطة، فيمنعان منها.

وقد ذكر الإمام الشافعي صوراً كثيرة للحرية الاقتصادية المقيدة؛ كالنهي عن الاحتكار، وبيع النجش، وتلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي، وبيع الرجل على بيع أخيه، وبيوع الغرر.

**المطلب الثالث : التكافل الاقتصادي والاجتماعي**

---

٦٠ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٣.
٦١ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٣٦.
٦٢ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٢٢.
٦٣ **الحاوي الكبير** ، تحقيق : علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١/ ١٩٩٩م ، ج٥ ، ص٤٠٧.

يقصد بالتكافل الاجتماعي: التزام الأفراد فيما بينهم بالبر والمودة ، والأخذ بأسبابها المادية والمعنوية المأخوذة من المصادر الشرعية من أجل بناء مجتمع إسلامي(٦٤). وقد دعت آيات في القرآن الكريم إلى هذا، كقوله تعالى: ذوتعاونوا على البَرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ذ[المائدة :٢] وقوله تعالى : ذوفي أموالهم حق للسائل والمحروم ذ [الذاريات : ١٩].

**ومن تشريعات التكافل الاجتماعي التي أشار إليها الإمام الشافعي، ما يلي :**

١. إلزام الدولة بتأمين حد الكفاية لرعاياها، مع الأخذ بالحسبان حال الشخص من صحة ومرض ، وعدد من تلزمه مؤونته من العيال، وحال الأسعار في الرخص والغلاء ، وقرب البلد وبعده(٦٥).

٢. إقرار أن في المال حقاً سوى الزكاة، فعند وقوع نازلة من عدو ونحوه، يجب على المسلمين القيام بها(٦٦).

٣. الأخذ بنظرية «**الظروف الطارئة**»، في مسألة رفع الجوائح في الثمار(٦٧).

٤. تشريعات نظام النفقات في الإسلام(٦٨).

**المبحث الثاني**

**إسهامات الإمام الشافعي في نظريات تفسير القيمة**

ظهرت نظريات عدة لتفسير قيمة السلعة، وبيان العوامل المؤثرة فيها، منها نظرية القيمة في العمل، التي ترى أن العمل هو أساس القيمة، وأصلح مقياس لها، فقيمة السلعة تعتمد بشكل كامل على كمية العمل المبذول في إنتاجها، وهذا ما رآه آدم سميث، ودافيد ريكاردو زعماء المدرسة التقليدية. ومنها نظرية تكاليف الإنتاج التي ترى أن قيمة السلعة تتحدد بحجم تكاليف إنتاجها. ومنها نظرية المنفعة التي ترى أن قيمة السلعة إنما تتحدد بمقدار المنفعة التي نحصل عليها منها. ومنها نظرية العرض والطلب التي ترى أن قيمة السلعة إنما تتحدد على أساس عرضها والطلب عليها(٦٩).

---

٦٤ حميد العلي ،د. صالح: **معالم الاقتصاد الإسلامي** ، ص٢٤٨.
٦٥ الشافعي ، **الأم** ، ج٤ ، ص١٥٤– ١٥٥.
٦٦ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٥٧.
٦٧ المصدر نفسه، ج٣ ، ص٥٦ وما بعدها.
٦٨ المصدر نفسه، ج٥ ، ص٨٧ وما بعدها.
٦٩ العبد الله الكفري ، د.مصطفى ، وحميد العلي ، د. صالح ، **علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية مقارنا بالاقتصاد الإسلامي**، ص٧١ . ٨٣.

و أشار الإمام الشافعي إلى بعض العناصر الأساسية في بعض نظريات القيمة، ولا سيما نظرية العرض والطلب. حيث بين العوامل المؤثرة في العرض والطلب ، مثل قلة وجود السلع وكثرتها ، وشدة الرغبة فيها وعدمها، وهذه العوامل تشكل أساس قانون العرض والطلب ، الذي يمكن توضيحه وفقا لما يأتي[٧٠] :

١- تشكل كميات البضائع التي يمكن ابتياعها في السوق الطلب، ويتناسب عكسا مع الثمن؛ أي: أن حجم الطلب ينخفض حينما يرتفع السعر، ويزداد حجم الطلب إذا انخفض السعر.

٢- تشكل كميات البضائع التي يمكن أن يتزود بها السوق العرض، ويتناسب طرداً مع الثمن؛ أي: أن حجم العرض يزداد عندما ترتفع الأسعار، وينخفض بانخفاضها.

**قال الإمام الشافعي**[٧١] : «القيمة تزداد وتنقص في كل ساعة لتغير السعر، لكثرة رغبة الناس وقلتها، وعزة السلعة وكثرتها». وقد ذكر العوامل المؤثرة في السوق عبر الحديث عن البيوع المنهي عنها؛ كالنجش، والاحتكار.

وفي مجال الطلب منع الإمام الشافعي من طلب بعض السلع (كالخنافس والجرذان ونحوها) التي لا منفعة فيها للمشتري، وعدَّ بذل المال من أجل الحصول عليها نوعاً من أكل المال بالباطل[٧٢].

**المبحث الثالث**

**إسهامات الإمام الشافعي في المالية العامة**

**المطلب الأول : الإقراض من المال العام وضوابطه**

تحدث الإمام الشافعي عن اقترض الإمام المال من الرعية ، وقرض الإمام المال للناس.

أ- وقد استدل الإمام الشافعي على جواز اقتراض الإمام من الناس للمصالح العامة، بما رواه مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي رافع، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: استسلف من رجل بِكرا[من الإبل]، فجاءته إبل من الصدقة، فأمرني أن أقضيه إياه».

---

٧٠ العبد الله الكفري ، د.مصطفى ، وحميد العلي ، د. صالح ، **علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية مقارنا بالاقتصاد الإسلامي** ، ص١٨٢، و حميد العلي، د. صالح ، **معالم الاقتصاد الإسلامي** ، ص٧٧.

٧١ علاء الدين الكاساني ، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، شركة المطبوعات العلمية ، القاهرة ، ج٢ ، ص١٦.

٧٢ الشافعي ، **الأم** ، ج٣ ، ص١٢.

وقد اشترط الإمام الشافعي لهذا القرض ، ما يلي[٧٣] :

١.وجود حاجة تدعو إلى القرض، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذا الشرط بقوله: «ويجوز للوالي إذا **رأي الخلة** في أهل الصدقة أن يستسلف لهم من صدقات أهل الأموال».

٢. أن لا يجبر السلطان أرباب الأموال على تعجيل صدقاتهم ، قال الإمام الشافعي : «**ولا يجبر** رب مال على أن يخرج صدقته قبل محلها **إلا أن يتطوع**».

**ب .** أما اقتراض الناس من المال العام ، فقد منعه الإمام الشافعي ؛ لما في ذلك من «حبس للمال بلا منفعة للمسلمين»[٧٤]، مستدلاً على هذا بحديث رواه مالك ، عن زيد بن أسلم ، عن أبيه : «أن عبد الله وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهم خرجا في جيش إلى العراق ، فلما قفلا مرّا على عامل لعمر، فرحب بهما وسهل، وهو أمير البصرة، وقال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت. ثم قال : بلى ها هنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه، فتبتاعان متاعا من متاع العراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين ويكون لكما الربح. فقالا: وددنا، ففعل. وكتب لهما إلى عمر أن يأخذ منهما المال، فلما قدما المدينة باعا فربحا، فلما دفعا إلى عمر قال لهما: أكل الجيش أسلفه كما أسلفكما، فقالا: لا. فقال عمر: قال ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، فأديا المال وربحه، فأما عبد الله فسكت، وأما عبيد الله فقال: ما ينبغي لك هذا يا أمير المؤمنين، لو هلك المال أو نقص؛ لضمناه. فقال: أدياه. فسكت عبد الله، وراجعه عبيد الله. فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين، لو جعلته قراضاً ، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح ذلك المال»[٧٥].

**المطلب الثاني: تخصيص النفقات**

يقصد بتخصيص النفقات أن تحدد الدولة لكل مورد من مواردها وجوه صرف محددة.

فلا تتبع قاعدة «كل الموارد لكل النفقات»، لكنها تتبع مبدأ أن كل مورد من مواردها يجري صرفه في أبواب محددة من نفقاتها اللازمة ، فلا تصرف الزكاة على أرزاق الموظفين، وهو ما عبر عنه الإمام الشافعي بقوله: «**لأن لكله مالكا موصوفا**»[٧٦]، أي: لكل واحد من الموارد مالكون محددون لا تتجاوزهم.

ويقسم الإمام الشافعي موارد الدولة بهذا الاعتبار إلى قسمين[٧٧]:

---

٧٣ الشافعي ، **الأم** ، ج٢ ، ص٢٠.
٧٤ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٣٤.
٧٥ المصدر نفسه، ج٤ ، ص٣٣- ٣٤.
٧٦ المصدر نفسه، ج١ ، ص١٨٠.
٧٧ المصدر نفسه، ج١ ، ص١٨٠ ، ج٢ ، ص٧٢ ، ج٤ ، ص١٥٤- ١٥٧ ، ١٨٠.

**الأول:** موارد وجوه إنفاقها محددة: وهي الصدقات التي تؤخذ من المسلمين، وأربعة أخماس الغنائم، وأربعة أخماس الفيء.

**الثاني:** موارد لم تحدد وجوه إنفاقها: وهي الوقوف، وسهم النبي صلى الله عليه وسلم من خمس خمس الغنيمة والفيء، والموارد التي جرت بعقد الصلح؛ كالجزية، والعشور التجارية.

**وبيان ذلك:**

**أ . بالنسبة للقسم الأول المتعلق بالموارد المحددة وجوه إنفاقها:** فالصدقات التي تؤخذ من المسلمين تعطى لذوي الحاجات منهم، أما أربعة أخماس الغنيمة، فتعطى لمن شهد الواقعة، وأربعة أخماس الفيء يعطى لأهل العطاء، من المقاتلة والذرية والنساء، بحسب كفايتهم ، وما فضلٍ مال من الفيء بعد إعطاء العطاء، فرقه الإمام في مصالح المسلمين، ولا يحبس منه شيئاً.

**قال الإمام الشافعي** : «أصل ما قسم الله من المال ثلاثة وجوه : الصدقات، وهي ما أخذ من مسلم، فتلك **لأهل الصدقات لا لأهل الفيء.** وما غنم بالخيل والركاب ، **فتلك على ما قسم الله عز وجل.** والفيء الذي لا يوجف عليه بخيل ولا ركاب»[٧٨].

وقال أيضا: «**مال الله عز وجل ثلاثة أصناف : الصدقات ؛ فهي لأهلها الذين سمى** الله عز وجل في سورة براءة، **والفيء ؛ فلأهله** الذين سمى الله عز وجل في سورة الحشر، **والغنيمة ؛ فلأهلها** الذين حضروها»[٧٩].

فهذه الموارد ينبغي للدولة توزيعها على مستحقيها الذين سماهم الله في كتابه.

**ب . أما الموارد غير المحددة وجوه الإنفاق:** فهذه الموارد يتم توزيعها للصالح العام مراعيا الإمام في توزيعها المصلحة العامة.

يلاحظ مما سبق أن الصدقات والغنائم لا يشترط في توزيعها الكفاية، ومن ثَمَّ لا يزيد من هذه الموارد شيء بعد توزيعها.

أما الفيء؛ فيشترط في توزيعه الكفاية، أي : لا يعطى المقاتلة والذرية والنساء منها فوق كفايتهم، وهذا يجعل من الممكن أن يفضل مال من العطاء، يجري إعادة توزيعه على المصالح.

ويلاحظ أن لمورد الفيء صفة مشتركة، إذ يجمع بين طرفي الموارد المحدودة وجوه الإنفاق من حيث النص على وجوه صرف موارده، وبين الموارد غير المحدودة وجوه

---

٧٨ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٥٤.

٧٩ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٥٧.

الإنفاق، من حيث إعطاء الإمام سلطة التصرف في المال الفاضل عن عطاء من نص القرآن على مستحقيه من المقاتلة والذرية والنساء.

**لكن أيّ الموارد السابقة قد خُصص لأرزاق عمال الدولة؟**

ويبدو من بيان الإمام الشافعي السابق والنصوص الآتية لوجوه صرف الإيرادات العامة ، يمكن القول باختصار :

. إن الدولة لا تعطي أرزاق موظفيها من الصدقات وخمس الغنائم؛ كونها موارد محددة النفقات بالنص.

. إن الموارد التي تعطي الدولة منها أرزاق موظفيها، هي الموارد غير المحددة وجوه الإنفاق المتبقية.

**يمكن ذكر نصوص الإمام الشافعي التي تؤيد القول السابق المتعلق بأرزاق عمال الدولة في ما يأتي:**

قال **الإمام الشافعي:** «وأحب أن يكون المؤذنون متطوعين ، وليس للإمام أن يرزقهم ولا واحداً منهم، وهو يجد من يؤذن له متطوعا ممن له أمانة . . . فإن لم يجده فلا بأس أن يرزق مؤذنا **ولا يرزقه إلا من خمس الخمس سهم النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز له أن يرزقه من غيره من الفيء**؛ لأن لكله مالكا موصوفا. . . ولا يجوز له أن يرزقه من الصدقات شيء»[٨٠].

وقال أيضاً: «ولا يعطى من الصدقة مشرك؛ يتألف على الإسلام، فإن قال قائل: أعطى النبي صلى الله عليه وسلم عام حنين، بعض المشركين من المؤلفة. فتلك العطايا من الفيء ومن مال النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، لا من مال الصدقة، ومباح له أن يعطى من ماله»[٨١].

وقال أيضاً: «ويعطى من الفيء: رزق الحكام ، وولاة الأحداث، والصلات بأهل الفيء، وكل من قام بأمر أهل الفيء؛ من وال وكاتب وجندي، ممن لا غنى لأهل الفيء عنه رزق مثله»[٨٢].

وقال أيضاً : «فإن أصابت أهل الصدقات سنة تهلك أموالهم، أنفق عليهم من الفيء، فإذا استغنوا منعوا من الفيء. . . فكل ما صالح عليه المشركون بغير قتال، بخيل ولا ركاب، فسبيله سبيل الفيء، يقسم على قسم الفيء، فإن كانوا ما صالحوا عليه أرض ودور ؛

---

٨٠ المصدر نفسه، ج١ ، ص١٨٠.
٨١ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٧٦.
٨٢ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٥٦.

فالدور والأرضون وقف للمسلمين، تستغل، ويقسم الإمام غَلَّها في كل عام»[٨٣].

**المطلب الثالث : الازدواج الضريبي**

يقصد بالازدواج الضريبي ؛ فرض نفس الضريبة على المكلف أكثر من مرة، وبالنسبة لنفس الواقعة ، في المدة ذاتها[٨٤].

لكن المشكلة تكمن في مسألة الازدواج الضريبي من حيث اعتراف المشرّع الضريبي بها؛ لأنه ما لم يعترف بها القانون ويسعى المشرّع الضريبي إلى علاجها عبر إعادة النظر في تشريعاته مرة أخرى؛ ليتدارك خطأً تشريعياً وقع به، فإن كل المفاهيم التي تحدد مفهوم الازدواج ستبقى دون فائدة.

فالمهم في مسألة الازدواج الضريبي، اعتراف المشرّع بالمشكلة، وسعيه لعلاجها، عبر رؤية خاصة تدفعه لهذا الاعتراف ومن ثَمَّ معالجته.

أ . ففي موارد الصدقات الواجبة على المسلمين، نص الإمام الشافعي: «لا تجب الصدقة على رب المال حتى يَقدم [المصدِّق]، فإذا قَدم أخذها مرة واحدة لا مراراً»[٨٥]، ونقل «أن عبد الله بن عمر كان لا يخرج في زكاة الفطر إلا التمر إلا مرة واحدة»[٨٦].

فهذه نصوص عن الإمام الشافعي تفيد منع أخذ المصُدِّق للزكوات أكثر من مرة في السنة.

ب . أما بالنسبة للموارد المفروضة على المشركين بعقد الصلح؛ كالجزية وعشور التجارة، فقد نص أيضا على منع فرضها عليهم أكثر من مرة في السنة، فقال : «إذا اتّجر الذمي في بلاد الإسلام إلى أفق من الآفاق في السنة مراراً لم يؤخذ منه إلا مرة واحدة، كما لا تؤخذ منه الجزية إلا مرة واحدة»[٨٧] ، وقال: «ولا تكون الجزية إلا في كل سنة مرة»[٨٨].

إن النصوص المتقدمة توضح لنا أن الإمام الشافعي لم يأخذ بمفهوم الازدواج الضريبي؛ حيث أوجب على المصُدِّقين والقائمين على شؤون الصلح مع المشركين؛ من عمَّال العشور الجمركية والجزية **أن لا يأخذوا من المَطارح المفروض عليها الفروض أكثر من مرة في السنة.**

---

٨٣ المصدر نفسه، ج٤ ، ص١٥٧.

٨٤ فرهود ، د. محمد سعيد : **مبادئ المالية العامة**، جامعة حلب ، كلية الاقتصاد ، ٢٠٠٦م ، ص٢٤٦.

٨٥ الشافعي ، **الأم** ، ج٢ ، ص١٨.

٨٦ المصدر نفسه، ج٢ ، ص٧٠.

٨٧ الشافعي ، **الأم** ، ج٤ ، ص٢٨١.

٨٨ الشافعي ، **الأم** ، ج٤ ، ص٢٧٩.

## الخاتمة

في نهاية البحث يمكن ذكر أهم الاستنتاجات التي توصل إليها الباحث في ما يأتي:

١. تعد الملكية الركن الأساس في الاقتصاد الإسلامي، حيث بيَّن الإمام الشافعي الملكية بنوعيها الخاصة والعامة، وذكر مصادرهما، فتمثلت أهم مصادر الملكية الخاصة بالمعاوضات؛ كالكسب، والتبرعات؛ كالهبة والوصية، بينما تمثلت مصادر الملكية العامة بالوقف والجزية والعشور التجارية [الضرائب الجمركية]، وسهم النبي صلى الله عليه وسلم من الغنيمة والفيء.

٢. تحدث الإمام الشافعي عن أهم الوسائل المعنوية والمادية لحماية الملكية؛ التي تمثلت بتقوى الله عز وجل في كسب المال وإنفاقه، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وتحريم التعدي على الأموال، وأداء حقوق الله تعالى في المال، وتوثيق الديون عبر الكتابة والشهادة والإقرار والرهن والكفالة والحوالة، ومراقبة الدولة للنشاط الاقتصادي.

٣. بيَّن الإمام الشافعي أن الحرية الاقتصادية مقيدة في النظام الاقتصادي الإسلامي، فذكر صوراً كثيرة للحرية الاقتصادية المقيدة ؛ كتحريم الربا والاحتكار، والبيوع المنهي عنها.

٤. أسهم الإمام الشافعي في بيان معالم نظرية العرض والطلب ، حيث بيَّن العلاقة بين كثرة السلعة وقلَّتها، وشدة رغبة المستهلك في اقتنائها وعدمها. ثم ذكر أهم العوامل المؤثرة فيها؛ مثل: تحريم بيع النجش والاحتكار وتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي.

٥. أجاز الإمام الشافعي لولي الأمر الاقتراض من أهل الأموال للمصالح العامة، بشرط وجود حاجة داعية لهذا الاقتراض.

٦. منع الإمام الشافعي ولي الأمر من قرض الأموال العامة إلى الرعية؛ لأن في قرض المال العام تفويت منفعة على مجموع المسلمين.

٧. أشار الإمام الشافعي إلى بعض المبادئ في المالية العامة؛ كمبدأ تخصيص النفقات، ومنع الازدواج الضريبي.

## المصادر والمراجع


١. حميد العلي ، د. صالح : **معالم الاقتصاد الإسلامي**، دار اليمامة ، دمشق، ط١/ ٢٠٠٦م.

٢. ابن خلدون ، عبد الرحمن : **المقدمة**، دار صادر ، بيروت ، ط٢/ ٢٠٠٥م.

٣. دنيا ، د. شوقي : **النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي** ، مكتبة الخريجي ، الرياض ، ط١/١٩٨٤م.

٤. أبو زهرة ، الإمام محمد : **الشافعي** حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي القاهرة ، ط٢/١٩٧٨م.

٥. سفر ، د. إسماعيل ، و دليلة ، د. عارف : **تاريخ الأفكار الاقتصادية** ، مطبعة دار الكتاب دمشق ، ١٩٨٩م.

٦. الشافعي ، محمد بن إدريس : **الأم** ، بيروت ، دار المعرفة ، ط٢/١٣٩٣هـ.

٧. شقير ، د.لبيب : **تاريخ الفكر الاقتصادي** ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، [د.ت].

٨. العبد الله الكفري ، د.مصطفى، وحميد العلي ، د. صالح : **علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية مقارنا بالاقتصاد الإسلامي** ، جامعة دمشق ، كلية الشريعة ، ط١/٢٠٠٤م.

٩. فرهود ، د. محمد سعيد : **مبادئ المالية العامة** ، جامعة حلب، كلية الاقتصاد ، ٢٠٠٦م.

١٠. الكاساني ، علاء الدين : **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، شركة المطبوعات العلمية القاهرة ، [د. ت].

١١. الماوردي ، محمد بن علي بن حبيب : **الحاوي الكبير** ، تحقيق : علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١/ ١٩٩٩م.

# RUSYA'DA MEDRESELER VE İSLÂMÎ EĞİTİM-ÖĞRETİM ALANINDAKİ FAALİYETLERİ: GENEL BİR BAKIŞ*

## MADRASAHS IN RUSSIA AND THEIR ACTIVITIES ON ISLAMIC EDUCATION: A GENERAL OVERVIEW

**FEGANİ BEYLER****

**Özet**

Türkiye'de Rusya Müslümanlarına dair belli bir literatür mevcut olsa da, Rusya'daki medreselerle ilgili Türkçe müstakil çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu çalışmaların büyük bir çoğunluğunun sadece Tataristan, Türkistan ve Kırım'daki medreselerle sınırlı olduğunu söylemek de mümkündür. Dolayısıyla bu yayınlarda günümüz Rusya Federasyonu içerisinde yer alan Başkurtistan, Sibirya, Çuvaşistan vs. bölgelerdeki medreselerden pek söz edilmemiştir.

Bu makalede, Rusya'daki medreselerle ilgili genel bir değerlendirme yapılmış, bu kurumların statüsü, fiziksel yapısı, maddî kaynakları, müfredat, görev ve işlevi konusunda bilgiler sunulmuştur. Bu bağlamda Rusya'nın çeşitli bölgelerinde yer alan ve Rusya Müslümanları için başlıca dinî eğitim-öğretim kurumu olarak kabul edilen medreselere örnekler verilmiştir.

---

* Bu makale, *Uluslararası Türk-İslâm Tarihinde Yükseköğrenim Sempozyumu*nda (Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, 23.10.2015) sunmuş olduğum *"Rusya'da Medreseler ve İslâmî Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri: Genel Bir Bakış"* başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi feganibeyler@gmail.com.

Makalede, Rusya'da medreselerin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması, medreselerin bir ilim-irfan ve dayanışma merkezi olarak Rusya Müslümanları için inkâr edilemez önemi, bu medreselerde okutulan dinî ve dünyevî ilimler, buralarda yaşanan önemli olaylar ve Müslüman topluluğa önderlik eden büyük şahsiyetler gibi konulara da temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Rusya'da Medreseler, Rusya'da İslâmî Eğitim-Öğretim, Rusya Müslümanları, Rusya'da İslâm

**Abstract**

Even though there has been a literature about Russian Muslims in Turkey, the number of the independent studies is very few. It is possible to say that most of these studies are restricted with the studies that have been done about the madrasahs in Tatarstan, Turkestan and Crimea. Thus, in these studies, it is not mentioned much about the madrasahs in regions such as Bashkortostan, Siberia, Chuvashistan etc. which are located in Russian Federation.

In this article, a general evaluation is carried about the madrasahs in Russia and some information such as the status of these institutions, physical structure, financial resources, curricula, mission and function is given. In this regard, in this study, some examples of madrasahs which are located in different regions in Russia and which are considered as common religious educational institutions for the Russian Muslims, are given.

Besides, in this article, some subjects such as first appearance and institutionalization of madrasahs, their importance as essential center of science, knowledge and solidarity for Russian Muslims, religious and general science which have been taught in these madrasahs, the important occurrences that have been experienced and the great leaders who led the Muslim communities are also mentioned.

**Key Words:** Madrasahs in Russia, Religious Education in Russia, Russian Muslims, Islam in Russia

## Giriş

Medresenin İslâm dünyasında eğitim ve öğretim açısından çok önemli bir kurum olduğu bilinen bir gerçektir. Ders okutulan yer anlamına gelen medrese, İslâm dünyasında eğitim-öğretim faaliyetlerine tahsis edilen ve bu amacın gerçekleşmesi hususunda gerekli alt yapının da oluşturulduğu belirli mekânlara verilen özel bir anlamı ifade etmektedir.[1]

1 Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 15.

Medreseler İslâm tarihinde ilk, orta ve yüksek düzeyde eğitim ve öğretim yapan kurumların ortak adıdır. Resmî medreseler, içerisinde öğrencilerin eğitim-öğretimlerinin yanında iâşe ve ibâtelerinin de karşılandığı, vakıflar tarafından desteklenen birer yatılı okul olarak inşa edilmişlerdir. Klasik medreseler de yatılı okul niteliğinde olup iâşe ve ibâteleri hayırsever halk tarafından karşılanmıştır.[2]

Rusya'da da aynı durumdan söz etmek mümkündür. Başkaca bir deyişle, medreseler tarihin her döneminde Rusya Müslümanları için sadece eğitim-öğretim kurumu veya din görevlileri hazırlayan bir müessese değil, aynı zamanda önemli bir dayanışma merkezi olmuştur.

Türkiye'de Rusya Müslümanlarına dair belli bir Türkçe literatür mevcut olsa da, Rusya'daki medreselerle ilgili müstakil çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu çalışmaların büyük bir çoğunluğunun sadece Tataristan, Kırım veya genel olarak Türkistan'daki medreselerle sınırlı olduğunu söylemek de mümkündür.[3] Dolayısıyla bu yayınlarda Rusya Federasyonu içerisinde yer alan Başkurtistan, Çuvaşistan, Sibirya vs. gibi bölgelerdeki medreselerden pek söz edilmemiştir.

---

2 Muhammed Çetkin, "Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları", *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu* bildiri kitabı, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2013, Cilt: 1, s. 373-374.

3 Söz konusu bölgelerde bulunan medreseleri doğrudan veya dolaylı olarak inceleyen, ayrıca, Müslüman nüfusun gerek Rusya gerekse Rusya'ya komşu bölgelerdeki eğitim-öğretim hayatını araştıran Türkçe akademik çalışmalara aşağıdakiler örnek verilebilir:
Alper Alp, "Mir İslama Dergisine Göre 20. Asır Başında İdil-Ural Bölgesinde Mektep ve Medrese Meselesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* Ankara, 2009, sy, 26, s. 327-345; Baymirza Hayit, "Türkistan'daki Medreselerin İslâm-Türk Kültüründeki Rolü" (bildiri metni), yy, ty. s. 79-83; Bekir Tümen Somuncuoğlu, *Türkistan'da Eğitim (1865-1917) ve Çarlık Rusya'sının Sosyo-Politik Açıdan Eğitime Yaklaşımı* (yayımlanmamış doktora tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006; İbrahim Muti, "Uygurların İslâm'ı Kabul Ettikleri İlk Dönemlerdeki İslâm Medreseleri", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi,* İstanbul, 2002, yıl 17, sy, 12, s. 299-311; İnci Yelda Şafakcı, "XIX. Yüzyılda Buhara Medreseleri", *Turkish Studies Dergisi,* Ankara, 2014, sy, 9/4, Bahar, 2014, s. 1049-1059; Kasım Mominov, "Orta Asya'da Medreselerin Tarihsel Gelişimi ve Felsefî Temelleri", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* bildiri kitabı, Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, Muş, 2013, Cilt: 1, s. 405-427; Kishimjan Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi ve Ulûmu'l-Evâil: Matematik, Astronomi ve Tıp* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001; Kishimjan Eshenkulova, *Modern Bilimlerin Türkistan'a Girişi: 1800-1917* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007; Theodor Kozyrev, "Rusya Okullarında Din Eğitiminin Çağdaş Durumu ve Onun Mezheplerarası Modelinin Perspektifleri", çev. Yıldız Kızılabdullah, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara, 2005, Cilt: XLVI, sy, 1, s. 215-221.

Rusya'da İslâm ve Müslümanlarla ilgili siyâsî, dinî ve kültürel gelişmeleri ve buna bağlı olarak Rusya Müslümanlarının temel eğitim-öğretim kurumlarından biri olan medreselerin faaliyetlerini genel olarak 3 döneme ayırmak mümkündür:

1) XVIII. yüzyılın başlarından Ekim Devrimine (1917) kadarki dönem (Çarlık dönemi);

2) 1917 yılından 1980'li yılların sonuna kadar süren Sovyet dönemi;

3) 1990'lı yılların başından günümüze kadar devam eden modern dönem (Rusya Federasyonu dönemi).

Bu makalede, bir giriş olarak Rusların İslâm ve Müslümanlarla karşılaştıkları döneme kısa bir şekilde değinilecek ve Rus İslâm araştırmaları konusunda genel bilgiler verilecektir. Ardından Rusya'da bulunan medreselerin tarihine temas edilecek, özellikle yukarıda belirtilen 2. ve 3. Dönem medreseleri üzerinde durulacaktır.

Rusya gibi çok büyük bir ülkede sayıları birkaç bine ulaşan medreselerin tamamı hakkında ayrıntılı bilgi vermenin veya bu bilgileri bir makale metnine sığdırmanın imkânsız olduğu açıktır. Bu nedenle makalede, Rusya'daki medreselerle ilgili genel bir değerlendirme yapılacak, bu kurumların statüsü, fiziksel yapısı, maddî kaynakları, müfredat, görev ve işlevi konusunda bilgiler sunulacaktır. Rusya'nın çeşitli bölgelerinde yer alan ve Rusya Müslümanları için başat dinî eğitim-öğretim kurumu olarak kabul edilen medreselere (Mâhinur, Âliye, Orenburg, Ufa, Novgorod, Medine, Hüseyniye, Osmaniye vs.) örnekler verilecektir.

Ayrıca, söz konusu medreselerin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması, medreselerin bir ilim-irfan ve dayanışma merkezi olarak Rusya Müslümanları için inkâr edilemez önemi, bu medreselerde okutulan dinî ve dünyevî ilimler, tercüme ve telif olmak üzere yapılan başlıca yayınlar, yaşanan önemli olaylar ve Müslüman topluluğa önderlik eden büyük şahsiyetler vb. konulara da temas edilecektir.

Makale hazırlanırken büyük ölçüde Rusça kaynaklara başvurulmuş, ilgili Türkçe ve İngilizce kaynaklar da incelenmiştir. Ayrıca, yazarın Rusya Federasyonu'nun farklı bölgelerinde yapmış olduğu araştırma, gözlem ve mülâkâtlar sonucu edindiği bilgiler de makaleye dâhil edilmiştir.

## 1. Rusların İslâm'la Tanışmaları: Müslümanlarla İlk Karşılaşma

Kendi döneminin en önemli oryantalistlerinden biri olarak kabul edilen ve hem Çarlık hem de Sovyet Rusya'sı dönemlerinde ortaya koyduğu eserleri ile tanınan

Vasili Vladimiroviç Barthold (1869-1930)[4], Rusların Müslümanlarla ilk ilişkilerini aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

> *"İslâm'ı kabul eden ve İslâm kültürü etkisinde kalan Rusya'ya en yakın ülkeler, Orta Volga ve Aşağı Kama'da bulunan Volga Bulgarları idi. Harizm (daha sonra Hive Hanlığı olarak tanınacaktır), Hazar Denizinin kuzeyine en yakın Orta Asya bölgelerindendi. İşte bu dönemde Müslümanların Orta Asya göçebeleriyle yaptıkları ticarî ilişkiler burada yoğunlaşıyor ve yine Doğu Avrupa'ya giden kervanlar gibi elçiler de sık sık buradan yola çıkıyordu: Hazarlara, Bulgarlara, Peçeneklere ve Ruslara".*[5]

VIII. yüzyılda Aşağı Volga ve Don Nehri kıyı bölgelerinde yaşayan Hazar Halkının büyük çoğunluğu bir din olarak İslâm'ı seçmiş bulunuyordu. Yukarı Volga bölgesinde ise Volga (İdil, İtil) Bulgar Devleti ortaya çıktı.[6] İslâm, burada 922 yılından itibaren devlet dini idi.[7]

---

4 V. V. Barthold, Rus İslâm araştırmaları ve Türkoloji dallarında büyük şöhrete sahip bir ilim adamıdır. Çeşitli sahalarda ortaya koyduğu irili ufaklı araştırmaların çokluğu onun verimliliğinin belirtisidir. Kitap ve yazılarının büyük bir kısmının Türkçeye çevrilmesi de, Barthold'un 1930'lu yıllarda Türkiye'de Türkiyat ve İslâm Tarihi çalışmalarına tesiri olduğunu gösterir. 1917'den sonra Rusya'daki rejim değişikliğinde mevkiini muhafaza edebilmesi ve çalışmalarına büyük ölçüde destek bulması, onun Sovyet idaresi tarafından da Türk ve İslâm âlemi ile ilgili konularda iyi bir uzman olarak kabul edildiğini belli etmektedir.
Çeşitli kitap, makale ve *Encyclopaedia of Islam*'a yazdığı 247 maddeyle toplam 700'e yakın çalışması bulunan Barthold'un hayatta iken 9 çalışması Batı dillerine, 18'i de başta Türkçe olmak üzere Doğu dillerine çevrilmiştir. Kaleme aldığı ansiklopedi maddeleri, bibliyografik değerlendirmeler ve kısa notları dışında 19 önemli çalışması çoğu Almanca olmak üzere bizzat kendisi tarafından Batı dillerinde yayımlanmış, 50'ye yakın çalışması da ölümünden sonra çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bkz.: Semavi Eyice, *"Barthold, Vasilij Viladimiroviç",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**,** Cilt: V, İstanbul, 1992, s. 85.

5 Vasili Vladimiroviç Barthold, *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm,* çev. Kaya Bayraktar, Ayşe Meral, Küre Yayınları, İstanbul, 2004, s. 240.

6 Dimitri Yuryeviç Arapov, *İslam v Rossiyskoy İmperiyi (Zakonadatelnıye Aktı, Opisaniya, Statist - ka),* Akademkniga Yayınları, Moskova, 2001, s. 16.

7 Barthold bu durumun meydana gelmesine zemin teşkil eden olayları şöyle izah etmiştir:
"Bildiğimiz kadarıyla Arapların bizzat kendileri Rusya'ya gitmiyorlardı. Araplar, önce Bizans, sonra da Volgalı Bulgarlar aracılığıyla Rus ülkeleri hakkında bilgi ediniyorlardı. Abbasî halifesi Muktedir'in döneminde (908-932) Bulgarlara gönderilen elçilik heyetinin (922) bir üyesi olan ve Rusların cenaze törenleri hakkındaki çok ünlü eserin (seyâhatnâme) yazarı İbn Fadlan, Bulgarların veya Hazarların ülkesinde, Volga üzerinde Rusları görmüştür". Vasili Vladimiroviç Barthold, a.g.e**.,** s. 243.
Söz konusu elçilik heyeti, İtil Bulgarları Devleti'nin o zamanki hükümdarı Almış Han'ın 920 yılında Abbasî halifesi Muktedir'e başvurarak kendi ülkelerine İslâm Dini'ni anlatabilecek din adamlarının gönderilmesi talebi üzerine gönderilmiştir.

Bulgar tüccarlarının, Harezm'de ve Sâmânî ülkesinde Müslüman tüccarlarla temasları, Harezmlilerin de onların ülkelerine gitmeleri neticesinde, ülke topraklarında İslâm Dini ve kültürü yayılmaya başladı. 900'lü senelerde, Bulgarlar arasında İslâmiyet'i kabul edenlerin sayısı çoğunluktaydı. 985 senesinde Rus Kiev Prensliği, Bulgar topraklarını işgal ettiyse de, bir süre sonra geri çekildi. Daha sonra Bulgarlar ve Ruslar arasında münâsebetler gelişti ve 1006 senesinde, iki devlet arasında bir ticaret anlaşması yapıldı. Fakat XI. yüzyılın sonlarına doğru, kuzeydeki kürk ticareti yüzünden, iki devlet arasında bitmeyen savaşlar başladı. Bu savaşlar, XIII. yüzyıla ve Moğolların ortaya çıkışına kadar devam etti.[8] **Böylece, Ruslarla Müslümanlar arasındaki ilk temas İdil Bulgarlarının İslâmiyet'i kabul ettiği X. yüzyılda başladı.[9]**

Rusların Doğu ülkeleriyle yaptıkları ticaret, kurdukları diplomatik ilişkiler, bu doğu komşularıyla aralarında çıkan savaşlar, tanınan coğrafyanın genişlemesine ve Rusların Doğu halklarının yaşam tarzı, dilleri, tarihleri ve kültürleriyle tanışmalarına yardımcı oldu.[10]

### 2. Ruslaştırma Politikası ve Eğitim

Rus Çarlığı'nın sahip olduğu topraklarda birbirinden ırk, dil ve din bakımından farklı halk ve topluluklar bulunmaktaydı. Ruslar, diğer halkların yöneticisi konumunda idiler. Bütün bu halkları merkezî bir otoriteye bağlamak ve yönetmek için *Ruslaştırma* politikası izleniyordu.

