



Volume 3



The 5th
ICONICS
Adab-International Conference
on Information and Cultural Sciences



THE 3rd INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE PRACTICE OF COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

May 28-30th, 2024

ICONICS PROCEEDINGS



CONFERENCE PROCEEDINGS

The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture

May 28th – 30th 2024

Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN)
Yogyakarta, Indonesia

in collaboration with
The 5th Adab-International Conference on Information
and Cultural Sciences (AICONICS)
and the 12th ELITE International Conference



and supported by



PROCEEDINGS

**Adab-International Conference on Information and Cultural
Sciences**

UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

"The Practice of Coexistence in Islamic Culture"

ISSN: 2715-0550

Arranged by:

Faculty of Adab and Cultural Sciences
Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN)
Yogyakarta, Indonesia



PREFACE

From The Rector of UIN Sunan Kalijaga

Assalamu'alaikum wr.wb.

Dear audience,

On behalf of UIN Sunan Kalijaga, I would like to express my gratitude to all audience coming in this prestigious and very important symposium, 3rd International Symposium on “The Practice of Coexistence in Islamic Culture” held by Faculty of Adab and Cultural Science of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia in cooperation with Kırıkkale Universitesi Turkiye and Azerbaijan Islamic Institutions and Universities.

I would like to express my warm welcome to all delegations, especially speakers, resource persons, and all participants from Turkiye, Azerbaijan, Egypt, Australia, Pakistan, Thailand, Bangladesh, and of course from Indonesia. I could not mention their names one by one, but it is written in the book of the Symposium.

Welcome to UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.

I am pretty sure that your coming to the symposium will give valuable contribution to the symposium pertaining issues and discourses for the development of knowledge and science to support coexistence or living together with people of divers culture to build world peace and harmony for the better future of humans and the world.

With regards to this issue, the Indonesian government has established its ideology namely Pancasila or five principles of Indonesia ideology as follows:

1. Believe in God
2. Humanity
3. Unity of Indonesia
4. Democracy
5. Social justice for all

Based on those principles, our founding fathers have developed key principles for coexistence or living together, namely “Unity in Diversity” or “Bhineka Tunggal Ika”.

Currently, the government of Indonesia, through the Ministry of Religious Affairs launched a priority program on Promoting Moderate Islam to the public. This is an effort to make the Indonesian Moslems understand well that Islam is actually a religion that promote harmony and peace. Moslems should behave moderately and full of tolerant in living together with people of different faiths and religions. It also emphasized that Moslems

**The 3rd International Symposium
on The Practice of Coexistence in Islamic Culture**
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

should work and struggle together with people of different cultural background to promote better education and social justice for all communities.

Finally, I hope that this third international symposium or conference will be of benefit for all, academically, culturally, and religiously. Highly appreciated for your attendant and active participation.

Wish you all the best.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Prof. Dr.Phil. Al-Makin, S.Ag., MA.

Rector of UIN Sunan Kalijaga,
Yogyakarta, Indonesia.

PREFACE

From The Dean of The Faculty of Adab and Cultural Sciences, UIN Sunan Kalijaga

Assalamu'alaikum wr.wb.

Alhamdulillah, all praise and gratitude only goes to Allah Almighty, for all the graces and blessings that give us health and wisdom so that this 3rd International Symposium on “The Practice of Coexistence in Islamic Culture” could be held successfully. This International Symposium is organized by UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in cooperation with Kırıkkale Üniversitesi Türkiye and Azerbaijan Institute of Theology.

This international symposium coincides with Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences (AICONICS) which is also held annually by the Faculty Adab and Cultural Sciences. Therefore, you may see that the symposium also appears in some forms as AICONICS Conference. Thanks to the great role of the team from Kırıkkale University and also from Azerbaijan Institute of Theology that this very symposium is attended many international speakers and participants.

Similar to the previous conference, this 3-day symposium is divided according to the four scientific disciplines of Adab Faculty, i.e., Islamic History and Civilization, Arabic Language and Literature, Library Science, and English Literature. Sequentially, the symposium will be held from 28 to 30 May 2024. Each discipline has panels not only for invited speakers but also for faculty members or any scholars submitted their papers to the committee.

This booklet consists of schedule and abstracts of all the panels of the the symposium, the plenary and parallel sessions. As an international symposium, there are about 4 keynote speakers, 4 invited speakers and about 450s (offline and online) presenters from about 9 countries, i.e., Australia, Azerbaijan, Bangladesh, Egypt, Indonesia, Pakistan, Thailand, and Türkiye. Hopefully all speakers would share their papers and thought satisfactorily. This booklet aims to guide all the speakers and participants to join the panels accordingly. As this booklet is also published in PDF format, you can also easily distribute it among your colleagues so that the conference would be more fruitful for all the academics, both offline and online speakers.

Finally, I would convey my deepest appreciation to all the committee, the speakers and the participants who have greatly contributed to the success of the 3rd International Symposium on “The Practice of Coexistence in Islamic Culture. Hopefully, we meet again soon in the next symposium in the future to come. Regards and best wishes.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Prof. Dr. Muhammad Wildan, MA.

Dean of Faculty of Adab and Cultural Sciences

UIN Sunan Kalijaga

EDITORIAL BOARD

Advisory Board :

1. Prof. Dr. Phil. Al Makin, Ma. (*Rector of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia*)
2. Prof. Dr. Ersan Aslan (*Rector of Kırıkkale University, Türkiye*)
3. Assoc. Prof. Dr. Agil Shirinov (*Rector of Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan*)

Steering Committee :

1. Prof. Dr. Muhammad Wildan (*Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN Sunan Kalijaga*)
2. Prof. Dr. Shahin Ahmetoglu (*Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences*)
3. Dr. Mirniyaz Murselov (*Azerbaijan Institute of Theology*)
4. Dr. Shahin Alasgarov (*Azerbaijan Institute of Theology*)
5. Dr. Ubaidillah, M.Hum. ((*Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN Sunan Kalijaga*)
6. Dr. Uki Sukiman, M.Ag. (*Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN Sunan Kalijaga*)
7. Sujadi, M.A., Ph.D (*Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN Sunan Kalijaga*)
8. Assoc. Prof. Dr. Adem Yildirim (*Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences*)

Reviewers

1. Prof. DR. Julian Millie (*Australia*)
2. Ass Prof. Dr. Dilara Begum (*Bangladesh*)
3. Asst. Prof. Dr. Passapong Sripicharn (*Thailand*)
4. Prof. Dr. Like Raskova Octaberlina, M.Ed (*Indonesia*)
5. Prof. Dr. Nurdin Laugu, S.Ag., S.S., M.A (*Indonesia*)
6. Fuad Arif Fudyartanto, Ph.D (*Indonesia*)
7. Prof. Dr. Wail as-Sayyid (*Egypt*)
8. Prof. Dr. Yulia Nasrul Latifi, S.Ag. M.Hum (*Indonesia*)
9. Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, S.Ag., M.A. (*Indonesia*)
10. Dr. Jarot Wahyudi (*Indonesia*)
11. Dr. Witriani, M.Hum (*Indonesia*)

Editors :

1. Dr. Hj. Tatik Maryatut Tasnimah, M.Ag
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
2. Dr. Ening Herniti, M.Hum
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
3. Dr. Syamsul Arifin
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
4. Dr. Labibah, M.Lis
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
5. Fatiyah, S.Hum, MA
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
6. Faisal Syarifudin, S.Ag., S.S., M.Si.
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
7. Dr. Ulyati Retnosari, M.Hum

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

- UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
8. Febriyanti Dwiratna Lestari, S.S., M.A.
UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
 9. Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 10. Assoc. Prof. Dr. Mustafa CORA
Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, Ankara/ TÜRKİYE
 11. Assoc. Prof. Dr. Adem YILDIRIM
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 12. Res. Asst. Şeyma DEMİRTAŞ
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 13. Res. Asst. Büşra OĞUZ
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 14. Res. Asst. Fatma Zehra ÖĞÜTCÜ
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 15. Res. Asst. Hatice Rumeysa ÖNCEL
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 16. Res. Asst. Muhammed UÇ
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
 17. Res. Asst. Abdullah Enes AYDIN
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE

Managing Editors

1. Umi Nurun Nikmah, M.Hum
2. Kholili Badriza, M.Hum
3. M. Salwa Arraid, M.Hum
4. Bambang Haryanto, Ph.D
5. Anisah Durrotul Fajri, M.Hum
6. Nur Riani, MA
7. Andriana Fatmawati, M.Pd
8. Dra. Soraya Adnani, M.Si

CONTENTS

PREFACE From The Rector of UIN Sunan Kalijaga	i
PREFACE From The Dean of The Faculty of Adab and Cultural Sciences	iii
EDITORIAL BOARD	iv
CONTENTS	v
Proceedings	
Title and Author	Pages
Is It Possible to Construct a New Islamic Civilisation That Will Provide The 'Co-Existence of Humanity'?	1
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
تطبيق السيد عبد الله الحداد الأدب الصوفي في قصيدته "الزم باب ربك": وفق نظرية الأدب النبوي لكونطاويجويو	14
Saleh Aldjufri^{1*}, Mukhtar I Miolo², Syamil Basyayif³	
استخدام لغة الملاحنة الإندونيسية وما يعادلها باللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي تيك توك و انستغرام	29
Arina Fadlilar Rifqi¹, Bustanil Ilmi Agustin²	
التحقيق اللغوي القضائي في انتهاكات قانون ITE في قضية لنا موخيرجي Forensic Linguistic Investigation on Violations of The ITE Law in The Legal Case of Lina Mukherjee	41
Munzila Adelawati^{1*}, Muh. Asrul Baharuddin	
بلاغة الجسد الفرجوي بين التعبير الحركي والكلمة المنطوقة مسرحية "خريف" نموذجاً	50
Yassine el Haouari	
دلالات العيش المشترك والسلام العالمي في القرآن الكريم د/ أيمن إبراهيم طاجن	71
مستقبل إندونيسيا في إطار قصائد أحمد شوقي حول حب الوطن	92
Muhammad Danial Fahmi^{1*}, Ahmad Zaenudin², Mohamad Yusuf Ahmad Hasyim³	
التعايش مع المواقف التواصلية في مدخل لاكتساب مهارات التحدث وفهم المسموع في تعليم العربية للناطقين بغيرها (دراسة تحليلية نقدية)	105
Dr. Rehan Abdelohsen M	
التعايش السلمي في التصور القرآني وأثره في ترسيخ القيم الحضارية دكتور/ محمد رزق شعير	125
برنامج رياض الأطفال في مصر وإعلاء مقومات قيمة التسامح للعيش معاً أ.د.حسن شحاته	142
Shia communities in Uzbekistan: history, customs and traditions	163
Ibrohim Nig'matullayev	
Interreligious dialogue in the era of globalization (importance, conditions and perspectives)	168
Elnur Karim oghlu Mustafayev, Ph.D.	
Birlikte Yaşama Tecrübesini Sağlayıcı Norm Olarak İslam Hukukunda Komşuluk Hukuku	174
Adem Yenidoğan	
İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesinin Yansıması Olarak Tabakât Eserlerinde Yer Verilen Hristiyan Biyografileri	188
Ömer Faruk AKPINAR	