Örneğin, Türkistan'da uygulanan Rus kültür politikasının asıl amacı, yerli halkın düşüncesini, şuurunu ve hayat biçimini Ruslara yaklaştırmak, Türkistan halkını parçalayarak onları ayrı ayrı milletler haline getirmekti. Bunun için de Türkistan halkına Rus Kültürü'nü benimsetmek gerekliydi. Bu politikada en önemli yeri, şüphesiz ki eğitim tutuyordu.[11]

---

8 *"İtil (Volga) Bulgar Devleti"* (Çevrimiçi), http://www.e-tarih.org/sayfa.php?sayfa=3549.287927.827316.0.0.php, 15.10. 2015.

9 İsmail Türkoğlu, *"Rusya",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXV, İstanbul, 2008, s. 265.

10 N. A. Smirnov, *Sovyet Rusya'da İslâm Tarihi İncelemeleri,* çev. Arif Berberoğlu, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2005, s. 21.

11 Mirzahan Egamberdiyev, "Çarlık Rusya'sının Türkistan'daki Eğitim Politikası (1870-1917)", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi,* Cilt: 6, sy, 1, Kırşehir, 2005, s. 104.

Türkçe konuşan halkların baskıyla Hıristiyanlaştırılması ve asimilasyon politikası, 1773 yılında çıkartılan *Dini Hoşgörü Beyannamesi*'yle kısmen ortadan kaldırılmış, 1788 yılı itibarıyla da *Müslüman Rûhânî Meclisi*nin oluşturulmasına onay verilmiştir. Ayrıca Müslümanların belli bölgelerde cami inşa etmelerine de olanak sağlanmıştır. [12]

Kısacası, Çarlık Rusya'sı yönetimi II. Yekaterina'nın döneminden beri İslâm'a karşı hoşgörüsüzlük politikasını terk etmiş, tam tersine, İslâm'a sosyal hayatın her alanında yer vermiş olan Rus Çarlığı, bunu dış politikada her zaman kullanmıştır.[13]

### 3. Rusya'da İlk Medreseler

İslâm Dünyasında ilk medresenin ne zaman ve nerede inşa edildiği konusu tartışmalıdır. Bu konudaki genel kabul veya yaygın kanaat, ilk medreselerin Belh ve Buhara'da ortaya çıktığı yönündedir.[14]

Rusya'da ilk medresenin ne zaman ve nerede inşa edildiği de tartışmalı bir konudur. Bu husustaki çok sayıdaki görüşten ağırlık kazananı şu şekildedir: Rusya'da ilk medreseler XVII. yüzyılın ikinci yarısını işaret etmektedir. Bu hususu Rusça yazılı kaynaklarda yer alan bilgiler de desteklemektedir.[15]

Rusya'da medreselerin sayısının giderek artması ise XVIII. yüzyılın başlarından itibaren meydana gelmiştir. Buna bir örnek olarak, 1709 yılında Başkurtistan'ın *Syundukovo köyü*nde inşa edilen medreseyi, ayrıca, 1713 yılında faaliyete başlayan ***Eski Çetırman Medresesi*** ile 1720 yılında *Sterlibaş köyü*nde hizmete açılan ünlü medreseyi göstermek mümkündür.[16]

İdil-Ural bölgesinde hemen her köyde bir mektep veya mektep adı verilen bir eğitim evi bulunmaktaydı. Büyük köylerde ve şehirlerde ise mekteplerin yanında

---

12 Şir Muhammed Dualı, "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu", *Milel ve Nihal Dergisi,* İstanbul, 2012, Cilt: 9, sy, 1, s. 84.

13 Helene Carrere D'Encausse, *İki Dünya Arasında Rusya,* çev. Reşat Uzmen, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 190-191.

14 Bu konuyla ilgili farklı görüşler için bkz.: Nebi Bozkurt, *"Medrese",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXVIII, İstanbul, 2003, s. 324-328.

15 A. M. Muslimov, D. F. Ahmetova, *Problemı Stanovleniya i Razvitiya Musulmanskogo Obrazov - niya na Postsovetskom Prostranstve: Sbornik Statey,* Medine Yayınları, Moskova, 2009. Bu kaynağa aşağıdaki ilişimden erişmek de mümkündür: http://www.idmedina.ru/books/schoolbook/?1841

16 Gulsina Galievna Basırova, "Vozniknoveniye i Razvitiye Sterlibaşevskogo Medrese", *Kazanskiy Pedagogiçeskiy Jurnal,* Kazan, 2015, sy, 2, s. 1-3; Şamil Naileviç İsyangulov, *İz İstoriyi Meçetey i Medrese Başkortostana,* Rusya İslâm Üniversitesi Yayınları, Ufa, 2011, s. 71.

medreseler de vardı. Bu mektep veya medreseler o köyün veya mahallenin imamı tarafından açılmakta, onlar tarafından idare edilmekteydi, yine onlar tarafından da kapatılmaktaydı.[17]

1913-1915 yılları arasında ise sadece Ufa vilayetinde yaklaşık 91 bin öğrencinin öğrenim gördüğü 1579 mektep ve medresenin varlığından söz edilmektedir. Ayrıca, konuyla ilgili kaynaklarda söz konusu 91 bin öğrenciden 18 bininin kız öğrenci olduğu belirtilmektedir.

### 3.1. Medreselerin Amacı ve Medreselerde Okutulan Dersler

Rusya'daki ilk medreselerin amacı, bir Müslüman eğitim-öğretim kurumu olarak çocuk ve yetişkin Müslümanlara dinî eğitim vermekti. Din adamlarının, daha doğrusu, din görevlilerinin (müezzin, imam-hatip, vâiz, kadı ve müftü) yetiştirilmesi, ayrıca, Müslüman toplum için öğretmenlerin hazırlanması da medreselerin amaçları arasında idi.

Bu medreselerde okutulan temel dersler şunlardı: Arap Dili, Kur'ân, Kıraat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Ahlâk, İslâm Tarihi (özellikle Hz. Muhammed'in hayatı), Akâid. Bunun yanında öğrencilere matematik, mantık, astronomi, coğrafya, tarih ve Arap edebiyatı alanlarında da dersler veriliyordu.[18]

Rusya'daki Müslümanların büyük çoğunluğu Türk olduğu için bölgeye bağlı olarak Türk dili de okutuluyordu. Medreselerin son sınıflarında okuyan öğrenciler ise derslerin büyük bir kısmını Arapça görüyorlardı. Farsça öğretimi de önem taşıyordu.

Medreseler, çoğunlukla camilerin yanına inşa ediliyor, nadiren ise büyük bir müderrisin evi medrese olarak kullanılıyordu.

## 4. Rusya'da İslâmî Eğitim Sistemi

Yukarıdaki bilgilere ek olarak şu husus da belirtilmelidir: XIX. yüzyılın ortalarına kadar Rusya'daki medreselerde düzenli ve programlı bir eğitim-öğretim sisteminden söz etmek mümkün değildir. Dahası, söz konusu döneme kadar medreselerde öğrenim süresi de aynı değildir. Müderrislerin takip ettikleri metod: ***"Kendim ne biliyorsam, onu öğretiyorum"*** şeklinde idi.[19] Bununla birlikte, Rusya'da medreselerin sayısı 1917 yılı Ekim Devrimine kadar yadsınamayacak kadar çoktu. Bu

---

17 İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917),* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 277. Mahmud Fuad'dan naklen, bkz.: "Dârü'l Muallimîn, *Mektep,* 1914/1-2, s. 7-11, 32-38.

18 T. M. Aminov, V. L. Benin, "Musulmanskoye Obrazovaniye v Dorevolyutsionnoy Başkiriyi", *Obrazovaniye i Nauka Dergisi,* Ekaterinburg, 2006, sy, 3 (39), s. 119-120.

19 T. M. Aminov, V. L. Benin, a.g.e., s. 120.

durumu Başkurt Müslümanlar üzerine bir çalışması 1903 yılında yayımlanmış olan Vladimir Stepanoviç Lossievski[20] şöyle ifade etmektedir:

> *"Başkurt ve Tatar yerleşim yerlerinin olduğu bölgelerin her tarafında medreseler vardı; kendi camisi bulunmayan bir köye pek az rastlanırdı. Nerede cami varsa orada molla ve medrese de vardı."*[21]

Bu bilgileri doğrulayan kaynaklar da vardır. Bu kaynaklardaki bilgilere göre, 1860 yılında sadece Başkurtistan'da 1850 cami bulunmaktaydı. Camiler dışında Başkurt ve Tatar Müslümanların özellikle kız öğrencilerin okutulduğu ev-medreseleri de bulunuyordu.

Ufa'da daha fazla müderris kadrosuna sahip medreseler Osmaniye, Hâkimiye ve Âliye medreseleri idi. Bu medreselerde diğerlerine oranla daha fazla öğrenci öğrenim görmekteydi. Bunun nedeni, Ufa'nın hem Çarlık Rusya'sı döneminde hem de SSCB döneminde (özellikle 1944 yılına kadar) söz konusu bölgenin dinî-idarî merkezi konumunda olmasıyla açıklanabilir.

**4.1. Medreselerle İlgili Önemli Dönemler ve Bu Dönemlerde Ortaya Çıkan Önemli Gelişmeler**

Hatırlanacağı üzere, makaleye giriş olarak şu hususlar belirtilmişti:

Rusya'da İslâm ve Müslümanlarla ilgili siyâsî, dinî ve kültürel gelişmeleri ve buna bağlı olarak Rusya Müslümanlarının temel eğitim-öğretim kurumlarından biri olan medreselerin faaliyetlerini genel olarak 3 döneme ayırmak mümkündür:

1) XVIII. yüzyılın başlarından Ekim Devrimine (1917) kadarki dönem (Çarlık dönemi);

2) 1917 yılından 1980'li yılların sonuna kadar süren Sovyet dönemi;

---

20 1808-1891 yılları arasında yaşamış olan Lossievski Rus bilim çevrelerinde daha çok etnograf, yazar ve meteorolog sıfatıyla bilinmektedir. Hayatının yaklaşık 50 yılını Başkurtistan'ın başkenti Ufa'da geçirmiş, buradaki Müslümanlarla ilgili çok sayıda eser kaleme almıştır. Söz konusu çalışmalar kendisi hayatta iken *Ufa Haberleri* ve *Orenburg Vilayet Haberleri* adlı gazetelerde, ölümünden sonra ise SSCB döneminde (1961, 1964) kitaplaştırılmak suretiyle yayımlanmıştır. Çarlık dönemi Rusya Müslümanları ile ilgili zengin bilgiler içeren eserlerine örnek olarak aşağıdakiler gösterilebilir:
1) *Çeremis Düğünü;*
2) *Orenburg Vilayetinde Bulunan Mineral Sular;*
3) *Akkul Gölü;*
4) *Başkurt Müslümanlarında Bayramlar ve Cenaze Törenleri.*

21 *"Başkurtistan Cumhuriyeti Tarihi"* (Rusça) (Çevrimiçi), https://www.bashkortostan.ru/republic/history, 23.09.2015.

3) 1990'lı yılların başından günümüze kadar devam eden modern dönem (Rusya Federasyonu dönemi).

Bu dönemlere ayırma, çok daha genel olduğu için, yani, tüm Rus tarihini içerdiğinden dolayı burada farklı ve özel bir dönemlendirme denemesi yapmak gerekmektedir. Şöyle ki, medreseler eğitim-öğretim kurumu olarak XIX. yüzyılın 90'lı yıllarına kadar daha çok dinî ilimlerin öğretildiği yerlerdi. Şüphesiz burada Arapça ve Farsça gibi diller, ayrıca, mantık, felsefe ve hukuk da okutuluyordu. Fakat tüm bunlar ilâhî mesajı daha iyi anlama amacı taşımaktaydı.

2. dönem adlandırabileceğimiz XIX. yüzyılın 90'lı yıllarından XX. yüzyılın 20'li yıllarına kadarki dönemde ise muallim ve müderrisler yeni yöntem arayışı içine girdiler. Onları bu arayışa sevkeden unsurlardan biri de, medreselerin pozitif bilimlerin okutulduğu Rus okullarına ayak uyduramaması oldu. Bu da mevcut müfredatı ve takip edilen yöntemleri gözden geçirme ihtiyacı doğurdu. Medrese öğrencilerinin de bu yönde talepleri vardı. Çünkü onların bir kısmı hem medreselerde hem de Rus okullarında öğrenim görüyorlardı ve fizik, kimya, matematik, geometri, felsefe vs. alanlara daha çok ilgi duyuyorlardı. Onlar medreselerin kütüphanelerinde bulunan geleneksel eğitim-öğretim kitapları ile yetinmenin kendileri için yetiştirici olamayacağını düşünüyor ve bu düşüncelerini medrese yönetimine açık-seçik bir biçimde ifade ediyorlardı. Kısacası, tüm bu istek ve itirazlar söz konusu reform sürecini hızlandırdı.

Bir süre sonra, medreselerin eğitimciler kadrosuna kimya, fizik, felsefe, matematik vb. alanlarda yetkin müderrisler katılmaya başladı. Bu da medreseden mezun olan ve bilimsel, felsefî, sanatsal vs. entelektüel alanlarda söz sahibi Müslümanların yetişmesini sağladı. Ünlü Rus oryantalist Vasili Vasilyeviç Radlov[22] bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> *"Sadece medrese mezunları değil, öğrencileri de bizim şehir okullarındaki öğretmenlerden daha donanımlı ve zekidirler."*[23]

---

22 Alman asıllı ve Berlin doğumlu Radlov'un asıl ismi Friedrich Wilhelm Radloff'tur. 1837-1918 yılları arasında yaşamıştır. Daha çok Rus oryantalisti, türkolog, etnograf, arkeolog ve filolog olarak bilinmektedir. Uzun bir dönem boyunca Çarlık dönemi Rusya'sının değişik bölgelerine seyahat etmiş, Rusya'nın önemli oryantalizm merkezlerinde araştırma ve incelemelerde bulunmuştur. Türkiyat araştırmaları da dâhil olmak üzere Doğu toplumları ile ilgili olarak 150 kadar eser kaleme almıştır. Türkçe ayrıntılı bilgi için bkz.: Naciye Yıldız, *"Radloff Firedrich Wilhelm",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXIV, İstanbul, 2007, s. 388-390.

23 M. N. Fahrşatov, *Narodnoye Obrazovaniye v Başkiriyi v Poreformennıy Period 60-90 Godı XIX Veka,* Nauka Yayınları, Moskova, 1994, s. 75.

Kısaca ifade edecek olursak, Rusya'daki medreseler bu tarihten itibaren Rusya Halk Eğitim Bakanlığına bağlı jimnazyumlardan[24] hiçbir alanda geri kalmıyordu.

**5. Rusya'da Öne Çıkan Medreseler**

Bilindiği üzere, Rusya çok geniş topraklara sahip bir ülkedir ve burada sayısı birkaç bin olan medrese bulunmaktadır. Fakat bu medreseler arasında bazıları öne çıkmaktadır. Bu medreselere aşağıda örnekler verilmiştir:

**5.1. Osmaniye Medresesi**

Rusya'da geleneksel metodlarla birlikte yeni eğitim-öğretim metodları da geliştiren ilk medrese, Osmaniye Medresesi olarak kabul edilir.

> *"Osmaniye Medresesi, Rusya ve Ufa'da usûl-i cedîde göre faaliyet gösteren ilk medrese idi. O, faaliyetine resmî olarak 1887 yılında Ufa Şehir Câmii bünyesinde başladı. Medresenin kurucu müderrisi, Ufa şehrinin ilk imam-hatibi olan Hayrulla Osmanov'du. Medrese, bir süre sonra kurucusunun soyadından hareketle "Osmaniye" adlandırıldı. İlk zamanlarda dersler Osmaniye Medresesinde de diğer medreseler gibi usûl-i kadîme göre okutuluyordu. 1895 yılına gelindiğinde ise Hayrulla Osmanov bu medresenin müfredâtını usûl-i cedîde göre düzenlemeye başladı. Başlangıçta küçük çocukların öğrenim gördüğü medresede Siyer, Tecvîd, Tatar Türkçesi, Aritmetik ve Coğrafya dersleri okutulduğu halde, 1897 yılından itibaren büyük çocukların da ders alabileceği sınıflar oluşturuldu. Aynı yıl Rusça dersleri de okutulmaya başlandı. Bu medresede öğrenim görenlerin sayısı 500'ü buluyordu. 1890-1900 yılları arasında medrese bünyesinde Tatar Öğretmen Okulu açma girişimleri olsa da bu girişimler, Rusya Halk Eğitim Bakanlığı tarafından engellendi."*[25]

Burada, konu ile yakından ilgili olması bakımından XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya Müslümanları arasında eğitim ve kültür alanlarında başlayan **Cedidcilik** hareketine değinmekte fayda vardır.

Tatar Cedidcilik hareketinin doğuşunda, sadece dinî düşüncenin ıslâhı konusunda değil, aynı zamanda eğitimde yenileşme ile ilgili görüşler de ortaya atılmıştır. Bu görüşler, ilk dönemlerden Şehâbeddin Mercânî'ye kadar, mevcut medreselere, okutulan derslere, ders kitaplarına ve içeriklerine yönelik eleştiriler şeklindedir.

---

24 Rusya'da Çarlık döneminde açılan ve öğrencileri üniversiteye hazırlayan okullara verilen ad. Jimnazyumlara daha iyi anlaşılması açısından *üniversiteden önceki en yüksek okul* veya *en yüksek dereceli lise* de denebilir.

25 Aydar Yuryeviç Habutdinov, *Formirovaniye Natsii i Osnovnıye Napravleniya Razvitiya Tatarsk - go Obşestva v Kontse XVIII-Naçale XX Vekov,* Kazan, 2001, s. 170 (çeviri bana ait – F. B.).

Örneğin, Abdurrahman Otuzimeni; medreselerde hayatta faydalı olabilecek ilimlerin okutulmayıp hayattan kopuk ilimlerin öğretilmesine, başta fıkıh olmak üzere bazı ilimlere yeterince önem verilmeyişine karşı çıkmaktadır. Özellikle Buhara medreselerindeki aksaklıkları eleştiren Otuzimeni, toplumdaki bidatlere şiddetle karşı durmakta ve hatta Rusçayı öğrenmenin kırkbirinci farz konumunda olduğunu iddia etmektedir.[26]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Cedidcilik hareketi ile birlikte, Rusya'daki medreselerde köklü değişikler yapıldı. Artık medreselerde eğitim-öğretim planlamasına bağlı olarak ders ve sınav programları tanzim ediliyordu. Derslerde kullanılması gereken malzemeler de temin edilmekteydi. Medreselerden mezun olanlara diploma verilmesine de bu dönemde başlandı.

**5.2. Âliye Medresesi**

Başkurtistan ve Rusya Müslümanları tarihinde önemli bir olay olarak, 1906 yılının 15 Kasım günü ***Âliye Medresesi*** faaliyete başladı. Bu medrese de usûl-i cedide göre kurulmuştu. Medrese, yükseköğrenimi hedefliyordu. İsmi de bu düşünceye göre seçilmişti. Burada fizik ve kimya dersleri artık laboratuarlarda veriliyordu. Kısacası, bu medrese, profesyonel bir eğitim-öğretim kurumuydu.

Âliye Medresesi ile usûl-i cedide göre eğitim veren medreselerde okutulan dersleri 3 gruba ayırmak mümkündür:

1) İlahiyat ilimleri: İslâm Dininin Esasları, Tecvîd, İslâm Tarihi, Peygamberler Tarihi, Hadis, Fıkıh, İlmihal, Belâgât, Ferâiz, Şeriat ve Kelâm.

2) Temel Dersler: Aritmetik, Cebir, Matematik, Geometri, Fizik, Kimya, Rus Dili, Türk Tarihi, Türk (Tatar) Dili, Rusya İmparatorluğu Tarihi, Dünya Tarihi, Rusya Coğrafyası, Dünya Coğrafyası, Zooloji, Botanik.

3) Pedagoji ile ilgili dersler: Bu dersler (Mantık, Hijyen Kuralları, Pedagoji, Psikoloji) özel olarak tesis edilmiş bir kürsü tarafından verilmekteydi. Öğrencilerin müderrislik tecrübeleri medreseyi bitirmeden başlamış oluyordu. Onlar daha çok son sınıf öğrencilerinden seçilmekte ve derslerde müderrislerin yardımcısı olarak görev yapmaktaydılar.

---

26 İbrahim Maraş, a.g.e., s. 280. Ayrıca, söz konusu dönemde başta Tataristan olmak üzere, Rusya'daki medreselerde yaşanan usûl-i kadîm ve usûl-i cedîd tartışmaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Tuna, "Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire", *Comparative Studies in Society and History,* yıl 2011, Cambridge, 2011, Cilt: 53, sy, 3, s. 540-570; Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı),* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 59-71 vd.; Taha Akyol, *"Cedidcilik",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: VII, Ankara, 1993, s. 211-213.

Şu önemli hususu özellikle belirtmekte fayda vardır:

**Âliye Medresesi**nde pedagojik formasyonla ilgili dersler Rus Devlet Öğretmen Okullarında olduğu kadar profesyonelce tanzim edilmemişti. Fakat resmi rakamlara göre, faaliyetini 1906-1920 yılları arasında sürdürmüş olan Âliye Medresesinden mezun olan 1500 kişiden sadece 35 veya 37'si din görevlisi olarak çalıştı. Diğerleri ise öğretmen oldular veya edebiyat, sanat ve bilimle meşgul oldular.

**5.3. Rusya'da Kızlar İçin Medreseler**

XIX. yüzyılın sonlarında usûl-i kadim - usûl-i cedid tartışmaları ile birlikte kızlar için medrese sorunu ortaya çıktı ve kısa bir zaman içinde kızlar için çok sayıda medrese kuruldu. 1907 yılında Başkurtistan'ın başkenti Ufa'da ***Müslüman Kadın Cemiyeti*** tesis edildi. Cemiyetin başlıca amacı, Ufa vilayetinde yaşamakta olan Başkurt ve Tatar kızları için eğitim ortamını sağlamak, bunun için de medreseler (okullar) kurmaktı. 1916 yılında sadece Ufa'da 5 adet kızlar medresesi vardı. Bu okullarda toplamda 14 müderris ve 440 öğrenci bulunuyordu. Aynı yıl, yine Ufa'da ***Kız Öğretmen Okulu*** *(Dârü'l-Muallimât)* açıldı. Bu okulda öğrenim süresi 5 yıl olarak belirlenmişti. Hazırlık sınıfı 1 yıl, diğer sınıflar ise 3+1 şeklinde idi. *Dârü'l-Muallimât*'a 13 yaşını doldurmuş kızlar kabul ediliyordu. Bunlar okula kabul edilmeden mektep bitirme şartı aranıyordu. Ayrıca, temel dinî bilgiler ve dil sınavlarına tabi tutuluyorlardı. 1916 yılında bu okula sadece 62 öğrenci kabul edildi; 1917-1918 yıllarında ise bu öğrencilerin sayısı 179 idi.

**6. Rusya'da İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Modern Dönem veya Çağdaş Medrese**

Rusya'da İslâmî eğitim-öğretim faaliyetleri, 1989 yılında Başkurtistan'da (Ufa) müftü ve şeyh Talga Tacuddin'in önderliğinde yeni bir medresenin açılmasıyla yeni bir döneme girmiş oldu. Bu medreseye Rızâeddin Fahreddin'in[27] ismi verildi.

Günümüzde ise Rusya'nın sadece Batı bölgelerinde 20'den fazla lisanslı medrese bulunmaktadır. Bunlardan 8'i Tataristan'dadır. Örnek olarak, 2 yükseköğrenim medresesi gösterilebilir:

***Muhammediyye Medresesi*** ve İslâmiyet'in Tatarlar tarafından kabulünün 1000. Yıldönümü münasebetiyle faaliyete başlayan ***Kazan İslâm Koleji*** (sonradan

27 Rızâeddin Fahreddin, cedîdci ve ıslahatçı görüşleriyle bilinen Tatar-Türk din âlimi ve tari - çi olup, 1859-1936 yılları arasında yaşamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Goulnar Baltanova, *"Rızâeddin Fahreddin",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXV, İstanbul, 2008, s. 70-71.

üniversite statüsünü aldı). Bunların dışında ***Akmescid*** ve ***Risâle*** medreseleri de örnek olarak gösterilebilir.

İlaveten, Rızâeddin Fahreddin'in ismini taşıyan ***Elmet*** (Almetyevsk) ***Medresesi, Buinsk Medresesi, Nurlat Medresesi*** ve ***Fanis Medresesi***nin de halen Rusya Federasyonu sınırları dâhilinde faal durumda bulunduğunu belirtmekte yarar vardır.

Rusya'nın farklı bölgelerinde ***Hacı Tarhan*** (Astrahan), ***Bilyar*** (Ulyanovsk), ***Nur*** (Samara), ***Nûrû'l-İslâm*** (Batır bölgesi) ve ***Gülistan*** medreseleri (Çuvaşistan) de islâmî eğitim-öğretim alanındaki faaliyetini sürdürmektedir. Bu medreseler, Rusya İslâm Üniversitesinin 7 ayrı bölgedeki şubeleri konumundadır.[28]

Nijni Novgorod'daki ***Mâhinur Medresesi*** de İslâmî eğitim-öğretim alanında önemli bir rolü üstlenmiş bulunmaktadır.

Kuzey Kafkasya'da, özellikle Dağıstan'da ise yüzlerce medrese bulunmaktadır.

**6.2. Hüseyniyye Medresesi**

Hüseyniyye Medresesi, 1889-1919 yılları arasında faaliyetini sürdürdükten sonra kapanmak zorunda kaldı. 1991 yılında ise yeniden faaliyete başladı. Orenburg'da bulunan bu medresenin başlıca amaçları Rusya'da bulunan diğer büyük medreselerin hedefleri ile aynıdır.

**6.2.1. Hüseyniyye Medresesinde Eğitim-Öğretim Programı**

Söz konusu program 4 ayrı biçimde uygulanmaktadır:

1) Açıköğretim programı: Süre 2 yıldır.

2) Örgün Öğretim Programı: Süre 4 yıldır.

3) İkinci Öğretim veya Akşam Okulu: Süre 4 yıldır.

4) Pazar Günleri Verilen Dersler. Bu derslere isteyen herkes katılabilmektedir.

Hüseyniyye Medresesinde dersler 1 Eylül'de başlamakta ve hem ara sınav hem de final sınavları yapılmaktadır.

Bu medresede aşağıdaki dersler okutulmaktadır:

1) Kur'ânı Doğru Okuma (Tecvîd ilmi);

2) Tefsir;

3) Fıkıh;

4) Akâid;

5) Ahlâk;

---

28 Damir Muhetdinov, *"Sovremennoye Medrese Dlya Sovremennoy Ummı"* (Çevrimiçi), http://www.idmedina.ru/books/school-book/?1841, 13.09.2015.

6) Hadis;
7) Arap Dili;
8) İmamın Görevleri;
9) Vâizlik ve Hitâbet Sanatı;
10) İslâm Tarihi;
11) Tatar Türkçesi;
12) Temel Pedagoji ve Psikoloji Dersleri.

**Değerlendirme ve Sonuç**

Rusya Federasyonu'nda bulunan medreseler, Müslüman toplumun hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Şöyle ki, medreselerin temel hedeflerinden biri, tüm Rusya Müslümanları için hayatın her alanında yetkin elemanlar yetiştirmektir. Müslüman gençlerin kendi gelenek ve inançlarına bağlı kalmalarını ve bu yönde bir dünya görüşü ve yaşam tarzına sahip olmalarını sağlamak da bu hedefler arasındadır.

Ayrıca, medreseler çok sayıda farklı halk ve dini inancın bulunduğu Rusya'da hoşgörü kültürünün pekiştirilmesi yönünde de çalışmalar yapmaktadır. Başka bir ifadeyle, medreseler böyle bir misyona da sahiptir.

Medreselerin amaçları arasında Müslüman gençleri uyuşturucu ve alkol bağımlılığı gibi kötü alışkanlıklardan uzak tutmak da bulunmaktadır. Bu maksatla medresede öğrenim gören gençlere sadece dinî bilgiler verilmemekte, onlara marangozluk gibi meslekler edinmelerini sağlayacak derler de verilmekte, farklı sanat ve spor dallarıyla ilgili programlar uygulanmaktadır.

Kısacası, Rusya'daki medreseler Müslüman gençlerin kendi varlıklarını tam anlamıyla gerçekleştirerek kemâle ermeleri konusunda özel bir rol üstlenmektedir.

## KAYNAKÇA

AKYOL, Taha, *"Cedidcilik",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: VII, Ankara, 1993.

AMİNOV, T. M., BENİN V. L., "Musulmanskoye Obrazovaniye v Dorevolyutsionnoy Başkiriyi", *Obrazovaniye i Nauka Dergisi,* Ekaterinburg, 2006, sy, 3 (39), s. 118-125.

ARAPOV, Dimitri Yuryeviç, *İslam v Rossiyskoy İmperiyi (Zakonadatelnıye Aktı, Opisaniya, Statistika),* Akademkniga Yayınları, Moskova, 2001.

BALTANOVA, Goulnar, *"Rızâeddin Fahreddin",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXV, İstanbul, 2008.

BARTHOLD, Vasili Vladimiroviç, *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm,* çev. Kaya Bayraktar, Ayşe Meral, Küre Yayınları, İstanbul, 2004.

BOZKURT, Nebi, *"Medrese",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXVIII, İstanbul, 2003.

ÇETKİN, Muhammed, "Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları", *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu* bildiri kitabı, Cilt: 1, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2013, s. 373-398.

D'ENCAUSSE, Helene Carrere, *İki Dünya Arasında Rusya,* çev. Reşat Uzmen, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2013.

DEVLET, Nadir, *İsmail Bey (Gaspıralı),* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

DUALI, Şir Muhammed, "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu", *Milel ve Nihal Dergisi,* İstanbul, 2012, Cilt: 9, sy, 1, s. 81-104.

EGAMBERDİYEV, Mirzahan, "Çarlık Rusya'sının Türkistan'daki Eğitim Politikası (1870-1917)", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi,* Cilt: 6, sy, 1, Kırşehir, 2005, s. 103-108.

EYİCE, Semavi, *"Barthold, Vasilij Viladimiroviç",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: V, İstanbul, 1992.

FAHRŞATOV, M. N., *Narodnoye Obrazovaniye v Başkiriyi v Poreformennıy Period 60-90 Godı XIX Veka,* Nauka Yayınları, Moskova, 1994.

HABUTDİNOV, Aydar Yuryeviç, *Formirovaniye Natsii i Osnovnıye Napravleniya Razvitiya Tatarskogo Obşestva v Kontse XVIII-Naçale XX Vekov,* Kazan, 2001.

MARAŞ, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917),* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.

SMİRNOV, N. A., *Sovyet Rusya'da İslâm Tarihi İncelemeleri,* çev. Arif Berberoğlu, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2005.

TUNA, Mustafa, "Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire", *Comparative Studies in Society and History,* yıl 2011, Cambridge, 2011, Cilt: 53, sy, 3, s. 540-570.

TÜRKOĞLU, İsmail, *"Rusya",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXV, İstanbul, 2008.

YILDIZ, Naciye, *"Radloff Firedrich Wilhelm",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXXIV, İstanbul, 2007.

ZENGİN, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

*"Başkurtistan Cumhuriyeti Tarihi"* (Rusça) (Çevrimiçi)", https://www.bashkortostan.ru/republic/history, 23.09.2015.

*"İtil (Volga) Bulgar Devleti"* (Çevrimiçi), http://www.e-tarih.org/sayfa.php?sayfa=3549.287927.827316.0.0.php, 15.10. 2015.

*"Sovremennoe Medrese Dlya Sovremennoy Ummı"* (Çevrimiçi), http://www.idmedina.ru/books/school-book/?1841, 13.09.2015.

# 'MEALA FÎRÛZ' ADLI KÜRTÇE MEALDE HARFÎ TERCÜME SORUNU*

## LETTER TRANSLATION PROBLEM IN MEANING OF QUR'AN IN KURDISH NAMED 'MEALA FÎRÛZ'

**HAŞİM ÖZDAŞ***

**Özet**

Genel olarak tercüme, harfî tercüme ve tefsirî tercüme olmak üzere ikiye ayrılır. Harfî tercüme, bir dildeki ifadenin nazım ve üslup özelliklerini gözeterek başka bir dile aktarmaktır. Tefsirî tercüme ise bir sözü kaynak dilden –nazım ve üslubuna riayet etmeden ve istenilen tüm manaları korumaksızın- hedeflenen dile anlamsal olarak aktarmaktır. Mehmet Demirdağ tarafından hazırlanan "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz" adlı Kur'an-ı Kerim Kürtçe mealde, meale hâkim olan harfî tercümeden dolayı bir takım tercüme sorunlarının varlığından söz etmek mümkündür. Bu da kimi âyetlerde geçen kelime veya ifadelerin hedef dildeki ifade biçimi ve dil mantığı dikkate alınmadan Kur'an metnine sadık kalma düşüncesiyle harfî harfine tercüme edilmesi veya uygun bir biçimde Kürtçede ifade edilememesi sonucunda bazı tercüme sorunlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

**Anahtar Kelimeler**: Meala Fîrûz, Şerha Qur'ana Pîroz, Kürtçe meal, harfî tercüme sorunu, anlamı belirsiz meal örnekleri, tercüme problemleri.

---

* Bu makale, *Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği,* adlı yüksek lisans tezimden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Araştırma Görevlisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. (hasimozdas@gmail.com)

**Abstract**

Generally, translation is divided into two parts by letter translation and commentary translation. Letter translation is to transfer the poetic and stylistic features of expression in a language by taking into consideration to another language. Commentary translate is to transfer an expression from source language -by disregarding poetic and stylistic features of expression and without keeping all intended meaning- to aimed language semantically. In meaning of Qur'an in Kurdish named "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz" written by Mehmet Demirdağ, due to letter translate which prevailing to meaning, it is possible to mention the existence of a set of translation problems. This has led to emerge some translation problems in consequence of being translated literally the words or phrases which situated some verses without considering the explanandum and language logic of intended language due to the idea of literally being loyal to the Qur'an text, or not being able to in an appropriate expression in Kurdish.

**Keywords**: Meala Fîrûz, Sherha Qur'ana Pîroz, Meaning of Qur'an in Kurdish, letter translation problem, examples of ambiguous meaning, translation problems.

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'in Kurmancî lehçesinde yapılan ilk meal çalışması, Kâmuran Âlî Bedirhan'ın Hawar Dergisi ile Roja Nû gazetesinde "Tefsîra Qur'anê" başlığıyla yayınladığı meal bölümleridir. İlk tam meal ise merhum Abdullah Varlı'nın 1994'te yayınladığı "Quran a Pîroz û Arşa wêye Bilind" adlı mealdir. İkinci meal çalışması ise Mehmet Demirdağ (Mele Muhammed Garsî Farqînî) tarafından hazırlanan ve Nûbihar Yayınevi tarafından tek cilt halinde 2003'te yayınlanan "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz"dır.

Mealdeki tercüme problem(leri)ine geçmeden önce yazarın hayatı ve çalışmaları hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mehmet Demirdağ, 1965'te Diyarbakır'ın Silvan ilçesine bağlı Garsî köyünde dünyaya gelmiştir. Doğduğu köye nispetle Muhammed Garsî olarak tanınmaktadır. Uzun bir süre doğu medreselerinde eğitim aldıktan sonra İran'da okumaya karar verir. İran'ın Kum şehrine gider ve orada dört yıla yakın bir süre kalır. Orada Farsça, mantık, felsefe, kelam ve belagat alanlarında eğitim alır. İran dönüşünde de belli bir süreliğine Diyarbakır'da Molla Derviş'in yanında okur. Kürtçe, Türkçe, Arapça,

Farsça ve Osmanlıcayı bilen Demirdağ, halen Silvan'da yaşamaktadır.[1] Demirdağ'ın, "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz" adlı Kur'an-ı Kerim Kürtçe meali dışında da pek çok –kitap, makale ve şiir– çevirileri bulunmaktadır. Bunların büyük bir bölümü neşredilmişken bazıları da henüz yayınlanmamıştır.[2]

Kürtçe mealler ve yazarın hayatı hakkındaki bu kısa girişten sonra meallerin genellikle harfî ve tefsîrî tercüme yöntemleriyle hazırlandıklarını belirtmekte yarar vardır. Harfî tercümede kaynak dilin özelliklerine daha fazla riayet edilmekte ve zaman zaman hedef dilin anlatım biçim ve dil mantığı göz ardı edilebilmektedir. Tefsirî tercümede ise kaynak dilden ziyade hedef dilin özellikleri daha ön plandadır. Sonuç itibarıyla her iki yöntemde de bazı sakıncalı sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle meal hazırlanırken bu iki yöntemden biriyle yetinmek yetersiz kalabilir veya yanlış sonuçlara götürebilir.

"Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz" adlı Kürtçe mealde ise ağırlıklı olarak harfî tercüme esas alınarak âyetlere meal verilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak bazı âyetlerin mealleri, Kürtçe ifade biçimine aykırı veya anlamda bir belirsizliğe yol açacak şekilde tercüme edilmiştir.

Söz konusu makalede, "Kürtçe kullanıma uygun düşmeyen meal örnekleri" ve "Anlamı belirsiz meal örnekleri" başlıkları altında tercüme sorununa temas edilecektir.

## 1. Kürtçe Kullanıma Uygun Düşmeyen Meal Örnekleri

### 1.1. Bakara, 2/140

...وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

"*... Ji kesê ku guwahiyek li balê ye ji Xuda vedişêre sitemkartir kî heye?.../Yanında var olan bir tanıklığı Allah'tan gizleyenden kim daha zalim olabilir?*"

Âyetin, Kürtçeye uygun ifadelerle çevrilememesi sonucunda, yanlış bir anlam ortaya çıkmıştır. Çünkü âyette, Allah'ın kendine gösterdiği bir şahadeti/gerçeği insanlardan gizleyen kişinin durumu tasvir edilirken; âyet, şahitliği Allah'tan gizleyen şeklinde çevrilmiştir. Bu arada "*gerçeği gizleme*" ibaresi tefsir kaynaklarında, Hz. İbrahim'in "Hanif" olduğu gerçeğini gizleme olarak belirtilmiştir.[3]

---

1 Garsî Mehmet Demirdağ, (fotocu21@hotmail.com), "Kurtejinnameya min", Haşim Özdaş, (h - simozdas@gmail.com), 30.04.2015.

2 Bkz. Haşim Özdaş, *Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi SBE, Danışman Nurettin Turğay, Diyarbakır 2015, s. 46-50.

3 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ân hakaiki ğavamidi't-tenzîlî ve uyûn'il-ekavîlî fî*

**1.2. Bakara, 2/207**

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...

"*Hin ji mirovan jî hene ku ji bo xwestina qayilbûna Xuda canê xwe difiroşe. .../İnsanlardan bazıları da vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için canını satar...*"

Çokanlamlı sözcüklerden kabul edilen "شرى–يشري" kelimesi ve türevlerinin, Kur'an-ı Kerim'de "*satmak*"[4], "*satın almak*"[5] anlamlarında kullanıldığı vakidir.[6] Tefsir kaynaklarında, Süheyb b. Sinan'ın hicret etme olayından hareketle, kelimenin hakiki "*satmak*" anlamında olma ihtimaline yer verilmekle[7] birlikte, asıl maksadın "*feda etmek*"[8] anlamında olduğu kaydedilmektedir. Diğer bir ifadeyle sözcük, asıl anlamı dışında başka bir anlamda kullanılmıştır.

Kürtçe "*canê xwe difiroşe/canını satar*" ifadesinden ise, kelimenin hakiki anlamı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyette geçen "يَشْرِي" ibaresine karşılık, birebir karşılığı olsa bile "*difiroşe*" fiilinin kullanılması, bizce uygun değildir. Bunun yerine "*canê xwe feda dike/canını feda eder*" veya "*canê xwe dide/canını verir*", şeklinde tercüme edilmesi, Kürtçe ifade bakımından daha anlaşılırdır.

**1.3. Bakara, 2/246**

...قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا...

*"... Gotin: "Ma çi bûye ji me ku em di rêya Xuda de şer nekin û tevî em ji warê xwe û zarûyên xwe hatine derxistin? .../ Dediler: "Bize ne olmuş da yurdumuzdan ve çocuklarımızdan çıkarılmamıza rağmen Allah yolunda savaşmayalım?..."*

Kaynaklarda, âyette geçen "وَأَبْنَائِنَا" ifadesinin, "مِنْ دِيَارِنَا" kelimesine atfedildiği, cümlenin ise hal olduğu kaydedilmekte ve cümlede bir fiilin "takdir" edildiği veya "من بين" kelimesinin hazfedildiği[9] varsayılmaktadır.

---

*vuhûci't-te'vîlî*, thk.: Adil Ahmet Abdülmevcut vd., Mektebetu'l-Âbîkan, Riyad 1998, c. I, s. 336.

4 Bkz. Bkz. Nisâ, 4/74; Yûsuf, 12/20.

5 Bkz. Tevbe, 9/111.

6 Rağıb el-İsfahâni Muhammed b. Hüseyin, *Müfredat elfazi'l-kur'an*, "شرى" maddesi, thk.: Sefvan Adnan Davûdî, 3. Baskı, Darü'l-Kalem Dimaşk ile ed-Dar eş-Şamiyye, Beyrut 2002, s. 453.

7 Semîn el-Halebî Ahmed b. Yusuf b. İbrahim, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, thk.: Ahmet Muhammed el-Harrat, Daru'l-Kalem, Dimaşk ts, c. II, s. 357. Ayrıca bkz. Abdülhak b. Gālib b. Âtıyye el-Endelüsî, *el-Müharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l-âzîz*, thk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. I, s. 281.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 417.

9 Âlûsî Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ani'l-âzîm ve's-seb'i'l-mesanî*,

Takdir veya hazfı göz önünde bulundurmadan, Arapça ifadeyi olduğu gibi tercüme ederek âyete şöyle meal vermek: "*...zarûyên xwe hatine derxistin= çocuklarımızdan çıkartıldık*", kanaatimizce, Kürtçe anlatım biçimine ve dil mantığına aykırıdır. Bunun yerine, "*...zarûyên xwe hatine dûrxistin...*" şeklinde "*dûrxistin*" fiilini takdir ederek meal verilmelidir.

**1.4. Nisâ, 4/10**

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً...

"*Bêguman ên ku malê sêwiyan bi neheqî dixwin, ew hey agir di zikê xwe de dixwin. ...*/*Şüphesiz yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, onlar karınlarında sadece ateş yemektedirler. ...*"

Mealde yer verilen, "*... agir di zikê xwe de dixwin*" ifadesi, "يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً" cümlesinin birebir harfî tercümesidir. Yani "*nar*" sözcüğünün hakiki manası dikkate alınarak tercüme edilmiştir. Fakat tefsir kaynaklarında, âyette geçen "نار" kelimesinin, sebebiyet alakasından dolayı ahiretteki cehennem ateşinden "*mecaz-i mürsel*" veya "*yok olma*" ve "*acı*"dan müstear olabileceği kaydedilmektedir.[10] Yani kelime, hakiki anlamı dışında kullanılmıştır.

Kürtçede "*karında ateş yemek*" diye bir tabir olmadığından, âyeti yukarıdaki gibi çevirmek Kürtçe ifade biçimine aykırıdır. Dolayısıyla âyetin çevirisi şöyle olmalıdır: "*Bêguman ên ku malê sêwiyan bi neheqî dixwin, ew hey zikê xwe bi agir dadigirin.*" Çünkü âyetten maksat mealde ifade edildiği üzere, "*agir di zikê xwe de dixwin/karınlarında ateş yemektedirler*" değil, aksine "*karınlarına ateş tıkamaktadırlar*" veya "*karınlarını ateşle doldurmaktadırlar.*"

**1.5. A'râf, 7/22**

...أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ...

"*... Ma min vê dara han ji we re herdûkan re qedexe nekiribû? ...*/*Ben bu ağacı siz ikinize yasaklamamış mıydım?...*"

Arapça grameri gereği işaret zamiri "تِلْك" ağacı; şahıs zamiri "كُما" Hz. Âdem ve Havva validemizi; "أَنْهَكُمَا" fiilinde geçen zamir de yine ikisini göstermektedir.

Darû İhyai't-Türasi'l-Ârabî, Beyrut ts, c. II, s. 166.

10 Bkz. İbn Âşûr Muhammed b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dar et-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, IV, 254; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 31-32.

Ancak Arapça dışında başka bir dilde böyle bir ifade biçimini görmek neredeyse imkânsızdır.

Meal verilirken tüm bu özellikleri göz önünde bulundurularak tercüme etmek gerekmez. Aksi takdirde, burada olduğu gibi garip bir anlatım biçimi ortaya çıkar. Bu nedenle tercümede özellikle de meallerde kaynak dilin ifade kalıplarının esas alınmasından ziyade, hedef dilin hususiyetleri ve estetik anlayışı göz önünde bulundurulmalıdır. Özetle Arapçaya has olan bu özelliklere riayet edilmeden, "*Ma Min vê dara han, li we qedexe nekiribû? Ben, bu ağacı size yasaklamamış mıydım?...*" şeklinde meal vermek, bizce Kürtçe ifade biçimine daha uygundur.

### 1.6. Enfâl, 8/22

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

"*Bêguman xerabtirê rawiran li cem Xuda ew kerr û lal in ku hiş tê nabin./Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü onlar sağır dilsiz akıl erdirmezler*."

Genelde yeryüzündeki hayvanlar[11] anlamında kullanılan "*dâbbe*" kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de insanlar[12] ve melekler[13] için de kullanılmıştır. Ancak bu âyette geçen "*devâb*" kelimesini, "*rawiran=hayvanlar*" şeklinde tercüme edilmesi uygun değildir. Çünkü âyette kastedilen iman etmeyen, gerçekleri anlamak için aklını kullanmayan, doğruyu söylemekten imtina edip dilsizleşen ve hakikati dinlemeyip sağırlaşan kişilerdir. İşte bu özelliklerde olanlar yerilmektedir.[14] Nitekim aynı sûrenin 21 ve 23. âyetlerine bakıldığında da maksadın, hayvanlar olmadığı görülecektir.

Ayrıca yukarıdaki çeviri örneğinde, yüklem sorunu bulunmaktadır. Zira "الصُّمُّ" kelimesi, "شَرَّ" sözcüğü hakkında bir yargıda bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle onun haberidir.[15] Ancak âyetin Kürtçe mealinde cümlenin başı ile sonu arasındaki bağlantı kesilmiş ve iki yarım cümle haline gelmiştir.

Bizce âyete: "*Bêguman candarên herî xerab li cem Xweda, ew ker û lalên ku hiş tê nabin./Şüphesiz Allah katında varlıkların en şerlisi sağır, dilsiz ve akıl erdirmeyenlerdir*." şeklinde meal vermek daha uygundur.

---

11 Bakara, 2/164; Hûd, 11/6; Lokmân, 31/10.

12 Nahl, 16/61; Fâtır, 35/45.

13 Şûrâ, 42/29.

14 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-beyân ân te'vilî âyi'l-kur'an*, thk.: Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûsî ve'd-Dirasâti'l-Ârabiyye ve'l-İslamiyye bi Darî Hecer, Kahire 2001, c. XV, s. 99-100.

15 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn,* c.V, s. 589.

**1.7. Saffât, 37/28**

قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ

"*Gotin: "Bêguman hûn hey ji rast ve dihatine me./Dediler: "Şüphesiz siz hep sağdan bize geliyordunuz.*"

Âyette geçen الْيَمِينِ "*el-yemîn*" sözcüğüyle alakalı olarak tefsir kaynaklarına baktığımızda, yaygın kanaate göre, kelime mecazen "*güç*" ve "*kuvvet*" anlamına sahiptir. Bu anlama göre, kıyamet gününde tabii olanlar önderlerine, siz din ve hakikat namına en güçlü şekilde gelip bizleri kandırıyordunuz,[16] diyeceklerdir

Dolayısıyla "*yemîn*" sözcüğünü, "*ji rast ve/sağdan*" şeklinde lafzî olarak tercüme etmenin isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Aynı sorun, Sâffât sûresinin 93 ve Zümer sûresinin 67. âyetlerinin mealinde de[17] mevcuttur.

**1.8. Cum'a, 62/10**

...وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*"... û pirr Xuda di bîr bînin hêvî heye ku hûn xelas bibin./... ve çok Allah'ı anın umulur ki kurtuluşa eresiniz."*

Bu âyetin mealinde, anlatım bozukluğu vardır. Yani "*pirr Xuda*" tabiri, mana açısından sorunludur. Çünkü âyette belirtilen şey, "*Allah'ı çokça anmak*"tır. Bu yüzden âyete yukarıdaki gibi meal vermek, Kürtçe ifade biçimine uygun değildir. Bu meale, herhangi bir sözcük katmadan, kelimelerden birini öne almak veya geriye götürmek suretiyle bu tercüme sorununu gidermek mümkündür. Kısaca âyetin ilgili bölümü şöyle tercüme edilmelidir: "*... û Xweda, pir di bîr bînin.../...ve Allah'ı çokça anın...*"

16 Bkz. Taberî, *Cami'u'l-beyân,* XIX, 524-526; Zeccâc Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî el-Bağdâdî, *Meâni'l-kur'an ve î'rabuhû*, thk.: Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütübî, Beyrut 1988*,* c. IV, s. 302; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefatîhu'l-gayb (Tefsîrü'l-kebîr),* Darü'l-Fikir, Beyrut 1981*, c.* XXVI, s. 134; Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selim îla mezaya'l-kur'ani'l-kerim*, Darû İhyai't-Türasi'l-Ârabî, Beyrut ts, c. VII, s. 188.

17 İlgili mealler ve Türkçe çevirileri şöyledir: "Vêca berê xwe da wan bi destê raste li wan da./ Onlara yöneldi ve sağ eliyle onları vurdu." Saffât, 37/93; "Wan rûmeta Xuda çewa hêjayî wî ye negirt. Roja qiyametê zemîn tev di destê wî de ye û asîman jî bi destê wî yê rastê pêçayî ne./ Onlar Allah'a, hak ettiği gibi saygı göstermediler. Kıyamet gününde yeryüzü tamamıyla O'nun elindedir ve göklerde O'nun sağ eline dolanmışlardır." Zümer, 39/67.

**1.9. Kalem, 68/42**

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

*"Di roja ku wê (perde) ji ser çîma bê rakirin (zorî xuya be) û ew bal serîdanê ve têne gazî kirin lê êdî ew nikarin./(Perdenin) bacakların üzerinden kaldırılacağı günde (zorluk ortaya çıkınca) ve onlar baş indirmeye çağrılırlar ancak onlar güç yetiremezler."*

Bu âyetin çevirisinde de "يُكْشَفُ" ve "سَاقٍ" sözcüklerinin harfî harfine-motamot tercüme edilmiştir. Şu farkla ki birinci sözcükte parantez içinde "*perde/perde*", ikincide ise "*zorî xuya be/ zorluk ortaya çıkınca*" açıklamalarına da yer verilmiştir.

Kaynaklarda belirtildiği üzere burada temsili bir anlatım vardır. Yani Araplar, "اَلْكَشْفُ عَنْ سَاقٍ" ibaresini, "*korku ve durumun şiddeti*" anlamında, deyim olarak kullanmakta ve "كَشَفَ الْمَرْءُ عَنْ سَاقِهِ" ibaresini, bacak ortaya çıkmasa bile, kinaye yoluyla kişinin başına gelen korkutucu bir durum karşısında kullanırlar.[18]

Mealimizde ise âyette var olan mecazî anlatım gözden kaçırılmış veya tercümeye yansıtılmamıştır.

**1.10. Kıyâme, 75/29**

وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ

*"Û çîm bi çîmê ve bilefe./Ve bacak bacağa sarıldığında."*

Bu âyetin mealinde de yine sözünü ettiğimiz harfî tercüme sorunuyla karşılaşmaktayız. Âyetin tefsiri ile ilgili olarak İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre anlamı şöyledir: "*Dünyanın son ve ahiretin ilk günüdür. Allah'ın rahmet ettiği kişiler dışında sıkıntı üzerine sıkıntılarla karşılaşır*."[19] İbn Atıyye, İbn Abbas'tan gelen rivayete yer verdikten sonra, bunun "istiare"[20] olduğunu belirtir.[21] Çünkü Araplar, "ساق" kelimesini, şu örneklerde olduğu gibi "قَامَتِ الدُّنْيا عَلى سَاقٍ وَقَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقٍ", sadece bela ve sıkıntılı durumlarda zikrederler.[22]

---

18 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX, 97-98: İbn Âtıyye, *el-Müharraru'l-vecîz*, c. V, s. 352, 406.

19 İsmail b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîrü'l-kur'ani'l-âzim*, thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetû Kurtuba, Cize/Mısır 2000, c. XIV, s. 201.

20 Sözlükte "ödünç istemek, ödünç almak" anlamına gelen istiâreyi belâgat âlimleri, "bir kelime veya terkibin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması" şeklinde tarif etmişlerdir. (İsmail Durmuş-İskender Pala, "İstiare" maddesi, TDVİA, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 315.)

21 İbn Âtıyye, *el-Müharraru'l-vecîz*, c. V, s. 406.

22 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkami'l-kur'an ve'l-mübeyyini lima tedemmenehû*

Buna göre, bacakların birbirine sarılması söz konusu değildir. Ancak âyet, harfî harfine "*Ve bacak bacağa sarıldığında*" şeklinde tercüme edilmiştir. Kürtçede "*Û çîm bi çîmê ve bilefe*" şeklinde mecazî bir ifade olmadığından ilgili tercüme, hedef dil açısından anlamlı bir şey ifade etmemektedir.

**2. Anlamı Belirsiz Meal Örnekleri**

**2.1. Bakara, 2/249**

كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ

*"... gotin: "Çiqas komên hindik hene ku bi destûra Xuda bi ser komên pirr ketine. .../ dediler: "Ne kadar az topluluk varsa ki Allah'ın izniyle büyük topluluklara üstün gelmişlerdir. ..."*

Arapça gramer kaynaklarında belirtildiği üzere, "*kem*"in iki tür kullanımı vardır. Haberî "*kem*", çok ve nice anlamında; istifhamî "*kem*" ise bir şeyin sayı veya miktarı hakkında soru sormak için kullanılır. Bu iki kullanım, farklı manaları ifade ettikleri gibi kullanımda da bir takım farklılıklar arz etmektedir. Örneğin haberiye'de, ihbarda diğer bir ifadeyle bir yargıda bulunulduğu için cümlede cevap aranmaz; istifhamiye'de ise cevap gerekmektedir.[23]

Kur'an-ı Kerim'de toplamda 21 defa geçen "كَمْ" lafzının, tefsir kaynaklarında belirtildiği üzere 3'ü istifhamî[24] yani soru 13'ü haberîdir[25]. 5 yerde[26] ise haberiye veya istifhamiye olduğu tartışmalıdır.[27] Hatta İmam Süyûtî, "*kem*"in, Kur'an'da istifham edatı olarak kullanılmadığını iddia etmiştir.[28]

"*Nice, çokça*" anlamında olan "kem=كَمْ" edatı[29], mealimizde "*çiqas*" yani "*ne*

---

*mine's-sünnetî ve âyi'l-kur'anî*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risaletî, Beyrut 2006, c. XXI, s. 425-426.

23 Bkz. İbn Hîşâm Abdullah b. Yusuf, *Şerhû katri'n-neda ve belli's-seda*, Darü'l-Hayr, Dimaşk 1990, s. 240; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-kur'an*, thk.: Muhammed İbrahim, Darü't-Türas, Kahire 1984, c. IV, s. 328-329.

24 Bkz. Bakara, 2/259; Kehf, 18/19; Mü'minûn, 23/111.

25 Bkz. Bakara, 2/249; İsrâ, 17/17; Meryem, 19/74, 98; Şu'arâ, 26 /7; A'râf, 7/4; Enbiyâ, 21/11; Duhân, 44/25; Sâd, 38/3; Kasas, 28/58; Kaf, 50/36; Necm, 53/26; Zührûf, 43/6.

26 Bkz. Bakara, 2/211; En'âm 6/6; Yâsîn, 36/31; Tâ-Hâ, 20/128; Secde, 32/21.

27 Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Abdülhalik Âdîme, *Dirasât li üslûbi'l-kur'an'il-kerîm*, Darü'l-Hadîs, Kahire ts., c. II, s. 396-402.

28 Süyûtî Abdurrahmân b. Ebu Bekr, *el-İtkan fî ulûmi'l-kur'an*, thk.: Ahmet b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, c. II, s. 531.

29 Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn,* II, 552; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî,

*kadar*" şeklinde tercüme edilerek edata, istifhamiye anlamı verilmiştir. Arapça grameri açısından âyete bu anlamı vermek mümkün değildir. İstifhamiye anlamını verilmesi durumunda ise tercüme, kelime yığını haline gelecek ve hiçbir şey anlaşılmayacaktır. Çünkü okuyucu, zihnen kendini bir cevaba hazırlamaktadır. Üstelik ortada herhangi bir cevap da yoktur. Bu hatanın kaynağı, Arapça dil gramerini bilmemekten değil; aksine ilgili edatı Kürtçeye uygun bir biçimde çevrilememesinden kaynaklanmaktadır.

Bu nedenle, "kem=كَمْ", burada ve daha pek çok âyetin mealinde[30], "*çiqas/ne kadar*" şeklinde değil; çokça, nice anlamını karşılayan "*çendîn*, *pir*, *gelek*" vb. sözcüklerle tercüme edilmesi gerekir. Benzer bir sorunu, haberi "kem" ile aynı anlamda kullanılan "كَأَيِّنْ" edatının[31] çevirisinde de görmek mümkündür.

### 2.2. Nisâ, 4/24

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ...

> "*Û jinên zewicandî jî (li ser we hatine haram kirin) ji piştirê qerwaşên li ber destê we ne. Ev nivîsê Xuda li ser we ne hûn pê bigrin. Ji vanê han wêde ji we re hatine helal kirin; ku hûn bixwazin bi malên xwe bi pakî bixwazin bêyî ku zina bikin. Vêca ji wan (jinan) a we pê kêfa xwe kir hûn destmûza wan a ferz bidin wan. Piştî ferzê, tu guneh li ser we di tiştê hûn pê hevûdû qayil bikin de nîne./Ve evli kadınlarda (size haram kılındı) elinizin altında bulunan cariyeler dışındakiler. Bu Allah'ın üzerinizdeki yazısıdır siz ona uyun. Bunların ötesindekiler size helal kılındı; isteyesiniz malınızla zina etmeden temiz olarak isteyin. Artık o (kadın)lardan gönlünüzü eğlendirdiğinize onlara farz olan ücretlerini verin. Farzdan sonra, birbirinizi razı ettiğiniz şeyde üzerinize hiçbir günah yoktur*."

Tarih boyunca belirli gruplar tarafından mut'a nikâhına kaynak gösterilen Nisâ 24. âyetinin, uygun ifadelerle çevrilmediğini müşahede etmekteyiz. Hatta bu âyetin çevirisini okuyan biri, İslam'da asli evlilik akdinin mut'a nikâhıyla tesis ve edileceği zannına kapılabilir. Zira konunun anlaşılmasında hayati önem taşıyan, âyetin "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" bölümü, "*Vêca ji wan (jinan) a we pê kêfa xwe kir*

---

*Tefsîrü'l-bahri'l-muhit*, thk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. II, s. 277.

30 Bkz. A'râf, 7/4; İsrâ, 17/17; Meryem, 19/74, 98; Enbiyâ, 21/11; Şu'arâ, 26/7; Kasas, 28/58; Zuhruf, 43/6; Sâd, 38/3; Duhân, 44/25; Kaf, 50/36; Necm, 53/26.

31 Bkz. Yûsuf, 12/105; Hac, 22/45, 48; Ankebût, 29/60; Muhammed, 47/13; Talâk, 65/8.

*hûn destmûza wan a ferz bidin wan. /Artık o(kadın)lardan gönlünüzü eğlendirdiğinize onlara farz olan ücretlerini verin*." şeklinde çevrilmiştir. Bu da bozuk ve hatalı bir çeviri sonucu mu'ta nikâhını tanımlar gibi olmuştur. Kısaca, âyetin metnine sadık kalma endişesiyle verilen meal, yanlış anlaşılmasına zemin hazırlamıştır.

Bizce, âyeti şöyle çevirmek gerekir: "*Jinên bi mêr jî li we, heram in; ji bilî (esîrên cengê) ên ku di bin destê we de ne. Ev nivîsa Xwedê ya li ser we ye. Ji bilî van, ên mayî, bi şertê ku hûn bi namûs bijîn û xwe ji zinayê dûr bigirin, ji we re helal in. Ji van a, hûn bi nîkahê ji kîjanê istifade bikin, ji mehra wan mîqdarê we li hev kiriye bidin. Elinizin altında bulunan (savaş esirleri) hariç, evli kadınlar da size haramdır. Bu, Allah'ın size yazgısıdır. Bunların dışındakiler, iffetli kalmanız ve zinadan uzak durmanız şartıyla size helaldir. Bunlardan nikah yoluyla faydalandığınız kadınlara aranızda anlaşarak belirlediğiniz mihri verin.*"

### 2.3. Yûnus, 10/46

وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ

> "*Yan emê hin (ezab)ê bi wan wade didin nîşanî te bidin yan jî emê jiyana te biqedînin; êdî vegera wan her bi alî me ve ye, dûvre Xuda li ser tiştê ew dikin danas e*. O*nlara vadettiğimiz (azabın) bazısını sana gösterir ya da hayatına son veririz; artık onların dönüşü bizedir, sonra Allah yaptıklarına şahittir*."

Bu âyetin meali bizce isabetli değildir. Çünkü âyette, bir durum karşılaştırılmasından bahsedilmemektedir. Mü'min sûresinin 77. âyetinin çevirisinde de aynı sorunu görmek mümkündür.[32] Şöyle bir çeviri, "*Ji ya (ezabê) ku Me peymana wê daye wan, çi Em hinekî jê nîşanî te bidin, çi jî em te bimirînin (tu nebînî) vêca vegere wan her bi bal Me ve ye. Jixwe Xwedê, li ser kirinên wan şahid e. İster onları tehdit ettiğimiz şeyin (azabın) bir kısmını sana göstersek ister de seni vefat ettirsek (o azabı görmesen) dönüşleri bize olacaktır. Üstelik yaptıkları her şeyin şahidi Allah'tır* ",şeklinde olması daha doğrudur.

32 Âyetin Kürtçe meali ve Türkçesi şöyledir: "*Vêca tu bîhna xwe fireh bike. Lewra bêguman wada Xuda raste; êdî ya emê hin tiştê em ji wan re wad dikin nîşanî te bidin yan jî emê te bimirînin, êdî ewê her bal me ve bêne vegerandin./Sen gölünü ferah tut. Çünkü Allah'ın vaadi şüphesiz haktır; artık onlara vadettiğimiz bazı şeyleri ya sana göstereceğiz ya da hayatına son vereceğiz. Artık onların dönüşü sadece bizedir*." Mü'min, 40/77

**2.4. Rûm, 30/56**

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ...

*"Ewên ku zanîn û bawerî ji wan re hatibû dayîn gotin ku: "Sond be, hûn di kitêba Xuda de heya roja rabûnê man. Kendilerine bilgi ve iman verilenler dediler ki; Andsolsun ki, siz kıyamet gününe kadar Allah'ın kitabında kaldınız."*

"*Allah'ın yazgısı, takdiri*" anlamlarına gelen "كتاب الله" ibaresini, "*kitêba Xuda*" şeklinde karşılanması, manada bir belirsizliğe neden olmaktadır. Zira okuyucunun "*kitêba Xuda*" ifadesinden, Allah'ın herhangi bir kitabını veya Kur'an-ı Kerim, dışında bir şey anlamasını beklemek doğru olmaz. Çünkü "*Allah'ın kitabı*" ifadesi bunu gerekli kılmaktadır. Aynı ifade sorununu, Enfâl 68 ile Hicr sûresinin 4. âyetlerinin mealinde de[33] görmek mümkündür.

**2.5. Fetih, 48/9**

لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلا

*"Ji bo ku hûn bi Xuda û pêxemberê wî bawerî bînin û wî yarî bikin-biparêzin û birûmet mezin bigrin û sibe û êvara wî pak bêrî bidêrin./Allah'a ve peygamberine inananısınız ve ona yardım edesiniz-koruyasınız, saygıyla yüceltesiniz ve sabah akşam onu tesbih edesiniz diye."*

"تُعَزِّرُوهُ", "تُوَقِّرُوهُ" ve "تُسَبِّحُوهُ" fiillerinde geçen üçüncü tekil "ه=*hû*" şahıs zamirinin merciinin, Allah mı yoksa peygamber mi olduğu veya bu zamirlerden hangisinin Allah'a ve peygambere raci olduğu, ihtilaf konusu olmuştur. Müfessirlerden bazıları, ilgili üç zamirin de Allah'a raci olduğunu belirtirken diğer bazıları ise, "تُعَزِّرُوهُ", "تُوَقِّرُوهُ" zamirlerinin hem Allah'a hem de peygambere raci olabilme ihtimalinden söz etmişler. Ancak Fahrettin Râzî, zamirin, Allah'a irca edilmesinin daha isabetli olduğunu belirtir.[34]

Zamirin merciini tespit etme konusundaki ihtilaflar mealdeki anlam belirsizliğin temel nedenidir, Zira tercümede geçen "*wî*" zamiriyle kimin kastedildiği net değildir.

---

33 İlgili iki Âyete verilen meal şöyledir:"*Eger ne ji kitêbekî ku ji Xuda boriye bûna, wê bi sedem tiştê we girtiye ezabekî mezin we bigirtana./Allah'tan geçen bir kitaptan olmasaydı, aldığınız şeyler yüzünden sizi büyük bir azap yaklardı." Enfâl, 8/68; "Her welatê me qelandiye her jê re kitêbek xuya hebû ye./Helak ettiğimiz tüm yurtların elbette açık bir kitabı vardır."* Hicr, 15/4

34 Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr,* c. XVIII, s. 86.

Yukarıdaki bilgiler ışığında şöyle meal vermek kanaatimizce âyeti daha anlaşılır kılacaktır: "*Da ku hûn bi Xweda û pêxemberê wî bawerî bînin û alîkariya wî bikin û rûmeta wî bigirin û sibe û êvarê Xwedê pak bidêrin.*"

**2.6. Cum'a, 62/5**

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...

*"Mînaka ên ku Tewrat li wan hatiye bar kirin paşê wan nikarbû wê hilgirin wek mînaka kerê ku barê kitêba hildigre ye. .../Kendilerine Tevrat yükletildiği sonra onu kaldıramayan kişilerin misali, kitaplar taşıyan eşek misali gibidir... "*

Böyle bir çeviriyi okuyan kişi, birilerine gerçekten de Tevrat'ın taşıttırıldığı, ancak güçleri yetmediği için bunu kaldıramadıklarını, üstelik bunu yapamadıkları için de yük taşıyan eşeğe benzetildiklerini anlar.

Bizce: "*Mînaka wan ên ku (bi emelkirina) bi Tewratê berpirsyar hatine girtin, piştre wan ew (berpirsyarî) pêk neanîne, wekî mînaka kera ku barê kitêban hildigir e* ", şeklideki bir meal muhtemel belirsizliği giderecektir.

**Sonuç**

Mele Muhammed Garsî Farqînî (Mehmet Demirdağ) tarafından hazırlanan ve alanının ilklerinden olan "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz" adlı Kürtçe mealde, Kürtçenin dil imkânlarından yeteri derecede yararlanılmadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra mealde, anlamı belirsiz veya okuyucu tarafından maksadın tam olarak anlaşılmadığı çeviri örneklerinin olduğu da söylenebilir. Bunun temel nedeni de Kur'an metnine sadık kalma düşüncesiyle, âyette geçen kimi kelime ve ifadelerin harfî harfine tercüme edilmesi veya uygun bir biçimde Kürtçe ifade edilememesidir. Bu da, mecazî anlamda kullanılan sözcüğün hakikî anlamı ifade edecek şekilde tercüme edilmiş, terkipte var olan takdir veya hazif göz önünde bulundurulmadan âyete meal verilmiş veya Arapçaya has olan bazı özellikler hedef dile de aynen tercüme edilmiştir. Bu arada harfî tercümenin doğal sonucu olarak kimi âyetlerde var olan mecazî ifade gözden kaçırılmış veya tercümeye yansıtılmamıştır.

## KAYNAKÇA

Âdîme, Muhammed Abdülhalik (ö. 1984), *Dirasât li üslûbi'l-kur'an'il-kerîm*, Darü'l-Hadîs, Kahire ts.

Âlûsî, Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ani'l-âzîm ve's-seb'i'l-mesanî,* Darû İhyai't-Türasi'l-Ârabî, Beyrut ts.

Durmuş İsmail, İskender Pala, "İstiare", *DİA*, İstanbul 2001.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Tefsîrü'l-bahri'l-muhit*, thk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mi'ved vd., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî (ö. 982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim îla mezaya'l-kur'ani'l-kerim,* Darû İhyai't-Türasi'l-Ârabî, Beyrut ts.

Garsî Farqînî, Mele Muhammed (Mehmet Demirdağ), *Meala fîrûz şerha Qur'ana pîroz*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2003.

İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed, (ö. 1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dar et-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Âtıyye, Abdülhak b. Galib el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Müharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l-âzîz*, thk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Şerhû katri'n-neda ve belli's-seda*, Darü'l-Hayr, Dimaşk 1990.

İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîrü'l-kur'ani'l-âzim*, thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetû Kurtuba, Cize/Mısır 2000, XIV, 201.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Cami' li ahkami'l-kur'an ve'l-mübeyyini lima tedemmenehû mine's-sünnetî ve âyi'l-kur'anî*, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risaletî, Beyrut 2006.

Özdaş, Haşim, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, tez danışmanı: Nurettin Turğay, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2015.)

Rağıb el-İsfahâni, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *Müfredat elfazi'l-kuran*, thk.: Sefvan Adnan Davûdî, 3. Baskı, Darü'l-Kalem Dimaşk ile ed-Dar eş-Şamiyye, Beyrut 2002.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, (ö. 606/1210), *Mefatîhu'l-gayb (Tefsîrü'l-Kebîr),* Darü'l-Fikir, Beyrut 1981.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. İbrahim (ö. 756/1355 ), *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, thk.: Ahmet Muhammed el-Harrat, Daru'l-Kalem, Dimaşk ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebu Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkan fî ulûmi'l-kur'an*, thk.: Ahmet b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/922) *Cami'u'l-beyân ân te'vilî âyi'l-kur'an*, thk.: Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûsî ve'd-Dirasâti'l-Ârabiyye ve'l-İslamiyye bi Darî Hecer, Kahire 2001.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf ân hakaiki ğavamidi't-tenzîlî ve uyûn'il-ekavîlî fî vuhûci't-te'vîlî*, thk.: Adil Ahmet Abdülmevcut vd., Mektebetu'l-Âbîkan, Riyad 1998.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî el-Bağdadî (ö. 311/923), *Meâni'l-kur'an ve i'rabuhû*, thk.: Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütübî, Beyrut 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392), *el-Burhan fî ulûmi'l-kur'an*, thk.: Muhammed İbrahim, Darü't-Türas, Kahire 1984.

# İSLÂMÎ LİTERATÜRLERDE GAYRİMÜSLİM AZINLIK KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİHİ SÜRECİ

## IN THE ISLAMIC LITERATURE THE BIRTH OF NON-MUSLIM MINORITIES AND HISTORICAL PROCESS

**MUHAMMED ÇUÇAK***

**Özet**

Azınlıklar, ilk olarak dinî azınlıklar daha sonra dil ve kültürel azınlıklar şeklinde ortaya çıkmıştır. Onlar, kültür, dil ve din bakımından çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunların çözümü birçok bilim dalı tarafından araştırılmıştır. Bu bilim dallarından biri de İslâm hukuku olmuştur. İslam hukukunda azınlıklardan kasıt gayrimüslim azınlıklardır. İslâm hukukundaki dört mezhep imamların içinde bulunduğu cumhura göre gayrimüslim azınlıklar, Mekke'nin fethinden sonra ortaya çıkmaya başlamış. Bunlara İslâmî literatürlerde "Muâhid, Ehl-i Ahd, Ehl-i Zimme, Zimmîler, sair millet, el-Ekalliyât" gibi kavramlar kullanılmıştır. Ancak bu kavramlardan bazıların kimi dönemde diğerlerine göre daha yaygın kullanıldığı görülmüştür.

Bu çalışmamızda önce azınlıkların tanımı yapılmış, sonra da tarihî süreç içinde İslâmî literatürlerde onları ifade etmek için kullanılan kavramlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

* Dr. Mumammed Çuçak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (md.cucak@gmail.com)

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Muâhid, Ehl-i Zimme, Zimmîler, millet, Azınlıklar.

**Abstract**

Historically, minorities first emerged as religious ones, and then groups which are minorities in terms of their culture and language appeared. Such minorities met a lot of cultural, religious and language related difficulties. Some disciplines have tried to find solutions to these kind of problems. One these is the discipline of Islamic law. In the Islamic law, the concept of minority specifically refers to non-muslim minorities. According to the majority in the Islamic law among whom there are the imams of the four sects, minorities appeared after the conquest of Mecca. In the Islamic literature, concepts such as "Muâhid, Ehl-i Ahd, Ehl-i Zimme, Zimmîler, sair millet, and el-Ekalliyât" were used to refer to these. However, it should be noted that some of these concepts were more common in certain periods.

In this study, first the notion of minority will be defined, and then the concepts utilized to refer to the idea will be identified.

**Keywords:** Islamic Law, Muâhid, Ehl-i Zimme, Zimmîler, nation, minorities.

**Giriş**

Tarih boyunca azınlıkların sorunları dünya siyasetinin önemli meselelerinden biri haline getirilmektedir. Öyle ki savaşların çıkış nedeni olmuş ve bu özelliğini hâlâ da devam ettirmektedir. İslam ülkelerinde gayrimüslimlerden öğrenciler, tüccarlar ve gayrimüslim azınlıklar gibi farklı statüye sahip kişiler bulunmaktadır. Gayrimüslim azınlıkların İslâm dünyasının bir parçası olduğu da bir hakikatdir. Dolasıyla bunların sorunlarının üzerinde durulması, dinimizin öngördüğü şekilde çözüme kavuşturulması, İslâm dini açısından önem arz etmektedir.

Gayrimüslim azınlıklar, İslam hukukuna göre istediği dine inanma, inancının gerektirdiği şekilde ibadet etme, mabet inşa etme, dinî semboller kullanma, dinî törenler düzenleme, dinlerini öğrenme ve öğretme, mülk edinme, liyakatli olması halinde resmi görevlerde bulunma gibi haklara sahiptirler.