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

Birleştirici Bir Faktör Olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Kavramı Harun Caglayan	204
Phonological Change in Willem Iskander Literature: Si Boeloes-Boeloes Si Roemboek- Roemboek Ida Royani	214
حروف النفي المتتابعة في القرآن (التحليل الدلالي) Muhammad Naili, Ulfa Kurnia	222
Ferdinand De Saussure's Semiotic Analysis: A Comparison of Signifier and Signified of The Characters in The Game "Genshin Impact" with Their Reference Figures Felix Anggarda	232
Allophonic Variations in Consonant /t/ of Indian Actor Ravi Dubey in Pronounce English Words Nur Ardian Rahmawati, Fadila Khaerani	247
Word Class Shift in The English - Indonesian Translation of A Webtoon Entitled Who's Mr. President? : A Semantic Analysis Sausan Shofi Salsabila	256
Realization of the Phoneme /z/ of Sundanese Speakers in English Pronunciation Afifah Khoirotul Istianah, Hani Azfariza	264
A Difficult Pronunciation Analysis on Long Vowel and Short Vowel of Puan Maharani's Speech Anis Chilyatunnisa, Tika Rahayu Puspita Ningrum	275
Direct and Indirect Speech Acts in The Short Movie "Two Distance Strangers": A Pragmatic Analysis Disa Wandayu Nestika Prabandari	285
Allophonic Variation of English Consonants /k/ and /g/ by Ngapak Speakers Farah Rizki Aulia	293
Semantic Analysis of the Verbs Formed by Nouns in English and Indonesian Versions in Several Chapters of "Shine" by Jessica Jung Farida Azzahro, Jihan Nurhanifah	302
Difficulty in Translating Indonesian Words to English Derivational Morphemes in Senior High School Students of Wahid Hasyim Hani Azfariza, Afifah Khoirotul Isti'anah	313
Allophonic Variation of English Consonant [θ] & [ð] by Javanese Students in English Literature of UIN Sunan Kalijaga University Intania Noviadanti, Putri Annafi	322
The Practice of Coexistence Narratives in the Founding Period of Muslim Geographic Writing: Balkh School Example Res. Asst. Muhammad Uch	331
Allophonic Variation of Phoneme /r/ on Thai-English Speakers Nicky Triaskandi Algifari, Suci Istiqomah	337
Lexical Relations Analysis of <i>Cat in The Rain</i> by Hemingway in English and Indonesian Anna Hidayati	345
Transformational Sentence Analysis on <i>Snowmen</i> by Agha Shahid Ali Muthia Safira	352

**The 3rd International Symposium
on The Practice of Coexistence in Islamic Culture**
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

Morphological Analysis Between English and Indonesian Prefixes And Suffixes in The Poem “Aku” by Chairil Anwar Nuzulina Wahyutin Nur, Nuril Muna Aisya	364
Analysis of Idiom Comprehension among UIN Sunan Kalijaga Class of 2021 Students in the Movie <i>Pirates of the Caribbean: The Curse of the Black Pearl</i> (2003) Ariq Wiragita Raharjo, Khairul Rizal Heryanto	372
Allophonic Variation for Phoneme /b/ and /d/ in Javanese English Speaker Istiqomah, Meili Hime Marianka Raudah	384
Analysis of Phonological disorders and Pronunciation variations of R phoneme in people with Lisp Aurachel Umara LDA, Syabina Ayu Tri Astiti	393
Semantic Ambiguity in The Use of Polysemy in 'The Lottery' by Shirley Jackson Aditya Adi Katon Aji	401
The Realization /t/ and /d/ Pronunciation in <i>A Suitable Boy</i> Series Stevi Wulandari, Uswatun Nisa Ashidiqi	412
İslâm'in Birlikte Yaşama İlkesi (En'âm Suresi 68. Ayeti Özelinde) Prof. Dr. Mevlüt ERTEN	421
Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkısı Bağlamında Endonezyalı Alim Hamka'ya Göre Modern İnsanın Maneviyatının Tasavvufla Yeniden İhyasının İmkânı Üzerine Prof. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ	433
Asr-ı Saâdet'te Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Dayandığı Temel İlkeler Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	443
Kur'an-ı Kerim Işığında Müslüman Kadın veya Erkeğin Diğer Din Mensuplarıyla Evlilik Akdi Assoc. Prof. Dr. Adem YILDIRIM	448
مبادئ العيش المشترك في شعر حاتم الطائي Assoc. Prof. Dr. Mesut CEVHER	457
Cuma Sûresi Bağlamında Cuma Günü Ve Namazı'nın Birliğe Ve Beraberliğe Katkısı Ve Önemi Assoc. Prof. Dr. Mustafa CORA	468
The Religion Language Of Haji Bektash Walî And Its Contribution To The Culture Of Coexistence In Anatolia Assoc. Prof. Dr. Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU	483
Klasik İslam Hukuku Metinlerinde Ehl-i Kitapla Birlikte Yaşama Tecrübesine İlişkin Yansımalar: İbâdetler Örneği Asst. Prof. İbrahim TÜRK	488
İslâm Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri Asst. Prof. Mustafa ÇAVUŞOĞLU	495
كوسيلة في تعليم مهارة الكتابة X استخدام تطبيق Adinda Aprilia Kharisma Putri1*, Ayu Azifatul Azizah, Nuryani3	511
كجهد من جهود معلم العربية (Froggy Jumps) تنفيذ قفزات الضفدع في تعليم البلاغة (Game Digital) لدمج الألعاب الرقمية Ahmad Viratama Zamzamiy1*, Icha Gilang Permata, M. Khoirul Malik 3	524

İSLAM'IN BİRLİKTE YAŞAMA İLKESİ (En'âm Suresi 68. Ayeti Özelinde)

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN

Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
mevluterten@kku.edu.tr; orcid.org/0000-0003-0351-670

GİRİŞ

Kur'an ilk olarak Mekke'de inmeye başlar. Bu durum Medine'ye hicret sürecine kadar devam eder. Mekke'de muhatapların ekseriyeti putperest Araplardan oluşuyordu. Çok az sayıda Hristiyan da bulunuyordu. Medine'de muhatap profili farklılık arz etmektedir. Medine nüfusunun çoğunluğunu Ehl-i kitaptan Yahudiler oluşturuyordu. Nüfusun diğer kısmı putperest Araplardan müteşekkildi. Kur'an'ın gelmesi ile birlikte her dine olduğu gibi, bu dine de iki şekilde tavır sergilenmiştir; inanma ve reddetme. İnananlara mümin, inanmayanlara da kafir denmiştir. Tavır alış bu iki ana eksen şeklinde sürmüştür. Ancak Kur'an'ın tebliği ile birlikte özellikle Medine'de münafık bir zümre de oluşmuştur. Bu zümre Yahudi ve putperestlerden meydana geliyordu.

Kur'an'ın tebliği ile birlikte inanmayanlar, Hz. Peygambere, inananlara ve Kur'an'a karşı, dozu ve şekli gittikçe artan bir muhalefet sergilerler. Kur'an'ın ilk surelerinden biri olan Müddessir suresinde bunu açıkça görebiliyoruz. Kur'an bunun örnekleri ile doludur. Kur'an muhalefet karşısında müminlerin nasıl tavır alması gerektiğini açıkça belirtir. İşte bu tebliğ Allah'ın ayetleri alay konusu yapıldığında nasıl davranılması gerektiğini açıklayan En'âm Suresi'nin 68. ayetini incelemektedir. Ayet, birlikte yaşama tecrübesi açısından bizlere önemli bir mesaj vermekte, ilke belirlemektedir diyebiliriz. Bu bağlamda ayetin birlikte yaşama tecrübesi açısından bizlere doğru iletişim ve davranış biçimlerini öğrettiği söylenebilir. İlk önce ayetin semantik analizini yapacağız. Daha sonra tefsirini yapıp birlikte yaşamanın ilkesini belirlemeye çalışacağız.

I. Ayetin Semantik Analizi

Yukarıda En'âm suresi 68. ayetinin birlikte yaşama konusunda önemli bir ilke koyduğunu ifade ettik. Zira ayet Kur'an'ın nüzulü özelinde inanmayanların, inananlara, Peygamberine ve getirdiği Kur'an'a karşı saldırı; inkâr, alay, itibarsızlaşma vs. olgusu karşısında nasıl tavır sergilemeleri gerektiğini bildirmektedir. Ayet konuyla ilgili önemli kavramlar içermektedir. Bunlar, “h-v-d”, n-s-y” ve “z-l-m” köklerinden türeyen kelimelerdir. Bunları analiz edip daha sonra bir değerlendirme yapacağız. İlk önce ayetin metin ve mealini verelim:

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

“Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları (yehûdûne) gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar kendilerinden uzak dur. Eğer

şeytan sana unutturursa (yünsiyenneke), hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma!”¹

İlk önce konuyla ilgili olarak anahtar kelime konumunda diyebileceğimiz “*h-v-d*” kelimesinin etimolojisini ve Kur’an’da kullanımını birlikte genişçe inceleyelim.

H-v-d kelimesinin temel anlamı; suda yürümek ve onu dalgalandırmaktır (tahrîk). “*Hâda’l-mâe*” ve “*meşâ fihî*” (suya girdi ve içinde yürüdü) cümlesi bu kullanıma örnektir. Bu kelime ayrıca; iş, durum, karışık, anlaşılma-olma, kendisinde yalan ve batıl olan kelimeler, söz, tehlikeli ve hoş görülme-ye-ışılma işlere girmek (*hâda’l-ğamerât*), kendini tehlikelere atmak (*hâda’l-menâyâ*) anlamlarında kullanılmıştır. Şöyle denir: *Hâda’l-kavmü fi’l-hadis* (topluluk söze daldı). Otları çoğalmış, birbirine girmiş meraya *ihâda* denir.² Bu kelime Kur’an’da çoğunlukla kınanan işlere dalmak anlamında geçmektedir.³

Kelimenin etimolojisinden anlaşıldığı gibi, kelimenin temel anlamı, suya, derine dalarak yüzme kastıyla değil su üzerinde yürümek için iki ayağı ile girmektir. Daha sonra mecazi olarak zor ve sıkıntılı işlere girmek anlamında kullanılmıştır. Keza mecazi olarak gerçekmiş gibi söylenen zorlama yalan ve batıl kelimeler için söylenir. Çünkü onu söyleyen gerçekmiş gibi zorlayarak söylemiştir.⁴ Yani derin sularda yüzmeden yürümek nasıl zor ise, batıl ve yalan da zor, külfetli ve yapmacıktır. Sonuç olarak bu kökte faydası olmayan zor ve sıkıntılı işlere girmek anlamı ön plandadır. Dolayısıyla kök her türlü yalan, batıl, istihza vs. dalmayı içine alır.

H-v-d kökü Kur’an’da 7 ayette toplam 12 defa geçmektedir. Ayetlerin 5’i Mekki 2’si Medeni’dir.

Kelime Kur’an’da ilk olarak Müddessir Suresi’nin 45. ayetinde “(*Günaha*) *dalanlarla birlikte biz de dalyorduk*” *nehûdu maa’l-hâidîn* şeklinde geçer. Müddessir suresi Mekki olup iniş sırası 4’tür. Kelimeye batıla ve yalanlamaya dalmak/düşmek anlamı verilmiştir.⁵ İkinci olarak 55. sırada yer alan En’âm Suresi 68. ayette “...*ayetlerimizle alay ederek ileri geri konuşanlar...*” *ellezîne yehûdune fi eyâtinâ* ibaresiyle yer almaktadır. Kelime Kur’an’la alay etmek, doğru olmayan şeyler konuşmak anlamındadır.⁶ Daha sonra bu kelime -nüzul sırasına göre- “*Bırak onları kıyamet günü ile karşı karşıya kalıncaya kadar dalıp gittikleri yalan yanlış işlerle oyalanıp dursunlar-zerhûm yehûdû ve yelabû*”⁷, “(*Dini yalanlayanlar*) *daldıkları şirk bataklığında oyalanıp duruyorlar-ellezîne hûm fi havdın yelabûn*”⁸, “*Bırak onları kendilerine vadedilen kıyamet günü ile karşı karşıya kalıncaya kadar yalan yanlış sözlere dalsınlar ve oyalanıp dursunlar-fezerhûm yehûdû ve yelabû*”⁹

¹ En’am, 6/68.

² İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arap*, Beyrut, trs., VII. 147-148; Ahmet Muhtar Ömer, *Mu’cemu’l-luğati’l-Arabîyyeti’l-Muâsıra*, Kahire 2008, I. 707.

³ Bkz.: Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-Kur’ân*, Beyrut 1992, s. 302.

⁴ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Et-tahrîr ve’r-Tenvîr*, Tunus 1997, VII. 289.

⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut 2003, III. 419.

⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I. 352.

⁷ Zuhuruf 43/83.

⁸ Tûr 52/12.

⁹ Me’âric 70/42.

ayetlerinde *yehudû* ve *yelabû*, *ellezine hûm fî havdîn yelabûn* şeklinde *leabe* (oynamak, oylanmak) fiili ile birlikte kullanılmaktadır.

Kelime En'âm suresi 91'de (Müşrikler ve bazı Yahudiler) vahyi inkarları bağlamında "artık onları bırak, daldıkları boş laflarla oylanıp dursunlar" ibaresiyle *leabe* fiili ile beraber *zerhûm fî havdîhim yelabûn* şeklinde geçer. *Leabe* kelimesi gülmek eğlenmek alay etmektir. Ayetin anlamı, Ey Muhammed vahiy ile ilgili sunduğun bütün bu argümanlardan sonra (Tevratı Hz. Musaya indirenin Allah olduğu hususu) putları Allah'a denk tutan müşrikleri kendi hallerine bırak, sonunu düşünmeden daldıkları Allah ve ayetleri hakkındaki batıl ve küfürleri ile gülüp eğleninler alay etsinler. Tabii ki bu Allahtan müşriklere bir uyarı ve tehdittir.¹⁰ Sure ittifakla Mekki, konumuzla ilgili 91. ayet Medine'de inmiştir.¹¹

h-v-d kelimesi Medeni bir sure olan Nisa Suresi'nin 140. ayetinde küfr ve istihza kelimeleriyle birlikte kullanılır. "O size *kitapta şunu indirmiştir: Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe (hattâ yehûdû fî hadîsin ğayrihî) kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz. Allah elbette münafıkların ve kâfirlerin tamamını cehennemde bir araya getirecektir.*"¹² Surenin nüzul sırası 92'dir.

Görülüşü gibi, ayette; ayetlerin inkâr (*yükfer*) ve alay (*yüstehze*) konusu edilmesinden bahsedilmekte, münafıklar ve kafirler inkâr ve alay dışında başka bir söze geçmedikçe (*yehûdû fî hadîsin ğayrihi*) onlarla oturulmaması emredilmektedir.

h-v-d kelimesi iniş sırası 113 olan Tevbe suresinin 65, 69. ayetlerinde de münafıkların Allah, ayetleri ve elçisiyle alayları bağlamında *leabe* kelimesi ile birlikte geçer:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ

"Onlara (münafıklar ve kafirler) soracak olsan mutlaka, "Biz lafa dalıyor eğleniyorduk –(*nehûdu* ve *nelabu*), hepsi bu!" derler. De ki: "Allah ile, O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz(*testehziûn*)?" Görüldüğü gibi, ayette kelime direkt *leabe* fiili ile *nehûdu* ve *ne'l-abu* ibare formatında gelir.

Ayette geçen ikinci önemli kavram unutma(nisyan), şeytanın unutturmasıdır. Şimdi bu kavramı ele alalım.

Unutma (nisyan), insanın kendisine tevdi edilen emaneti terk etmesidir. Bu ya insanın kalbinin (hafızasının) zayıflığından ya gafletten ya da kasıtlı olarak onun kalpten çıkmasına yol açmak şeklinde gerçekleşir. Şöyle denir: *Nesîtühû nisyânen-Onu unuttum.*¹³ Bakara suresinin 286. ayetinde müminlerin dualarının içinde şöyle geçer. "...Ey Rabbimiz! Eğer unutacak ya da hata edecek olursak, (bu yüzden) bizi sorumlu tutma!..."

İnsan yaratılışı gereği unuttandır. İnsan ilk olarak unutma konusunda imtihan edilmiştir. "(Atan Adem gibi olma) Gerçek şu ki, Biz daha önce Adem'e

¹⁰ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan*, Beyrut 2001, VII. 316.

¹¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I. 359.

¹² Nisa, 4/140.

¹³ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, s. 803.

(yasak ağaca yaklaşmamasına dair) emir vermiştik, fakat o bunu unutmuştu (fenesiye). O zaman Biz, Adem’de emrimize uyma konusunda bir kararlılık görmemiştik.”¹⁴

Birçok ayette insanın ahireti ve Allah’ı unuttuğunu Allah’ın da onları unuttuğundan bahsedilir:

“ (Onlara denecek ki:) Bu gününüzle karşılaşmayı unutmanız sebebiyle cezayı tadın bakalım! İşte şimdi biz de sizi unuttuk; haydi yaptıklarınızın bedeli olarak ebedî azabı tadın şimdi!”¹⁵

“O kâfirler ki, dünya hayatı onları aldattı, dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler. Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unutturuz.”¹⁶

“Erkeğiyle kadınıyla münafıklar birbirine benzer; kötülüğü özendirip iyiliği engellerler, hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allah’ı umursamadılar, O da onları rahmetinden mahrum bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar günaha batmış kimselerdir.”¹⁷

“Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçekten yoldan çıkmışlardır.”¹⁸

Kur’an’da Allah’ın kınamış olduğu insandan sudur eden unutmama; aslı kasıttan kaynaklanan unutmadır. İnsanın mazur görüldüğü unutmama ise, sebebi kasıtlı olmayan unutmadır. Nitekim bu hususta Hz. Peygamberden “Ümmetimden hata ve unutmama sebebiyle sorumluluk kaldırılmıştır” sözü meşhur olmuştur. Yukarıdaki ayetlerde bahsi geçen insanların unutmaması; kasıtlı olan unutmadır. Allah’ın unutmaması ise, onları önemsemeyerek terk etmesi ve Allah’ı terk etmeleri sebebiyle cezalandırmasıdır. Yoksa Allah’ın unutmaması söz konusu olamaz.¹⁹ Bu durum Arapça’da Belagat ilmi içine işlenen müşâkele sanatı ile ilgilidir.

Sözlükte “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzemesi ve uyması” anlamına gelen müşâkele kelimesi, bedî ‘ilminde “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzemesi” mânasında terim olarak kullanılır ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılır. Müşâkele, edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. İlk kelime genellikle gerçek mânada kullanılırken, ikinci kelime ona tâbi ve sadece şekil (lafz) yönünden ona benzer olarak getirilir. Meselâ “ve mekerû ve mekerallah” âyetinde (Âl-i İmrân 3: 54) ikinci “mekera” birinciye (mekerû) müşâkele için getirilmiş olup “hile ve dolaplarının cezasını verdi” anlamındadır.²⁰ Dolayısıyla müşâkele lafızda ittifak, manada ihtilaf olarak tanımlanır.²¹ Müşâkele sanatı bağlamında unutmamaı değerlendirdiğimizde,

¹⁴ Taha, 20/115-122.

¹⁵ Secde, 32/14.

¹⁶ A’raf, 7/51.

¹⁷ Tevbe, 9/67.

¹⁸ Haşr, 59/19.

¹⁹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzı l-Kur’ân*, s. 803.

²⁰ Durmuş, İsmail, “Müşakele” mad., *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 154; Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Güllüce, Veysel, “Kur’an-ı Kerimde Allah’a Müşakele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, s. 41-62.

²¹ Muhammed Ali Sabunî, *Safvetü t-tefâsîr*, Beyrut 1981, I. 39.

yukarıdaki ayetlerde insana isnat edilen unutmama; sebebi kasıtlı olan bir unutmama olup gerçek manada unutmamadır. Allah'ın kullarını unutmaması ise, gerçek manada olmayıp onları önemsemeyerek terk etmesi ve Allah'ı terk etmeleri sebebiyle cezalandırması anlamındadır.

Konumuzla ilgili En'âm Suresi'nin 68. ayetinde geçen unutmama; kasıtlı olan unutmama değil, gaflet neticesinde şeytanın unutturmasıdır.

İnsan unutkan bir varlıktır. Bu bağlamda kültürümüzde “insan akli nisyan ile malüldür” sözü meşhur olmuştur. Çağımızın en önemli Faslı düşünürlerinden Taha Abdurrahman bu hususta şu tespitte bulunur:

“İnsanı tarif etmek bana bırakılsaydı ben onu unuttuğunu unutan varlık şeklinde tanımlardım. İnsan kelimesinin nereden türemiş olduğu hakkındaki kanaatimi ise (yakınlık ve alışkanlık anlamındaki) üns kökü yerine (unutmak anlamındaki) nisyan kökünden kullanırdım. İnsan kelimesinin türediği kökün üns olduğu doğru olsa bile-insanın unutmama özelliğinin daimi olması nedeniyle-yine de bunun, gerçekte unutmaması gerekeni ona unutturacak bir ünsiyet olduğu kanaatindeyim. Çünkü insan, yaratma ve rızık verme bakımından gerçekte hiçbir gücünün olmadığını ona hatırlatan ne varsa unuttur...Bedeninin hiçbir zerresini, ruhunun hiçbir esintisini kendisinin yaratmamış olduğunu unuttur...Nihayet unutmama onun için tek hatırlanan şey olur.”²²

Bundan dolayıdır ki insanoğlu tarih boyunca kitaplar ve peygamberler aracılığıyla hatırlatılmıştır. “Zira hatırlama varlıktır, unutmama ise yokluktur.”²³

İnsan unutmama ile malul olduğundan hatırlamaya, hatırlatılmaya ihtiyaç duyar. İşte bu hususta her şeyden önce Allah Kur'an'ı zikir olarak isimlendirmiştir: “Bu, O'na (Muhammed'e) indirdiğimiz mübarek bir uyarıdır (zikr)...”²⁴

Z-k-r kökünden türeyen kelimeler Kur'an'da 268 defa geçer. Bunlardan 47 ayette insanın Allah'ı zikrinden bahsedilir.²⁵ Dolayısıyla zikir kelimesi Kur'an'da genellikle dini anlamda Allah'ı zikretmek, hatırlamak, hatırdan tutmak, unutmamak anlamında kullanılmıştır.