İslâm'ın gayrimüslim azınlıklara ne gibi haklar tanıdığını ortaya koyabilmek, gayrimüslim azınlıkların Mekke'nin fethinden sonra tarih sahnesine çıktığından beri günümüze kadar İslâmî literatüründe onlar için hangi kavramların kullanıldığını tespit etmekle mümkün olmaktadır.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığının http://www.yok.gov.tr web sayfasını ve İslam Araştırmaları Merkezinin http://www.isam.org.tr web sayfasını tarama neticesinde edinilen sonuca göre, yüksek lisans, doktora tezi ve makale olup azınlıklarla ilgili tamamlanmış çok sayıda çalışmanın bulunduğu, fakat bunların tamamına yakınının uluslararası ilişkiler, psikoloji ve sosyoloji gibi İslâm hukuku dışındaki bilim dallarında yapılan çalışmalar, bazılarının gayrimüslim azınlıkların hakları, bazıların ise problemleri ile ilgili çalışmalar olduğu tespit edilmiştir.

Bizim bu çalışmamızda gayrimüslim azınlıkların tanımı verildikten sonra azınlıkların ne zaman ortaya çıkmaya başladığına ve tarih süresince İslâmî literatürlerde onlar için kullanılan kavramların tespitine ağırlık verilmiştir.

## 1. Azınlık Kavramının Tanımı

"Azınlık" kavramı, uluslararası terminolojide kullanılan siyasî bir terimdir. Bu kavram, herhangi bir devletin vatandaşı olup o devletin hâkim çoğunluğundan farklı özelliklere sahip bir grubu veya topluluğu ifade eder.[1] Azınlık olmak, içinde bulunduğu kişilerin, cemaatlerin ve toplumun genel niteliklerinden farklı yanlarının bastırılması, kendi özelliklerini yerine getirememesi, toprağında boy gösterememesi ve kendini ispatlayamaması, horlanması, egemen ırkçı ve milliyetçilerin saldırılarının hedefi olması ve kendi toprağında yabancı durumuna düşmesi demektir.[2]

Bu kavram, modern İslâm hukukçularından bazılarının kitaplarında yer alsa da aslında İslâm hukukuna sosyoloji ve uluslararası hukuktan intikal etmiştir. Dolayısıyla azınlık kavramı, önce sosyoloji ve uluslararası hukuk açısından, sonra da İslâm hukuku açısından ele alınacaktır.

### 1.1. Modern Kaynaklarda Azınlık Tanımı

Modern kaynaklarda azınlık kavramının tanımı üzerinde yapılan incelemede otuza yakın farklı tanıma rastlanmaktadır.[3] Bunda konuya **siyasî** amaçlarla çeşitli

---

1 Taha Cabir el-Alvânî, "Azınlık Fıkhına Giriş", çev., H. Mehmet Günay, *Usul Dergisi*, sayı: 1, İstanbul, 2004, s. 137.

2 Zeri İnanç (der-çev), *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları*, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2004, s. 15.

3 Muhammed Belbaşîr, "el-Ekallîyet siretü'l-mustelah ve delâletü'l-mefhum", *el-müslimün fi'l-aktâr gayri'l-islâmî hukûkuhum, vâcibâtuhum, meşâkiluhum ve hulûluha*, Tahran, el-Mücemme'l-Âlemî, 2006, s. 60-61; Muhammed Cebr, *el-Merkezü'd-devlî li'l-ekallîyet fi'l-kânûni'd-devliyyi'l-âmme mukârene bi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, İskenderiye, Münşeatü'l-Meârif, ts., s. 79.

açıdan bakılmış olması ve azınlık kavramına farklı anlamlar yüklenmiş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Yapılan tanımların bazılarında konuya **sayısal** açıdan bakılmış ve azınlıklar "toplumun içinde sayıca az olanlar" diye tanımlanmıştır. Kimileri konuya **güç** ve **başat** açısından bakmış ve azınlıkları "hâkim gücün yönetimi altında olanlar" diye tanımlamıştır. Buna göre toplumda sayıları fazla da olsa hâkim konumda olamayanlar azınlık sayılır. Buna genellikle Avrupalıların, istila ettiği yerlerdeki durumu örnek verilmiştir. Avrupalılar istila ettiği yerlerde sayıca azdırlar; ama azınlık sayılmazlar. Azınlıklarla ilgili mevcut tanımlardan onbiri bu yöndedir.[4] Kimileri de konuya **din, dil, kültür** gibi yönlerden bakmış ve azınlıkları ona göre tanımlamıştır. Ancak yapılan tanımların çoğu eleştirilere maruz kalmıştır.[5]

Azınlık kavramında genel kabul görmüş bir tanıma ulaşılamamış olması, azınlık haklarına ilişkin temel sorunların başında gelmesine yol açmıştır.[6] Fakat her şeye rağmen azınlık kavramı genel olarak biri sosyolojik, diğeri hukuksal olmak üzere iki açıdan tanımlanmıştır:

a. Sosyolojik açıdan. Bir toplum içinde sayısal bakımdan azınlık oluşturan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan gruba azınlık denir.[7]

Bu tanıma göre azınlıklardan kastedilenlerin, bir toplum içinde sayıca az olmalarının yanı sıra güç, statü açısından geri planda kalmış ve toplumun diğer kesimlerinden farklı dine veya ırka sahip olan gruplar olduğu anlaşılmaktadır.

b. Hukuksal açıdan**.** Azınlıkların tanımıyla ilgili uluslararası hukukta genel kabul gören bir tanım yoktur. Buna rağmen bu konuda BM İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Alt Komisyonu raportörleri J. Deschenes ile F. Capatorti'nin yapmış oldukları tanımlar referans tanımlar olarak gösterilmektedir.[8]

J. Deschenes'e göre azınlık, bir devlette sayısal olarak azınlık oluşturan ve başat konumunda olmayan ve o devletin, nüfusunun çoğunluğundan farklı etnik, dinsel veya dilsel özelliklere sahip, birbirleriyle dayanışma duygusu içinde, üstü örtülü de olsa, varlığını sürdürmek için ortak bir iradeyle hareket eden ve amacı çoğunluk ile fiili ve hukuki eşitlik elde etmek olan, bir grup vatandaşıdır.[9]

---

4 Belbaşîr, *agm*, s.70-74.

5 Belbaşîr, *agm*, s. 75-81.

6 Naz Çavuşoğlu, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları*, 2. Bs, İstanbul, Su Yayı - ları, 2001, s. 33.

7 Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 26.

8 Zeri İnanç'ın ileri sürdüklerinden bu raporun 1992 yılları yayınlandığı anlaşılmaktadır. bk: İnanç, *age,* 22.

9 İnanç, *age*, s. 20.

F. Capatorti'ye göre azınlık, bir devletin geri kalan nüfusundan sayıca az olan, başat konumunda olmayan, üyeleri -o devletin vatandaşları olan- nüfusun geri kalanından farklı etnik, dinsel veya dilsel özelliklere sahip ve üstü örtülü de olsa, kendi kültürlerini, geleneklerini, dinlerini veya dillerini korumaya yönelik bir dayanışma duygusu gösteren gruptur.[10]

Deschenes ile Capatorti'ye ait mezkûr tanıma göre bir devlette sayıca az olan, başat olmayan, o devletin vatandaşı olan, farklı dine veya etniğe sahip olan her toplum azınlık kabul edilir. Deschenes ve Capatorti'ye ait tanımlar, uluslararası hukukça benimsenmiş tanımlar olarak kabul edilmektedir. Bu iki tanım şöyle değerlendirilebilir:

Deschenes'in tanımında, hukuki anlamdaki azınlıktan bahsedilmiştir. Eşitlik vurgusu yapılmıştır. Yani ortada bir devlet ve ondan talepte bulunan bir grup insan vardır. Bunlar birbiriyle dayanışma içinde, ortak bir amaç doğrultusunda birlikte hareket edip mücadele etmektedirler.

Capatorti'ye ait tanımda ise, sosyal ve kültürel yaşam alanındaki azınlıklardan bahsedilmiştir. Devlet-vatandaş ilişkisinin altı çizilmiştir. Bu tanımda azınlıkların ortak bir amaçla hareket ettikleri vurgulanmamıştır. Her iki tanım birlikte ele alındığında, bunların birbirini tamamlar nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

### 1.2. İslâm Hukukunda Azınlık Tanımı

İslâm hukukunun azınlık kavramına bakışı ve yaklaşımı uluslararası hukukta olduğu gibi ırk, kültür, dil açısından değildir. İslâm hukukunda İslâm devletindeki azınlıklardan maksat, İslam'dan başka bir dine mensup olan kişilerdir ve azınlıkların tanımı ise: "İslâm devletinin gayrimüslim vatandaşları"[11] şeklinde yapılmıştır.

İslâm hukukuna göre ırk, dil veya renklerin farklı olması, ayrı bir hüküm tahsis edilmesinin sebebi değildir. İslâm'da bir hükmün tahsis edilme konusunda ırk, dil ve kültürlerin farklı olmasının hiçbir önemi yoktur. Ayrı bir hükme tabi tutulması için kişinin sadece İslâm'dan başka bir dine mensup olması gerekir. Bir Müslümanla aynı ırktan olan kişinin inandığı din, farklı olursa onunla ilgili hükümler de farklı olur. Buna mukabil hangi kültür ve ırktan olursa olsun, İslâm dinine inanan herkes

10 İnanç, *age,* s. 21.

11 Ali Hüsna el-Hurbutlî, *el-İslâm ve Ehl-i Zimmet*, el-Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şuûni'l-İslamiyye, 1969, s. 65, Ali b. Abdurrahman et-Tayyar, *Hukuku Gayri'l-müslimin fi'd-Devletü'l-İslâmiyy*, 2. Bs, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006, s. 47.

aynı hükümlere tabiidir ve kardeş sayılır. Bununla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de **"Mü'minler kardeştir"** إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ[12] buyrulmuştur.

Allah'ın Elçisi (a.s.) de Veda Hutbesi'nde bu hususa vurgu yaparak şöyle buyurmuştur:

"Bir Arab'ın yabancıya, bir yabancının da Arap'a üstünlüğü yoktur. Çünkü bütün insanlar Âdemoğullarıdır. Âdem ise topraktandır. Ey halk sözlerimi dinleyin ve anlayın. Her Müslüman, diğer Müslüman'ın kardeşidir. . ."[13]

İnsanların ırkının, dilinin ve renginin farklı olması, Kur'an'a göre Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alametlerden kabul edilmiştir.[14] Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ

**"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."**[15]

### 2. Gayrimüslim Azınlıkların Ortaya Çıkışı

İslâm'dan önce Himyer, Kindi, Gassan, Hazrec ve Evs kabileleri, Kinâne ve Haris b. Ka'b oğulları, Yemen'deki bazı kabileler arasında Yahudi dinini kabul eden Arapların bulunduğu, Vadi'l-kura, Teyme, Hayber'den Yesrib'e kadar olan yerlerde Yahudilerin yaşadığı, Yahudilerin bu yerlere göç ederek geldiği tarihi kaynaklardan bilinmektedir.[16] Şam başta olmak üzere Bizansların hükümranlığı altında olan bölgelerdeki halkın çoğu Hristiyandı. Arap yarımadasından ticaret için bu bölgelere gelen Arapların bazısı Hristiyanlığı kabul etmiştir. Hristiyanlık, Yahudiliğe nazaran Araplar arasına, Misyonerler ve Arap Hristiyanları vasıtasıyla yayılmıştır. Arap yarım adasına Hristiyanlardan, Yahudilerde olduğu gibi topluca göç eden olmamıştır. Hristiyanlık kolay ve herkese açık bir din, Yahudilik ise zor ve dışına kapalı bir

12 el-Hucurât, 49/10.

13 Ali Muhammed Sallabî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye: arzu vekâi' ve tahlîlu ahdâs,* 7. Bs, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2008, s. 876.

14 Geniş değerlendirme için bk: Belbaşîr, *agm,* s. 81-84.

15 el-Rum, 30/22.

16 Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm,* Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1972, c. 6, s. 514-518; İbrahim Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri'n-Nebevî*, Magrib, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts, s. 95-96.

din olduğundan dolayı Araplar arasında Hristiyanlık Yahudiliğe göre daha rağbet görmüştür.[17]

Kimi görüşe göre İslâm'dan önce Arap yarımadasında Yahudiler ile Hristiyanların bulunduğu bölgelerden biri de Mekke'dir. Mekke'deki Yahudiler ile Hristiyanların bazıları tüccar, bazıları esnaf ve bazıları ise köleydi. Mekke'de Hristiyanlık Yahudiliğe göre çok yaygındı ve etkiliydi. Çünkü Hristiyanların içinde Varaka b. Nevfel (ö. m. 610) ve Osman b. el-Hüveyris (ö. m. 607) gibi etkili kişiler vardı. Buna rağmen onlar Mekke'de bir topluluk oluşturabilecek sayıda değildi. Mekke'de yaşayan Yahudilerin sayısı olsa olsa birkaç yüz olabilir. Bu yüzden Yahudilerin Mekke'de siyasî hayat üzerinde Medine'deki gibi bir rolü ve etkisi yoktu.[18] Fakat bazı rivayet ve tarihi vakalar, bu görüşün pek de isabetli olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce Arap yarımadasında Yahudi ve Hristiyanlar mevcut idi, Mekke'de Ehl-i Kitab'ın özellikle Yahudilerin sayısının birkaç yüz olabileceğini söylemek zordur. Zira bir rivâyete göre Mekkeli Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö. m. 606) İslâm'dan önce hak din arayış içerisinde bulunur. Bu amaçla Şam'a giden Zeyd burada bir Yahudi âlimiyle karşılaşır, ondan kendisine Yahudiliği anlatmasını ister ve kendinin Yahudi dinine girebileceğini söyler. Yahudi âlimi ona, Yahudiliği kabul ederse Allah'ın gazabından bir pay alacağını söyler. Zeyd ona, kendisinin Allah'ın gazabına uğramaktan kaçtığını ve kendisine başka bir hak dinden haber vermesini söyler. Yahudi âlim ona, ne Yahudi ne de Hristiyan olan ve tek bir Allah'a ibâdet eden İbrahim'in (a.s.) dininden haber verir.[19]

Bu rivâyet, İslâm'dan önce Mekke toplumu içinde Yahudilerin olmadığını göstermemektedir. Mekke'de Yahudiler yaşamış olsaydı, Zeyd Yahudilik hakkında azçok bilgiye sahip olurdu, Şam'da Yahudi âlimiyle karşılaştığında ondan Yahudilik hakkında bilgi almaya ihtiyaç duymazdı. Öte yandan Allah'ın Elçisi'ne (a.s.) elçilik görevi verildikten sonra Mekke müşrikleri Allah'ın Elçisi (a.s.) hakkında Yahudi olan birinden bilgi almak amacıyla, Nadir b. Haris (ö. 2/624) ile Ukbe b. Ebî Muayt (ö. 2/624)'ı Medine'deki Yahudi âlimlerine gönderir. Bu iki kişi Medine'ye gelir,

---

17 Ali, *age,* c. 6, s. 582-587.

18 Ahmet İbrahim Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-cahiliyye ve ahdi'r-Resul*, el-Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985, s. 254–256; İsmail Hakkı Atçeken, "Asr-i saadet'te Yahudilerle ilişkilere genel bir bakış", *Diyanet İlmi Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed (a.s.) özel sayı), 2. Bs, Ankara, 2003, s. 436 ve 438; Hişâm Cuayt, *Tarihiyyetü'd-da'veti'l-Muhammediyye fi Mekke,* Beyrut, Dârü't-Talia, 2007, s. 140.

19 Hadisin devamı için bk: Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî,* Dımışk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002, Menâkıbu'l-Ensâr 63, (3827).

Yahudi âlimlerine Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) sıfatlarını beyan ettikten sonra Allah'ın Elçisi (a.s.) hakkında onlardan soru sorar. Yahudi âlimleri, Nadır b. Haris ile Ukbe b. Ebî Muayt'a Allah'ın Elçisi'ne (a.s.) sorması için üç tane soru verirler.[20]

Bu rivayet ise İslâm geldikten sonra da Mekke'de Yahudilerin olmadığını göstermektedir. Şayet o dönemde Mekke'de Yahudiler bulunsaydı, Mekke müşrikleri, Allah'ın Elçisi (a.s.) hakkında Yahudilerden bilgi almak için iki kişiyi Medine'ye göndermezdi.

Müslümanlar ile Ehl-i Kitap arasındaki cizye hukukunu düzenleyen Tevbe suresinin 29. âyetinin Medine'de nazil olduğu, Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) Ehl-i Kitap'la ilk antlaşmayı Medine'de gerçekleştirdiği düşünülürse, Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap'la yapılacak antlaşma konusunda herhangi bir düzenlemenin Mekke döneminde ortaya konulmadığı görülmüştür. Bu dönemde, işkenceye ve baskıya maruz kalan taraf Müslümanlar olmuştur. Müslümanların Mekke'de gayrimüslimlerle bir antlaşma yapması söz konusu olmadığından, bu dönemde bununla ilgili her hangi bir âyetin inmiş olduğuna da rastlanmamıştır.

Allah'ın Elçisi Mekke'de 13 yıl mücadele ettikten sonra Medine'ye hicret ettiğinde, ahalisinin yarısına yakını Yahudilerden ve diğer kısmı ise Araplardan teşekkül eden bir topluluk ile karşılaşmıştır. Medine'deki Arapların İslâm'ı kabul etmesiyle, Müslümanların sayısıyla beraber Müslümanların gücü de artıyor ve doğal olarak Medine'nin kontrolü Müslümanların eline geçiyordu. Medine'de bulunan Yahudiler, azınlık durumuna düşmüştür. Medine'deki toplumun huzur, barış ve güvence içinde yaşaması için, herkesi bağlayan bir antlaşmanın yapılmasına ihtiyaç duyuluyordu. Bu nedenle Medine'deki Müslümanlar ile Yahudiler arasında tarihe "kitap, sahife, Medine vesikası, Medine anayasası"[21] olarak geçecek olan bir antlaşma yapılmıştır. Bu, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında yapılan kapsamlı ilk antlaşmadır. Bu antlaşmanın şartlarından anlaşıldığına göre Medine'nin kontrolü ve egemenliği Müslümanlardadır. Azınlık statüsünde olan taraf ise Yahudilerdir. Bunu, Müslümanlarla Yahudiler arasında yapılan bir ittifak antlaşması, diye nitelendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bunun nedenleri şöyle açıklanabilir:

---

20 Muhammed b. Yusuf Salihi Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşad fi sîreti hayri'l-ibâd,* tahk., Mustafa Abdu'l-Vahid. 2. Bs, el-Kahire, Vizâretü'l-Evkâf, 1986, c. 2, s. 460-461; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* tahk., Mustafa Abdu'-l Vahid, Dârü'l-Me'rife, Beyrut, 1976. c. 1, s. 483-484; Sallabî, *age,* s. 180-181.

21 Bu antlaşma eski kaynaklarda: "kitap, sahife" olarak, yeni kaynaklarda ise: "anayasa, vesika" olarak geçmektedir. Mehdi Rızkullah Ahmet, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî dav'i'l-mesâdiri'l-asliyye,* Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1992, s. 306.

a. İttifak antlaşmasında iki taraf eşit güce sahip olmalı ve olağan dışı bir olay sırasında karar alma konusunda aynı yetkilere sahip olmalıdır. Medine'deki Yahudilerin durumu öyle değildi. Çünkü antlaşmanın maddelerinden anlaşılıyor ki, bir olay vuku bulması halinde, o olay hakkında Allah'ın Elçisi'nin vereceği hüküm geçerliydi ve söz sahibi taraf Müslümanlardı. Bunu özellikle antlaşmanın 42. maddesi[22] açık ortaya koymaktaydı.

b. İttifak antlaşmasında bir sebepten dolayı antlaşma bozulduğunda, her iki tarafın eski haline dönmesi gerekiyor. Medine antlaşması Yahudiler tarafından bozulduğunda, durum öyle olmadı. Antlaşma bozulduğunda duruma göre, bazı Yahudiler sürgün edildi[23] ve bazıları öldürüldü.[24] Bu nedenle kanaatimizce Medine antlaşması, bir ittifak antlaşması değil bir zimmet antlaşmasıdır. Bazı çağdaş âlimler de Medine antlaşmasının bir zimmet antlaşması olduğu görüşündedir.[25] Medine antlaşması bir zimmet antlaşması olarak düşünülmesi halinde, İslâm tarihinde gayrimüslim azınlıkların ortaya çıkışı bu tarihten itibaren başlamış sayılır.

Ancak Medine'deki Yahudiler, Müslümanlara cizye ödemiyordu. Bunun nedeni şunlardan biri olabilir:

a. Medine Yahudilerinin, Medine'yi dış düşmanlardan savunma faaliyetine Müslümanlarla beraber katılacağıdır. Yahudilerle yapılan antlaşmanın bazı maddeleri Medine'nin, dışarıdan gelecek tehlikeden korunmasına ilişkin olup, Allah'ın Elçisi (.a.s.) koruma faaliyetine Yahudileri de dâhil etmiştir.[26] İslam hukukunda Müslümanlarla antlaşma yapan ve İslam topraklarının savunma faaliyetine katıla-

---

22 42. madde: "Bu sahifede (yazıda) gösterilen kimseler arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme (herhangi olay) yahut münazaa vak'alarının Allah'a ve Resûlullah Muhammed'e (a.s.) götürülmeleri gerekir. Allah, bu sahifeye (yazıya) en kuvvetli ve en iyi riayet edenlerle beraberdir". Muhammed Hamidullah, "Medine'de Kurulan İlk İslam Devletinin Esas Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamberin Vazettiği Yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa", der., Salih Tuğ, *İslam anayasa hukuku*, haz., Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 101.

23 Sallabî, *age,* s. 552.

24 Sallabî, age, s. 610.

25 bk: Vehbe ez-Zuhaylî, "el-İslâm ve'l-Zimme", *Muâmeletu gayri'l-müslimin fi'l-İslâm (MGMİ)*, Amman, Mecmaü'l-Meliki li-Buhûsi'l-Hadârati'l-İslâmiyye, 1989, c. 1, s. 137; Emin Muhammed el-Kudât, "Muâmeletu Gayri'l-Müslimin fi Diyâri'l-İslâm ve Muâmeletu'l-Müslimin fi Gayri Diyâri'l-İslâm Dirâseten Mukâreneten", *MGMİ,* c.2, s. 588.

26 Bu hususta vesikanın bir maddesinde şöyle geçer: "Onlar (Müslümanlar ve Yahudiler) ar - sında, Yesrib'e hücum edecek kimselere karşı yardımlaşma yapılacaktır". bk: Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, Ankara, YeniŞafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2003, c. 1, s. 210.

cak gayrimüslimlerden cizye alınmayacaktır.[27] Bu, İslam'ın gayrimüslimlerle ilgili bir uygulamasıdır. Medine'deki Yahudilerden cizyenin alınmaması o uygulamaya binaen olmuş olabilir.

b. Ehl-i Kitap'tan cizye alınmasını düzenleyen âyetin o zamana kadar inmemiş olmasıdır. Ehl-i Kitap'tan cizye alınması ile alakalı Tevbe suresinin 29. ayeti[28] hicri 9. yılında inmiştir.[29] Bu sebeple olsa gerek, Ehl-i Kitab'tan cizye bu tarihten itibaren alınmaya başlanmıştır.[30]

Fukahânın çoğunluğu, Medine antlaşmasının bir ittifak antlaşması olduğu kanaatindedir. Bunlara göre zimmet antlaşması Mekke'nin fethinden sonra yapılmaya başlamıştır. Bundan önce Allah'ın Elçisi (a.s.) ile gayrimüslimler arasında gerçekleşen antlaşmalar süreli akitlerdir. Çünkü cizye ile alakalı Tevbe suresinin 29. âyeti h. 9. yılında Mekke'nin fethinden sonra inmiştir.[31] Cizyenin alınması meşrulaştıktan sonra Ehl-i Kitap'tan cizyeyi ilk verenlerin Necran Hristiyanları olduğu rivâyet edilmiştir.[32] Allah'ın Elçisi (a.s.) bu âyet indikten sonra Ehl-i Kitap'tan olan Rumlara karşı savaşa girmek için hazırlık yapmış ve Arap yarımadasının her tarafından gelen yaklaşık otuz bin sahabiyle Tebük'e kadar gelmiştir. Âyet cizyeyle ilgili düzenlemeler içerdiğinden dolayı "cizye âyeti" diye adlandırılmıştır. Allah'ın Elçisi (a.s.) bu âyet indikten sonra âyetin gereği çeşitli din mensuplarıyla ya kendisi bizzat veya elçi göndererek antlaşmalar yapmıştır. Çoğunluğa göre âyetteki diğer bir delil ise "الجزية el-cizye" kelimesidir. Bu kelime, zimmîlerden alınan mal için kullanıldığı gibi onlarla yapılan zimmet akdi için de kullanılmaktadır. Bu âyetin Mekke'nin fethinden sonra indiği düşünülürse zimmet akdinin de Mekke'nin fethinden sonra yapılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.[33]

---

27 Ali Hüsna el-Hurbutli, *age,* s. 75. Heyet, *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye,* 2. Baskı, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983, "cizye" md, c. 15, s. 206. Fehmi Hüveydi, *Müvatınun la Zimmiyyun,* 3. Baskı, Kahire, Dârü'ş-Şürûk, 1999, s. 134.

28 Tevbe suresinin 29. ayeti şudur: "قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ, *Kendilerine kitap verilenlerden oldu - ları halde ne Allah'a, ne âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini din edinmeyen kimselere alçalmış oldukları halde elden cizye verecekleri hale gelinceye kadar savaş yapın.* (Elmalılı)"

29 Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*, tahk, Sami b. Muha - med es-Selame, 2. Baskı, Riyad, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 1999, c. 4, s. 132.

30 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtar şerhi münteka'l-ahbar,* 2. Baskı, Be - rut - Dımaşk, Dârü'l- hayr, 1998, cizye ve ve akdu'z- zimme, (3515), s. 1570.

31 *Tefsir İbn Kesir,* c. 4, s. 132.

32 eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr,* el-Cizye ve ve Akdu'z-Zimme, (3515).

33 ez-Zuhaylî, "el-İslâm ve'l-Zimme", *MGMİ*, c. 1, s. 123; Cebr, *age,* s. 105; Dendel Cebr, *el-Ekallîyâtu*

Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) Medine'deki Yahudiler ile yapmış olduğu antlaşmayı, daha sonra başka bölgelerdeki Ehl-i Kitap'la yapmış olduğu antlaşmalar izlemektedir. Tevbe suresinin 29. âyeti indikten sonra, Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) Ehl-i Kitap'la yapmış olduğu antlaşmalarla, Müslüman ve azınlık durumundaki gayrimüslimlerin ilişkilerinin çerçevesi daha netlik kazanmış, onun kuralları çizilmiş ve temeli atılmıştır. Allah'ın Elçisi (a.s.) h. 6. yılından itibaren komşu memleketlerdeki gayrimüslim hükümdarlara, mektuplar göndermiş[34] olsa da bu mektuplar, Müslim-gayrimüslim ilişkisinin nasıl olacağı konusunda İslâm hukuku açısından bir fikir verebilecek bir sonuç getirmemiştir.

### 3. İslâmî Kaynaklarda Gayrimüslim Azınlıklar için Kullanılan Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de "az" anlamına gelen "قَلِيلُونَ/kalîlûne"[35], "قَلِيلَةٌ/kalîletün"[36], "يُقَلِّلُكُم/yukallilukum"[37], "قَلَّ/kalle"[38], "قَلِيلٌ/kalîlun"[39] kelimeleri geçmektedir. Bu kelimeler, Arapçadaki "اَلأَقَلِّيَاتُ/el-ekalliyât-azınlıklar" kelimesinin verdiği anlamı ifade etmez. Bu kelimeler ancak, "çoğun" zıddı olan az manasını vermektedir. Gerçi bu kelimelerin hepsi, kelimelerin kökü olan "قَلٌّ kallun"dan türetilmiş olsa da, kelimelerin "اَلأَقَلِّيَاتُ/el-ekalliyât" kalıbı diğerlerinden farklı anlam taşımaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de dinsel azınlıkları tam ifade eden bir kelime de yoktur. Gayrimüslimler, farklı tabirlerle ifade edilmektedir. Kur'an, semavi menşei olan Yahudi ve Hristiyanlara bazen "Ehl-i Kitap"[40] tabirini kullanmış, bazen Yahudiler için "Yahudi"[41] veya "Beni İsrail"[42], Hristiyanlar için "Nasâra"[43] veya "Ehl-i İncil"[44] tabirini

---

*gayri'l-müslime fi'l-müctemai'l-İslâmî; el-hukuk ve'l-vâcibât fi's-siyâseti'ş-şer'iyye,* Amman, Dârü Ammar, 2003, s. 105-106; Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, Ankara, Altınkalem Yayınları,1994, s. 79; Zeydan, *age,* s. 22; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* İstanbul, İz Yayıncılık, 2001, c. 3, s. 234-235; *Tefsir ibn kesir*, c. 4, s. 132.

34 Safiyyürrahman el-Mübarekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm,* Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007, s. 350.

35 eş-Şu'arâ, 26/54.

36 el-Bakara, 2/249.

37 el-Enfâl, 8/44.

38 en-Nisâ, 4/7.

39 en-Nisâ, 4/66.

40 el-Mâide, 5/68.

41 el-Bakara, 2/113, 120; el-Mâide, 5/18.

42 el-Bakara, 2/47, 246; el-Mâide, 5/12.

43 el-Bakara, 2/113, 120; el-Mâide, 5/18.

44 el-Mâide, 5/47.

kullanmıştır. Yahudi ve Hristiyanların dışındaki gayrimüslimleri, "Müşrik", "kâfir", "Sâbiî" ve "Mecusi" diye mensup oldukları dinlerinin adlarıyla zikretmiştir.[45] Gayrimüslimlerin Kur'an'da bu isimlerle zikredilmesi, onların Müslümanlarla antlaşma yaparak İslâm ülkelerinde yaşıyor olduğu anlamına gelmez. Onlar ister kendi ülkelerinde, isterse İslâm ülkelerinde yaşasınlar o isimlerle zikredilirler.

Ehl-i kitap tabirinin, Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde tekrarlanmış, Müslüman Ehl-i Kitap ilişkisinin nasıl olması gerektiğini düzenleyen âyetler inmiş ve Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) Ehl-i Kitap'la birkaç defa antlaşma yapmış olmasına rağmen, Kur'an-ı Kerim Müslümanlarla antlaşma yapan azınlık durumundaki gayrimüslimlere, onları ifade eden "Muahid, Zimmî, Ekalliyet" gibi bir tabir kullanmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de çok yerde "ahd" ve "misak" kelimesi geçmektedir. Bu kelimelerden maksat, bazen Allah Teâlâ ile kullar arasındaki antlaşma ve vaatler, Allah'ın kullardan aldığı sözler[46] olurken, bazen ister Müslüman ve gayrimüslimler arasında yapılan antlaşma olsun, ister Müslümanların kendi aralarında yapılan antlaşma olsun, kullar arasında yapılan antlaşma ve sözleşmeler olur.[47] Dolayısıyla Kur'an'da geçen ahd ve vaatlerden sadece azınlık durumundaki gayrimüslimlerle yapılan ahd ve vaatler değil, her türlü ahd ve vaatler olduğu anlaşılmaktadır.

Hadiste Müslümanlarla antlaşma yapan Ehl-i Kitab'a "Muahid yani anlaşma yapan", tabiri kullanmıştır. Birçok hadiste "Muâhid"[48] kelimesi geçmektedir. Bazen bu kelime "Muâhidîn"[49] olarak çoğul şekliyle geçmektedir. Bazı yerlerde "Ehl-i Ahd

---

45 Bu, Ehl-i Kitapt'an maksat sadece Yahudiler ile Hristiyanlar diyenlere göredir.

46 el-Bakara, 2/40; el-Zuhruf, 43/49; el-En'âm, 6/152; Âl-i İmrân, 3/187; el-Bakara, 2/83. Bu - lar, bu konuda gelen âyetlerden bazılarıdır.

47 en-Nisâ, 4/90 ve 92; el-Enfal, 8/72; el-Bakara, 2/177; el-İsrâ, 17/34; et-Tevbe, 9/4. Bunlar da bu konudaki âyetlerden bazılarıdır.

48 *el-Buhârî,* el-Cizye ve'l-Muvâdaa 58, (3166); Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *S - nen,* tahk., Muhammed Avvâme, Cidde, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998, el-Cihad 9, (2754), el-Harâc 15, (3047); Ahmet b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned,* şhr., Ahmet Muhammed Şakır, el-Kahire, Dârü'l-Hadis, 1995, c. 13, (17108); el-Hâfız Ali b. Ömer ed-Dârükutnî, *Sünen,* tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2001, el-Hudûd ve'd-Diyat 13, (156, 192, 203), el-Eşribe 27, (59); Süleyman b. Ahmet et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* tahk., Hamdi AbdulMecid es-Selifî, 2. Bs, el-Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1983, c. 9, (9738, 9739); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen,* thrc ve talik, Muhammed Nasırüddin elbânî, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, ts., ed-Diyât 21, (2686, 2697); Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* tahk., Muhammed Abdul Kadir Ata, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, el-Kasâme, (16482).

49 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* c. 4, (3827, 3828, 3829); *Ebû Dâvûd,* el-Et'ime 22, (3800); *Dârükutnî,* el-Eşribe 27, (63); Nureddin Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve*

yani anlaşma sahibi"[50] tabiri de kullanılmıştır. Bu tabirler, antlaşma yaparak İslâm devletinin tebaası olan azınlık statüsündeki gayrimüslimleri değil, Müslümanlarla geçici antlaşma yapan gayrimüslimleri de kapsamaktadır. Bu gayrimüslimlerin hangi statüde olduğunu, antlaşmanın mahiyeti ve içeriği belirlemektedir. Azınlık statüsündeki gayrimüslimler için kullanılan başka terimler ise, "civârullahi ve resûlihi yani Allah ve resulünün himayesi"[51] ve "biemanillahi ve emani Muhammed yani Allah ve Muhammed'in (a.s.) verdiği güvencesi"[52] tabirleridir. Bu tabirler, bazen Müslümanlar tarafından eminlik verilen müşrikler için kullanılırken,[53] bazen de İslâm'ın emirlerini yerine getirecek olanlar için de kullanılmıştır.[54] O yüzden olsa gerek, Allah'ın Elçisi (a.s.) tarafından Necran Hristiyanlarına yazılan mektuba yer veren bazı kaynaklarda "civârullahi" tabirinin yanında "zimmetu Muhammed" tabiri beraber geçmektedir.[55]

---

*menbau'l-fevâid,* tahk., el-Irakî ve İbn Hacer, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi' l-Arabî,1967, cz. 1, s. 155; *el-Müsned,* c. 13, (16760, 16762).

50 Muhammed b. İshak b. el-Abbas el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsi,* tahk., A - dülmelik b. Abdullah b. Dehiş, Mekke, Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadîse, 1986, c. 3, (1754); el-Heysemî, *age,* cz. 8, s. 4.

51 Necran Hristiyanlarına yazıldığı mektupta o tabir geçmektedir. Bu mektup için bk: Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Safvetü's-sîreti'n-nebeviyye li-ibn kesir,* el-Kahire, Vizâretü'l-Evkâf, 2002, s. 90.

52 Cerba ve Ezruh ahalisine yazıldığı mektupta o tabir kullanmıştır. Bu mektup için bk: İbn K - sir, *Safvetü's-sîreti'n-nebeviyye,* s. 25; Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *delâili'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvali sahibi'ş-şerîa,* haz., Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, c. 5, s. 248. Şâmî, *age,* c. 5, s. 663.

53 Mekke'nin fethedildiği gün Allah'ın Elçisi (a.s.) Mekke'ye girdiğinde Süheyl b. Amr, oğlunun ar - cığıyla Allah'ın Elçisi (a.s.)'nden eman istiyor, Allah'ın Elçisi (a.s.) ona eman verdiğinde: ''hüve âminun bi âmanillahi" tabirini kullanmıştır. bk: Muhammed b. Ömar el-Vâkidî, *Kitâbü'l-meğâzî,* tahk., Marsden Jones, 3. Bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984, c. 2, s. 847; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* tahk., Hamdi Demirdaş Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, c. 5. (4442); Şâmî, *age,* c. 5, s. 374; Allah'ın Elçisi (a.s.) o gün yine Hüveytib b. Abdul Uzza'ya eminlik vermişti, ona da o tabiri kullanmıştır. bk: el-Hâkim, *age,* c. 6. (6084).

54 Allah'ın Elçisi (a.s.) Züheyr b. Ukeyş oğullarına yazdığı mektupta şöyle buyurmuştur: "sizler eğer Allah'a ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna iman getirirsiniz, namazlar eda edersini, zekât verirsiniz. . . . Allah'ın ve Resulünün eminlik vermesiyle güvence içindesiniz". Bu mektubun detayı için bk: *el-Beyhakî,* el-Fey ve'l-Ganime, (12749); *Ebû Dâvûd,* el-Harâc 15, (2992); Ebû Abdirrahman, Ahmet b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* tahk ve thr., Hasan Abdul Mun'im Şelbî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, Kesmü'l-Humsi 11, (4432). Bu hadislerde "eman" tabiri kullanılmıştır. Allah'ın Elçisi (a.s.) Müslüman'a "civar" tabirini kullanarak şöyle demiştir: "sabah namazını kılan kimse, o gün Allah'ın himayesinde olacak..." el-Heysemî, *age,* cz. 1, s. 296; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* c. 18, (830).