İnsanın Allah'ı zikretmesi O'nun emridir. Birçok ayette buna vurgu yapılır. “...Beni zikredin (fezkürûnî) ki, Ben de sizi zikredeyim...”²⁶ “...Allah'ı çok anın (vezkürû)”²⁷ “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an (üzkür). Gafillerden olma.”²⁸ Seyyid Kutub ayette geçen zikri şöyle açıklar:

“Gün doğarken ve batarken, gönül günün her iki tarafında Allah'a bağlı kalmalıdır. Allah'ı zikretmek ise sadece bu zamanlara mahsus değildir. Gönül her

²² Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, çevr.: Soner Gündüzöz, İstanbul 2021, s. 27-28.

²³ Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, s. 29.

²⁴ Enbiya, 21/50. Kur'an'ın zikir olarak isimlendirilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'a Göre Kur'an*, Rağbet yay., İstanbul 2012, s. 53-65.

²⁵ Geniş bilgi için bkz.: Karagöz, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, D. İ. B. Y., Ankara 2005, s. 25 vd.

²⁶ Bakara, 2/152.

²⁷ Enfâl, 8/45; bkz.: Muhammed Fuad Abdulbâki, *el-Mu 'cemu'l-mufehres li elfazi'l-Kur'ani'l-kerim*, İstanbul 1984, s. 270-275.

²⁸ A'raf, 7/205.

zaman Allah'ı anmalı ve her lahza insan; kalbinde Allah'ın murâkabesini hissetmelidir. Şu kadar var ki bu iki zaman esnasında insan kâinat sayfasındaki açık değişikliklere muttali olur. Geceden gündüze geçiş... Ve gündüzden geceye varış... Her iki halde insan kalbi çevresinde bulunan mevcudatla ilgi kurar. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, şartların ve durumların teğayyür etmesinde Allah'ın kudret elini görür... Rabbini zikret ve sakın O'nun zikrinden gafil kalma. Kalbini O'nun murâkabesinden uzaklaştırma, zira insan şeytanın aldatmacalarından sakınmak için Rabbi ile münasebettar kalmaya son derece muhtaçtır..."²⁹

Ayette geçen üçüncü önemli kavram *z-l-m'*dir. *ez-Zulm* dilbilimcilere ve çoğu alimlere göre, bir şeyi konulması gereken yerden başka bir yere koymaktır. Bu ya o şeyi eksik veya fazla yapmak, ya da vaktinde veya yapılması gereken yerde yapmamaktır. Şöyle denir: *Zalemtü's-Sikâi-içeceği vaktinin dışında içtim* anlamındadır. İçilmesi gereken zamanda alınmayan süte *el-lebenü'z-zalîm* denir. Keza *Zalemtü'l-erda- Kazılmaması gereken yeri kazdım* anlamındadır. Böyle kazılmış yere *el-mazlûmetü* denir.³⁰

Ayette *el-kavmü'z-zâlimîn-zalim topluğu* ile kastedilenler müşriklerdir.³¹ Zira onlar dalınmaması gereken konuya dalmışlardır.³² Yani onlar Allah'ın ayetlerine inanmak ve gereğini yapmaları gerekirken, bunun gayrısını yapmışlar, böylece yapılması gerekeni yapmadıklarından zalim olarak isimlendirilmişlerdir.

Değerlendirme

Ayette konuyla ilgili anahtar kelime konumundaki *h-v-d*; Kur'an'da toplamda 12 yerde "*nehûdu maa'l-hâidîn, ellezîne yehûdûne fî eyâtine, yehûdû fî hadîsin gayrihi, fezerhum yehûdû ve yelabû, hûm fî havdîn yelabûn, zerhûm fî havdîhim yelabûn, nehûdu ve nelabû, hudtûm kellezî hâdû*" ibareleriyle geçer. Burada önemine binaen Kur'an'ın ibareleri üzerinde biraz durmamız gerekir.

İbare kelimesi Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olup bir düşünceyi anlatan bir veya birkaç cümlelik söz anlamındadır.³³ Kur'an'ın i'câzı konusunda kaleme alınan önemli bir eserde ibare şöyle tanımlamıştır: "İbare, anlamı tam veya tama yakın bir şekilde ileten, esasen isimlerden ve fiillerden oluşan bir yapıdır."³⁴

Kur'an en kısa suresinde bile Arapların önüne binlerce yeni terkip ve tabir/ibare sermiştir. Kısa olsun, uzun olsun, sureler bu terkip ve tabirlerle doludur. Bunların çoğu Arapça sözlüklerin hem edebiyat hem de günlük kullanımına girmiş olsalar da eşsiz ve benzersiz lengüistik yapıları bu lügatlere sığışmalarına engel olduğu için çoğunlukla sadece Kur'an'la sınırlı kalmışlardır. Bu terkip ve tabirler yazılı ya da sözlü günlük dille aynı kurallara dayalı olmasına rağmen beşeri dille hiçbir ilişkisi olmayan yepyeni bir dil meydana getirirler. Yani bunlar Araplar tarafından anlaşılan, ancak yeni formatta yepyeni terkip ve ibarelerdir. Kur'an'a mahsus terkip ve tabirlerdir. Mesela iki sayfalık Müddessir suresinde 65 yeni ibare mevcuttur. Bunlardan birisi de konumuzla ilgili olan 45. ayette geçen *nehûdu maa'l-*

²⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılalil-Kur'an*, çevr.: Komisyon, İstanbul 1986, VI. 380-382.

³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî 'l-Kur'ân*, s. 537.

³¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I. 352.

³² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l-Beyan*, VII. 266.

³³ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988, I. 671.

³⁴ Ahmet Bessam Sai, *Kur'an'ın Mucizevi Dili*, çevr.: Cemaleddin Demirok, İstanbul 2021, s. 61.

hâdîn ibaresidir. Bu ibarelerden sadece 28. ayetteki “*Lâ tûbkî ve lâ tezeru*” ve 65. ayetteki “*yeşâallah*” şeklindeki iki ibare istisnadır. Bunların ikisi de edebi dilde ve daha az ölçüde gündelik Arapçada kullanılmaya başlanmıştır. Geri kalan ibareler sadece Kur’an’a mahsus kalmıştır.³⁵ Bu ibareler edebi ve anlam açısından Kur’an’a önemli bir değer katmaktadır.

H-v-d kelimesinin Kur’an’da ilk geçtiği Müddessir süresinin 45. Ayetinde amel defteri sağ tarafından verilenlerin cennette cehennemliklere kendilerini oraya düşüren sebebin ne olduğunu sormalarından bahisle 4 sebep zikrederler. Bunlar sırasıyla şunlardır: 1. Allah’a ibadet etmemek 2. Yoksulları doyurmamak 3. Batıl inançlara dalanlarla birlikte dalıp gitmek. 4. Hesap gününe inanmamak. Burada onların cehennemde itiraf ettikleri ve oraya girmelerine sebep olan 3. sebep “(Günaha) dalanlarla birlikte biz de dalyorduk.” Kelime nehdu *maa’l-hâdîn* ibare şeklinde mübhem olarak geçip medlûlü belirtilmez. Yani ayette dalınan konunun ne olduğu belirtilmemiştir. Bu bağlamda İbn Zeyd ayeti Hz. Muhammed’in durumu hakkında batıl sözlere dalmaktır, bu da onların Hz. Peygamber için söyledikleri kâhin, mecnun, şair ve sahir (sihirbaz) sözleridir diye tefsir etmiştir.³⁶ Sure ittifakla Mekî olup 4. sırada bulunur. Kelime ikinci olarak En’âm suresi 68. aette âyât (ayetler) kelimesi ile birlikte *ellezîne yehûdune fi eyâtinâ* ibare şeklinde geçer. Buradan ileri geri konuştukları konunun Allah’ın ayetleri olduğu zikredilmektedir. Sure ittifakla Mekî olup iniş sırası 55’dir.

Kelime ilk olarak Zuhur suresin 83. ayetinde “*Bırak onları kıyamet günü ile karşı karşıya kalıncaya kadar dalıp gittikleri yalan yanlış işlerle oyalanıp dursunlar-zerhûm yehûdû ve yelabû*” ibare şeklinde *leabe* fiili ile geçer. Sure ittifakla Mekî olup 63. sıradadır. Kelime aynı şekilde Tur suresi 12. “(Dini yalanlıyanlar) daldıkları şirk bataklığında oyalanıp duruyorlar-ellezine hûm fi havdın yelabûn” ve Meariç suresi 79. “*Bırak onları kendilerine vadedilen kıyamet günü ile karşı karşıya kalıncaya kadar yalan yanlış sözlere dalsınlar ve oyalanıp dursunlar-fezerhûm yehûdû ve yelabû*” ibare formatında *leabe* fiilleri ile beraber geçer. Sureler ittifakla Mekî olup iniş sıraları 76 ve 79’dur.

Kelime Medeni bir sure olan Nida suresi 140. ayette şu şekilde yer alır: “O size kitapta şunu indirmiştir: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini (yükfer) yahut onların alaya alındığını(yüstehzeü) işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe (hattâ yehûdû fi hadisın ğayrihi) kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz...”

Yine Tevbe suresi 65. ayette “Onlara (münafıklar ve kafirler) soracak olsan mutlaka, “Biz lafa dalyor eğleniyorduk –nehûdu ve nelabu, hepsi bu!” derler. De ki: “Siz Allah ile, O’nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz (testehziûn) nehûdu ve nelabu ibarelerini görürüz.

Kelime iniş sırasına göre ilk ve ikinci geçtiği yerlerde sırasıyla Müddessir Suresi 45. ve En’âm Suresi 68. ayetlerinde isim ve fiil olarak *nehdu maa’l-hâdîn*, *ellezine yehûdune fi eyâtine*, *yehûdû fi hadisın ğayrihi* ibaresiyle geçerken daha sonraki ayetlerde *fezerhum yehûdû ve yelabû*, *hûm fi havdın yelabûn*, *zerhûm fi havdihim yelabûn*, *nehûdu ve nelabû* ibareleriyle *leabe* fiilleri ile beraber geçer.

³⁵ Bkz.: Ahmet Bessam Sai, *Kur’an’ın Mucizevi Dili*, çevr.: Cemaleddin Demirok, İstanbul 2021, s. 61-66.

³⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami’l-Kur’an*, Beyrut 2004, XIX.79.

l-a-b kelimesinin aslı, ağızdan akan salya anlamındadır. Kişi yaptığı amel ile doğru bir maksadı kastetmemiş ise, *laibe fûlanun* denir.³⁷ *el-la'bu*: Faydalı bir gaye gütmeyen, bilakis gayesi; akli rahatlatma, vakit geçirme ve eğlenme olan, hızlı, süratli ve düşüncesiz yapılan fiil veya sözdür. Bu çoğunlukla çocukların sergiledikleri bir durumdur. Bundan dolayı etimolojisinin çocuktan akan salyadan (*el-lüâb*) türediği söylenmiştir. Zıddı ise, ciddiliktir.³⁸

Burada şunu diyebiliriz, *h-v-d* kökü tek başına kullanıldığında batıl, doğru olmayana dalma, istihza anlamına gelirken, *leabe* fiili ile birlikte, oyun eğlence ile batıla, doğru olmayana dalmak, manipüle etmek anlamını kazanmıştır diyebiliriz. Bu da istihza ve batıla dalmanın en zirvesi ve kötüsüdür.

Buraya kadar yaptığımız semantik analizden şu sonuçları çıkarabiliriz: 1. *H-v-d* kökünün asıl anlamı, suya, suyun derinliğine yüzme amacı dışında yürümek için girmek anlamındadır. Burada aynı anlama gelen *d-k-l* (girmek) kökü değil de bu kökün kullanılması tamamen Kur'an'a özgü bir dildir. Burada verilmek istenen mesaj şudur: Derin sularda yürümek nasıl tıpkı kumda ve çamurda yürümek gibi zor, zorlama bir durumsa, Allah'ın peygamberi ve ayetleri hakkında; onları alaya almak, değersizleştirmeye, geçersiz kılmaya çalışmaya dalmak da batıl, geçersiz ve zorlama bir durumdur. 2. *H-v-d* kökü bütün ayetlerde tabir/ibare şeklinde geçer. Bu ibareler Araplar tarafından anlaşılan, ancak Kur'an'a özgü yepyeni bir dil ve format oluştururlar. Bu husus anlamı güçlendiren bir durumdur. 3. Kök ilk surelerde tek başına kullanılırken daha sonraki surelerde *l-a-b* kökü ile beraber kullanılmıştır. Bu durum *h-v-d* kökünün batıla dalma, istihza anlamını artık *l-a-b* kökü ile kazandığını ve istihzanın ve batılın zirvesini ifade ettiğini söyleyebiliriz. 4. Ayette geçen nisyan kasıtlı olmayan, gaflet sonucu şeytanın unutturmasıdır. 5. Müşrikler Allah'ın ayetlerine iman edip gereğini yapmaları gerekirken onları alaya almış ve çarpıtmışlardır. Dolayısıyla zalim olarak isimlendirilmiştir.

II. En'âm Suresi 68. Ayetinin Tefsiri

Şimdi birlikte yaşama ilkesini bağlamında değerlendirdiğimiz En'âm suresinin 68. ayetini tefsire geçebiliriz. Ayet şöyledir:

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

“Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları(yehûdûne) gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar kendilerinden uzak dur(yüz çevir). Eğer şeytan sana unutturursa, hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma!”³⁹

Yukarıda ayette geçen önemli kavramları genişçe açıkladık, semantik analiz yaptık. Burada ayetin kimlerle, hangi konuda olduğunu tespit edip genel olarak diğer ayetlerle oluşturduğu anlamı belirlemeye çalışacağız. Yani ayeti birlikte yaşama ilkesi bağlamında inceleyeceğiz.

Ayetler hakkında ileri geri konuşanlar Mekkeli müşriklerdir. Zira sure Mekki olup Mekki ayetlere konu olan muhatapların ekseriyeti Mekkeli müşriklerdir. Hatta

³⁷ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzı 'l-Kur'ân*, s. 741.

³⁸ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Et-tahrîr ve 't-Tenvîr*, VII. 193.

³⁹ En'âm, 6/68.

Mekkeli müşriklerden bir gruptur. Zira, ayette zamir getirilmeyip onun yerine zahir isim konumundaki ism-i mevsul getirilmiştir. Yani, “*Onları gördüğünde onlardan uzak dur-ve izâ raeytehüm fee’ rıd anhum*” şeklinde gelmemiştir. Bu kullanım ayetler hakkında ileri geri konuşmaya dalanların kavimden Kur’an veya azabı yalanlayan özel bir grup olduğuna delalet etmektedir. Kavmin geneli ise, Kur’an’ın ayetleri hakkında ileri geri konuşmaya dalmaksızın inkâr etmişler ve yalanlamışlardır. Bunlar toplumdan bir kesim, ayetler hakkında ileri geri konuşanlar ise, en iftiracı ve inkar bakımından en şiddetli kesimdir. Bu kesim Kur’an’da yerilmeye hedef olanlardır. Bunlar Hz. Peygamberin, içinde bulundukları durumdan vazgeçinceye kadar kendileriyle mücadele etmekten uzak durması ve onlarla aynı ortamda bulunmayı terk etmekle emrolunduğu kimselerdir. Eğer Hz. Peygamber bütün yalanlayanlardan uzaklaşmakla emrolunmuş olsaydı davet ve tebliğ atıl kalırdı.⁴⁰ Bu grup Kur’an’ın bir çok ayetinden anlaşılacağı gibi, müşriklerin ileri gelenleridir.

Rivayetlerde ayette geçen *h-v-d* kelimesine, ayetleri yalanlamak, inkâr etmek, alay konusu yapmak, kötü söz söylemek anlamları verilmiştir.⁴¹

Kelimeye verilen bu anlam, ayeti açıklar konumdaki Nisa suresinin 140. ayetinden kolayca anlaşılmaktadır. Münafıklar Kur’an’la alay ediyorlardı, bunun üzerine Allah Medine’de “*O size kitapta şunu indirmiştir*” ayetini indirdi. Bununla Mekke’de inen En’âm suresi 68. ayetini kastedilmektedir.⁴² Dolayısıyla buradaki ifadeler, En’âm suresinde daha önce inzal buyrulan ayetlere işaret etmekte ve onlarla sıkı bir irtibat meydana getirmektedir.”⁴³

Ayet şöyledir: وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِذْ أَنْتُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا

“*O size kitapta şunu indirmiştir: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe (hattâ yehûdû fî hadîsin ğayrihî) kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz. Allah elbette münafıkların ve kâfirlerin tamamını cehennemde bir araya getirecektir.*”

Ancak ayetlerde, Allah’ın ayetlerinin nasıl küfr ve istihza konusu yapıldığı zikredilmez. Bu birinci muhatabın bildiği bir durum olup metne geçmemiştir. Bu bağlamda İbn Zeyd ayeti Hz. Muhammed’in durumu hakkında batıl sözlere dalmaktır, bu da onların Hz. Peygamber hakkında söyledikleri kahin, mecnun, şair ve sahir (sihirbaz) sözleridir diye tefsir etmiştir.⁴⁴

Kanaatimize göre *h-v-d* kelimesi alay etmek, batıla dalmaktan çok daha derin anlam ifade etmektedir. Nitekim yukarıda kökün anlamını genişçe açıkladık. Oradan ulaştığımız sonuç, kelime alayı içine alan ancak, kötü niyet, manipüle, oyun, iftira, tuzak ve her türlü yolu zorlayarak yapılan bir eylem olduğu

⁴⁰ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Et-tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII. 288.

⁴¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu’l-Beyan*, VII. 266-267.

⁴² Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I.264; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu’l-Beyan*, V. 402.

⁴³ Seyyid Kutub, *Fî Zılalil-Kur’an*, çevr.: Komisyon, İstanbul 1986, III. 503.

⁴⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camîu li Ahkâmî’l-Kur’an*, XIX.79.

anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda açıkladığımız gibi, bu eylemi yapan bütün müşrikler değil önde gelen inkarcı müşriklerdir. Bu da bizi desteklemektedir.

Bu ayet inince Müminler, eğer müşrikler Kur'an hakkında ileri geri konuşmaya dalarlar, alay ederler biz de oradan kalkarsak, onlarla oturma konusunda günden korkarız, yani onlara karşılık vermezsek günah işlediğimiz konusunda korkarız demişlerdir. Bunun üzerine Allah 69. ayeti "*Takvâ sahiplerine, onların hesabından bir sorumluluk yoktur. Fakat, belki korunurlar diye hatırlatmak gerekir*" indirdi. Yani tevhit ehlinin (müminler) müşriklerin Kur'an hakkında ileri geri konuşmaya dalma ve alay etmelerinin karşılığını verme, cezalandırma konusunda hiçbir sorumlulukları yoktur. Eğer onlar o durumda iken, onlardan ayrılırsanız sizin hayali davranışınız ve onların sizinle oturmaya istekli olmaları Kur'an ayetleri hakkında ileri geri konuşmaya dalmalarını ve alay etmelerini engeller, dolayısıyla onlar böylece sizin onlardan ayrılacağınızı hatırlayarak ayetlere dalma ve alaylı tavırlarını terk ederler. Sonra Nisa suresinin 140. ayeti bu ayeti nesh etmiştir.⁴⁵

Mukatil b. Süleyman her ne kadar ayetin Nisa suresi 140. ayeti ile nesh edildiğini ifade etmiş olsa da Medeni bir ayet olan ve daha sonra inen Nisa suresinin 140. ayeti nesh etmekten ziyade ayeti tamamlar ve açıklar konumdadır. Nitekim ayetin En'âm suresi 68. ayetle sıkı ilişkisi olup sadece muhataplar farklıdır. Mekke'de bu eylemi yapanlar müşriklerin ileri gelenleri, Medine'de ise, münafıkların ileri gelenleridir. Ayetlerin verdiği mesaj, tavır alma konusudur. Rivayet edildiği gibi, bu tavır alışı onlara sözlü ve fiili saldırı olmayıp- nitekim müminler bunu düşünmüşlerdir- oradan, onlardan uzaklaşmaktır. Bu bize önemli bir ilke vermektedir.

Onlardan uzaklaşmak *e'rada* kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelime "yan" anlamına gelen *el-urdu* kelimesinden türemiştir. Şöyle denir: *E'rada-yanını gösterdi. E'rada ann'i-yanını göstererek geri döndü* anlamındadır. Yani başkasına yanını gösterdi yüzünü göstermedi demektir.⁴⁶ Dolayısıyla *el-ı'râd* kelimesinin hakiki anlamı, bir şeyden uzaklaşmak kastıyla ona dönmemek anlamındadır. Sonra konuşmak ve bir şeye karışmayı terk etmek, uzak durmak anlamında kullanılmış ve yaygınlık kazanmıştır. Zira bu durum galip olarak yüz çevirmeyi içerir. Nitekim En'âm suresi 68. ayette bu anlamda kullanılmıştır.⁴⁷

Seyyid Kutup Nisa suresi 140. ayetini tefsir ederken En'âm suresi 68. ayetle ilişkilendirerek şunları söyler:

"Nifak mertebelerinin ilki; bir müminin, Allah'ın ayetleri ile istihza edilen bir mecliste oturması ve bunları işitmezlikten gelmesidir. Böyleleri kendilerine, müsamahakâr vasfını layık görürler. Deha çapında bir insan olduklarını, siyaset yaptıklarını zannederler. Veya fikir hürriyetine inanmış geniş görüşlü insanlar olduklarını vehmederler. Halbuki bu hal, vücudun her hücrelerine yavaş yavaş sirayet eden dahili bir hezimetdir. Sönmeye yüz tutmuş iman, onlara karşı koyma imkânı veremiyor. Sonra zaaf ve alçaklığı, elini kolunu bağıyor, hareket imkânı vermiyor. Allah'a, dinine ve ayetlerine sahip çıkıp onları muhafaza ve müdafaa etmek, imanın ta kendisidir. Bu iman kalesini parçalamak; her seddi yıkar, her

⁴⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I.352.

⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı 'l-Kur'ân*, 559.

⁴⁷ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Et-tahrîr ve 't-Tenvîr*, V. 108.

maniayı yok eder. Dalgalar, zaten zayıflamış olan iman dünyasını mahvu perişan eder. Kim bir mecliste, dini ile alay edildiğine şahit olursa, ya derhal müdahale etmeli veya hemen o meclisten kalkıp gitmelidir. Şayet sükût edip duymazlıktan gelirse, hezimetin ilk basamağına adımını atmış olur. Böyleleri, iman ve küfür arasındaki nifak köprüsünün bedbahtları diye tavsif olunur. Ne tam kafir olmuş olur ne de hakkıyla iman şerefini ibraz edebilmiştir. Medine’de bir kısım Müslümanlar, münafıkların ileri gelenleri ile otururlar, münafıklar da onlara tesir etmeye çalışırlardı. Kur’an’ın eğitici kaideleri birbiri ardı sıra sökün ediyor ve Müslümanlara bu işin hakikatini anlatıyor. Böyle meclislere rağbet etmenin ve orada serdedilen sapık fikirlere karşı sükût etmenin, dahili hezimetin ilk basamağı olduğunu, böyle yerlerden derhal uzaklaşmaları lazım geldiğini öğütlüyor. Fakat o zamanın şartları düşünülerek, sapık dahi olsalar o insanlardan ve meclislerden mutlak manada alakalarını kesmeleri emredilmiyor; sadece Allah’ın ayetlerine küfredildiği veya istihza edildiği zaman orada oturmaları yasak ediliyor. Bu yasağa riayet etmemenin, insanı nifaka götüreceği, bunun ise acı bir akıbete sebep olacağı, kafirlerle münafıkların ebedi karargâhı olan cehennem azabını intaç eyleyeceği tavzih ediliyor... Buradaki ifadeler, En’âm suresinde daha önce inzal buyrulan ayetlere işaret etmekte ve onlarla sıkı bir irtibat meydana getirmektedir.”⁴⁸

Görüldüğü gibi, Seyyid Kutub ayeti okuma/yorum bağlamında müsamahakarlık bağlamında değerlendirmiştir. Şunu ifade edelim ki bu husus birlikte yaşamayı konuşanların eleştirildiği en hassas nokta ve yumuşak karınlarıdır. Konu müstakil bir çalışma konusu yapılabilir.

SONUÇ

İnsanlar sosyal varlıklar olup birlikte yaşamak zorundadır. Birlikte yaşayan insanlar, dil, renk, etnik köken ve din bakımından farklı olabilirler. İnsanlar bu farklılıkları ile beraber birlikte yaşamalıdır.

Bu bağlamda bir ilke olarak En’âm suresi 68. ayetini ele aldık. Ayeti bir taraftan semantik analize tabi tutarak ilgili ayetin konuyla ilgili kullandığı dili ve kelimeleri inceledik. İkinci olarak ayetin arka planı diyebileceğimiz nüzul ortamını resmetmeye çalıştık. Böylece birlikte yaşama ilkesini sağlıklı olarak tespit etmek istedik. Ayetten ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Ayette anahtar kelime diyebileceğimiz *h-v-d* kökünün hakiki anlamı suda yüzmek amacı dışında iki ayağı ile yürümek için dalmak anlamındadır. Daha sonra mecazi olarak batıla dalma, istihza, tehlikeli ve hoş görülmeyen işlere girme anlamında kullanılmıştır. Şu bir gerçek ki, kelimenin mecazi anlamı hakiki anlamdan bağımsız olamaz. Bu bağlamda diyebiliriz ki, nasıl ki kelime hakiki anlamda suda yüzmek için değil, yani faydalı bir iş yapmak için değil de yürümek için girmek anlamındadır. Zira suyun derinliklerinde yürümek zordur. O halde mecazi olarak da batıla dalma, istihza anlamında ortalığı bulandırmak, karıştırmak anlamını içerdiğini söyleyebiliriz.

2. Kelime Kur’an’daki bütün kullanımlarında eş dizim diyebileceğimiz tabir/ibare şeklinde gelmiştir. Eş dizim kelimenin dilde sıklıkla birlikte görüldüğü kelimelerle kurduğu yapılar olarak tanımlanır ki biz buna tabir diyebiliriz. Yani kelimelerin diğer kelimelerle oluşturduğu yapılardır. Zira kelimelerin anlamını

⁴⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilalil-Kur’an*, çev.: Komisyon, III. 501-503.

kullanıldıkları kelime birliktelikleri, bağlam ve gramatik yapılar belirler. Bu gerçek dilbilimcilerin üzerinde durduğu konular arasındadır. Özellikle kelimenin *l-a-b* kökü ile oluşturduğu anlam kelimenin tefsirlerde açıklandığı istihza anlamından çok öte bir anlama sahiptir diyebiliriz.

3. Ayette kullanılan unutmama (nisyan) kelimesi, şeytanın unutturması formatında şeytana isnat edilmiş olup kasta dayalı bir unutmama değil, gaflet vs. sebeplerden mütevellit bir unutmamadır. Nitekim ayetin devamındaki hatırladıktan sonra onlarla aynı yerde bulunulmaması ifadesi bunu teyit etmektedir.

4. Ayetin sonunda bu eylem zülüm olarak isimlendirilmiştir “...o zalimler topluluğu...” Zülüm bir şeyi konulması gereken yere koymamaktır. Yani Allah’ın ayetleri uyulması gerekirken bu terk edilip onlar alay konusu yapılmıştır.

5. Ayetin arka planı diyebileceğimiz ayetin nüzul ortamına baktığımızda bu eylemi yapanlar Mekke’de müşriklerin ileri gelenleri Medine’de de münafıkların ileri gelenleridir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhü*. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Durmuş, İsmail. “Müşakele”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur’an’a Göre Kur’an*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Güllüce, Veysel. “Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Haziran 2006), 41-62.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Et-tahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: 1997.
- İbn Manzûr. *Lisanü’l-Arap*. Beyrut: trs.
- el-İsfahânî, Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân* Beyrut: 1992.
- Karagöz, İsmail. *Kur’an’da Zikir Kavramı ve Allah’ı Zikir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li Ahkâmî’l-Kur’an*. Beyrut: 2004.
- Muhammed Fuad Abdulbâki, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfazî’l-Kur’ânî’l-kerim*. İstanbul: 1984.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: 2003.
- Ömer, Ahmet Muhtar *Mu’cemu’l-luğatî’l-Arabiyyetî’l-Muâsıra*. Kahire: 2008.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü’t-tefâsîr*. Beyrut: 1981.
- Sai, Ahmet Bessam. *Kur’an’ın Mucizevi Dili*, çev. Cemaleddin Demirok. İstanbul: Mahya Yayınları, 2021.
- Seyyid Kutub. *Fî Zılalil-Kur’an*. çev. Komisyon. İstanbul: 1986.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu’l-Beyan*. Beyrut: 2001.

Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkısı Bağlamında Endonezyalı Alim Hamka'ya Göre Modern İnsanın Maneviyatının Tasavvufi Yeniden İhyasının İmkânı Üzerine

Prof. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
guldanegunduzoz@kku.edu.tr

Öz.

Bu makalede, Endonezyalı Hamka'nın "neo-Sufizm" anlayışı ve tasavvufun modernleşmesine yönelik önerileri ele alınmaktadır. Hamka, geleneksel tasavvufi anlayışı eleştirerek, bireylerin manevi gelişimlerini destekleyen ve maddi dünyayla uyumlu bir tasavvuf modeli önermektedir. Bu bağlamda o, tasavvufu yalnızca çilecilik ve tecrit ile ilişkilendirmemekte; bunun yerine, manevi zevklerin elde edilmesi için Kur'an ve Sünnet'in öğretilerine uygun bir uygulama alanı sunmaktadır. Hamka'nın yaklaşımı, toplumun çağdaş ihtiyaçlarına duyarlı bir maneviyat anlayışı geliştirmeyi amaçlamakta ve bu süreçte zühd, kanaat ve tevekkül gibi kavramların yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Hamka'nın birlikte yaşama kültürüne katkısı, onun Sufi öğretilerinin sosyal hayata entegrasyonu konusundaki vurgusuyla belirginleşmektedir. Hamka, manevi yaşamın maddi hayattan ayrılmaması gerektiğini savunarak, İslam'ın temel öğretileri ile uyumlu bir anlayışın geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu, toplumda hoşgörü, anlayış ve bir arada yaşama kültürünün güçlenmesine yardımcı olabilir. Sonuç olarak, Hamka'nın düşünceleri, günümüz Müslümanları için zorlu çağdaş sorunlarla başa çıkma konusunda ilham verici bir perspektif sunmanın yanı sıra, farklı inanç grupları arasında da birlikte yaşama anlayışını teşvik etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hamka, Endonezya, Zühd, Muhammediyye.

Abstract

This article discusses the "neo-Sufism" understanding of the Indonesian thinker Hamka and his proposals for the modernization of Sufism. Hamka critiques traditional Sufi understanding, proposing a model of Sufism that supports individuals' spiritual development while being compatible with the material world. In this context, he does not merely associate Sufism with asceticism and seclusion; instead, he offers a practical framework aligned with the teachings of the Quran and Sunnah for attaining spiritual pleasures. Hamka's approach aims to develop a spirituality sensitive to contemporary societal needs, advocating for a re-interpretation of concepts such as zuhd (asceticism), qana'ah (contentment), and tawakkul (trust in God). Hamka's contribution to the culture of coexistence becomes evident through his emphasis on integrating Sufi teachings into social life. He argues that spiritual life should not be separated from material life, highlighting the necessity of developing an understanding that is compatible with the fundamental teachings of Islam. This can help strengthen tolerance, understanding, and the culture of coexistence within society. Ultimately, Hamka's

thoughts not only provide an inspiring perspective for contemporary Muslims to tackle challenging modern issues but also promote a culture of coexistence among different faith groups.

Key Words: Tasawwuf, Hamka, Indonesia, Asceticism, Muhammadiyah.