55 Bu mektup için bk: Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-Meâd

Müslümanlarla antlaşma yapan gayrimüslimler için kullanılan başka bir terim ise "Ehl-i Zimmet"[56] tabiridir. "Zimmet" kelimesi and, güvenlik, kefil olma, ahid, hürmet ve haklar[57] anlamına gelir. Tevbe suresinin 8. ve 10. âyetinde zimmet kelimesi geçmektedir. O kelimenin âyetteki anlamı, sadece gayrimüslim azınlıklarla değil, gayrimüslimlerle yapılan herhangi bir sözleşmedir. Allah'ın Elçisi (a.s.) "zimmet" kelimesini zimmet ahdi anlamında ilk olarak Necran Hristiyanlarına kullanmış ve bundan sonra "Ehl-İ Zimmet" tabiri diğer tabirlere göre daha çok kullanılmaya başlanmıştır. Ama Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) döneminde antlaşmalı gayrimüslimlere "ذمي/zimmî" tabiri kullanılmamıştır. Bazı hadislerde "zimmî" tabiri geçmektedir. O hadislerin biri şöyledir: "*Bir zimmîye iftirada bulunan kimseye, kıyamet günü ateşten bir sopayla had vurulacaktır*".[58] Bu hadisin ravilerinden biri de Muhammed b. Muhsın[59] olup bu kişi, hadisi kabul edilmeyecek bir kimse olarak nitelendirilmektedir.[60] Başka bir hadis ise şöyledir: Allah'ın Elçisi (a.s.) şöyle buyurmaktadır: *"Zimmînin diyeti Müslüman'ın diyeti gibidir*".[61] Bu hadisi rivâyet edenlerin içinde Ebû Kürz el-Fihri[62] olup, bu kişi hakkında imam Dârekutni: "O, hadisi terk edilecek adamdır" buyurmuştur.[63] Bunlardan başka "zimmî" kelimesi geçen hadisler olup o hadisler ya zayıftır ya da mevkuftur. Elimizdeki muteber hadis kaynakları tarama neticesinde edilen tespitimize göre merfû derecesinde olup içinde "zimmî" kelimesi geçen herhangi bir hadise ulaşılmamıştır. Dolayısıyla "Zimmî" tabirinin, tabiin döneminden itibaren kullanılmaya başlanmış olduğunu anlaşılmaktadır. Çünkü tabiinlerden rivâyet edilen eserlerde zimmî kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.[64]

---

fi Hedyi Hayri'l-İbâd, tahk., Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, 27. Bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, c. 3, s. 635; Şâmî, *age,* c. 6, s. 647.

56 *en-Nesâî,* es-Siyer 50, (8689); et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* c. 2, (1752), c. 4, (3566), c. 6, (5850).

57 Ebû'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrem b. Menzûr el-İfrikî el-Mısrî, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut, Dârü Sadır, ts.,"z-m-m", md; Hasan Mimmi, *Ehlü'z-Zimme fî'l-hadâreti'l-İslâmiyye,* Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998, s. 15.

58 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* c. 22, (135).

59 Ölüm tarihi bulunamamıştır.

60 el-Heysemî, *age,* cz. 6, s. 280.

61 el- Beyhakî, el-Diyât, (16352).

62 Ölüm tarihi bulunamamıştır.

63 *Dârükutnî,* el-Hudûd ve'd-Diyât 14, (191).

64 Mesela; Hasan el-Basri'den rivâyet edilen bir eserde şöyle geçmektedir: "Bir Müslüman bir zimmîyi öldürse, Müslüman'a kefaret gerekmez". bk: Ebû Bekri Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe el- Ebsiyî el-Kûfîyi, *Musannefu ibn ebi şeybe.* tahk., Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde, 2006, el-Eyman ve'n-Nuzûr 7, (12570).

"Zimmî" tabiri, bu dönemden itibaren geniş kullanım alanı bulmuş ve başka tabirlerin yerine geçmiştir. "Zimmî" tabiri azınlık antlaşması yapan gayrimüslimleri tam ifade eden bir kavramdır. Bu yüzden hadis âlimleri, hadislerde geçen "muâhid" kelimesini "zimmî" kelimesiyle açıklamış ve antlaşmalı gayrimüslimlerle alakalı hükümleri içeren hadisler için bap başlığı attığında, başlıkta "zimmî" kelimesini kullanmışlardır.[65] Emevi ve Abbasi dönemlerinde zimmet antlaşması yapan gayrimüslimler için "ehl-i zimmet ve zimmî" tabirleri kullanılmıştır. Çünkü bu dönemlere ait mektup ve kitaplara bakılırsa, antlaşmalı gayrimüslimler için o tabirler kullanıldığı görülmüştür.[66] Selçuklu döneminde de "ehl-i zimmet ve zimmî" tabirleri kullanılmaya devam edilmiştir. Çünkü Selçuklular zamanında inşa edilen Nizamiye Medreselerinde hocalık yapmış Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve el-Gazâlî (ö. 505/1111) gibi imamlar eserlerinde mezkûr tabirleri kullanmışlardır.[67]

Yasaları genelde şeriata dayalı olan Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler, İstanbul'un fethinden önce, İslâm hukukunun zimmîler için belirlediği hükümlere göre değerlendirilmiştir. Osmanlılar, İstanbul'un fethinden bir yıl sonra ise yani 1454'te İslâm hukuku açısından herhangi bir değişikliğe gitmemekle birlikte daha önceki uygulamalardan farklı olarak millet sistemine geçmişlerdir.[68]

"Millet" kelimesinin İslâm edebiyatında hangi anlama geldiğini öğrenmek açısından Kur'an'a bakıldığında, bu kelimenin Kur'an'ın birkaç yerinde geçtiği ve daha çok "din"[69] anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime hakiki din[70]

---

65 bk: *el-Buhârî,* c. 3, s. 1159.

66 Mesela; Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz'in İslam'ı kabul eden zimmîlerden cizye alma hususunda Basra valisi Adiy b. Ertet'e'ye yazdığı mektupta "ehl-i zimmet" tabiri geçmektedir. bk: Ebû Ahmet Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdi İbn Zencuveyh, **Kitâbü'l-Emvâl,** thk., Şakır Zib Feyyaz, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1986, c. 1, s. 175. Abbasiler dönemine gelince İslam hukukunun temel kaynaklarını oluşturan eserlerde zimmet antlaşması yapan gayrimüslimlerin mezkûr tabirlerle ifade edildiği bilinmektedir.

67 bz: Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfii*, tahk; Mhammed ez-Zuhaylî, 1. Bs, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1992, c. 1, s. 172, 532, 538, c. 4, s. 123, 151, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl,* dirase ve tahk, Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde, Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts, c. 2, s. 241, 297, c. 3, s. 80, 396.

68 Ali İhsan Karataş, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı Bursa Örneği,* İstanbul, Gökkubbe, 2009, s. 26; Oran, *Türkiye'de Azınlıklar,* s. 48.

69 el-Bakara, 2/120, 130, 135; Âl-i İmrân, 3/95; en-Nisâ, 4/125; el-En'âm, 6/161; el-A'râf, 7/88, 89; Yusuf, 12/37, 38; İbrahim, 14/13; en-Nahl, 16/123; el-Kehf, 18/20; el-Hac, 22/78; Sâd, 38/7.

70 el-Bakara, 2/130, 135; Âl-i İmrân, 3/95; en-Nisâ, 4/125; Bunlar, "millet" kelimesinin hakiki din manasında geldiğinin bazı örnekleridir.

manasında olduğu gibi, müşrik,[71] Yahudi ve Hristiyanların dini[72] anlamına da gelmektedir.[73]

Osmanlı döneminde "millet" kelimesi günümüzdeki "ümmet" anlamında kullanılmıştır.[74] Dolayısıyla millet sistemi, insanların etnik ve dilsel farklılıklarına göre değil; inandığı din, mezhep ve inançlarına göre şekillenmiştir. Farklı ırklardan olup aynı inancı paylaşan insanlar bir millet olarak sayılmıştır. Oysa bir millet sayılan insanlar çeşitli bölgelerde yaşıyordu ve farklı dilleri konuşuyordu. Buna göre tüm Müslümanlar tek bir millettir. Yani "İslâm milleti"dir. İslâm milleti, "millet-i hâkime" adıyla adlandırılmıştır. Ama gayrimüslimler, mensup oldukları mezheplerine göre ayrı ayrı millet olarak kabul edilmiştir. Bunlar için, "Rum milleti", "Ermeni milleti", "Bulgar milleti", "Yahudi milleti" ve "Nasârâ taifesi" kavramlarının yanında "tebaa-i gayr-i müslime", cemaat-ı muhtelif", "millet-i saire", "aher milel", "sair millet" ve "milel-i muhtelife" kavramları da kullanılmıştır. Bazı yerde bu kavramlar, "sair millet ve tavâif" ve "Bulgar taifesi" gibi ifadelerle geçmektedir.[75]

Osmanlı devletinin bu sistemden amacı, gayrimüslimlerin yönetilmesini kolaylaştırmak olmuştur. Zira sistemden önce gayrimüslimlerle bir bütün olarak muhatap olmak zorunda kalan devlet, sistemden sonra her cemaatin temsilcisi ve sorumlu liderleriyle muhatap olmaya başlamıştır. Ayrıca bu sistem sayesinde gayrimüslimler, İslâm hukukunun kendilerine sağladığı haklardan kayba uğratılmadan eksiksiz yararlanma fırsatına erişmiştir.[76] Ancak Osmanlı devleti 19. yüzyılda çeşitli nedenlerden dolayı batıya yakınlaşma politikası izlemiştir. Bu politikanın sonucu olarak bir takım değişiklik ve düzenleme yapmaya mecbur kalmıştır. Bu değişiklerin biri de gayrimüslimleri ilgilendiren ve 3 Kasım 1839 yılından itibaren başlayan Tanzimat fermanıdır. Bu fermanla gayrimüslimler de hak- hukuklarda Müslümanlarla eşitlenmiş, dolayısıyla birkaç yüzyıl devam eden millet sistemi sona ermiş,[77] yerini din esasına değil vatandaşlık esasına dayalı bir hukuk sistemi almıştır.[78]

---

71 el-A'râf, 7/88, 89; Yusuf, 12/37.

72 el-Bakara, 2/120.

73 M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek,* İstanbul, Klasik, 2004, s. 33; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi,* İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992, s. 11.

74 Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, s. 48.

75 Kenanoğlu, *age,* s. 45; Eryılmaz, *age,* s. 11-12; Oran, *Türkiye'de Azınlıklar,* s. 48.

76 Karataş, *age*, s. 26.

77 Eryılmaz, *age,* s. 55-56.

78 Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a*, 2. Bs, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1996, s. 27.

Gerçi Osmanlı İmparatorluğu gayrimüslimleri ifade etmek için "millet sistemi"ni düzenlemiş ve bu sistem sayesinde "azınlık" veya "zimmî" gibi kavramları kullanmamış olsa da, Osmanlıların eski gücünü yitirdiğini anlayan Avrupalılar, bundan yararlanarak azınlıkların korunmasıyla ilgili iç düzenin hiç tatmin edici olmadığına karar vermiş, Osmanlılarla yapılan antlaşmalarda 17. yüzyılın başından itibaren imparatorluğun bünyesinde bulunan dinsel azınlıkların meselesini gündeme getirmiş ve bunlara "azınlık" kavramını kullanmaya başlamıştır.[79] Daha sonra bu kavram, İslâm hukukuna intikal etmiştir. Çağımızda bazı İslâm hukukçuları tarafından kullanılmaya başlandığı da görülmektedir. Ancak gayrimüslim azınlıklar için günümüzde "azınlık" tabiri kullanılsa da genelde "zimmî" tabiri kullanılmaya devam etmektedir.

**Sonuç**

Gayrimüslim azınlıklar, Fukahanın çoğunluğuna göre Mekke'nin fethinden sonra, kimilerine göre Medine antlaşmasından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Azınlıkların tanımı, hem İslâm hukukunda hem diğer ilim dallarında ortaya konulmaya çalışılmış, İslâm hukukunda azınlıkların tanımı yapılırken din, esas faktör olarak kabul edilmiştir. Diğer ilim dallarında ise azınlıkların tanımına yaklaşımı İslâm hukukundan farklı olmuştur.

Gayrimüslim azınlıkların ortaya çıktığı ilk dönemlerde onlara "Muâhid", "Muâhidîn", "Ehl-i Ahd", "civârullahi ve resûlihi", "biemanillahi ve emani Muhammed", "zimmetu Muhammed","Ehl-i Zimmet", "zimmî" gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunların içinden "zimmî" ve "Ehl-i Zimmet" kavramları, antlaşmalı gayrimüslimleri tam ifade eden kavram olarak kabul edilmiş, dolayısıyla diğerlerine göre daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Emevî ve Abbasiler dönemi gibi daha sonraki dönemlerde de "zimmî" ve "Ehl-i Zimmet" kavramlarının kullanılmaya devam edildiği görülmektedir. Ancak bu kavramların hiçbiri, dinsel azınlıklar anlamında Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır.

Osmanlı döneminde mezkûr kavramların yerine millet sistemi kullanılmıştır. Millet sistemi, insanların inandığı din, mezhep ve inançlarına göre şekillenmiştir. Farklı ırklardan olup aynı inancı paylaşan insanlar bir millet olarak sayılmıştır. Buna göre tüm Müslümanlar tek bir millettir. Ama gayrimüslimler, mensup oldukları mezheplerine göre ayrı ayrı millet olarak kabul edilmiştir. Bunlar için, "Rum

79 Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu,* 2. Bs, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1991, s. 51.

milleti", "Ermeni milleti", "Bulgar milleti", "Yahudi milleti", "Nasârâ taifesi", "tebaa-i gayr-i müslime", cemaat-ı muhtelif", "millet-i saire", "aher milel", "sair millet" ve "milel-i muhtelife" gibi kavramlar kullanılmıştır.

Osmanlıların eski gücünü kaybettiğini gören Avrupalılar, bundan istifade ederek imparatorluğun içinde bulunduğu dinsel azınlıkların durumunun tatminkâr olmadığını ileri sürmüş, 17. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlılarla yapılan antlaşmalarda azınlıklar meselesini gündeme taşımış ve onlar için "azınlık" kavramını kullanmaya başlamıştır. Her ne kadar bu kavram daha sonra bazı İslâm hukukçularının eserlerinde yer almaya başlamış olsa da, İslam hukukunda gayrimüslim azınlıklar için genelde "zimmî" tabiri kullanılmaya devam edilmiştir.

## KAYNAKLAR

AHMET, Mehdi Rızkullah: *es-Sîretü'n-nebeviyye fî dav'i'l-mesâdiri'l-asliyye,* Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1992.

AKYOL, Taha: *Medine'den Lozan'a*, 2. Bs, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1996.

ALİ, Cevad: *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm,* Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1972.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyin b. Ali**:** *Delâili'n-nübüvve ve me'rifetu ahvâli sahibi'ş-şerîa,* haz., Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

----------, *es-Sünenü'l-kübrâ,* tahk., Muhammed Abdul Kadir Ata, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail: *Sahîhü'l-Buhârî,* Dımışk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002.

CEBR, Dendel: *el-Ekallîyâtu gayri'l-müslime fî'l-müctemai'l-İslâmî; el-hukuk ve'l-vâcibât fî's-siyâseti'ş-şer'iyye,* Amman, Dârü Ammar, 2003.

CEBR, Muhammed: *el-Merkezü'd-devli li'l-ekalliyât fi'l-kânûni'd-devliyyi'l-âmme mukârene bi'ş-şerîati'l-İslâmiyye,* İskenderiye, Münşeatü'l-Meârif, ts.

el-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim: *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd,* tahk., Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, 27. Bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994.

CUAYT, Hişam: *Tarihiyyetü'd-da'veti'l-Muhammediyye fi Mekke,* Beyrut, Dârü't-Talia, 2007.

ÇAVUŞOĞLU, Naz: *Uluslar Arası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları,* 2. Bs, İstanbul, Su Yayınları, 2001.

ed-DÂREKUTNÎ, el-Hafız Ali b. Ömer: *Sünen*, thk., Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2001.

EBÛ DÂVÛD Süleyman b. Eş'as el es-Sicistânî: *Sünen,* tahk., Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.

EBÛ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed b. el-Ebsiyî el-Kûfîyî: *Musannefu ibn ebi şeybe,* tahk., Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 2006.

ERYILMAZ, Bilal: *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi,* İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992.

el-FÂKİHÎ, Muhammed b. İshak b. el-Abbas: *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsih,* tahk., Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, Mekke, Matbaatü'n-Nehdati'l-Hadise, 1986.

el-HÂKİM, İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisâbûrî: *el-Müstedrek alâ's-sahîhayn,* tahk., Hamdi Demirdaş Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahk, Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde, Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.

HAMİDULLAH, Muhammed: *İslâm Peygamberi,* çev., Salih Tuğ, Ankara, YeniŞafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2003.

HAREKÂT, İbrahim: *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri'n-nebevî,* Magrib, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr: *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid,* tahk., el-Irakî ve İbn Hacer, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî,1967.

el-HURBUTLÎ, Ali Hüsna: *el-İslâm ve Ehl-i Zimmet,* el-Kahire, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1969.

HÜVEYDÎ, Fehmi: *Müvatınun la zimmiyyun,* 3. Bs, el-Kahire, Dârü'ş-Şurûk, 1999.

İBN HANBEL, Ahmet b. Muhammed: *el Müsned,* şrh., Ahmet Muhammed Şakır, el-Kahire, Dârü'l-Hadis, 1995.

İBN KESİR, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer: *es-Sîretü'n-nebeviyye,* tahk., Mustafa Abdu'l-Vahid, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1976.

----------, *Safvetü's-sîreti'n-nebeviyye li-ibn kesir,* el-Kahire, Vizâretü'l-Evkâf, 2002.

----------, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azîm,* tahk., Sami b. Muhammed es-Selâme, 2. Bs, Riyad, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 1999.

İBN MACE, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî: *Sünen,* thrc ve talik., Muhammed Nasırüddin elbânî, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, ts.

İBN MENZÛR, Ebü'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî: *Lisânü'l-Arab,* Beyrut, Dârü Sadır, ts.

İBN VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömar: *Kitâbü'l-meğâzî,* Tahk., Marsden Jones, 3. Bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1984.

İBN ZENCUVEYH, Ebû Ahmet Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdi: *Kitâbü'l-Emvâl,* thk., Şakır Zib Feyyaz, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1986.

İNANÇ, Zeri, (der-çev): *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları,* Ankara, Ütopya Yayınevi, 2004.

KARAMAN, Hayreddin: *İslâm Hukuku Tarihi,* İstanbul, Nesil Yayınları, 1989.

KARATAŞ, Ali Ihsan: *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı Bursa Örneği,* İstanbul, Gökkubbe, 2009.

KAYA, Remzi: *Kur'an-Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslâm,* Ankara, Altınkalem Yayınları,1994.

KENANOĞLU, M. Macit: *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek,* İstanbul, Klasik, 2004.

MİMMÎ, Hasan: *Ehlü'z-Zimme fî'l-hadâreti'l-İslâmiyye,* Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Safiyyürrahman: *er-Rahîku'l-mahtûm,* Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

en-NESÂÎ, Ahmet b. Şuayb: *es-Sünenü'l-kübrâ,* tahk ve thr., Hasan Abdul Mun'im Şelbî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.

ORAN, Baskın: *Türkiye'de Azınlıklar,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

ORAN, Baskın: *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu,* 2. Bs, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1991.

SALLABÎ, Ali Muhammed: *es-Sîretü'n-Nebeviyye: Arzu Vekâi' ve Tahlilu Ahdâs,* 7. Bs, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2008.

ŞÂMÎ, Muhammed b. Yusuf Salihi: *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fi sîreti hayri'l-ibâd,* tahk., Mustafa Abdu'l-Vahid. 2. Bs, el-Kahire, Vizâretü'l-Evkâf, 1986.

ŞERİF, Ahmet İbrahim: *Mekke ve'l-Medine fi'l-cahiliyye ve ahdü'r-Resul,* el-Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed**:** *Neylü'l-evtâr şerhü münteka'l-ahbâr,* 2. Bs, Beyrut, Dımaşk, Dârü'l-Hayr, 1998.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf: *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfii*, tahk., Muhammed ez-Zuhaylî, 1. Bs, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1992.

et-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmet: *el-Mu'cemü'l-kebîr,* tahk., Hamdi Abdulmecid es-Selifî, 2. Bs, el-Kahire, Mektebetü İbn Teymiye, 1983.

et-TAYYAR, Ali b. Abdurrahman: *Hukuku Gayri'l-müslimin fi'd-Devletü'l-İslâmiyy,* 2. Bs, Riyad, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006.

**ANSİKLOPEDİ MADDELERİ VE MAKALELER**

el-ALVÂNÎ, Taha Cabir: "Azınlık Fıkhına Giriş", çev., H. Mehmet Günay, *Usûl Dergisi,* sayı: 1, İstanbul, 2004.

ATÇEKEN, İsmail Hakkı: "Asr-i Saâdet'te Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi,* (Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.) özel sayı), 2. Bs, Ankara, 2003.

BELBAŞÎR, Muhammed: "el-Ekallîyât Sîretü'l-Mustelah ve Delâletü'l-Mefhum", *el-Müslimün fi'l-aktâr gayri'l-islamî hukukuhum, vâcibâtuhum, meşâkiluhum ve hululuha,* Tahran, el-Mücemme'l-Âlemi, 2006.

HAMİDULLAH, Muhammed: "Medine'de Kurulan İlk İslâm Devletinin Esas Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamberin Vazettiği Yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa", der., Salih Tuğ, *İslâm Anayasa Hukuku,* haz., Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.

Heyet, "a-r-z", md, *el-Mevsûâtu'l-fıkhiyye,* 2. Bs, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983, c. 15.

KUDÂT, Emin Muhammed: "Muâmeletü Gayri'l-Müslimin fi Diyâri'l-İslâm ve Muâmeletü'l-Müslimin fi Gayri Diyâri'l-İslâm Dirâseten Mukâreneten", *Muâmeletü gayri'l-müslimin fi'l-İslâm,* Amman, Mecme'u'l-Meliki li-Buhûsi'l-Hadârati'l-İslâmiyye, c.2, 1989.

ez-ZUHAYLÎ, Vehbe: "el-İslâm ve'l-Zimme", *Muâmeletü gayri'l-müslimin fi'l-İslâm,* Amman, Mecme'u'l-Meliki li-Buhûsi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, c. 1, 1989.

# İNANÇ İLKELERİ (KAVAİDU'L-AKAİD)*

**ALİ ET-TANTÂVÎ**
ÇEV. NAİM DÖNER*

**Giriş**

Kitap okuyucusundan izin alarak, bu kitabın konusu olmayan fakat bu kuralların serüvenini anlatan, onları nasıl elde ettiğimi ifade eden ve onların anısıyla ilgili bir kaç söz etmek istiyorum: Şöyle ki; İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Bağdat'ta Arap Edebiyatı dersi veriyordum. Yılın ikinci yarısında din dersi vermem de teklif edildi. Din dersi, Kur'an'dan bazı sureler tefsir edilerek, açıklanarak işleniyordu. Teklifi kabul ettim. Sınıfa girdim, sınıfta tam bir kargaşa vardı. Edebiyat dersim sakin geçiyordu. Fakat öğrenciler din dersini eğlence ve zaman geçirme aracı görüyordu. Anladım ki, bunun nedeni, nefislerinde zaafın olmasıydı. Onlara: "Kur'an'ları kaldırın ve dinleyin" dedim. Daha önce hiç bir hazırlık olmadığı halde Cenab-ı Allah, iman hakkında yeni bir konuyu aniden bana ilham etti. Bu derste bazı kurallar ortaya koydum. "*Fiker ve Mebâhis*" kitabımda yer alan bu kuralların özetini 1937 yılında "*er-Risale*" de neşrettim. Suriye'de milli birlik günlerinde vakıf okulları müfredat programı hazırlama görevi bana teklif edilince, programı tek başıma hazırladım, metotları ortaya koyduğum gibi uyguladım ve bu kuralları da metotlara dâhil ettim. Kaynak olması için yazdıklarımı tespit ettim. Yazarlardan biri akaid ile ilgili bunları aldı, kendisine ait olduğunu iddia etti ve kitabına koydu. Lakin istediğim şeyleri ortaya koyamadı. Yolun başında yürüdü, fakat sonunda kayboldu. Riyad'a, sonra

---

* Ali et-Tantâvî'nin *Ta'rfun âmm bidini'l-İslâm* adı eserinde *Kavâidu'l-Akaid* başlığı altında iman esaslarına hazırlık mahiyetinde işlediği bölümün çevirisidir. Önemine binaen tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (naimdoner12@hotmail.com)

da Mekke'ye gittim. Burada 1384 yılında Eğitim fakültesinde dersler verdiğim sırada, bu kuralları gözden geçirdim, onlara ilavelerde bulundum, böylece bu ilkeler, burada belirteceğim sekiz kaideye ulaşmış oldu.

**Birinci İlke:** Duyularımla hissettiğim objelerin varlığı konusunda şüphe duymam. Bu, kabul edilen aklî bir gerçektir. Fakat şu gözlemler de gerçektir: Öğle vaktinde çölde yürüyorum, gözümün önünde suyun belirdiğini görüyorum. Suya doğru gittiğim zaman, topraktan başka bir şey göremiyorum. Zira gördüğüm seraptan başka bir şey değildir. Düzgün olan kalemi, su kabına koyuyorum; kırık olmadığı halde, onu kırık görüyorum. Kişi bir gece toplantısına katılır, cin ve ifritlerden söz edilir, sonra evine dönerken yol boş ve karanlıksa, kişinin de hayal dünyası genişse önünde bir ecinni ve ifritin olduğunu görür, onu gözler, varlığını hisseder. Fakat aslında ortada gördüğü bir şey de yoktur. Sihirbazlar, hokkabazlar, hakikati olmayan pek çok garip hile gösterirler.

Şu halde duyular, hata eder, aldanır, yanılır veya duyuların sahibi yanılır. Böyle olunca, hissettiğim objelerin varlığı konusunda şüphe duyar mıyım? Hayır, zira gördüğüm, duyduğum ve hissettiğim nesneler konusunda şüphe edersem, zihnimde gerçekler ile hayaller birbirine karışır, ben deli bir olmuş olurum. Fakat hissettiğim objelerin varlığıyla ilgili kesin bilginin ortaya çıkması için bir başka koşul daha ekliyorum. O da aklın; geçmiş tecrübelere dayanarak, hissettiği şeylerin kuruntu ve algı yanılması olmadığı yargısına varmasıdır. Çünkü akıl, birinci defada aldanır ve serabı su sanır. Fakat ikinci defa gördüğünde onun serap olduğunu anlar. Akıl, birinci defa sudaki kalemi kırık olarak gördükten sonra, göze kırık görünmekle birlikte daha önce olduğu gibi kalemin düzgün olmaya devam ettiği yargısına varır. Duyuların yanıldığı veya aldandığı objeler sınırlı, sayılı ve bilinen objelerdir. Bu objeler, kaideyi bozmaz ve ona tesir etmez. Firavun'un sihirbazlarının yaptıkları ile günümüzde sirk sihirbazlarının yaptığı işler de bu türdendir.

**İkinci İlke:** Dünyada görmediğimiz ve hissetmediğimiz eşyalar vardır. Gözlemlediğimiz ve hissettiğimiz eşyaların varlığını kabul ettiğimiz gibi, bunların da varlığına inanırız. Ziyaret etmediğimiz ve görmediğimiz halde Hindistan'ın ve Brezilya'nın varlığına inanırız. Makedonyalı İskender'in İran'ı ele geçirdiğine, Velid b. Abdulmelik'in de Emevî camisini inşa ettiğine inanırız. Hâlbuki ne İskender'in savaşlarında bulunmuşuz ne de Emevî Camii'nin yapılışına tanık olmuşuz.

Her birimiz kendi iç dünyamızda düşünecek olursak, var olduğuna inandığımız ve görmediğimiz eşyaların, gördüğümüz ülkeler, şehirler, tarihte olmuş ve şu an olan olaylardan daha çok olduğunu göreceğiz.

O halde her birimiz, duyularla hissetmediğimiz halde, bu eşyaların varlığına nasıl inanırız? Demek ki, âdeten bu haberleri uydurmaları, üzerinde ittifak ederek yalan yere nakletmeleri düşünülmeyecek çok sayıda topluluk, başka topluluklardan aktardıkları için bu haberlere inanırız. (mütevâtir haber) Öyle ise ikinci ilke; kesin bilgi, duyu ve müşahede ile elde edildiği gibi, sahibinin doğruluğuna inandığımız kişinin verdiği haberle de elde edilir.

**Üçüncü İlke:** Duyuların ulaştığı bilginin boyutu ve sınır nedir? Duyular her varlığı idrak etmeye ulaşabilir mi?

Nefsin ve duyuların varlıklarla olan ilişkisinin örneği, yöneticinin kale burcuna hapsettiği, üzerine kapıları ve pencereleri kapattığı, doğuda akan nehre açılan, batıda yer alan dağa açılan, kuzeyde kasra açılan, güneyde ise oyun alanına açılan bir mazgal hariç, kendisine hiç bir yeri açık bırakmadığı kimsenin örneği gibidir. Bu örnekte tutsak olan nefistir. Kale bedendir. Mazgal delikleri de renkler dünyasını görmekle görevlendirilen görme duyusu, sesler dünyasını işitmekle görevlendirilen duyma duyusu, tatlar ve damaklar dünyasını tatmakla görevlendirilen tatma duyusu, kokular dünyasını almakla görevlendirilen koklama duyusu ve nihayet cisimler dünyasını algılamakla görevlendirilen dokunma duyusu olan duyulardır.

1. Şu anda sorulacak soru şudur: Acaba insan, her bir âlem ile ilgili görevlendirilen duyu organlarıyla bu âlemdeki her şeyi idrak edebilir mi? Tutsak, nehre açılan çatlak ve yarıktan baktığında nehrin tümünü göremez. Sadece onun bir bölümünü görebilir. Aynı şekilde renkler âlemini görmekle görevlendirilen göz de renklerin tümünü değil, sadece bir kısmını görebilir.

Ben üç mil uzaklıkta yürüyen karıncayı göremem. Bununla birlikte karınca mevcuttur. Kaptaki saf suda bakteri ve küçücük canlıları göremem. Bununla birlikte bu kapta milyonlarca bakteri vardır. Yine uzaydaki yıldızların döndüğü gibi atom içerisinde dönen elektronları da göremem.

Kuşkusuz söz konusu bu karıncanın bir de sesi vardır. Fakat onu duyamam. Çünkü kulaklarım beş bin ile yirmi bin frekansları arasındaki sesleri ancak duyabilir. Bunların altındaki sesleri duyamaz. Ses bu frekansın üstüne çıkarsa, kulak zarı patlar ve böylece duyma duyusu ortadan kalkar. Ben, şeker kokusu alamam. Fakat karıncalar ve sinekler bu kokuyu alır ve ona hücum ederler.

Şu halde duyu organları, hâkim kılındıkları dünyalardan ancak bir bölümünü idrak edebilirler.

2. Acaba gözlerin görmekle görevlendirildiği renkler âlemi ile kulakların algılamakla görevlendirildiği sesler âlemi arasında başka bir dünyanın (âlemin) olması

mümkün değil midir? Bunu asla idrak edemem. Zira bunu idrak etmek ve anlamak için duyu organım yoktur.

Acaba (yukarıdaki örnekte) kale burcunda tutsak olanın, görmediği ve bilmediği nehir ile dağ arasında büyük bir bahçenin olması mümkün değil midir? Çünkü tutsak, onu görmek için bir gedik bulamamaktadır. Şu halde o bahçeyi göremediği için tutsak olanın, onu inkâr etme hakkı var mıdır?

Kör olarak doğan kimse, denizin mavi, mera ve çayırın yeşil olduğunu insanlardan duyarak öğrenebilir. Fakat maviliğin ve yeşilliğin nasıl olduğunu kavrayamaz. Sağır, öğrenerek melodilerde, nağmelerde ve beyitlerde bir takım gizemler olduğunu bilir. Fakat nağmenin hakikatini idrak edemez. O halde körün; yeşil rengin varlığını, sağırın da nağmenin hakikatini inkâr etme hakları var mıdır?

Sessiz, sakin ve derin olarak size görülen odanın havasında tüm radyolarda yayımlanan sesler ve şarkılar vardır. Fakat siz bunu, hissetmemektesiniz. Zira bu sesler gözlerinizle görebileceğiniz bir renk, kulaklarınızla duyabileceğiniz bir ses değildir. Bunlar, içinde ses bulunan bir tür titreşimlerdir. Fakat onları kulaklarınızla idrak edemezsiniz, işitemezsiniz. Sesi size ileten radyoyu getirir açarsanız, ancak sesleri işitebilirsiniz.

Düşük düzeydeki atmosfer basıncını hissedemezsin. Çünkü onu hissedecek bir duyu organın yoktur. Fakat barometre ile havayı ölçtüğün zaman onu idrak edersin. Küçük hareketleri idrak edemezsin fakat radar onları anında fark eder.

Demek ki varlıkta duyuların alanına girmeyen çok sayıda eşya vardır. Çünkü bunlar görülecek renkler, işitilecek sesler, dokunulacak sert maddeler, koklanacak kokular ve tadılacak yemekler değildir. O halde bunları inkâr etme hakkım var mıdır? Yoktur. Çünkü benim sınırlı duyularım onları idrak edememektedir.

3. Acaba duyular tam mıdır? Eski bilginler, onları beş duyuda sınırlıyor ve bu duyulara başkalarını ekleme imkânını düşünmüyorlardı. Ne var ki, bugün Allah Teâlâ'nın insana verdiği başka duyuların da var olduğu keşfedilmiştir. O halde eklemeyi kabul eden bir şey eksik olarak nitelendirilir.

Gözlerimi yumarım, ellerimi açar ya da kapatırım. Onlara dokunmadığım ve onları görmediğim halde, ellerimin açık ya da kapalı olduğunu hissederim. Şu halde hangi duyu organıyla ellerimin bu durumunu hissettim? Adale duyusu olarak adlandırılan duyu ile hissettim.

Yorgunluk, bitkinlik, bulantı, yayılma ve kasılmayı hissederim. Hâlbuki bunlardan hiçbirini beş duyu organıyla hissetmem, bilakis içsel duyu, sezgiyle ile bunları hissederim.

Yürürüm fakat eğilmem. Bununla birlikte küçük çocuk, ilk yürümeye başlarken eğilmektedir. Bisiklet binicileri, olağan üstü hareketlerde bulunan sirk oyuncuları hangi duyu organıyla dengelerini korurlar? Demek ki burada sekizinci bir duyu daha vardır. O da denge duyusudur. Allah Teâlâ'nın yarattığı ve insana yerleştirdiği bu duyunun yerini keşfettikleri aklıma gelmektedir. İç kulakta az olan akıcı bir madde vardır. Bu madde ile denge sağlanmaktadır. Yaptıkları deneylerde tavşandan bu sıvıyı çıkarıp aldıklarını ve tavşanın sarhoşmuş gibi yalpalayarak yürüdüğünü hatırlıyorum.

O halde üçüncü ilke, sırf duyularımızla idrak edemediğimiz için eşyaların varlığını inkâr etme hakkımızın olmamasıdır.

**Dördüncü İlke:** Duyu alanlarının sınırlı olduğunu ve görülebilecek her şeyi gözlerimizle göremediğimizi söyledik. Bu, doğrudur. Ne var ki, Allah Teâlâ, bize duyuların eksikliğini tamamlayan bir yetenek vermiştir. O yetenek de hayaldir. Ben Mekke'de olduğum ve Şam'daki evimi görmediğim halde onu hayal edebilir ve onu görmüş gibi olabilirim. Şu halde hayal, duyuları tamamlamaktadır. Peki, hayalin bir hududu var mıdır, yoksa hayal mutlak ve sınırsız mıdır?

Acaba duyularla idrak edemediğim bir şeyi hayal edebilir miyim?

Psikologlara göre hayal iki türlüdür:

1- Geriye dönen hayal: Mekke'de olduğum halde Şam'daki evimde olduğumu düşünmem, hayal etmem gibi.

2-Yaratıcı hayal: Şairlerin, romancıların, ressamların ve diğer sanatçıların hayalleri gibi. Şu sanatçıların hayallerine bir bakın. Acaba onlar, gerçekte olmayan bir şeyi mi getirip ortaya koymaktadırlar? Venüs resmini yapan sanatçı, bir benzerini görmediğimiz eşsiz bir tablo ortaya koyar. Acaba ortaya koyduğu tablo yeni midir, yoksa gerçek hayattan bazı parçaları alıp da onları güzel bir şekilde mi birleştirmiştir?

Sanatçı gördüğü en güzel burnu, en güzel ağzı, en güzel bedeni alır, bunu onunla birleştirir, yeni bir sanat eseri ortaya koyar fakat bu yeni eser, kadim parçaların bir bileşkesidir.

Paris müzesindeki Asurlulara ait kanatlı öküz heykeli... Onu yontan sanatçı sadece bir insan başını alıp öküzün cüssesi üzerine yerleştirmiş, ona bir de kuşkanadı yapmıştır. Başka da bir şey yok. Fakat bu heykel, kadim parçalardan oluşturulmuş yeni bir formdur.