Giriş

Hamka'nın hayatı, Hollanda'nın sömürgeci politikalarının hüküm sürdüğü yirminci yüzyıl başlarında Endonezya'da başlamıştır. Doğu Hint Adaları olarak bilinen bu topraklar, Hollanda'nın Güneydoğu Asya'ya yayılma sürecinde inşa ettiği geniş bir sömürge alanının parçasıydı. 1600'lü yıllarda başlayan bu süreç, Hollandalıların bölgedeki çeşitli krallıkları birleştirerek büyük bir koloni oluşturmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sömürge alanı, birbirinden oldukça farklı etnik, kültürel ve siyasi yapıların bir araya gelmesiyle oluşmuş karmaşık bir toplumsal yapı barındırmaktaydı. Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, bu mozaik yapı içerisinde yeni bir ulus devlet fikri doğmuş ve "Endonezya" adıyla bu coğrafyada yeni bir kimlik oluşturulmaya başlanmıştır. Bu bağımsızlık mücadelesinin öncülüğünü, vatansever aktivistler üstlenmiş ve 1945'te, Endonezya'nın bağımsızlığı ilan edilmiştir. Bağımsızlık ilanından sonraki yıllar ise Hollandalılara karşı verilen yoğun bir mücadele ile geçmiştir ve nihayetinde, 1949 yılında ülke tam bağımsızlığına kavuşmuştur. Batı Sumatra gibi bölgelerde, Hollanda sömürge dönemi boyunca "yerli" olarak tanımlanan halklar, bağımsızlık sonrası "Endonezyalı" adı altında birleşmiş ve bağımsız bir kimlik kazanmıştır. Hamka, bu çalkantılı dönemin tanığı olarak sadece bağımsızlık mücadelesine değil, aynı zamanda yeni bir ulusal kimliğin ve kültürel yapının inşa sürecine de şahitlik etmiştir. Kendi tasavvufi düşüncesi, bu dönemin sosyo-politik dönüşümlerinden derin bir şekilde etkilenmiştir. Onun eserleri, bir yandan Endonezya'nın modernleşme sürecini gözler önüne sererken, diğer yandan tasavvufun bu süreçteki yerini ve anlamını yeniden yorumlamaktadır. Hamka'nın hayatı ve düşünceleri, Endonezya'nın koloni döneminden bağımsızlık dönemine uzanan zorlu süreçte hem İslam dünyası hem de ulusal kimlik arayışında olan bir toplum için önemli bir rehber olmuştur.⁴⁹

1. Kolonyalizm ve Bağımsızlık Mücadelesi Arasında Hamka: Bir Dönemin Tanığı ve Rehberi:

Yirminci yüzyılın başında, Batı'nın Asya ve Afrika üzerindeki emperyalist projeleri, bu bölgelerde asimetrik bir dünya düzeni yaratarak medeniyetlerin bu güç dengesi içinde sıkışmasına neden olmuştur. Bu baskıcı politikaların sonucu olarak, sömürge altındaki halklar büyük bir baskı altında kalmışlardır. Ancak, Asya'daki bazı entelektüeller ve yazarlar, bu baskılara karşı yeni fikirler geliştirmiş ve bu fikirleri kendi dini ve kültürel değerleriyle uzlaştırmının yollarını aramışlardır. Bağımsızlık sürecinde bu aktivistler, yerel kimlikleri güçlendirmek ve yeni ulus-devletler oluşturmak için önemli tartışmalar yürütmüşlerdir. Hollanda Doğu Hint Adaları'nda doğan Müslüman lider Hamka, bu dönemin önemli figürlerinden biri

⁴⁹ Cornelis Fasseur, "Cornerstone and Stumbling Block: Racial Classification and the Late Colonial State in Indonesia", *The Late Colonial State in Indonesia: The Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies, 1880–1942*, ed. Robert Cribb (Leiden: KITLV Press, 1994), 54-55.

olarak öne çıkmıştır. Hamka, toplumundaki çatışmaları çözmek ve halkını güçlendirmek için büyük bir çaba sarf etmiştir. 1908’de, İslami tartışmaların yoğun yaşandığı bir ailede dünyaya gelen Hamka, Hollanda sömürgeciliğinin zirvede olduğu ancak aynı zamanda bağımsızlık hareketlerinin yükseldiği bir dönemin tanığıdır. O, genç yaşında, Endonezya’nın özgürlüğe kavuşma sürecinde aktif rol oynamış ve bu hayali gerçekleştiren neslin bir parçası olmuştur. Onun etkili anlatıları, Endonezyalıların kendi özgürlük mücadelelerinde aktör olarak yer aldıklarını görmelerine olanak sağlamıştır. Hamka’nın vizyonu, İslam’ın saf değerleri ile özgürlüğün heyecan verici fırsatlarını bir araya getiren bir Endonezya hayali üzerine şekillenmiştir.⁵⁰

Babasının etkisiyle modern Endonezya toplumunun acil reform ihtiyacını fark eden Hamka, eserlerinde “bağımsız bir Endonezya ve yeniden canlandırılan bir İslam” fikrini merkeze almıştır.⁵¹ Klasik İslami öğretim yerine, popüler yazılar ve çeviriler yoluyla halkı bilinçlendiren bir yol izlemiş ve İslam dünyasında gelişen entelektüel tartışmaları yakından takip ederek Endonezya’ya aktarmıştır.⁵² Japon işgali sırasında arabuluculuk yapmış ve Batı Sumatra’da devrimci koalisyonlara liderlik etmiş, bu dönemdeki çabaları bazı kesimlerce eleştirilse de Endonezya’nın bağımsızlığına olan desteğini sürdürmüştür.⁵³ Hamka, hem halkı hem de entelektüelleri hedef alan eserleriyle Endonezya İslam tarihine önemli katkılarda bulunmuş ve özellikle reformist tarih anlayışını Endonezya toplumuna benimsetmeye çalışmıştır.⁵⁴ İslam’ın, Endonezyalılar için dinamik ve dönüştürücü bir güç olduğuna inanan Hamka, bu vizyonunu “Sejarah Umat Islam” gibi büyük eserlerinde işleyerek, Güneydoğu Asya Müslümanlarının kimliğini evrensel İslam medeniyetine bağlamayı amaçlamıştır.⁵⁵ Hayatı boyunca popüler tarih yazımı aracılığıyla seküler eğilimlere karşı mücadele eden Hamka, yerel sorunları ele alarak halkın dikkatini çekmiş ve halkın da büyük desteğini kazanarak nesiller boyunca okunmaya devam eden eserler ortaya koymuştur.⁵⁶

Sonuç olarak Hamka, kolonyalizmin baskısı altındaki Endonezya’da İslam’ı modern bir toplumun temel taşı olarak yeniden yorumlayarak halkı ve entelektüelleri bir araya getiren güçlü bir figür haline gelmiştir. Popüler yazılar, tarihi eserler ve vaazlar aracılığıyla, bağımsızlık mücadelesi ile İslam’ı harmanlayarak Endonezya’da hem dini hem de milli bir kimlik inşasına katkıda bulunmuştur. Bu çabaları, onu yalnızca bir entelektüel ve tarihçi değil, aynı zamanda toplumun nabzını tutan ve bağımsızlık sürecine yön veren bir lider yapmıştır.

⁵⁰ James R. Rush, *Hamka’s Great Story: A Master Writer’s Vision of Islam for Modern Indonesia* (United Kingdom: The University of Wisconsin Press, 2016), 5.

⁵¹ Rush, *Hamka’s Great Story*, 4.

⁵² William R. Roff, “Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century”, *The Cambridge History of Islam* 2/1 (1987), 175-176.

⁵³ Rush, *Hamka’s Great Story*, 117.

⁵⁴ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 10.

⁵⁵ Hamka, *Said Djamiluddin Al-Afghany: Pelopor Kebangkitan Muslimin* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970).

⁵⁶ Jeffrey Hadler, “Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia,” *Indonesia* (Cornell University Press, 1998), 125.

2. Hamka: İslamî Modernizm ve Tasavvuf Arasındaki Köprü:

Hamka, Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesi döneminde, ülkenin en büyük modernist İslam örgütlerinden biri olan Muhammediyye hareketinin aktif bir savunucusu olarak öne çıkmıştır. Muhammediyye, 1912'de Ahmad Dahlan tarafından Yogyakarta'da kurulmuş ve Kur'an ile Sünnet temelli bir toplum inşa etmeyi amaçlayan bir harekettir.⁵⁷ Muhammediyye, klasik tarikatları özellikle katı ritüelleri ve aklın rolünü devre dışı bıraktığını iddia ettiği uygulamaları reddeder. Bu bağlamda, İslam'ın öğretilerine daha uyumlu bir tasavvufi anlayış geliştirmeyi hedefler ve manevi zevkin elde edilmesini Kur'an okuma, sünnetleri artırma ve zikir gibi pratiklerle ilişkilendirir. Ayrıca, Kur'an ve Sünnete dayalı bir tasavvufi anlayışı benimseyerek, Hz. Peygamber'in rehberliğine uygun ve Allah'a yönelen bir samimiyet anlayışını vurgular.

Hamka, bu hareketin okullarında İslami bilimler ve modern konuları içeren bir eğitim modeli ile halkın dünyadaki gelişmelerden haberdar olmasını sağlayacak şekilde modernist düşüncenin yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁵⁸ Ancak Hamka'nın entelektüel ve dini çabaları sadece modernist çevrelerle sınırlı kalmamıştır; o, aynı zamanda Endonezya'nın geleneksel İslam'ı temsil eden Nahdlatul Ulama (NU) mensuplarıyla da yakın ilişkiler kurmuş, onların da dahil olduğu bir diyalog ve dayanışma ortamı oluşturmuştur.⁵⁹ Hamka, şariat ve dünyevi hayatı manevi yükselişin araçları olarak değerlendirmektedir.⁶⁰ Onun bu anlayışı, İslam'ı huzurlu, güzel ve mutlu bir din olarak algılamaya ilham verirken, bireylerin manevi kalitelerini sürekli artırmalarını sağlamakta ve bu sayede dünya hayatının aldattıcı cazibesinden korunmalarına yardımcı olmaktadır. Bu yeni tasavvuf modeli, modern ve kentsel toplumlarda dini davranış biçimlerini şekillendirerek, bireylerin değişen yaşam koşullarıyla daha etkili bir şekilde başa çıkmalarını teşvik etmektedir.⁶¹

Her ne kadar Muhammediyye ve NU arasında tarihî ve teolojik anlamda büyük farklılıklar ve gerilimler olsa da Hamka bu iki grubu birleştirme konusunda uzlaştırıcı bir rol oynamıştır. Muhammediyye, özellikle tarikat uygulamalarını ve mistik gelenekleri eleştirirken,⁶² Hamka bu eleştirilerden farklı bir çizgide durmuştur. O, tasavvufa tamamen karşı durmak yerine, bu geleneği arındırarak ve modernize ederek topluma yeniden kazandırmak gerektiğini savunmuştur.⁶³ Bu bağlamda, Hamka İslamî modernizmle tasavvuf arasında köprü kurarak, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek dinamik bir İslam anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.

⁵⁷ Haedar Nashir, *Muhammadiyah and the Presence of Progressive Islam in Indonesia* (Yogyakarta, Indonesia: The Central Board of Muhammadiyah, 2018), 46-89.