Kazvinî'nin hayal ettiği garip yaratıklı hayvan da böyle bir şeydir.

Şairlerin hayalleri, istiare, teşbih, kinaye ve aşırı abartılı sanat dallarında ne kadar derine giderse gitsin, gerçek hayattan alınmış farklı parçaların bir araya toplanmasının dışına çıkamaz. Aksine, bu parçaların bir araya getirilmesinde ne kadar aşırıya gidersek gidelim, bizzat hayalin bu bileşkeyi hakkıyla yapmaktan aciz kaldığını göreceğiz. Örneğin kokular âleminden bir parça ile sesler âleminden de bir parçayı ele alıp ve şöyle diyelim: "Filan şarkıcı, gül yağıyla koklatılmış bir şarkı söyledi ya da filan: "Rengi kırmızı olan bir kokuya sahiptir." Bu tabloyu hayalinize sunun. Tablodaki unsurların tümü gerçek dünyanın dışına çıkmadığı halde, onları bir arada hayal edemediğinizi de göreceksiniz.

Şu halde bizler, ne güzel kokulu bir nağmeyi, ne de kırmızı renkli bir kokuyu hayal edebiliriz. Üç boyut: Yükseklik genişlik, uzunluk hariç, bir başka dördüncü boyutu hayal edemeyiz. Alanı olmayan bir daireyi, açıları olmayan bir üçgeni de hayal edemeyiz. O halde ahiret ve ahiret ahvalini nasıl hayal edebiliriz? Ahiret âlemi bizim âlemimizden tamamen farklı bir âlemdir. Kuşkusuz, ahiret âleminin bu dünya nispeti, bu dünyanın ceninin bulunduğu anne rahmine nispeti gibidir. Şayet ceninle iletişim kurabilseydik, ona soru sorma ve onun da cevap verme imkânı olsaydı ona: "Kâinat nedir?" diye sorsaydık, "Kâinat, beni saran şu örtü ve beni kuşatan şu karanlıklardır." diye cevap verecekti.

Şayet ona: "İnan burada içinde Güneş, Ay, gece, gündüz, kara, deniz, ova, dağ, sıcak çöller ve asma bahçeler bulunan bir dünya vardır." deseydik söylediğimiz bu sözlerin anlamını bilmeyecekti. Şayet anlamış olsaydı, yine de onun hakikatini hayal etmeye güç getiremezdi.

Bu gerçekten hareketle İbn Abbas (r.a): "*İsimler hariç, bu dünyadaki şeyler ahiretteki şeylere benzemez*." buyurmuştur.

Onun için ne ahiret içkisi dünya içkisine ne oranın hurileri dünyadaki kadınlara ne cehennem ateşi dünyada bulunan ateşe ne de cehennem üzerinde uzanan sırat köprüsü dünyadaki vadiler ve nehirler üzerine kurulmuş köprülere benzer.

Şu halde dördüncü ilke şudur: Beşerî hayal, ancak duyuların idrak edebildiği hususları bilebilir.

**Beşinci İlke:** (Birinci ilkede ifade edildiği gibi) gözler su kabı içinde bulunan düzgün kalemi eğri görünce akıl, gözlerin gördüğüne kanmadı, bilakis kalemin düzgün olmaya devam ettiğini anladı. Yine gözler çölde toprağı su olarak görünce akıl onun serap olduğunu, onun su olmadığını anladı. Aynı şekilde sirk sihirbazının, ağzından yüz mendil, külahının içinden yirmi tavşan çıkardığını gördüğümüzde akıl, bunun hile olduğunu anlar. Dolayısıyla akıl, hakem olmuş oldu. Verdiği

yargıda en uzak sınıra ulaştı. Acaba akıl her şeye hükmedebilir ve sonu olmayan şeylere kadar uzanabilir mi?

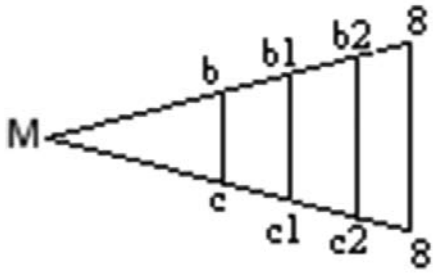
Gerçek şu ki akıl, zaman ve mekânın dışında bir şeyi idrak edemez. Akıl, zaman ve mekânla sınırlı olmayan bir objeyi kendi başına kavrayamaz. Mesela tarih öğretmeni size: "Araplarla Farslar arasında bir savaş meydana geldi. Bu savaş ne İslam'dan önce ne de İslam'dan sonra vuku buldu ne de herhangi bir zamanda meydana geldi. Fakat savaş fiilen oldu." derse, bunu anlamlandıramaz, öğretmenin söylediklerini onaylamaz ve kabul etmezsiniz. Şayet coğrafya öğretmeni size: "Ne bayırda ne dağda, ne karada ne denizde ne yerde ne gökte ne de herhangi bir yerde olmayan fakat var olan bir şehir vardır." derse, bu söylediği şeyleri idrak edemezsiniz, onu doğrulamaz ve kabul etmezsiniz.

Şu halde akıl ancak zaman ve mekân dairesi içinde hükmedebilir. Aklın ruh meseleleri, kader konuları, Allah'ın sıfatları gibi zaman ve mekân haricinde olan hususlarla ilgili yargıda bulunması asla söz konusu olamaz.

Kaldı ki akıl sınırlıdır, sınırsız olana hükmedemez ve sınırsız olanı kuşatamaz. Mü'minlerin ebedî olarak cennette kalacaklarını bir düşünün! Mü'minin aklı, bunun hakikat olduğuna inanır. Buna olan kesin inancı da haber-i sadıktan (doğru haber) gelmiştir. Fakat bir bakın, düşünün, aklınız ebedîliği kuşatabilir mi? Bu konuda düşüncenizi yoğunlaştırın. Bir çağ, iki çağ, yüz çağ, bir milyon, yüz milyon çağ onların cennette kalacaklarını düşündüğünüzü, sonra aklınızın yetersiz kaldığını ve şunu sorduğunu göreceksiniz: Peki daha sonra? Çünkü akıl bu zamana bir sınır koymak ister. Akıl sınırsızlığı idrak edemez.

Alman filozof Kant'ın aklın sadece maddî âleme hükmedebildiğini ispatlayan meşhur bir eseri vardır. Fakat Kant'ın söylediğini daha önce bizim İslam bilginleri söylemiş, bunu tekrarlamış ve ispatlamışlardır. Dolayısıyla onların bu söyledikleri şeyler, kesin bedibî bilgiye dönüşmüş, bu konuyla ilgili konuşma sıradan söz haline gelmiştir. Kant'ın meşhur "çelişkiler teorisi"nden önce İslam bilginleri, matematiksel delillerle kısır döngünün (devr ve teselsül) batıl ve geçersiz olduğunu açıklamışlardır.

İslam bilginlerinin en açık kanıtlarından birisi şudur: Mesela aşağıdaki şekilde olduğu gibi M noktasından gittikçe bir birinden uzaklaşan iki çizgi çıkarıp her bir çizginin sonsuzluğa uzandığını var sayalım (8). Çizgiler arasında eşit mesafede çizgiler çizelim (b, c) (b1, c1) (b2, c2)... Bu şekilde sekizinci çizgiye ulaşana kadar devam edelim. (8, 8) Acaba bu sekizinci çizgi son sınır mıdır? Yoksa son sınır değil midir?




Şayet: "Son sınırdır." derseniz "çizgi, nihayeti olmayan iki şey arasında bulunmaktadır, peki nasıl sınırlı olabilir." diye size cevap verilir. Şayet: "sınırsızdır." derseniz bu defa da iki nokta arasında olduğu yönünde size cevap verilir. Şu halde: "Hem sınırlı hem de sınırsızdır." deseniz, bu bir çelişki olur. Öyleyse, akıl sınırsız olana hükmetmeye çalıştığı zaman ölçüsünü kaçıracağı, sınırını ihlal edeceği ve sonu olmayan hususlara giriştiği zaman da saçma sapan çelişkilere düşeceği anlaşılmaktadır.

Şu halde akıl, bu konularda yargıda bulunamaz; aklın ancak sınırlı maddî konularla ilgili verdiği hükümler doğru olabilir.

Madde ötesi, gayb âlemi ve metafiziğe gelince aklın, onlara hükmetmesi söz konusu değildir. Kant'ın, kitabında daha önce de İslam bilginlerimizin kanıtladıkları bu teori Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin "*Şerhu'l-Mevafık*" adlı kitabı ile İmam Gazalî'nin[1] "*el-Maksadu'l-Esna*" adlı risalesi ile diğer kelam kitaplarında yer almaktadır.

**Altıncı İlke:** Şüphesiz ister mü'min, ister kâfir, ister uzlet yerlerinde ibaretle isterse günah ve kötülük işlenen merkezlerde kötülükle yetişen kimseler olsun bütün insanlar, baş edemedikleri ve sabredemedikleri bir iş başlarına geldiği ve onu başlarından savacak bir çare bulamadıkları zaman kâinatta bulunan hiç bir varlığa

1 Gazalî'nin "*el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmail-Hüsna*" adlı risalesi otuz yıl kütüphanemde kaldı. Onu okumaya sevk eden bir neden bulamadım. Sonra bir gün onu aldım, okudum ve Gazali'nin dâhiliğini bir kez daha gördüm. Bu eserde Gazalî isim ve müsemma ve ikisi arasındaki ilişki üzerinde durur. Yeni bir üslup ve orjinal bir metotla Allah'ın isimleri ile Müslüman'ın takip ettiği yol arasında ilinti kurmaktadır. Zaten Gazalî'nin yazdığı her konuda takip ettiği yol da budur. Gerçi Gazalî'nin büyük eseri el-İhya'da sünnete muhalif sufî hayatla alakalı pek çok husus ile aslı olmayan hadisler vardır. Günümüzde işgal edilen Müslüman toprakları kâfirlerden kurtarmak için cihad farz olduğu gibi, eser, cihadın, kadın ve erkeklere farz olduğu haçlı savaşları döneminde yazılmakla birlikte, okuyucularının ruhları üzerinde uzlet, uyuşukluk etkisi yapmış, atılganlık ruhundan ve cihattan uzaklaştıran tesiri olmuştur. Fakat yine de İmam Gazali'nin en büyük Müslüman düşünür olduğunu söylüyorum. Tabii ki o masum da değildir. Bilimsel insaf da sayılı kusurlarını belirtmeyi gerektirir. Kusur ve ayıpların söylenmesi şeref ve asalet olarak kişiye yeter.

sığınmazlar. Ancak bu kâinatın ötesindeki bir güce, görmedikleri fakat ruhlarıyla, kalpleriyle ve tüm benlikleriyle varlığını hissettikleri bir güce sığınırlar. Bu sığınma olayı sınav günlerindeki birçok öğrencinin, şiddetli hastalıkta ve doktordan ümidini kestiği anda birçok hastanın yaşadığı bir (psikolojik) olaydır.

Bu tür durumlarda bütün insanlar, Rablerine döner, O'na ibadete yönelirler. Hiç kendinize, bu ve buna benzer olayların nedeninin ne olduğunu sordunuz mu? Niçin sıkıntıya düşen herkesin Allah'a döndüğünü düşündünüz mü?

Hepimiz İkinci Dünya Savaşı'nı ve ondan önce meydana gelen Birinci Dünya Savaşı'nı hatırlıyoruz.[2] İnsanlar, dine nasıl yöneliyor, Allah'a nasıl sığınıyorlardı? Liderler ve komutanlar önde mabetlere gidiyor, askerleri de namaza çağırıyorlardı.

"Reuters" dergisinden çevrilip "el-Muhtar" dergisinde yayımlanan ve savaş günlerini anlatan bir makalede, paraşütçü askerlerden birinin -paraşüt ve paraşütle atlamanın henüz yeni olduğu bir dönemde- hikâyesini şöyle anlattığını okumuştum. "O, hiç kimsenin Allah'ı anmadığı, namaz kılmadığı bir evde doğdu, din derslerinin okutulmadığı, dindar öğretmenlerin bulunmadığı okullarda okudu. Laik, seküler bir hayatı, yani yeme, içme ve cinsellik dışında hiçbir şey bilmeyen hayvanların yaşadığı bir hayatı yaşadı. Fakat o ilk defa paraşütle atlayınca, paraşüt açılmadan önce hava boşluğunda aşağı doğru düştüğünü görünce bu inancın nereden geldiğine şaşarak içinden: "Allah'ım! Rabbim!" diye dua ediyordu."

Stalin'in kızı yakın zamanda hatıralarını yayımladı. Bu hatıralarda dine nasıl döndüğünü anlattı. Hâlbuki o ateizm bataklığında yaşamıştı. Bu dönüşe kendisi de şaşırdı. Aslında bunda şaşılacak bir şeyde yoktur. Zira bir tek ilahın varlığına inanmak, her nefiste yerleşik bir olgudur. Bu fıtrat, cinsiyet içgüdüsü gibi aslî beşerî fıtratlardan içgüdüsel bir fıtrat ve yaratılıştır. İnsan dindar bir varlıktır. Fakat şehvetler, hırslar, arzular, maddî istekler doğuştan gelen bu fıtratı bazen bir perde gibi örtmektedir. Korkular, tehlikeler, şiddetli olaylar onu sarstığı zaman fıtrat üzerindeki perdeyi aralarlar, böylece fıtrat ortaya çıkmış olur. Onun için mü'min olmayan kimse, "kâfir" olarak adlandırılmaktadır. Arapçada "el-kâfir" sözcüğü, "es-Satir" örten anlamına gelmektedir. Fakat zaman, mekân, koşul ve inanç olarak birbirinden tamamen uzak ve farklı olan ancak anlam olarak birbirine yakın olan iki görüşte Allah inancı fikrinin fıtrî olduğu düşüncesinin teyit edilmiş olmasını görmem, doğrusu şaşılacak bir şeydir.

Bunlardan birisi Müslüman kadın erenlerden olan, takva sahibi, meşhur Rabia el-Adeviye'e ait bir söz ile Anatoly Franch diye ünlenen Fransız ateist yazara ait bir

2 Birinci ve İkinci Dünya savaşlarını gören yaşlıları kastediyorum.

söz. Anatoly Franch küfür ve ilhadını anlatırken şöyle söyler: "Kişi, idrar tahlili sonucunda şeker hastalığına yakalandığı ortaya çıkınca inanır."

Rabia'ya, "Filanca, Allah'ın varlığı konusunda bin delil ortaya koydu," denilince gülerek: "Allah'ın varlığına bir tek delil yeterlidir." der. "Nedir o?" denilince şöyle der: "Tek başına çölde yürüsen, ayağın kaysa ve bir kuyuya düşsen, kuyudan da çıkamazsan ne yaparsın?" O, kişi "Allah'ım! diye bağırırım", der. Rabia: "İşte Allah'ın varlığını ispatlamaya yeterli olan tek delil budur." der.

Bütün insanların gönül dünyalarının derinliğinde bir tek ilaha iman etme duygusu vardır. Bu, biz Müslümanların bildiği bir gerçektir. Zira Allah Teâlâ, imanın, insanları üzerine yaratmış bir fıtrat olduğunu bize haber vermektedir. Oysa Avrupalılar bu gerçeği henüz yeni anladılar. Ünlü Fransız Sosyolog Durkaim'in bir tek ilahın var olduğuna inanmanın kaçınılmaz bir gerçek olduğu yolunda bir eseri vardır. İnsanın bu kâinatın ilahının var olduğuna dair düşünmeden yaşaması ve ölmesi mümkün değildir. Fakat aklî yetkinliği azaldıkça hakkıyla mabudu bulamaz. Onun dışındaki eşyalara, Allah olduklarını sanarak veya Allah'a yaklaştırdıklarını düşünerek ibadet eder.

Oysaki iş ciddileşip tehlike çanları çalınca insan yalnızca Allah'a döner ve sahte tanrıları bırakır. Kureyş müşrikleri, taştan birer heykel olan Hubel, Lât ve Uzza'ya tapıyorlardı. Hubel akikten yapılmış bir puttu. Amr b. Luhayy onu Hamma'dan[3]getirmişti. Amr'a: "Bu, büyük bir tanrıdır, demişlerdi." O da onu bir deveye yükleyip getirdi. Yolda düşüp eli kırılınca müşrikler, ona altından bir el yaptılar. Kolu kırılan Tanrı! Bununla birlikte ona ibadet ediyorlardı. Güvende oldukları anlarda ona tapıyor, gemiye binip denize açıldıkları, dalgalar yükseldiği, boğulma tehlikesi belirdiği zaman da: "Ya Hubel! Demiyor, bilakis ya Allah! Deyip duruyorlardı. Bugüne kadar gözlemlenen hep bu olmuştur. Gemiler battığı, yangınlar çıktığı, tehlikeler olduğu ya da hastalık şiddetlendiği an, inkârcıların dine döndüğünü görürsünüz.

Peki niçin? Çünkü iman fıtrîdir. "İnsan dindar bir varlıktır" tanımlaması onun için yapılan en doğru tanımdır. Şu materyalist ateistlere bir bakın ve düşünün. Marks ve Lenin'in, ölüm geldiği ve kesinleştiği zaman, tanrılaştırdıkları üretim araçlarına mı dua ettiklerini yoksa Allah'a mı dua ettiklerini sanırsınız? Her ikisinin de Allah'a dua etmeden, onu çağırmadan ölmediklerine fakat duanın da artık fayda sağlamadığına emin olabilirsiniz.

---

3 Hamma, 1967 savaşından sonra Yahudilerin Suriye'den aldıkları maden kaynakları bakımı - dan zengin bir bölgedir.

Firavun, büyüklenerek zorbalıkta bulunmuş ve: "*Ben sizin en büyük Rabbinizim.*"[4] demişti. Boğulmak üzere ölüm onu kıskıvrak yakalayınca: "*İsrail oğullarının inandığı kendisinden başka ilah olmayan Allah'a inandım*"[5] demişti.

Âşıkların hissettiği aşk duygusunda, imanın nefislerde yaratılmış bir fıtrat olduğuna dair bir kanıt vardır. Sevgi, imanın küçük bir örneği ve bir tür ibadettir.

Fransız toplumunda dini terk etme yaygınlaşınca Fransızlar sevgiyi ifade etmek için ibadet (tapma) sözcüğünü kullandılar. Bizden onları taklit eden bazı Frenk meşrepler de romanlarında, hikâyelerinde "onu seviyor, ona tapıyor" ve "onu taparcasına seviyorum" gibi ifadeler kullanmaya başladılar. Bu durum, ibadetin Allah'a inanmanın fıtrî bir göstergesi olmasından, sevgide ve aşkta imana benzer bir yönün bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Âşık sevgilisine boyun eğer, onun bütün isteklerini yerine getirir. Mü'minin Allah'a karşı durumu da böyledir. Âşık, sevgilisi razı olduktan sonra insanların kötülük etmesinden çekinmez. Mü'minin Allah ile olan münasebeti de öyledir. Âşık sevgilisinden korkar, gazabından çekinir ve ondan gelecek her şeye razıdır. Mü'minin de Allah ile münasebeti böyledir. Şu halde sevgi yani aşk; imanın, insanların gönlünde ve nefsinde fıtrî ve doğuştan var olduğuna dair bir kanıttır.

**Sözcüklerin Yetersizliği:** Bu anlatılanlar, Allah sevgisinin sevgiliye olan aşkın türünden olduğu anlamına gelmez. Hayır. Âşık, maşukuna itaat eder, ondan korkar. Maşukunun anıldığı her şeye razı olur, haz duyduğu için onun rızasını tüm insanların rızasına tercih eder. Böylece Âşık maşukunda kendi nefsini sevmiş olur. Şayet Leyla cüzam hastalığına yakalansaydı, hastalık yüzünü çirkinleştirseydi, burnunu ve gözlerini yeseydi, Kays (Mecnun) Leyla'ya yaklaşmaz, onu arzulamaz; bilakis ondan kaçar, uzaklara giderdi. İşte bu, yaratılan sevgisi ile yaratan sevgisi arasındaki bir farktır.

Allah aşkı ile beşerî aşk, iki farklı türdür. Fakat beşerî ifadeler, ruhî anlamları kuşatamayacak kadar dar oldukları için, pek çok anlamı karşılamak amacıyla bir tek kavramı kullanırlar. Örneğin falan; dağ manzaralarını sever, filan; tarih ilmini sever, şu kişi; etli pirinç pilavını sever, baba; çocuğunu sever, Mecnun; Leyla'yı sever, mü'min; Allah'ı sever. Bu sevgilerin her biri diğerinden farklıdır. "cemâl"(güzellik) sözcüğü de tıpkı sevgi sözcüğü gibidir. "Cemal," sözcüğü bir tek lafız olmasına karşın onu belki bin anlama delalet edecek şekilde kullanırız.

---

4 Naziat, 89/24.

5 Yunus, 10/90.

"Allah semi'dir, basirdir. (her şeyi duyar, her şeyi görür), Filan adam semi'dir, basirdir. (yani sağır ve kör değildir) Her iki cümlede kullandığımız semi' ve basir sözcükleri, lafızları bir fakat delalet ettikleri anlamları farklıdır. Allah Teâlâ'nın duyması ve görmesi, kulun duyması ve görmesine benzemez. Zira Allah, mahlûklardan hiçbir şeye benzemez. Hiçbir mahlûk da O'na benzemez. Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ifade eden bütün ayetler bu kabildendir.

**Yedinci İlke:** Yedinci ilke şudur: İnsan sezgiyle bu maddî âlemin her şey olmadığını, bu maddî âlemin ötesinde bilinmez ruhî bir âlem olduğunu idrak eder ve bu maddî âlemden hareketle o ruhî âlemin varlığına delalet eden birtakım parıltılar, işaretler de görür. Niye ki insan, maddî haz ve lezzetlerin mahdut olduğunu, bu haz ve lezzetlerin, gayelerine ulaştığında ve son sınırına dayandığında artık haz ve lezzetin lezzet olmaktan çıkıp alışkanlığa dönüştüğünü, tadının kalmadığını, büyüsünün bozulduğunu, ezberlenmiş bir nükte, tekrarlanmış bir söze dönüştüğünü görür ve anlar. Yoksul; zengine ait arabanın kendisini geçtiğini görür veya zengin kimsenin apartmanının önünden geçer; onlara sahip oldu mu bütün dünyaya sahip olduğunu sanır. Hâlbuki bunlar kendisinin olunca, onlarla artık mutlu olmadığını hisseder. Âşık uykusuz kalır, sevgilisine vuslatı derinden derine düşünür de dünyanın bütün doyumlarını sevilisinin aşkında, bütün emelleri de ona yakın olmakta bulur. Sevdiği kızla evlenip evlilik üzerinden iki yıl geçince tüm o emeller yıkılır, o mutluluk ölür ve aşığın yanında onun tatlı hatıralarından başka bir şey kalmaz.

Kişi hastalanır ve acı duyar. Tüm hazların ve lezzetlerin acının gitmesinde ve hastalıktan kurtulmada olduğunu düşünür. Sağlığına kavuşup hastalık günlerini unutunca da geriye dönüp sıhhatiyle ilgili o lezzetlerin hiçbirini hatırlamaz. Genç, ünlü olmayı ister, radyo adını anınca, gazeteler de resmini yayımlayınca buna sevinir. Ünlü olur, adı kulaktan kulağa yayılır fakat göz doldurunca da şöhret ve ün onun için sıradanlaşır.

Sonra kişi, karanlık sakin bir gecede âşık bir şarkıcının kalbinden çıkıp gelen, dinleyenlerin kalbini titreten ve onu ruhlar âlemine sürükleyen sevgi dolu bir şarkı dinlediğini görür. Ya da kişi, usta bir edebiyatçının dâhice bir hikâyesini okur ve bu hikâyenin, kendisini, içinde büyünün ve yanında şiir ve şöhretin olduğu büyülü bir dünyaya sürüklediğini hisseder. Hikâye bitince de büyüleyici ve haz veren bir rüya gördüğünü sanır. Rüyadan uyanınca da o haz ve büyüye dönmeyi abes sayar.

Şu halde düşünme ve teemmül ile nefisler arınır, maddi ağırlıkları da atıp hafiflerse arınma ve maddî arzulardan soyutlanmak suretiyle kanatlanır ve yücelir. Yeryüzünü ve üzerindeki varlıkları bakılmayacak kadar küçük görmeye başlar, böylece

tecelli anlarını yaşar. Çünkü aç insanın yemek lezzeti, her şeyden mahrum kimsenin ulaştığı vuslat lezzeti, kederli yoksulun elde ettiği mal ve makam lezzetleri nefsin bulduğu birtakım ruhî ve manevî lezzetlere ve hazlara denk değildir.

Şu halde nefsin; ortaya çıkar çıkmaz kaybolan parıltılar, işaretler ve şimşekler ve eser esmez duran esintiler dışında hakkında bir şey bilmediği bilinmez bu ruhî ulvî âleme karşı sürekli bir iştiyakı ve arzusu söz konusudur. Böylece insan; maddî hazların mahdut, ruhî ve manevî lezzetlerin, maddî lezzetlerden daha büyük, nefis üzerinde daha derin izler bıraktığını anlar. Dolayısıyla insan, aklî delillerle değil, sezgiyle kesin olarak bu maddî hayatın her şey olmadığına, madde ötesinde saklı meçhul âlemin kesin olarak var olduğuna, ruhların onu özlediğine, ona doğru uçmaya çalıştığına fakat kesif cesedin o âlemi örttüğüne ve ruhların maddî âlemin ötesine serbestçe geçmesini engellediğine inanır. Bu, başka bir âlemin var olduğuna dair sezgisel bir kanıttır.

**Sekizinci İlke:** Ahiret hayatının varlığına inanmak, Allah'ın varlığına inanmanın zorunlu ve gerekli bir sonucudur.

Bu ilkenin izahı şudur: Allah, zulmü onaylamaz, zalimi de cezasız bırakmaz. Mazlumu da zalimin insafına terk etmez. Biz, dünyada zalim olarak yaşayan, cezaya çarptırılmadan zalim olarak ölen kimseleri, mazlum olarak yaşayan ve acınmadan mazlum olarak ölen kimseleri görüyoruz. Bunun anlamı nedir? Allah var olduğuna ve adil olmaya devam ettiğine göre tüm bunlar nasıl olmaktadır?

Bu, iyilerin mükâfatlandırılacağı, kötülerin de cezalandırılacağı bir başka hayatın olması ve dünyanın bitmesiyle de film bitmemesi anlamına gelir.

Şayet televizyonda bir film yayınlanır, yarıda kesilir ve: "Film, bitti." denilirse izleyicilerden hiçbiri filmin bittiğine inanmaz. İzleyiciler, kahramana ne oldu, senaryonun sonu ne oldu? diye bağırırlar. Çünkü izleyenler, yazardan hikâyeyi bitirmesini ve kahramanların hesabını kapatmasını beklerler. Düşünün, bu olay, beşerî, yazar da beşerdir. Şu halde aklı başında bir kimse, hayat öyküsünün ölümle biteceğini nasıl tasdik edebilir?

İşte bu noktadan hareketle, akıl, bu evrenin bir Rabbi olduğuna, dünyadan sonra ahiretin var olduğuna, ruhun; sevgi dolu bir şarkıda, dâhiyane bir hikâyede nurundan bir parıltı aldığı, tecelli anlarında güzel kokusundan bir esinti duyup rahatladığı o meçhul âlemin, Eflatun'un uydurduğu bir hayal ürünü ideler âlemi olmadığına fakat Eflatun'un yaratıcısının yarattığı bir hakikat olan ahiret âlemi olduğuna kesin olarak inanır. İnsan, dünyadaki lezzetlerin en büyüğünün, ancak yarım dakika devam eden vuslat lezzeti olduğunu görür ve bunun ahiret lezzetlerinden

bir örnek olduğunu anlar. Bu lezzet, yemekten tattığınız bir lokma gibidir. Şayet beğenirseniz, onu satın alır, doyuncaya kadar yersiniz. Bu gördüğünüz, bir ticarî eşantiyondur. Tabi memnun kalırsanız malı talep edersiniz. Sadece yarım dakika devam eden bu lezzet; ebedî olarak devam edecek, belli bir sınırda durmayacak, dünyadaki lezzetlerin adet ve alışkanlığa dönüştüğü gibi adet ve alışkanlığa dönüşmeyecek başka bir âlemin lezzet ve hazları için küçük bir örnektir.

# MADDE İLE SÛRET ARASINDAKİ İLİŞKİ: "TÜRDEŞLİK DELİLİ" (İLÂHİYYÂT, II.4) ÜZERİNE BAZI KISA DEĞERLENDİRMELER VE FEYZİN NETİCESİ*

**OLGA LİZZİNİ****

ÇEV.: MEHMET SAMİ BAGA***

Benim buradaki amacım *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın *Metafizik*'inde (*İlâhiyyât*, özellikle II.4'te) İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu madde-sûret ilişkisine dikkat çekmektir. İbn Sînâcı müzakere sadece Aristotelesci bir konunun gelişimini göstermekle kalmaz, aynı zamanda İbn Sînâcı sebepler sisteminin tüm yapısını da ortaya koyar. O, İbn Sînâcı sistemin en temel prensiplerinden birini yani taşma veya taşıp yayılmayı (*feyz*) içermektedir. İlgiye değer bir diğer şey de İbn Sînâ'nın inşa ettiği mantıksal yapıdır: O, benim "türdeşlik delili" *(İlâhiyyât*, II.4, 80.14-83.3) diye isimlendirmeyi teklif ettiğim bir delil kullanmaktadır ki, [bu delil] sadece madde ile sûret arasındaki ilişkide değil, ruh ile beden arasındaki ilişki (*Kitâbu'n-Nefs*, V.4) ve Zorunlu Varlık'ın (*İlâhiyyât*, I.6) birliğinin kanıtlanmasında da önemli bir rol oynar.[1]

---

* İngilizceden çevirisi sunulan bu metnin künyesi şu şekildedir: Olga Lizzini, "The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (İlâhiyyât II.4) and the Deduction of Fluxus", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (Edited by Jon McGinnis with the assistance of David C. Reisman), Brill 2014, s. 175-185.

** Università di Roma—"La Sapienza," Italy.

*** Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrenicisi (samibaga@hotmail.com)

1 Sayfa numaraları şuraya işaret etmektedir: *eş-Şifâ: el-İlâhiyât* (1960a), bunda sonra *İlahiyyât*; G. C. Anawati'nin Fransızca çevirisi *eş-Şifâ: l-İlâhiyyât* (1978-1985, bundan sonra Anawati; *Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın Latince çevirisi, bundan sonra *Liber de philos. prima.*

*Metafizik*'in ikinci kitabı madde-sûret ilişkisinin anlaşılması için son derece önemlidir. Bu kitap maddenin ve maddi *bileşik*'in tanımına değinmektedir ve dolayısıyla ay-altı âlemde madde ve sûretin birleşmesi ile ilgilidir.

Kitabın ilk faslı ya da bölümü cevher kavramı ile onun bölümleri veya kısımlarının (*aksâm*) genel bir incelemesini içermektedir. İbn Sînâ arazlar için kendiyle kâim bir dayanağın –ki bu cevherdir (el-cevher)– varlığını ortaya koymakta ve dayanak kavramının kendisini incelemektedir. O, konu veya dayanak (*mevzû'*) ile yerleşilen şey (*mahall*) arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ikincisinin kendiyle kaim olması zorunlu değildir, dolayısıyla o konudan daha geneldir: Konunun daima kendi kendine var olabilmesi (*kıvâm*) gerekir. Son olarak İbn Sînâ, mümkün olabilecek tüm farklı cevher türlerini sıralamaktadır. O, cevherleri cisimle olan bağlantısına göre tanzim eder ve farklı cevherleri tespit eder: Maddî ve maddî olmayan, madde ile ilişkili ve maddeden tamamen bağımsız. Bu, aynı zamanda varlığın farklı derece veya seviyelerini de belirlemeyi gerektirir ki, bunlar da cisimler, nefisler ve Akıllar veya Akledilirlerdir.[2]

Kitabın İkinci faslının (veya bölümünün) teması cisim kavramıdır. İbn Sînâ kendi cisim kavramını ortaya koymakta; "uzun, geniş ve derin" yani *kendinde* boyutlu olan şey şeklindeki geleneksel ve yaygın cisim tanımını (buradaki "tanım" *tarif*tir, fakat daha sonra İbn Sînâ bu ifadeden "tasvir", *resm* olarak bahsetmektedir) reddetmektedir.[3] İbn Sînâ'nın cisim anlayışının temel fikri "cisimsel sûret"tir. Cismin temeli, onda boyutlar varsayma ya da farzetme imkânıdır ve bu imkân, "cisimsel sûret" veya "cisimlik sûreti"dir. Cismin tasviri ya da tarifi, cismin üç boyut (uzunluk, genişlik ve derinlik) varsayabileceğimiz veya farzedebileceğimiz (*farada)* bir cevher olduğuna; dolayısıyla da cismin, kendisinde bu üç boyutun *bilfiil* bulunduğu cevher olmadığına işaret etmektedir. Hatta sonluluk cisme hamledebileceğimiz bir şey iken ona zorunlu olarak atfedebileceğimiz bir şey değildir.[4]

Cisimsel sûret doktrini ile İbn Sînâ, cisim tanımını gerçeklik düzleminden yani cismin *bilfiil* boyutlarından potansiyellik veya imkân düzlemine taşımaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, bir cismin mümkün veya farazî boyutlarından söz eder. Temel düşünce, fiziksel gerçekliğin sûrî/formel olarak esasında üç boyutlu olduğu hipotezidir. Ancak bu üç boyutluluk durumu, cisimlerin sadece bilfiil boyutlarını değil, aynı zamanda mümkün olanların da tümünü, dolayısıyla farazî olanları da

2 Bkz. *İlahiyyât,* II.1, 57-60. Madde-sûret ilişkisi problemi ile maddenin metafiziksel ve fiziki t - nımı A.D.Stone (2001) ve Amos Bertolacci (2003) tarafından incelenmiştir.

3 Bkz. *İlâh.,* II.2, 61-63.2.

4 A.g.e., II.2, 63.4-9; sonluluk anlayışı için bkz., II.2, 62.2-7.

içermektedir.[5] Maddi gerçeklik kendisini tamamen sûrî/formel gerçekliğe bağlı olarak dışa vurmaktadır.[6] Bu bariz bir şekilde Aristotelesci temanın bir yansımasıdır (Aristotele'e göre madde sûretten ayrı olarak var olamaz ve "arazî olarak" –κατα συμβεβηκ ς– var olmayandır),[7] fakat maddenin sûrete bağımlılığını temellendiren kavramsal karakter tipik olarak İbn Sînâcıdır. Maddî dayanak (ve dolayısıyla cisim) sûretler alma ve dolayısıyla boyutlu olma imkânından başka bir şey değildir: Cisim sûretini sadece gerçek/reel ve bilfiil boyutlarından değil, aynı zamanda mümkün olanlarından da alır. Bu bağlamda boyut sahibi olmanın imkânı, cismin alabileceği farklı sûretlere bağlıdır.[8]

*İlâhiyyât II.2*'nin bir dizi delil içeren bir diğer önemli konusu da atomculuğun reddidir. Ne yazık ki yer sıkıntısı onları burada incelemekten beni alıkoymaktadır. Yine de atomcu teorinin reddi son derece önemlidir. Zira bu red, cismin bölünebilirliği tezini haklı çıkarmakta ve böylece İbn Sînâ'nın kendi madde anlayışını sunmasına izin vermektedir. Cisim süreklilik ve bölünme nitelikleri kabul eder, bu da İbn Sînâ'nın bu iki zıt nitelik için ortak bir dayanak varsaymasına yol açmaktadır. Başka bir deyişle süreklilik bir şey*de*, yani ilk madde*de*dir. Süreklilik ise bir sûrettir. Böylelikle İbn Sînâ, cismin yapısı hakkındaki kendi araştırmasını, onun ontolojik durumunun iki anlamıyla birlikte sunmaktadır: Cisim sûret bakımından bilfiil, madde bakımından ise bilkuvvedir.[9]

Madde ile sûret arasındaki bağlantı veya ilişki hakkındaki asıl araştırma II. kitabın üçüncü kısmında başlamaktadır. İbn Sînâ burada uzmanların "radikal dışsalcılık/extrinsécisme radical" (Gardet) veya "biçimcilik/formalisme" (Michot) diye

---

5 Bu kavram başka bir açıdan A. D. Stones (2001), 100-101 tarafından incelenmiştir: "Genel bir sûret olarak cisimlik sûreti, daha fazla özelleşmeden gerçek dünyada bulunamaz. Başka bir deyişle dış dünyada 'mutlak cisim' yoktur (tıpkı 'mutlak hayvan' olmadığı gibi). Ancak böylesi mutlak bir cisim düşünülebilirdir… Dolayısıyla gerçek cisimliğin kendinde ne olduğu, tüm fiili cisimlerin sahip olmak zorunda oldukları spesifik formlara atıfta bulunmaksızın açıklanmış olmalıdır. İbn Sînâ'nın görevi bunu açıklamak ve bu açıklamaya dayanarak cisimliğin kısmi veya genel formunun kavramsal olarak maddeden, (esasında sûretsiz olan) ilk maddenin bizzat kendisinden değil de maddeye 'ihtiyaç'tan (*hâcet*) ayrılamaz olduğunu göstermektir.

6 İbn Sînâ'cı bu temanın analizi için bkz. J. Michout (1986), 57-68.

7 Bkz. Aristoteles, *Physics,* I 8, 191b13-14; I 9, 192a4-6; *De Gen et. Corr.,* I 3, 318a15 vd.

8 Bkz. *İlâhiyyât,* II.2, 63; çev. Anawati, 135; *Liber de philos. prima,* 71-72. Cismin fiili boyutları, onun mahiyetinin tanımına dahil değildir: Cismin *kendinde* belirli ölçüleri, boyutları veya hacmi yoktur. O, kendisini belirleyecek ve dolayısıyla hacmini değiştirecek farklı boyutlar almaya hazır maddeden müteşekkildir. Bu sûret maddi sûrettir; diğer sûretler ise yer, nitelik vd ile ilgilidir. Bu konu ile ilgili olarak bkz. A. Hyman (1977), 335-356.

9 *İlâhiyyât,* II.2, 65.4-66.15. Süreklilik kavramı için bkz. A.D. Stone (2001), 104-106.

adlandırdıkları şeyin temelini atar. İbn Sînâcı sistemde her şey sûretle desteklenir ve temellendirilir. Sûret sadece ay-üstü âleme değil, aynı zamanda ay-altı maddeye de varlık ve gerçeklik vermektedir.[10] Belirttiğim gibi sûret, sadece maddeye sahip olmadığı belirlenimler sağladığı için değil, aynı zamanda, daha iyi bir ifadeyle, maddeye verdiği belirlenimler sebebiyle maddenin gerçekliğinin ilkesidir. Sûret maddeye somut bir tikel olarak karakter, varlık (*kıvâm*) ve gerçeklik (*hakikat*) verir. Bu durum akli temsil düzeyinde dahi doğrudur. Maddenin tasavvur imkânı sûrete bağlıdır: Sûretsiz madde tasavvur edilemez, yalnızca bir konumun, bir uzam veya ölçünün (*mikdâr*) ve dolayısıyla bir sûretin (*sûret*) mevcudiyeti maddeyi tahayyülün nesnesi yapar.

İbn Sînâ kendi cisim anlayışını –ve maddenin sûrete bağlılığı temel fikrini– bir dizi diyalektik metotla geliştirmiştir ki, onun tercih ettiği argümantasyon metodu Yunanlıların διαιρεσις'i, yani Platoncu bölümleme yöntemidir. Bu argümanların çoğu –örneğin çamur ile ilgili olan (*medereh*, bkz. *İlâhiyyât II.3, 7*) – İbn Sînâda da sıklıkla görülmektedir.[11] Bu delillerin amacı özünde İbn Sînâ'cı teoriyi muhtemel itirazlara karşı savunmak olduğu için bunları detaylı olarak incelemeyeceğim. Bunun yerine hemen madde-sûret ilişkisine dair en ilgi çekici metinlerden biri olan dördüncü faslın incelenmesine geçeceğim.[12]

II.4'teki araştırma, madde-sûret ilişkisinin içinde bulunduğu bariz döngüsellikten ileri gelmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse –II.2 ve II.3'te delillerle kanıtlandığı üzere– maddenin sûrete mutlak bağımlılığı şeklindeki açıklama, İbn Sînâ'nın daha önce değindiğim "dışsalcılık/ extrinsécisme" veya "biçimcilik/ formalisme"i tesis etmesine imkân vermekte, fakat aynı zamanda bu iki metafizik ilke arasındaki ilişkinin belirlenmesinde problem de yaratmaktadır. Şayet madde, sûret olmaksızın tasavvur veya temsil edilemiyorsa, bu durum, ilişkilerinin gerçekliği dışında (*'alâkatu'l-muzaâf; habitudo relationis*) madde ve sûretin gerçekliğinin olmadığı anlamına mı gelmektedir?[13] Bu soru –ve tabiki İbn Sînâ'nın önerdi-

10 Bu iki terim aynı düşüncenin iki farklı veçhesini ortaya koymaktadır. "Dışsalcılık/ Extrinsici - me" ile Gardet (ve Gilson) sûretlerin bizzat ait oldukları ilkeye, *vâhibu's-suver*'e, ay-altı âlemin dışındaki ilkeye işaret etmeyi hedeflemişlerdir. Bkz. L. Gardet (1951b); E. Gilson (1962); İbn Sînâ'cı "hylomorfizm"den söz eden Michot ise "formalisme" ile sûreti maddenin ilkesi olarak kabul eder; bkz. J. Michot (1986), 68-87.

11 Bkz. *Kitâbu'l-Hidâye* (1974), 236-237; *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhâh* (1958-1959/1377-1379 A.H.); Fransızca çevirisi: A.-M. Goichon, *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhâh* (1951) içinde, 262-263; bundan sonra Goichon.

12 Bu pasaj hakkında bkz. Amos Bertolacci (2003), 132-134.

13 Bkz. *İlâhiyyât*'ın baş tarafı, II.4, 80.4-6.

ği çözüm– İbn Sînâ'cı düşüncenin tipik özelliğini ortaya koymaktadır: Mantıksal veya aklî tarz/düzen ile ontolojik tarzın/düzenin iç içe olması. Maddenin varlığı ile sûretin varlığı arasındaki bariz bağıntı, İbn Sînâ tarafından onların manaları aracılığıyla açıklanmaktadır: Maddeyi tasavvur etmeden bazı sûretleri düşünmek mümkün olduğu için onların bağıntısına dair hipotez reddedilmelidir.[14]

Nitekim II.3'te sözü edilen maddenin mutlak manada sûrete dayanması, eğer maddenin sûretsiz tasavvur edilemeyeceğinden yola çıkılarak ortaya konulursa (zira maddeyi düşünmek ona bir konum, bir uzam, boyutlar vb. verilmesi anlamına gelir),[15] o zaman maddeden bağımsız olarak *bir sûretten fazlas*ını (*kesîr mine's-suveri'l-cismâniyye*) tasavvur etme imkânı, madde ve sûretin birbiriyle bağıntılı iki şey olmadığını gözler önüne serecektir. Bağıntı şeylerin mahiyeti ile ilgilidir, ne var ki maddeden ayrı olarak sûretin mahiyetini tasavvur etmek mümkündür.[16] Madde ve sûretin mahiyetsel bağımsızlığı, İbn Sînâ'nın Aristotelesci öğretiye uygun olarak her iki ilkeyi de cevher olarak tanımlanmasına izin vermiştir.[17] Yine de gelinen noktada bunların ilişkisine dair problemin henüz bir çözümü yoktur ve bu tam da İbn Sînâ'nın kullandığı ve benim "türdeşlik delili" dediğim şeye ulaşmaktır.

Sûret ile madde arasındaki ilişkiyi (*'alâka*) tesis ederken görünen iki ihtimal arasın tercih yapılacaktır. Bunlardan ilki, madde-sûret ilişkisini sebep ve sonuç arasındaki malum ilişkinin muadili olarak değerlendirmektir. İkincisi ise iki ilkenin (iki şeyin) varlıkta maudil veya türdeş olarak düşünülmesine dayanır (*mütekâfî* veya *mükâfî*; terim Latincede bazen *coaequolia* terimi ile karşılanmıştır).[18] "Varlıkta

---

14 *İlâhiyyât,* I.4, 80.4-10. Şayet İbn Sînâ'nın belirttiği gibi bir bağıntı varsa, bu, madde ve sûret ile ilgili değil, maddeye ilişkin özel hazır olma durumu (veya "aptitude / yatkınlık", isti'dâd) ile sûret arasındadır. Bununla birlikte hazır olma ile sûret arasındaki ilişki, madde-sûret ilişkisinin asıl yönü olmayıp, maddenin bir neticesidir (bkz. *İlâhiyyât,* II.4, 80.11-13; *Liber de philos. prima,* 93; çev., Anawati, I, 147).

15 Bkz. *İlâhiyyât,* II.3, 72.4-75.2 ve 75.3-77.10. Aynı pasaj hakkında bkz. A.D. Stones (2001), 106-113.

16 Madde sûrete dayanmaktadır, fakat sûret maddeye dayanmaz (Ancak sûret maddeye "ihtiyaç duyar" zira ona bağlıdır).

17 Maddenin "cevher" olarak [ele alındığı] tartışma için bkz. Aristotle, *Metaphysics,* VII(Z) 3, 1029a1-20.

18 *Mükâfi* (diğer pasajlarda *mütekâfi)* için Latinler "compar", "coaequale" veya "comitans" (bkz. *Liber de philos*'ta "Lexiques"); Anawati, 113'te "équivalente"; Horten *el-ilâhiyât*'ta (1960) İbn Sînâ'nın "steht nicht in reziprokem Verhältnisse zu einem anderen şeklindeki argümanını açıklarken "gleichgeordnet"; A. Hyman (1983)'te "co-equal" kavramını kullanır. *Mükâfi* terimi A. M. Goichon (1938)'da dikkate alınmamıştır. Fiilin kökü *k-f-'* olup *tekafe'e* formu "denk olmak, denklik" anlamına gelir. Michout bunu İngilizce "homologous"un karşılığı olarak "homologue" olarak çevirmiştir. Bkz. *el-Mebde' ve'l-me'ad* (1994). Bu kelime ne teolojide ne de felsefede

türdeşlik" iki (veya daha fazla) şeyin farazî durumudur ki, bunlar eşzamanlı olarak birlikte varolurlar ve biri değerinin sebebi veya sonucu değildir (*'alâkatu emreyni mütekâfieyni'l-vücûdi leyse ehaduhuma 'illeten ve lâ ma'lûlen li'l-âhar*).[19]

İbn Sînâ'nın kendi incelemesi sonucunda bulduğu çözüm bunlardan ilkidir: Sûret, maddenin cevherliğinin illeti –daha doğrusu "illetin parçası"dır–; o, ilke –sûretleri veren– ile madde, yani "en son netice" ("sebepli olan son [şey]") arasında araç veya aracıdır.[20] Bu sebeple madde ile sûret arasındaki ilişki, İbn Sînâ'ya göre genel anlamdaki tipik nedensellik hiyerarşisini, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*, VIII ve IX'da ay-üstü âleme ilişkin olarak açıkladığı hiyerarşiyi tekrarlar.[21] Buna karşın madde ile sûretin bağlantısı nedensellik ilişkisine tekabül etse de, ikinci ilişki türü yani "türdeşlik" –ve sonuç delil– tıpkı benim önerdiğim üzere, özel bir dikkat gerektirmektedir.

Gördüğümüz üzere, iki –ya da daha fazla– türdeş arasındaki ilişki, unsurlardan hiçbirinin diğer(lerin)in sebebi olmadığı, fakat hiçbir unsurun diğer(ler)i olmaksızın da var olamadığı farazî bir ilişki olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda İbn Sînâ delilin bağlı olduğu ortadan kaldırma (*ref'; remotio*)[22] düşüncesini/kavramını yani "yok etme", "imha etme" veya "olumsuzlama"yı takdim eder.[23] Bu düşünce/kavram ile İbn Sînâ başlangıçtaki fikirde zaten mevcut olan alternatifi yeniden ileri sürebilecektir. İki şeyin imha edilmesi veya ortadan kaldırılmasının eşzamanlı bir şekilde tezahür ettiği durumda sadece iki problem söz konusudur: (1) Bir şey başka bir şeyin sebebi olduğunda ve teorik olarak, (2) bir şey varlıkta diğer şeyle, varlıkla "türdeş" (*mütekâfiü'l-vücûd*) olduğu zaman, tabiri caizse, basitçe onunla "denk" olduğunda.

---

teknik bir terim olarak görünmektedir, ancak iki şeyin varlıkta türdeşliği hipotezi *Kelam*'daki sebeplilik doktrinine atfedilebilir. Esasında *Kelam*'da –ki orada biricik sebep ilahi fiildir– her şey her şeyle "türdeş"tir, yani her şey herhangi bir sebeplilik ilişkisi olmaksızın başka bir şeyle eşzamanlı olarak varolabilir. Bu hipotez M. Marmura (1984), 185-187 tarafından ileri sürülmüştür.

19 *İlâhiyyât,* II.4, 81; *Liber de philos. prima,* çev. Anawati, I, 147,148.

20 A.g.e., 87.13-88.4.

21 Tipik nedensellik hiyerarşisinde (mesela bkz. *İlâhiyyât,* VIII.1, 327.11-328.15) biz bir sebep *(illet)*, bir aracı *(mütevassit)* ve bir sonuç *(ma'lûl)* görmekteyiz. Buna karşın madde ile sûret arasındaki sebeplilik ilişkisi veya bağlantısı kendine özgüdür, zira sebep yani sûret, kendisine bağlı olduğu maddeye "ihtiyaç duyar". Bkz. *İlâhiyyât,* II.2, 68.1 vd. Ayrıca bkz. R. Wisnovsky (2002).

22 *Ref'* masdarından gelen *refea'* fiili öncelikle "yükseltmek/kaldırmak", sonrasında ise "ortadan kaldırma" anlamına gelir.

23 *İlâhiyyât,* II.4, 81.4-82.9.

İbn Sînâ, bir şeyi ortadan kaldırma veya imha etme düşüncesini *İlahiyyât V*.1'deki bir pasajda sebep-sonuç ilişkisi bakımından bir örneklerle açıklar.[24] Bu pasaj İbn Sînâ'nın II. kitapta henüz söz etmediği fakat –tıpkı *İlahiyyât* VI ve VIII'de açıkça görüldüğü üzere– onun tüm sebeplilik düşüncesini destekleyen bir öncül içermektedir. Bu öncül, gerçek veya hakiki sebeplerin sonuçlarıyla *birlikte (maa')* bulunduğu, dolayısıyla da onlarla eşzamanlı olduğudur.[25] Bu öncülün İbn Sînâcı sistemdeki ilk ve en belirgin sonucu, elbette ki âlemin ebediliği düşüncesidir. Şayet hakiki sebepler sonuçlarıyla *birlikte* bulunuyorsa, İlk ilke –yani Zorunlu Varlık– sadece sebep olduğu şeyle yani âlemle birlikte var olabilir. Bu durum sadece başlangıç bakımından değil (âlem "geçici zamansal bir boşluktan" *sonra* "yaratılmış" olamaz), aynı zamanda âlemin gelecekte son bulmasının imkânsızlığı bakımından da doğrudur.[26]

Şayet biz hakiki sebeplerin daima kendi sonuçlarıyla birlikte bulunduğu tezini kabul edersek, sebebin imha edildiği veya ortadan kalktığı an ile sonucun yok olma (veya ortadan kalkma) anının birbirine tekabül ettiğini de kabul etmeliyiz. Baştaki soruna yani madde-sûret ilişkisine dönersek, şurası açıktır ki, bu öncül dikkate alındığında şayet sûret maddenin sebebi ise, sûretin yok olması maddenin yok olmasına neden olmalıdır. Buna karşın, eğer madde ve sûret sadece iki türdeş ise, bu iki şeyden herhangi birinin diğerinin sebebi olmaksızın, bunların yok olmaları eşzamanlı olarak meydana gelecektir ve bu yüzden ikisi de "üçüncü bir şey"e (*şey' sâlis*) dayanmalıdır.[27]

Türdeşlik delilinde üç ihtimal sıralanmaktadır: İki şeyden birinin ortadan kalkması (1) üçüncü bir şeyin ortadan kalmasına yol açabilir; (2) üçüncü bir şeyin yok olması veya ortadan kalmasının neticesi olabilir; veyahut (3) üçüncü bir şey olmadan açıklanabilir. Başka bir ifadeyle; türdeş iki unsurun ilişkisi, bu iki şeyden birinin sonucu olan üçüncü bir şeye başvurarak açıklanabilir; bu iki şeyden birinin sebebi olan üçüncü bir şeyle açıklanabilir; veyahut son olarak üçüncü bir unsura başvurmadan açıklanabilir.[28]

---

24 A.g.e., IV.1, 169.3-8.

25 A.g.e., VIII.1, 327.11; *Liber de philos. prima,* 376. Aynı zamanda bkz. İbn Sînâ'nın hakiki *(el-hakîka)* sebeplerin sonuçlarıyla birlikte olduklarını ifade ettiği *İlâhiyyât,* VI.2 ve 3. Sebep ve sonucun varlığınının eşzamanlı olduğu düşüncesi ile ilgili olarak bkz. *İlâhiyyât,* VI.1, 265; *Liber de philos. prima,* 301.

26 Bunu *koruyucu* (*conservans)* fikri ile karşılaştırın. Örneğin bkz. *Hidâye,* 284; aynı zamanda bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât* (1973), 45-46.

27 *İlâhiyyât,* II.4, 81.3-8.

28 A.g.e., 81.11-15.

İbn Sînâ ilk olarak üçüncü ihtimali tartışır ve bunun tutarsızlığını ortaya koyar. Mademki incelenmekte olan iki unsur (sûret ve madde) *kendinde* "zorunlu değil"dir, bunlar bir sebep gerektirmelidir. Aynı zamanda, mademki bu bunlar birbirlerine bağımlı şekilde tasavvur edilemezler, o halde bunlar aslında kendilerini tanımlayan ikili ilişkinin dışında üçüncü bir şeyin gerekliliğini göstermelidir.[29]

İkinci ihtimale gelince, <sözü edilen> iki unsurun üçüncü bir şeye dayanması seçeneğine göre, neden "bu ikisinden her birinin mahiyetinin kendilerine eşlik eden diğerinin mahiyetine dayandığı" açıklanmalıdır.[30] Mademki karşılıklı bağımlılık reddedilmelidir (yani bu ikisinden hiçbirini diğerinin yakın sebebi olarak düşünmeye imkân yoktur), <o halde> iki unsurdan birini, varsayılan üçüncü şey ile bu ilişkideki diğer unsur arasında araç veya aracı olarak telakki etmek dışında bir seçenek yoktur. Her halükarda, bizzat İbn Sînâ'nın da ileri sürdüğü üzere, iki şeyin yok olması veya ortadan kalkmasının üçüncü bir şeyin ortadan kalmasını gerektirmesi şeklindeki üçüncü varsayım dahi, bu iki şeyi bir kez daha açıkça sebep-sonuç ilişkisi içerisine sokar: İki şeyden birinin ortadan kalkması, üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasına sebep olabilir ki, bu da söz konusu iki şeyden diğerinin ortadan kalkmasını açıklar. Böylece üç şeyin tamamı nedensel olarak ilişkili olacaktır.

Bu argüman iki sebepten ötürü ilgi çekicidir. İlk olarak, İbn Sînâ bu delille uzak sebebin gerekliliği sonucunu çıkarmakta ve bu sayede –benim önerdiğim üzere– kendi sisteminin en alt düzeyinden başlayarak kendi feyz sisteminin temelini atmaktadır. Eğer iki şey karşılıklı birbirine bağımlı (yani her birinin yekdiğerinin sebebi) değilse ve bunlar sebepsiz de olamıyorsa (sebepsiz iki varlık, iki "zorunlu varlık" olacaktır, oysa varlığın zorunluluğu sadece bir olabilir),[31] şurası açıktır ki, iki şeyin birlikte var olması durumunda dahi birinin diğerinin sebebi olması, ikisinin de sebebi olan bir "üçüncü şey" varsaymaya bizi mecbur bırakmaktadır. Bu iki şey arasındaki bağlantı, sebeplik açısından yeniden tanımlanmalıdır. Aslına bakılırsa İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* II.4'te kapsamlı bir şekilde ifade ettiği "üçüncü bir şey" *(şey' sâlis)*, doğrudan doğruya madde ve sûretin ötesindeki akli ilke yani *vâhibu's-suver* veya *dator formarum*, sûretleri veren olarak tayin edilebilir.[32]

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* VIII ve IX'da kendi sisteminin en üst düzeyinde yani ilk ve benzersiz olan sebepten başlayarak delillendirdiği *feyz*'in (*fluxus*

29 A.g.e., 81.15-82.9.

30 A.g.e., 82.10-17.

31 Türdeşlik delili Zorunlu Varlık'ın birliğini kanıtlamaktadır. Bkz. *İlâhiyyât,* I.6 ve I.7.

32 İbn Sînâ *İlâhiyyât,* II.4'te "üçüncü şey"i açıkça *dator formarum* olarak belirtmektedir. Ayrıca bkz. *İlâhiyyât,* II.4, 87.

veya sudur) nedensel süreci, burada İbn Sînâcı sistemin en alt düzeyinde, madde ve sûret düzeyinde delillendirilmektedir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ *feyz* doktrinini sadece İlk İlke'nin aşırı cömertliği delili aracılığıyla, yani İlk İlke'nin "tamam üstü" veya "mükemmellik üstü" *(fevke't-tamâm)* konumu ve göksel aklın üçlü idraki doktriniyle değil,[33] aynı zamanda madde-sûret ilişkisi argümanını da kullanarak kanıtlar. Nitekim bu argümanda taşan feyzin dikey sebepliğini haklı çıkaracak yeterli öncüller mevcuttur.[34]

İkinci olarak, iki şeyin türdeş varlıklar olduğu varsayımı reddedilmesi gerektiğine göre, madde ile sûret arasındaki illiyet ilişkisinin doğasını belirlemek mümkün olmaktadır. Bu argümanla İbn Sînâ, madde ve sûretin bir denklik ilişkisiyle bağlı olarak düşünülemeyeceğini, aksine bunun sebep (sûret) sonuç (madde) ilişkisi olduğunu kanıtlamaktadır. Türdeşlik argümanı bizim bir şeye araç veya aracı, diğerine ise sonuç olarak işaret etmemize sebep olur, ne var ki daha sonra II.4'te İbn Sînâ sûretin sebep, maddenin ise sadece bir alıcı ve sonuç olduğunu göstermektedir.[35] Bu ilişki sudur doktrini için büyük öneme sahiptir. Biz İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* VIII.1'de teorik çerçevesini çizdiği sudur sürecine çerçeve sağlayan illiyet zincirinin aynısını (sebep-araç-sonuç) burada da görmekteyiz. Sûret maddenin *bir yönden* (veya *kısmen*) sebebidir.[36] Sûret ile madde sebep ve sonuçtur; ancak aynı zamanda ikisi birden İlke'nin yani vâhibu's-suver'in sonucudur: Sûret, maddeyle birleşmek için eşzamanlı olarak maddenin de aktığı aynı akıldan madde ile birlikte kaynaklanmaktadır.[37]

Son olarak argümanın diğer iki uygulaması, yani ruh ve beden ilişkisi ve Zorunlu Varlık'ın birliğine ilişkin olanlar üzerinde durmaya değer.

Ruh ile beden arasındaki bağlantıya gelince, konu ile ilgili *Kitâbu'n-Nefs* V.4'teki pasajda İbn Sînâ, beden ve ruhun nisbi/göreli iki şey olarak düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Bunlar ne mahiyet itibariyle[38] ne de varlık itibariyle iki "türdeş" olarak düşünülebilir. İki şey arasındaki ilişki daima sebep-sonuç bağlantısını ge-

---

33 Bkz. *İlâhiyyât,* VIII.4; VIII.6; ve IX.4.

34 "Dikey" ve "yatay" sebeplilik kavramları ile ilgili olarak bkz. L. Goodman (1992).

35 Bkz. *İlâhiyyât,* 83.4-85.12.

36 Sûretin, maddenin "araç"ı veya "sebebinin parçası" olması hakkında bkz. Bkz. *İlâhiyyât,* VI.1, 259.2-8; IX.4, 405.5-7; 409.19-20; ve IX.5, 412 vd.

37 Bkz. *İlâhiyyât,* VI.1, 259.2-8.

38 *Kitâbu'n-Nefs* V.4'te türdeşlik "birliktelik"tir (habere esse simul). Bkz. *eş-Şifâ: Kitâbu'n-nefs* (1968-1972), 2:113-114; bundan sonra *Av. Lat. De an.* Aynı zamanda bu konu ile ilgili olarak bkz. Thérése-Anne Duart (2000), 267. O, *mükâfi'*yi "karşılıklı bağımlılık (karşılıklı veya denk)" olarak çevirmiştir.

rektirmektedir. Ruh mahiyet bakımından bedenden öncedir, fakat ikisi birden bir "üçüncü şey"den, vâhibu's-suver'den gelmektedirler.[39]

İbn Sînâ bozulma (*fesâd*) veya ortadan kalkma fikrini ruh ve beden hususunda da kullanır, fakat özellikle dikkate değer olan husus, mahiyet ve varlık arasındaki ayrımdır ki, bu durum argüman için gerekli görünmektedir. Her ne kadar ruh ile beden (ve tabi ki sûret ile madde) mahiyet bakımından ayrı ise de onlar varlık bakımından birdir.[40]

Zorunlu Varlık'a gelince, burada argüman yapı bakımından daha karmaşıktır. İbn Sînâ *Metafizik*'in ilk kitabında (reddetmek için) iki zorunlu varlık hipotezini tartışırken bunların ilişkisini inceler. İki zorunlu varlık "türdeş" olamaz, çünkü onların ortaklıkları veya denklikleri uygunlukları, ikisinden de daha üstün olan bir sebebi gerektirecektir ki, bu da zorunlu varlık olduğu varsayılan bu iki şeyin zorunlu varlık statüsünü ortadan kaldıracaktır. Buradaki amaç İlke'nin yani Zorunlu Varlık'ın birliğini kanıtlamaktır. Bu sebeple Zorunlu Varlık'ın türdeşliğinin imkânsızlığına dair ilk genel açıklamanın ardından İbn Sînâ,[41] birden fazla zorunlu varlığın olması aleyhine kendi argümanını etraflıca açıklamaktadır.[42]

Argümanlar İbn Sînâ diyalektiğinin tipik bir şablonuna göre tasarlanmıştır. Bununla birlikte aslında burada göze çarpan şey, argümanın konusunun iki varsayımsal "zorunlu varlık" arasındaki ilişkiden daha çok tam anlamıyla iki varlık arasındaki ilişki olmasıdır. İbn Sînâ'nın argümanı, şeyler arasındaki muhtemel tüm ilişkilerin detaylandırılmış bir örneğidir. Bu detaylandırma ona sadece ikisi de *kendinde* zorunlu olabilecek iki zorunlu varlığı reddetme fırsatını değil, aynı zamanda –sûret ve madde tartışmasında gösterdiğimi umduğum üzere– kendi sudur teorisinin temellerini atma fırsatını da verir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ'ya göre iki şey arasındaki ilişki sadece iki şekilde olabilir: Ya biri diğerinin nedenidir, ya da ikisi de üçüncü bir unsurdan kaynaklanmaktadır.

---

39 *Av. Lat. De an.*, V.4, 117-118. Bu argüman aynı ifadelerle fakat sadece bir örnek olarak *Kitâbu'l-Hidâye*'de de (s.224-225) yer almaktadır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle ruh, bedeni öncelemekte ya da önceleri tamamen aynı ruh olarak ondan ayrı olduğu halde <şimdi> ondan ayrılmaya kayıtsızdır. Ruhun bedenle hakiki bir bağlantısı yoktur (ruh ne ona görelidir ne de mahiyeti itibariyle onunla türdeştir). Onun cevherliği bakımından ise ruhun bedenle bağlantısı veya bağlantısızlığı eşittir, fakat o bedeni ayakta tutar ve yönetir. İşte bu sebeple bedenin bozulması, ruhun gerçekliğinden bir şey de bozulmasını gerektirmez, bu sadece bir arazın inkıtaıdır.

40 Bakınız *Av. Lat. De an.*, V.3, 108; V.4, 115-116; İbn Sînâ, *el-İşârât,* 2: 153; çev. Goichon, 271-272.

41 *İlâhiyyât,* I.6, 37.12-14.

42 A.g.e., I.6, 39.17-42.7.

Bu minvalde, İbn Sînâ sûretlerin feyzine dair sebepliliği meşrulaştırmaktadır. Açık bir şekilde ilintili iki unsurun varlığını açıklamak için biz, ikisinden de üstün üçüncü bir sebebe daima ihtiyaç duyarız: Ruh bedenle birlikte *feyz* tarafından "yaratılmış"; sûret maddede "yaratılmıştır". Zorunlu Varlık ise gerçekten zorunlu olmak için, başka bir zorunlu varlıkla ortak olamaz, zira bu ortaklık kaçınılmaz olarak daha üste başka bir sebebin gelmesini gerektirecektir.

Bu sebeple türdeşlik argümanı klasik İbn Sînâcı bir argüman olarak kabul edilebilir. Bu, sebepliliğin "negatif yolu"nu bir türünü sunmaktadır. Bu <aynı zamanda> şeyler arasındaki ilişkinin nasıl *olmadığını* açıklar, fakat tam da bu sebeple şeyler arasındaki ilişkinin nasıl *olduğunu* anlamanın teorik temellerini sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- **İbn Sînâ'nın Eserleri:**

*Kitabu'l-Hidâye* (1974), Edited by Muhammed Abduh, 2d ed. Kahire: Mektebetü'l- Kahire al-Hadise.

*Kitabu'l-İşarât ve't-tenbîhât*,

(1958–1959/1377–1379 A.H.), Includes the comments of Nasiruddin et-Tûsî and Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, 3 vols. Tehran: Matba'at al-Haydari.

(1951) Livre des directives et remarques. Translated by A. E. Goichon. Paris: J. Vrin.

*Kitabu'ş-Şifâ*,

_____ , *el-İlâhiyyât*,

(1960a), ed. George C. Anawati and Said Zayid (vol. 1) and Muhammad Y. Musa, Süleyman Dünya and Said Zayid (vol. 2), 2 vols. Kahire: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernamentales; reprint, Tehran, 1984–85

(1960b) *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, Translated by Max Horten. Reprint, Frankfurt a. M.: Minerva.

(1978–1985) *La Métaphysique du Shifà*', Livres I à V, and Livres de VI à X. Translated by George C. Anawati. Études musulmanes, 27 and 31. 2 vols. Paris: J. Vrin.

(1977–1983) *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I–X (with lexicon). Edited and correlated by Simone Van Riet. 3 vols. Louvain: Peeters; Leiden: E. J. Brill.

_____ , *et-Tabîiyyât, en-Nefs* (1968–1972), *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 1 [*livres* I–III] et 2 [*livres* IV-V], Edited by S. van Riet. 2 vols. Louvain: Peeters; Leiden: E. J. Brill.

*Kitabu't-Ta'likât* (1973), Edited by A. Bedevi, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'i-Kitâb.

*el-Mebde ve'l-meâd* (1994), *Livre de la genèse et du retour*, Translated by J. R. Michot. Version exploratoire. Louvain-la-Neuve: Centre de Philosophie Arabe, U.C.L.

- **Diğer Kaynaklar:**

Aristotle (1924) Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary, Edited by William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1998), *Physics*, Edited by William D. Ross, Oxford: Oxford University Press.

Bertolacci, Amos (2003), "Some Texts of Aristotle's *Metaphysics* in the *Ilâhiyât* of Avicenna's *Kitâb as-Sifâ*'" In *Before and After Avicenna, Proceedings of the Avicenna Study Group*, 1, edited by D. C. Reisman and A. al-Rahim, 25–48. Leiden: E. J. Brill.

Druart, Thérèse-Anne (2000), "The Human Soul's Individuation and its Survivalafter the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul" *Arabic Sciences and Philosophy* 10:259–273.

Gardet, Louis (1951b), *La pensée religieuse d'Avicenne*, Études de philosophie médiévale, 41, Paris: J. Vrin.

Gilson, Étienne (1962), "Notes pour l'histoire de la cause efficiente." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 37:7–31. Reprinted in Études Médiévales, Paris: Vrin, 1986.

Goichon, Amélie-Marie (1938), *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ,* Paris: Desclée de Brouwer; reprint, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.

Goodman, Lenn E (1992), *Avicenna*, Arabic Thought and Culture, London: Routledge.

Hyman, Arthur (1977), "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'corporeal form'." In *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, edited by A. Hyman, 335–356. New York: KTAV Publishing House.

Hyman Arthur and J. Walsh, eds. (1983) *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2d ed. Indianapolis: Hackett Publishing.

Marmura, Michael E. (1984), "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna" *In Islamic Theologyand Philosophy. Studies in Honor of G. Hourani*, edited by M. Marmura, 185–187. Albany: State University of New York Press.

Michot, Jean [Yahya] R. (1986), *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma'ad) et l'imagination*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Fonds René Draguet, 5. Louvain: Aedibus Peeters

Stone, Abraham D. (2001), "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance." In *Aspects of Avicenna*, ed. R. Wisnovsky. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Wisnovsky, Robert. (2002) "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology." Quaestio 2, 97–123.

*AZERBAYCAN'DA DİN VE DİNİ MÜESSESELER*,
ABDULLA EHEDOV, AZERBAYCAN DEVLET NEŞRİYATI,
BAKÜ 1991, 200 SAYFA.

# AZERBAYCAN'DA DİN VE DİNİ MÜESSESELER

**CENGİZ MÜRSELOV***

Filozof olan yazar kaleme almış olduğu yedi bölümlü eserini Azerneşr de yayınlamıştır. Yazar; önsöz kısmında eserin içeriğini, yazılma nedenini ve Azerbaycan toplumunun sosyo-iktisadi yapısına değinerek din ve dini müesseselerin Azerbaycan tarihindeki önem ve lüzumuna vurgu yaparak, özellikle son dönem Rusya'nın "yeniden yapılanma" ve "aşîkarlık" siyasi kararının çevre ülkelerde o cümleden Azerbaycan da dini yenilik adına kazanımlarına dikkat çekmeye çalışmıştır. Nitekim yazar, bağımsızlıktan sonra ülkedeki siyasi, idari, iktisadi ve maddi değişimle birlikte dini inanç anlayışında ve ayrıca uzun yıllar devam eden ilmi-materyalist terbiyenin değişimini doğal olarak etkilendiğini belirtmiştir. Ayrıca bu süreci olumlu yönde gelişimini ve değişimini etkileyen diğer bir nedenin 1990 yılında SSRİ Ali Komitenin "Vicdan azatlığı ve dini teşkilatlar hakkında" kabul edilen kanun olduğuna vurgu yapan yazar, bu karardan itibaren bölgelerdeki din adamları ve ruhaniler yıllarca yasaklanmış dini ayin ve ibadetlerini rahat yapar hale gelmişlerdir. Kısacası bu yasayla birlikte hem dindarlar hem de dini müessesler dini görevlerini tam bir demokratik özgürlükte yapar hali gelmişlerdir. Daha sonra yaza, 19 ve 20

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A.B.D. (gizcen@hotmail.com)

asırda toplumlardaki farklı sınıfların doğması ve ayrıca bilimsel keşifler karşısında dini inançların mevcudiyeti, dini düşüncenin varlığı ve dini müesseselerin devamlılığı gibi o günün problemlerini eserinde işleyerek, bu gibi sorunlara yönelik çözüm yollara bulmaya çalışmıştır.(5-6)

Yedi bölümden oluşan eserde yazar, birinci bölümde "*Kadim Azerbaycan'da Hıristiyan Dini*", ikinci bölümde "*Muasır Azerbaycan'da Hıristiyan Dini*", üçüncü bölümde "*Azerbaycan'da İslam Dini*", Dördüncü bölümde "*Muasır Azerbaycan'da İslam Dininin Esas Farzları Ayinleri ve Merasimleri*", beşinci bölümde "*Azerbaycan'da İslam'ın Sosyal Prensiplerinin tezahürleri*", altıncı bölümde "*Azerbaycan'da İslam'ın Ahlak-i Etik Prensiplerinin Tezahürü*", yedinci bölümde "*Umum beşeri Problemlere ve Hayat Hadiselerine dini Tesisatlar ve Ruhanilerin Pozitif Münasebeti*" bölümleriyle düşüncelerini okurlarıyla paylaşarak "netice" bölümüyle eserini sonlandırmıştır.

Birinci bölümde yazar, Azerbaycan'da milattan önceki mevcut dini inançlar hakkında genel bilgi vererek, dış devletlerin etkisiyle uzun süre ülkeye hâkim olmuş Zerdüştlük dinindeki ulûhiyet anlayışını izah etmiştir. Daha sonra yazar, Azerbaycan coğrafyasına Hristiyan dini inancın buralara yerleşme tarihi hakkında yeterli araştırmaların yapılmadığını söyleyerek, dönem hakkında araştırma yapmış tarihi yazılı kaynaklara dayanarak Kafkas Albaniya halkı arasında Hristiyan inancının yerleşmesi hakkındaki değişik rivayetlere değinmiştir. Rivayetleri değerlendirirken yazarın çoğunlukla Musa Kagankatlı'nın eserinden[1] faydalandığı dikkat çekmektedir.

Yazar, Hıristiyan inancının bu topraklara eskiden var olduğunu ancak resmi olarak kabullenme hadisesini Alban Hükümdarı III. Vacegan döneminde olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla hükümdarın almış olduğu kararla Hıristiyanlık ülkeye yayılmıştır.

Böylece Alban kilisesi feodal devlet yönetiminde kendine yer edinmiştir. Zaman içerisinde Hıristiyanlığın ülke coğrafyasına hızla yayılması için dini eserler Alban elifbasına tercüme edilmiştir. Çalışmalar sonrası ülkede Hıristiyanlığın monofizit ve diofizit anlayışlarıyla birlikte eski inançlardan olan (Putperestlik, Manihaizm, Zerdüştlük, Mezdekilik) inançları değişik yerlerde varlıklarını korumuşlardır. Arap birliklerinin VII. asırda buralara düzenlediği fetih hareketiyle buradaki dini atmosferin değiştiğini belirten yazar, zamanla Hristiyanlığın zayıflamasına neden olmuştur.

---

1 VIII asırda yaşamış yazarın, " *Ağvan Ülkesinin Tarihi*" isimli eseri günümüze kadar Albaniya tarihi hakkında yazılmış eski eserlerdendir. Ayrıca bölgeyle ilgili net ve doyurucu bilgiler içermektedir.

İkinci bölümde yazar, "*Muasır Azerbaycan'da Hıristiyan Dini*" başlığı altında; "*Rus-Ortodoks (Pravaslav) Kilisesi*" ve "*Hıristiyan Tarikatları*" iki alt başlıkta konuyu aydınlatmaya çalışmıştır. İlk alt başlıkta Azerbaycan'ın Çar İmparatorluğu tarafında işgal edilmesi ve bunun sonucunda ülkenin farklı merkezi yerlerine iskân ettirilen Hıristiyan nüfuz için yapılan kiliseler anlatılırmıştır. İkinci alt başlıkta ise yazar, 1830 yılında Çar Rusya'sı birçok aşırı Hristiyan tarikatlarını Azerbaycan'ın bazı merkezi şehirlerine iskân ettirilmesi sonucunda değişen dini yaşam ve mevcut ibadethaneler hakkında bilgi vermiştir.

Üçüncü bölümde "*Azerbaycan'da İslam Dini*" başlığı altında; "*Azerbaycan'da İslam dini, onun faaliyetleri, mezhepleri ve tarikatları*" ve "*Azerbaycan'ın Rusya işgalinden sonra inkılaba kadarki dönemde İslam dini*", "*Sovyet Azerbaycan'ında İslam Dini*" üç alt başlıkta yazar, Azerbaycan'ın İslam'la tanışması, İslam'ın bu coğrafyaya yayılması ve Azerbaycan'ın Çar yönetiminden önceki dini tesisler ve dini yaşam gibi konular işlenmiştir. İlk alt başlıkta İslam Dininin Azerbaycan topraklarına kimler tarafında ve ne zaman girdiği, karşılaşılan zorluklar, yönetim arasında yaşanan sorunlar, İslam dininin bölgeye medeni ve manevi yönden kazanımları ve Arap komutanlar ve halk arasında ki sosyal ilişkiler gibi konular işlenmiştir. İlk zamanlar Müslüman rehberler Azerbaycan'da dini tebliğde dine teolojik boyutunu değil de dinin ameli buyotunu ( namaz, zekât, kelme-i şehadet, hac) bireylere kazandırmayı hedef edindiğini söyleyen yazar, geçen zaman içerisinde bu çalışmalar yerini düzenli medreselere ve mekteplere bırakmıştır. Daha sonra yazar Azerbaycan'ın değişik merkezi vilayetlerinde Hilafet tarafında inşa ettirilen mescitlerin(camilerin) bölgede üstlendikleri hukuki, sosyal, iktisadi, siyasi ve dini eğitim yaptırımları hakkında teferruatlı bilgiler vermiştir. Nitekim yazarın da vurgu yaptığı üzere camilerin kitabeleri ve minarelerindeki yazıtlarda, dönemin önemli tarihi olay ve hadiseleri ile ilgi bilgilere yer verilmesi dikkat çekicidir. Uzun süre camilerin Müslüman yöneticiler tarafından çok amaçlı kullanma istekleri IX ve X asırda Medreselerin inşa edilmesiyle sona erdiğini söyleyen yazar, kurulan yeni medreselerin İslam dünyasında o cümleden İslam inancının hâkim olduğu coğrafyalarda yeni gelişmelere ve ilmi çalışmalara yön vermiştir. İlmi çalışmaların İslam dünyasına kazanımlarını anlatan yazar, daha sonra İslam dünyasında ki mezheplerin doğuşu ve ortaya çıkma nedenleri ve Azerbaycan da var olan mezhepler hakkında bilgi vermiştir. Sünni ve Şii kavramlarının mana ve tarihi yöndeki anlamı üzerine geniş teferruatlı izahattan sonra yazar; Şii tarikatların sayısı, Sünni ve Şiiler arasındaki farklar, Şii inanç esasları, Sünni ve Şii din görevlileri, dini bayramlar, dini ibadetler (namaz, oruç, kurban) vb. benzer konularda açıklamalarda bulunmuştur. Böylece yazar, Azerbaycan'daki İslam mezheplerini anlatırken mez-

hepleri tarihi sırayla değil, paragraflar arasında işlediği konuların anlatış ve akışına göre farklı başlıklar içerisinde durumu değerlendirmiştir. XIX asırda Azerbaycan'ın Çar İmparatorluğu tarafından işgal edilmesiyle uzun yıllar devam eden dini tesisler ve teşkilatların bir süre sekteye uğradığını söyleyen yazar, bölgedeki Müslümanların dinlerini yaşama talepleri ve dini sorunların giderilme istekleri karşısında Çar idaresi 1823 de Şeyhülislam müessesini 1832 de ise Müftülük müessesesini kurdu.

İkinci alt başlıkta yazar, Çar Rusya'sının XVI asırda nüfuzunun çoğu Müslüman olan Kazan ve Heşterhan hanlıklarının mağlubiyetinden sonra İmparatorluğun buradaki Hristiyanlaştırmak hususundaki siyasi uygulamalarından bahsetmiştir. Bu dönemde yazar, II Yekatirina ve adamlarının açık mübareze ve baskıcı siyasi uygulamalarının Müslümanlar üzerinde sonuç vermediğini söylemiştir. Tüm bu çalışmaların tek bir amacı vardır, Çar ve onun idaresine sadık devlet memurları edinmektir. Çar'ın bölgedeki kendi yönetimini sağlamlaştırmak için izlediği ikinci bir uygulama bölgedeki tanınmış ve hatırı tutulur din görevlerini yanına çekmek olduğunu altını çizen yazar, yönetim bu insanlara özel olarak maaş, madalyon ve toprak verdiğini söylüyor. Daha sonra yazar, Kafkasya'da dindarların yönetilmesi için atanan Şeyhülislam ve müftülerin kimlikleri ve yayınladıkları eserler hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Üçüncü alt başlıkta yazar, din görevlilerinin Sovyet yönetiminin sosyalist ideolojik çıkışlarının halkın manevi değerlerine zarar vereceği düşüncesi sonucunda yaşanan olayları değerlendirmiştir. Dolayısıyla din görevlileri yönetimin çıkardığı kararlara karşı çıkarak, sosyalist çağırışlara karşı mücadele etmişlerdir. Nitekim yazar, sosyalist inkılapla mücadelelerde entelektüel Müslüman sınıfı durmadan güç kaybederken, fakir ve yoksul Müslümanlarda yönetimin vaatlerine kanarak Bolşeviklerin safında yer altığını belirtmiştir. Ayrıca bu mücadelelere rağmen 1925-1926 yılında 1700'den fazla mescit hizmetlerine devam etmiştir. İnkılapla mücadele döneminde dinî refah döneminin 1935 yılından sonra değiştiğini söyleyen yazar, özellikle bu tarihten sonra Lenin'in vicdan azatlık prensipleri ihlal edilerek, dini tesislerin faaliyetleri engellenmiş ve birçok alanda dindarların dini ibadetlerine yasaklar konmuştur. Buna müteakip olarak yazar, sosyalist inkılabın bölgede hâkimiyet sağladıktan sonra "*Kilisenin devletten ve mektebin(okulun) kiliseden ayrılması hakkında, Toprak hakkında, Mekteplerde dini itikadın telim ve dini ayinleri icrası hakkında, Vatandaşlık hakları ve sınıfların kaldırılması hakkında, Çocukların ve vatandaşların durumu hakkında*" birçok alanda yeni yasal kararlara değinmiştir. Çünkü dindarların ayaklanmaları sosyalizmin kabul ve kuruluş sürecini etkilediği düşünülmüştür.

Yönetim ve dindarlar arasında ki çatışmaların devam etmesi ve ikinci dünya savaşı çıkması, yıllarca tek bir çatı altında yönetilen din işlerinin yönetimi 1943-1944 yılında değiştirilerek birbirinden bağımsız dört ruhani idareye paylaştırıldı. Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan bu tarihten sonra Zakafkasya (Kafkas ötesi) Müslümanlar Ruhani İdaresi tarafından idare edilecektir. Sonra yazar, dört ruhani idareden biri olan Zakafkasya Müslümanlar Ruhani İdaresinin idari görevlere, atanan din görevlileri ve onların şahsı hakkında bilgiler vermiştir. Daha sonra dini idarelerin görevlerini ve sorumluluklarını denetlemek ve alınan kararların uygulanmasının kontrol amaçlı 1944 'de Dini İşler Şurası adı altında kurulmuş kurulun vazife ve sorumluluklarını anlatmıştır.

Dördüncü bölümde "*Muasır Azerbaycan'da İslam Dininin Esas Farzları Ayinleri ve Merasimleri*" başlığı içerisinde yazar, İslam'ın şartlarını ( Kelme-i Şehadet, Namaz, Oruç, Zekât ve Humus, Hac), Kurban Bayramı, Kebin (Nikâh) ve Talak, Sünnet olmak, Muharremlik matemi, Mukaddesleri ziyaret ve Dini defin merasimi konularını on alt başlık halinde okuyucuya takdim etmiştir. Başlıkları teker teker incelendiğinde yazarın her alt başlığı terim ve kelime anlamlarını açıkladıktan sonra bu kavramların Azerbaycan toplumundaki yeri, taşıdığı anlamı ve manevi değerler üzerindeki etkilerini sıralayarak bir değerlendirmede bulunduğunu görürüz. Yazar, bazı alt başlıklar içerisinde konuları açıklarken materyalist anlayışın etkisinde kalmış bazı dini konuları bölümler içerisinde işleyerek yer yer değerlenmelerde bulunmuştur.

Yazar özellikle son dört konu (Sünnet olmak, Muharremlik matemi, Mukaddesleri ziyaret ve Dini defin merasimi) hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü bu konular Sovyetler döneminde Azerbaycan toplumunu birbirine bağlayan manevi ve milli değerler içeren mevzulardır. Hatta 1973'de Dini İşler Komite(DİK) yetkilisi Bonçkovski, tespitinde söylediği: "Azerbaycan da dini gelenekleler ve ritüellerin neredeyse Azerilerin milli gelenekleri haline geldiğini" sözleri bunun açık delilidir. Bonçkovski tespitine SSCB dönemini anlatan birçok eserde karşılaşmamız mümkündür.

Beşinci bölümde "*Azerbaycan'da İslam'ın Sosyal Prensiplerinin tezahürleri*" başlığı altında yazar, İslam'ın ve din görevlilerinin İslami değerlerin gelişen ve değişen toplumsal olaylar karşısında çözümler ürete bilirliği ve toplumsal olayları yönlendirme gücüne malik olduğu üzere bir mülahazada bulunarak, gerekli gördüğü yerlerde şahsi görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca yazar ülkedeki müftü ve din görevlilerinin İslam dinin sosyal davranışlara davet edici "azatlık, dostluk, paylaşmak ve beraberlik" içerikli vaazları örnek göstererek İslam'ın sosyalleşmeye ve modernleş-

meye teşvik edici değerler içerdiğini açıklamaya çalışmıştır. Sonra yazar materyalist düşünürlerin Kur'an-ı Kerimden "İnsanlar arasındaki mal düzensizliği[2], insanların bir kısmı derece olarak bazılarından üstünlüğü [3]" ayetleri örnek göstererek, onların İslam'daki sınıf, adalet, paylaşmak ve mülk edinme esasları hakkındaki düşüncelerine değinmiştir. Bölümün son kısmında yazar, dönemin din görevlileri tarafından camilerde ve mabetlerde "kardeşlik, dostluk, birlik ve beraberlik" hakkında verdikleri vaazların aslında sosyalist prensiplerle zıt olmadığına göstermeye çalışmıştır.

Altıncı bölümde "*Azerbaycan'da İslam'ın Ahlaki Etik Prensiplerinin Tezahürü*", yazar bu bölümde dünya tarihinde etik veya ahlaki değerlerin oluşum tarihi hakkında giriş mahiyetinde kısa bir bilgi sonra, dini ahlaki değerlerin inanılan fevkalade varlık tarafından konulduğuna ve bu hükümlerin umumi özellikler taşıdığını söyler. Sırayla ilahi dinlerdeki ahlaki değerlerden bahseden yazar, ilk olarak Hıristiyanlıktaki "öldürmemek, çalmamak ve ahlaksız davranmamak" gibi kavramlarına vurgu yaparak, bu kavramların aslında sosyal anlamda insanları terbiye ettiğini ve onlara ahlaki olarak belli değerler kazandırdığını söylemiştir. İslami değerlere girmeden önce yazar, cahiliye Arap toplumunda yaşanmış ahlaki davranışları genel bir değerlendirmeden sonra Hz. Muhammedin (sav) Müslümanlardan istediği ahlaki değerlerden örnekler vererek geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Bölümün sonuna doğru yazar, Dini ahlak prensipleri içerisine kadınlara karşı münasebet mevzusuna geniş yer vererek, kadının toplumdaki durumu ve karşı cinsle ilişkilerinde nasıl olması gerektiği meselesini, ilahi dinlerde kadın ve sosyalist toplumda kadın haklarının ne olması gerektiği üzerine bir değerlendirmede bulunmuştur.

Yedinci bölüm de "*Umum beşeri Problemlere ve Hayat Hadiselerine dini Tesisatlar ve Ruhanilerin Pozitif Münasebeti*". Başlığını içermektedir. Yazar burada Sovyet idaresi yönetiminde ülkelerde "İslam'ın sulhsever ve sulhu mutafa eden bir din olduğu" ve "Müslümanlar sulh uğrunda mübarezede" adlı düzenlenen konferans ve sempozyumlar hakkında bilgi vermiştir. Nitekim bu amaç için çalışan din hadimlerinin gayret ve çabaları yazar tarafından göz ardı edilmemiştir. Ayrıca sosyalist toplumda kadının içtimai ve siyasi haklarının gerekliliği gibi konuların yeniden dile getirildiğini görüyoruz.

Yazar netice bölümünde, Azerbaycan'ın geçmişten dini inançlarına, Çar ve Sovyet yönetiminin idareye geçmesiyle ülkedeki mevcut (İslam) dini yapının ilmi

2 Şurâ /12; İsra/21;

3 Zuhruf/31;

ateizm çalışmalarıyla değişik formalara girdiğini söylemiştir. Sosyalist düşüncenin getirileriyle değişen dini hayatın giderek sekülerleşmeden etkilenip daralacağını belirtmiştir. Ancak Gorbaçov'un yeniden kurma, demokratikleşme ve aşikârlık hamleleriyle dindara tanınan din ve vicdan özgürlüğü yetkileri genişleyip tüm bu yapıyı değiştirmiştir. Netice olarak yazarın muasır dönem dediği dönemde (1991 ve sonraki dönem) Azerbaycan'da dine yönelme hayli artmıştır. Yazarında ifa ettiği gibi: zamanla dâhile kovulmuş gizli dindarlık yeniden zuhur etmiştir.

Tanıtmaya çalıştığımız eser, anlaşılır ve açık bir üslupla yazılmıştır. Anlatılan konular ve içerik itibarıyla eser Azerbaycan'da geçmişten günümüze var olan dinler tarihi hakkında bilgi verip, özellikle coğrafyayı etkileyen İslam dinin toplum üzerindeki manevi ve sosyal etkileri incelendikten sonra Çar yönetimiyle değişen dini yapı incelenmiştir. Çar imparatorluğundan sonra yönetimi devir alan Sovyet hükümeti ülkenin kaderini bir daha değiştirmiştir. Din afyon olarak görülmüş, dine/dinlere ve ya dindarlara karşı ilmi ateizm başka bir deyişle maddeci ilmi çalışmalar önerilmiştir. Bir de bu dönemde sosyalizmin getirdiği yeni anlayışlar din ve dini değerleri etkilediğini de gözden kaçırmamız gerekir. Yukarda belirttiğimiz üzere Gorbaçov'un uyguladığı siyasi çıkışlar bunların çoğunun istenilen hedefe ulaşmasına engel olmuştur. Ayrıca eser Kiril Türkçesinden çevrilerek tanıtılmıştır.

KUTSALI İFADE ETMEK *DİN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ* (TEORİ, METOT VE UYGULAMA)JAMES L. COX, ÇEV. FUAT AYDIN, İZ YAYINLARI, İSTANBUL 2004, 263 SAYFA.

# KUTSALI İFADE ETMEK *DİN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ*

**ADNAN GÜNEŞ***

Dini çalışmalarda fenomenolojik metodun işlevselliğini ölçmeye çalışan Cox'un kitabı üç ana bölümden oluşan ve alt başlıklarla zengin ve kapsamlı bir yapıya sahip bir eserdir. **İlk bölümde** *din fenomenolojisi* üst başlığıyla kaleme alan yazar, dinin farklı disiplinlere göre yapılan tanımlarını ve fenomenolojinin tanımını vermeye çalışmıştır. Tanımlamadan sonra Din fenomenolojisinin dinler tarihi ile arasındaki farkı vermeye çalışarak fenomenolojinin din çalışmalarında uygulanmasına dikkat çekmiştir. Ayrıca din fenomenolojisinin gerekliliği üzerinde durarak nedenlerini belirtmeye çalışmıştır. Dördüncü kısımda fenomenolojik metodu bir örnek çalışma üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. **İkinci bölümde** ise yazar, *fenomenler* üst başlığıyla çeşitli fenomenleri analiz etmeye, incelemeye almıştır. Bu bağlamda mitler ve ayinleri, kutsal uzmanlar ve sanatı, kutsal metin ve ahlakı, inanç tiplerini ele almıştır. **Üçüncü bölümde** ise Cox, *dinin anlamına doğru* üst başlığı ile kutsal ve sınırsız değer hakkında açıklamada bulunarak eidetik sezginin dinin özünü ve anlamını kavramadaki etkisini ele almaya çalışmıştır.

* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi (adnangns82@gmail.com)

Yazar, bu kitabın, din fenomenolojisini din bilimlerine dâhil etmek amacı ve gayretiyle kaleme alındığını belirtmiştir. Eserin, din metodolojisini analiz ve incelemeye almak adına bir giriş kitabı olması ümidiyle yazıldığını da belirtmiştir. Ayrıca kitabın bir başka hedefinin dine giriş derslerinde kullanılan metinlerdeki boşluğu doldurmak olduğunu da vurgulamıştır.

Cox, birinci bölümde din fenomenolojisi konusunu açıklamak için öncelikle Din ve Fenomenoloji nedir? Sorularına cevaplar arar. Bu sorulara cevap ararken dinin ne kadar komplike bir yapı olduğu üzerinde durur. Ayrıca din alanında neyi dini fenomen kabul edip, neyi dini fenomen kabul etmeyeceğimiz konusunda sorulan sorulara cevap aramak gerektiğini vurgular. Dinin tanımı için John Ferguson'un *Dünya Dinlerine Dair* kitabına başvurur. Bu kitaptan dinin teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik tanımların tamamını vererek, bu tanımlardan hareketle her disiplin için özet mahiyetinde bir tanım yapar. Bu tanımları verdikten sonra tanımlamalardaki problemleri vererek analiz etmeye çalışır. Bu bağlamda Hall, pilgrim, Cavanagh gibi Amerikalı bilim adamlarının dört karakteristik problemi tespit ettiğini belirtir: Belirsizlik darlık, kompartmanlara ayırma (yani dini hayatın bir yönüne indirgeme) ve ön yargı. Ayrıca Barnhart'ın geleneksel din tanımları hakkındaki eleştirisini ve tespit ettiği problemleri de vermeye çalışır. Bu problemleri de söyle sıralamıştır: Yapılan tanımların bazılarının tabiatüstü inancı esas aldığını, bazılarının değerlendirmeci tanımlar, bazılarının sulandırılmış tanımlar ve bazılarının genişletilmiş tanımlar olduğunu ifade eder. Bu problemleri verdikten sonra kendi alternatif bir din tanımını şöyle yapar: "*Din insanların (Ben-Biz) için sınırsız değerde olan ve uygun bir şekilde kendisine cevap verdikleri varlığın değişik sembolik ifadesidir*."

Cox, fenomenolojiyi felsefi bir hareket olduğunu belirterek Emund Husserl'e atfedilen "*bilgi elde etmeye yönelik felsefi bir metot*" olarak tanımlar. Nitekim Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi "*bir düşünme tarzı*" olarak tanımladığını, fenomenolojinin şahsın içinden başladığını ve kişinin dışındaki nesnel bir tasviri olduğunu ve görünen her şeyin sorgulanması gerektiğini belirtir. Bir fenomenoloğun ya da gözlemcinin inceleme yapmadan önce izleyeceği metodun; önce Paranteze alma (epoche), sonra eidetik sezgi eyleminde bulunması şeklinde sunar. Epoche, gözlemcide var olan ön kabullerin, inançların askıya alınması; Eidetik sezgi ise gözlemcinin fenomenlerin gerçek yapısını ve asli anlamını görmesini ve nesnelerin isimlendirilmesi sağlayan durumdur. Böyle bir yöntemle inançlı cemaatlerin tecrübelerinden elde edilen fenomenler incelendiğinde anlamlı hale gelir.

Yazar, bu metodun din bilimlerine uygulanması için dokuz adımlık bir uygulamanın olması gerektiğini söyler ve bu adımları şöyle sıralar: Epoche'u yerine getirme, Empatik müdahaleyi icra etme, Epoche'u devam ettirme, Fenomenleri tasvir etme, Fenomenleri isimlendirme, İlişkileri ve süreçleri tasvir etme, Paradigmatik modeli inşa etme, Eidetik sezgiyi yerine getirme, Sezgiyi test etme.

Yazar din fenomenolojisi ile dinler tarihi arasında farklılık olduğunu söyleyen Kristensen ve Widengren gibi bazı bilim adamlarının görüşlerini verir; fakat kendisinin Eliade gibi dinler tarihi ile din fenomenolojisi arasında bir fark olduğunu kabul etmez. Eliade dinler tarihi ile din fenomenolojisi arasında bir fark görmemiştir. Çünkü Eliade, dinler tarihinin yalnızca "bilgiyi kataloglamak" olmadığını, "empirik metodu kullanarak dini bir tecrübenin bir anlamını ya da dünyanın dini bir anlamını yakalamak olarak tanımlar. Ayrıca o, din fenomenolojisini tarihsel ve gözlemsel metotların birlikte çalışmasına tekabül ettiğini belirterek fenomenolojinin "bütüncül bir din bilimi" olduğunu söyler.

Cox, din fenomenolojisinin dinin nesnel bir tanımının yapılaması ihtiyacından, teolojik kompartmanlara ayırmanın yanlışlığından ve bilimsel indirgemeciliği önleme gereksiniminden dolayı geliştiğini savunur. Çünkü indirgemeciliğin, yani bir disiplinin ön kabullerine göre dini bilgiyi uydurmaya/uyarlamaya çalıştığımızda dindarın anlamlandırdığı dini fenomenlerini tahrif edeceğimizi iddia eder. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım, taraflı bir görüş öne sürdüğü için nesnel bir din çalışmasını yansıtmaz.

Cox, dini bir fenomeni dindarın anladığı şekilde anlamlandırıp tasvir etmek için ve bilimsel bir çalışma ortaya koyabilmek için fenomenolojik metottaki adımları sırasıyla uygulamak gerektiğini belirtmiştir. Bunun için fenomenolojik metodu kullanarak, Zimbabwe 'de Vaşavaşa halkının mahalli bir ölüm ayini üzerinde uygulayarak fenomenlerin özel tiplerini, yapılarını ve özlerini anlamaya ve tasvir etmeye çalışmıştır.

Cox, ikinci bölümde fenomenolojik metot gereği fenomenleri tasnif etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda birbiriyle ilişkili olan fenomenleri, örneğin, mitler ve ayinleri vermektedir. Çünkü mit, kutsal bir tezahürü anlatırken iken ayin, kutsalın resminin canlandırılmasıdır. Ayrıca Mitler ve ayinler fenomen tipleri arasındaki ilişkiyi Eliade ile birlikte, Ninian Smart ve Joseph Campbell'in görüşlerinden yararlanarak vermeye çalışmıştır. N. Smart miti, "kutsal bir sinema filmi"; ayini de Eliade gibi "mitin esas bağlamı" olarak ifade eder. Campell 'a göre bir toplum için 'hakikat' olan mitler, ayinlerde yeniden yürürlüğe konulur, tecrübe edilir. Böylece

yerellikten çıkıp evrensel bir özelliğe bürünür. Bu açıklamalardan hareketle Cox, Mitlerin tarihselliğini tartışmaya açar. Mitlerin tarihsel bir olaydan farkının olmadığını; çünkü "olduğuna inanılan bir olayın meydana gelip gelmemesi arasında bir fark"ın olmadığını, yani inanılıyorsa gerçekleşmemişse bile hatta doğru değilse bile doğru kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.

Cox, Mitler ve ayinler arasındaki ilişkisinin anlamını sunmak için E. W. Nelson'un aktardığı bir Eskimo miti olan kuzgun miti üzerinden örneklendirmeye çalışmaktadır. Bu örnekten hareketle mitlerin ve ayinlerin birlikte faaliyet gösterdikleri ve dini öneme sahip oldukları sonucuna varmak istemiştir.

Cox'un fenomeolojik metotla incelemeye aldığı bir diğer ikili fenomen ise kutsal uzman ve sanattır. Kutsal uzman, dindar tarafından kutsal kabul edilen, kutsalı ifade eden veya kişiyi kutsala bağlayan kişidir. Sanat da uzman kişinin kutsalı ifade etmenin ve onu tecrübe etmenin bir şeklidir. Çünkü uzman, dans eder, dramaya katılır, kutsalı betimleyen özel bir elbise giyer ya da bazen sanatın bir nesnesi olur. İşte yazar birbiriyle bu denli ilişkili olan bu iki fenomeni anlamamız konusunda uzman tipler ve tasvirî-temsilî sanatlar ile ilgili örnekler vermektedir. Kutsal uzman için verdiği tipler: Şamanistik/rahip tip, Peygamberî tip ve Kutsal şahıs tipi. Bu tiplerin ayrı ayrı verilmesinin sebebi kendi aralarında ayırıcı özellikleri sahip olmalarından ve bunda dolayı sağlıklı bir fenomenolojik tasnif yapmak dolayısıyladır. Sanatı da, tasvirî ve temsilî olarak tasnif eder. Tasvirî sanat, "*dindarı aniden kutsalın huzuruna getiren ya da bu huzura çağıran şey*" olarak ifade edilir. Temsilî sanat ise "*gelenek ya da dinin yaptığı gibi, daha çok didaktik ve öğretim fonksiyonu yerine getiren*"dir. Örnek olarak dindar kişinin, İsa'nın mozaiğinde Tanrının merhamet ve şefkatini görmesi ve böylece merhametli olmayı ve kurtuluş yolunu öğrenmesini verilmiştir. Bu iki sanat arasındaki fark dindarın ona yüklediği anlam çerçevesinde ortaya çıkar. Örneğin dindar, Michelangelo'nun resmine bakıp aşkın yaratıcının varlığını hisseder ve ihtişamı karşısında şaşırırsa, bu resim tasvirî olur; eğer onda Tanrının gücünü, yaratmasını ve beşerin Tanrıya muhtaç oluşu hakkındaki öğretiyi görürse, o zaman bu resim temsilî olur.

Kutsal uzmanın sanatla ilişkisinin gerekçesini de sanat olmadan kutsal uzmanın aracılık edemeyeceği; sanatın, aracılığı sembolize eden bir vasıta olduğunu belirterek açıklamaya çalışmıştır.

Cox'un fenomenolojik metoda tabi tuttuğu bir diğer ikili fenomen ise kutsal metin ve ahlaktır. Yazar burada "şifahi kaynaklardan elde edilen dini geleneklerin yazılı hali" olarak ifade ettiği kutsal metinler ile bu metinlerde var olan ve örneklenen

ahlakî davranışlar arasındaki ilişkiyi vermeye çalışmıştır. kutsal metinlerin temelinin hiyerofaniler olduğunu belirten yazar, bu ilişkiye önce, Dinka kabilesinde anlatılan kutsal bir olay örneğini vererek bu hikâyede geçen hiyerofaniler dolayısıyla, olay şifahi kaynaktan olsa da, bunun kutsal metin sayıldığını söylemiştir. Sonra şifahi metinlerin yazılı hale gelişine örnek olarak İslam'ın kutsal metin serüvenini vermiş ve kutsal metnin (Kur'an'ın) harfi harfine kutsal mesajı içeren bir hiyerofani olduğu öne sürmüştür.

Kutsal metinlerde o dinin ahlakî kuralları ve emir-yasaklarını yazılı olarak görebiliriz. Ahlakî kodların kutsal metinlerde bulunması –şifahi gelenekte olsa dabunların kutsaldan veya sınırsız değerden geldiğinin kanıtı sayılır. Böylece inanan için zorunlu olarak uyması gereken kurallar haline gelir. Sonuç olarak görüyoruz ki kutsal metinlerle Ahlak fenomenleri yakın bir ilişki içindedir. Çünkü ahlak, kutsal kabul edilen metinlerden kaynaklanmakta ve bunun için hakiki gerçeklik olarak inanılmaktadır.

Cox, ikinci bölümün sonunda dini fenomen olarak "İnançlar"ı ele almaktadır. İnançların kutsal boyutla eşsiz bir ilişki içinde olması dolayısıyla özel olarak yer vermek istemiştir. Bu bölümün gayesini, dindar şahsın ilgisinin objesini ya da objeye nasıl ulaştığını incelemek ve böylece dini bir paradigma inşa etmek olarak belirtmiştir. Yazar, inançları "*insanların kendileri için sınırsız değer (kutsal) olarak cevap verdikleri şey hakkındaki düşünceler, fikirler ve kanaatler*" olarak tanımlamıştır. İnanç ile sınırsız değerin aynı şeyler olmadığını belirterek inancın, sadece kişinin kendi sınırsız değerini kendisinin anlamasını ve başkalarına iletmesine yardım eden bir araç olduğunu ifade etmiştir. İnançların dini geleneklerin kutsalın doğası hakkındaki bakışı ve kutsalla beşer arasındaki ilişki konusunda sahip oldukları şeyi tanımlamaya çalıştığını belirten yazar, daha açık olmak için inançları kategorize etmiştir. Üç inanç tipi öne sürer: sınırsız değeri tanımlayan *numinolojik*, beşer üzerinde odaklanan *antropolojik* ve insanlığın kurtuluş için gerçekleştirdiği yolla ilgili olan inanç da *soteriyolojik* inanç tipidir. Bu inanç tiplerini daha iyi konumlandırmak ve birbirleriyle olan ilişkileri anlamak için de bu kategorilerin Hinduizm'in Vedantik formu içinde nasıl şekil aldıklarını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda yazar Hinduizm'in kutsal metinlerin fenomenlerinden (Upanişatlar) ve kutsal ayinlerinde kullanılan fenomenlerden (OM) yararlanmaya çalışmıştır. Böylece yazar, inançların dini gelenekler içinde özel konuma sahip olduklarını ortaya koymak için fenomenlerin ne kadar önemli olduklarını görmemizi istemiştir.

Yazar üçüncü bölümde kutsal ve sınırsız değeri iman ekseninde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Öncelikle iman ile fenomenler arasında bir ayrım yaparak imanın,

tezahürlerden yola çıkıp kutsal hakkında bir anlayış ve bilinç sahibi olmak ya da sınırsız değeri algılama organı olduğunu; fenomenin ise müminin imanın ifade etme aracı olduğunu söyleyen N. Smart'ın görüşü etrafında konuyu ele almaya çalışmıştır. Ayrıca imanın odağında sınırsız değerin olduğunu ve inançtan farklı olduğu konusunda Hintli Bilim Adamı D.G. Moses'in görüşleri etrafında analizde bulunmaya çalışmıştır. İmanın sınırsız değer ve inançlar arasında özel bir yeri olduğunu ifade eden yazar, inançların bir geleneğin sınırsız değer hakkında düşündüğü şeyi tanımladığını; ancak inanç olmadan imanın gerçekleşemeyeceğini belirmiştir. Kısaca imanın muhtevası sınırsız değer, muhteva hakkındaki düşünceler ve fikirler ise inanç olarak iman-sınırsız değer-inanç üçlüsü arasındaki bağıntı şeklinde özetlenebilir.

Bu kısımda yazar, fenomenoloji metodun bel kemiği olan epoche'u kullanarak dindarın imanı anlamlandırması gerektiğini ve bu metot gereği gözlemci, dindarın imanı bildiği şekliyle kullanmaması gerektiğini ifade etmiştir. Yani gözlemci imanı kullanırsa nesnellikten uzaklaşacağı vurgusu yapılmıştır. Fenomenoloğun iman olmadan sadece imanın sonuçlarına bakarak görünmeyen şeyi, yani kutsalı görmeye çalışması gerekir. Ancak imanın sonuçlarından hareketle kutsalın kendisini ya da tezahürünü algılamanın mümkün olup/olmadığı ya da kutsalın kendisini tezahür ettirmek için var olmak zorunda mı? gibi bazı sorular yönelten yazarımız, ikinci soruya kutsalın kendisini olduğu gibi tezahür etmesine gerek olmadığını onu anlamlandırmak için dindarın onu nasıl algıladığına bakmanın yeterli olacağı fikrini öne sürer. İlk soru için ise Cox, Kutsal ve tezahürlerini Eliade'ın görüşleri çerçevesinde açıklamaya çalışarak cevap bulmaya çalışmıştır. Nitekim Eliade'ın insanın kutsalın kendisini tezahür ettirdiği şeyle kutsalın farkında olduğunu söylemesinden hareketle Cox, bunun iman, yani sınırsız değerin algılanması eylemi ile aynı şey olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla iman ancak kutsalın tezahürleri aracılığı ile kutsalı anlamlandırabilir. Bu konuda Cox, Tao'dan ve İsa Mesih'ten bahsederek, bunların kutsalın tezahürleri olduğu ve bunlar aracılığı ile kutsalın tecrübe edildiği, ifşa edildiği görüşünü ileri sürmüştür. Ayrıca Eliade'dan hareketle İslam'daki Cebrail meleği ile Allah'ın kendini Hz. Muhammed'e tezahür ettiğini de ileri sürmüştür.

Üçüncü bölümün sonunda yazar, fenomenolojik metottaki son adım olan eidetik sezgiyi kullanarak dinin anlamını inananın gözünden kavramaya çalışmıştır. Bunu çeşitli örnekler vererek sunan yazar, fenomenolojik metodun nasıl nihayete erdiğini gösterme gayesindedir. Bu bağlamda Cox, Eidetik sezgiyi kullanan J.E. Barnhart ve M. Prozesky'in teorilerini sunar. Barnhart'ın dini anlamada kaynak olan

dini fenomenlerin esas bir ilgi içerdiğini, bu ilginin insanlığın faniliğiyle alakalı olduğunu, insanın mutluluğuna engel olan bu faniliğe karşı dinin bir cevap ortaya koyduğu görüşünü ve Prozesky'nin, dinin nihai mutluluğun arayışı olduğunu, faniliğe karşı mutluluğu garanti altına aldığını ifade eden görüşünü el almıştır. Cox, bu iki bilim adamının eidetik sezginin olumlu sonuçları olmasını sezdikleri dinin anlamını, dini fenomenleri inceleyip fenomenlerden çıkarmış olmalarına bağlamıştır. Mesela onların eidetik sezgilerinden şu olumlu sonuçlar çıkmıştır: Birincisi, bir din, insanlığın faniliğine ve nihai mutluluğuna vurgu yapıyorsa o din, yerel değil evrenseldir ya da dünya dinidir; İkinci olarak Tanrı ile birlikte bir dinin faniliğe ve mutluluğa vurgu yapılması; üçüncü olarak da bir dinin başka bir dine veya fenomenlerine göre tanımlamaktan kaçınılmasıdır. Yazar dinin anlamı konusunda yukarıdaki olumlu kriterlere ek olarak, her dinin sınırsız değere yönelik bir güvene ulaşmaya ve onu devam ettirmeye çalışması gerektiğini ifade etmiştir.

Cox, bu iki din bilimcisinin fenomenolojik metodu icra edip etmediklerini test ederek, epoche'u kullandıklarından ötürü yaptıkları nihai açıklamanın güvenilir olması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü epoche, fenomenolojik metotta güvenilirlik için önemli bir kriterdir.

Yazar, son olarak fenomenolojinin dini çalışmalar içinde kendine özgü terimleri olan bir disiplin olduğunu; ancak din çalışmalarında metot olarak bununla sınırlandırmamak gerektiğini söyler. Fakat fenomenolojik metodun gözlemciye adil ve objektif bir bakış verdiğini de vurgular. Dolayısıyla bir gözlemci dinin tanımını yaparken indirgemecilikten kurtularak ve önyargılardan uzaklaşarak bir tanımlama yapması gerektiğini ifade eder.

# BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları 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 yapıldıktan 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 "düzeltmelerden 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 yayınlanmayacağı 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.

**YAZIM İLKE VE KURALLARI**

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 olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: PalatinoLinotype (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 TraditionalArabic yazı tipi (ana metin 16, dipnot 14 punto) kullanılmalıdır. Türkçe makalelerdekiArapça ibarelerde ise TraditionalArabicyazı 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 PalatinoLinotypeile 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) **Kitap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çe-

virenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçıncı 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. Erunsalv.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, PınarYay.,İstanbul2010, s. 113.

e) **Tez örnek:** 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. EbîBekr er-Rebîî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye Ktp.,Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15[a].

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, *"TheFormation of Knowledge and Disputation (al-Jadal) in Gazali'sLogic"*, Journal of IslamicResearch, v 3, no 2 December 2010. p. 129-142.

i) **Çeviri makale örnek:** RiccardoPozzo, "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 virgül konmalıdır.

m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûreno/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "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.