⁵⁸ Robert W. Hefner, *Social Legacies and Possible Futures in Indonesia: The Great Transition* (New York: Rowman & Littlefield, 2005), 92.

⁵⁹ Ahmad Najib Burhani, "Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism", *Studia Islamika* 12/1 (2005), 101-130; Merle Calvin Ricklefs, *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)* (Singapore: NUS Press, 2007), 223.

⁶⁰ Jean Gelman Taylor, "Hamka'nın Harika Hikayesi: Bir Usta Yazarın Modern Endonezya İçin İslam Vizyonu", *Asya Çalışmaları İncelemesi* 41/4 (2017);

⁶¹ Simon Stjernholm, *A Translocal Sufi Movement: Developments among Naqshbandi-Haqqani in London* (erişim tarihi: 13 Eylül 2020).

⁶² Roff, "Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century", 166.

⁶³ Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 79-112.

Zahiren bir çelişki gibi görünse de aslında onun, içinde yaşadığı toplumun karmaşık yapısını ve dini ihtiyaçlarını anlayan ileri görüşlü bir alim olduğunu göstermektedir.

Hamka'nın gazetecilikten akademik hayata geçişi de onun bu süreçteki etkisini artıran önemli bir dönüm noktası olmuştur. Geleneksel İslam anlayışı ve modernist görüşler arasında dengeli bir çizgi izleyen Hamka, İslam'ın temel prensiplerinden ödün vermeksizin, toplumsal sorunlara kapsamlı, sosyolojik ve güncel bir bakış açısı sunmuştur.⁶⁴ Yirminci yüzyılın başında Endonezya'da yaygınlaşan "Kur'an ve Sünnete geri dönün!" sloganı çerçevesinde, özellikle Java ve Batı Sumatra'da ilhamlarını Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afganî gibi modernistlerden alan grupların pürist yaklaşımlarını⁶⁵ yeniden ele alarak, İslam'ın özünü koruma ve toplumu modernleştirme gayretini vurgulamıştır. Hamka'nın bu çabaları, Endonezya'da İslami yenilenmenin ve dinî dinamizmin sembolü haline gelmiştir. Tasavvuf ve modernizm arasında denge kurarak genç nesiller için bir rehber olmuştur ve Endonezya İslam'ının yeniden inşasında önemli bir figür olarak anılmaktadır.

3. Hamka'nın Selefi Gelenek Üzerine Düşünceleri ve Tasavvuf Anlayışı:

Hamka, tasavvuf düşüncesini, Hz. Peygamber'in sade İslami yaşantısının bir parçası olarak değerlendirir ve onu İslam'ın otantik bir unsuru olarak kabul eder.⁶⁶ Ona göre, tasavvuf, İslam dininin özüne dair derin bir anlayışın ve ruhsal gelişimin bir aracıdır.⁶⁷ Tasavvuf, bireyin Allah ile olan ilişkisini güçlendirmek için gereken manevi yolları sunmaktadır.⁶⁸ Hamka, tasavvufun başlangıcını Hz. Peygamber'in Hira Mağarası'ndaki inzivasına dayandırır; burada ruhsal derinlik ve içsel huzur arayışı önemli bir yer tutar.⁶⁹ Bu noktada, Hamka, dönemin diğer düşünürlerinin zühdün tamamen yabancı bir eklemlenme olarak kabul edilmesi nedeniyle terk edilmesini savunmalarına rağmen tasavvufun zühd ve halvet gibi uygulamalarla özdeşleştirilebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre zühd sadece dünya hayatını reddetmek değil, Allah'ın sunduğu nimetlerden dolayı gerçek bir memnuniyet içinde olmayı da içerir.⁷⁰

Hamka, gerçek Sûfilerin dinî tartışmalardan uzak durarak, ruhi huzuru bulma çabasını ifade ettiğini belirtir.⁷¹ Cüneyd-i Bağdadî'nin tasavvufu, toplumda daha iyi bir insan olmakla ilişkilendirdiğini hatırlatan Hamka, tasavvufun bireysel bir yolculuktan ziyade sosyal sorumluluk taşıdığını ifade eder.⁷² Kendi yazılarında, mutluluğun ve karakter özelliklerinin geliştirilmesinin toplumsal bir yükümlülük

⁶⁴ Raymond Le Roy Archer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 100.

⁶⁵ David Joel Steinberg, *In Search of Southeast Asia: A Modern History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), 144; İsmail Faisal, "The Nahdlatul Ulama Its Early History And Contribution To The Establishment of Indonesian State", *Journal of Indonesian Islam* 5/2 (2011), 250.

⁶⁶ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad - The Development of Sufism from Age to Age* (Jakarta: Pustaka Islam, 1962), 192.

⁶⁷ Rush, *Hamka's Great Story*, 24.

⁶⁸ Martin van Bruinessen ve Julia Day Howell, *Sufism and the "Modern" in Islam* (London: IB Tauris, 2007), 3-18.

⁶⁹ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 21.

⁷⁰ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 21.

⁷¹ Rush, *Hamka's Great Story*, 24.

⁷² Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn Sülemî, *Tabakatu's-sûfiyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 131.

olduğunu vurgular.⁷³ Hamka, samimiyet, dürüstlük ve kararlılığın toplumda mutluluğu sağlamak için gerekli nitelikler olduğunu belirtir.⁷⁴ Ona göre, bu niteliklerin bireylerin günlük hayatlarına entegre edilmesi, tasavvufun gerçek ruhunu yaşatmak için elzemdir.⁷⁵

Hamka, Müslümanların akıllarını kullanmalarının önemini sürekli vurgular; zira akıl, bireyin toplumsal sorunları çözme kapasitesini artırmaktadır.⁷⁶ Sûfilerin yalnızlık ve dış dünyadan kaçış yerine, toplumsal yaşamın içinde aktif bir şekilde yer almaları gerektiğini savunur.⁷⁷ Hamka, tasavvufu pasif bir duruş olarak değil, aksine aktif bir mücadele ve çalışma olarak görmektedir.⁷⁸ Tasavvufun, insanın özünü bulmasında ve gerçek mutluluğu yakalamasında bir yol haritası sunduğuna inanır.⁷⁹ Dolayısıyla, Hamka'nın tasavvuf anlayışı, bireyin manevi olarak kendini geliştirmesi ve topluma katkı sağlaması açısından önemli bir perspektif sunar.⁸⁰

Sonuç olarak, Hamka'nın tasavvuf üzerine görüşleri, modern Müslümanlar için hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir yeniden doğuş ve dönüşüm çağrısı niteliği taşır. Tasavvuf, onun için bir ideolojiden ziyade, İslam'ın ruhunu anlamak ve yaşamak için gerekli bir deneyim alanıdır.⁸¹ Bu bağlamda, tasavvufun sürekli bir reform ve gelişim sürecinden geçmesi gerektiğine inanır.⁸²

4. Hamka'nın Fikirleriyle “Birlikte Yaşama” ve “Barış İçinde Bir Dünya İnşası”:

Hamka, Endonezya'nın zor zamanlarında Müslüman bir entelektüel olarak önemli bir etki oluşturmuştur. Onun mücadelesini anlamak, modern Endonezya toplumunun düşünsel temellerini kavramak demektir. Hamka, tasavvuf düşüncesini Allah'ı aramanın bir yolu olarak sunmuştur.⁸³ Buna göre tasavvufun amacı, kişinin manevi arınmasını sağlamak ve karakterini geliştirmektir.⁸⁴ Ona göre gerçek tasavvuf, toplumsal hayatta aktif olmaktır; inzivaya çekilmek değil, toplumda erimektir. Hamka, Cüneyd-i Bağdadî'yi örnek alarak, tasavvufun gündelik yaşamdan kopmamakla özdeşleştiğini vurgulamaktadır.⁸⁵ Cüneyd-i Bağdadî'nin bir tüccar olarak kazandığı yaşam, onun bu görüşünü pekiştirir.⁸⁶ Hamka, tasavvuf geleneğinin aşırılıklardan arındırılması gerektiğini belirtmekte ve bu noktada eleştirilerini geliştirmektedir. Tasavvufun orijinal haline dönebilmesi için aşırılıkların tespit edilmesi gerektiğini savunur.⁸⁷ Hamka, İbnü'l-Arabî ve benzeri bazı sûfilerin

⁷³ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 384-385.

⁷⁴ Rush, *Hamka's Great Story*, 25.

⁷⁵ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 27.

⁷⁶ Rush, *Hamka's Great Story*, 25.

⁷⁷ Rush, *Hamka's Great Story*, 23.

⁷⁸ Rush, *Hamka's Great Story*, 138.

⁷⁹ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 192.

⁸⁰ Bruinessen ve Howell, *Sufism and the “Modern” in Islam*, 3-18.

⁸¹ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 192.

⁸² Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 27.

⁸³ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 75.

⁸⁴ Rush, *Hamka's Great Story*, 26.

⁸⁵ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 75.

⁸⁶ Rush, *Hamka's Great Story*, 25.

⁸⁷ Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad*, 55.

tasavvufu sapkınlığa sürüklediğini ileri sürmektedir. Ancak, o, tasavvufun İslam'ın öz dinamiklerinden gelmediğini söylemekten de kaçınmaktadır.⁸⁸ Hamka, Hz. Muhammed'in manevi yaşantısına dair uygulamaların tasavvuf ile ilişkisini ortaya koyar.⁸⁹ O, gerçek tasavvufi yaşamın ahlaki ve manevi disiplinlere dayanması gerektiğini vurgular. Hamka bu noktada tarikatların aşırılıklarına itiraz ederken, aslında bu tür uygulamaların Müslümanların manevi gelişimlerini olumsuz etkilediğini belirtir.⁹⁰ O, zikir uygulamalarının selef döneminde etkinliğinin olmadığını savunarak, Kur'an okumalarının daha etkili olacağını ifade eder. Tasavvuf içerisindeki aşırılıklardan uzak durulması gerektiğini ve bunun Müslümanların manevi yaşamına olumlu katkı sağlayacağını düşünür.⁹¹ Hamka, şeyhlerin ve tarikatların metafizik bağlantılar kurmayı teşvik eden pratiklerini eleştirir.⁹² Tasavvufun gerçek anlamda Allah'a yaklaşma yolu olduğunu ifade eden Hamka, manevi gelişim için kişisel çabaların önemini vurgular. Bu bağlamda o, okuyucularını zengin bir manevi hayat geliştirmeye davet eder. Sonuç olarak, Hamka, manevi bir yaşamın sadece bireysel bir deneyim olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olduğunu ifade etmektedir.⁹³

Sonuç

Endonezyalı alim, yazar ve siyasetçi Hamka, Endonezya'da "Modern Sûfizm" kavramını ilk kez gündeme getiren kişidir. Hamka, bir imam ve toplumun önde gelen figürlerinden biri olarak, modern bir ulus olan Endonezya'nın İslam'ın değerleri etrafında birleşeceği bir devlet hayali ile yaşamış ve mücadele etmiştir. Onun İslam merkezli versiyonu, Java merkezli tarih görüşüne ayrıcalık tanıyarak "feodalizmden kapitalizme" ya da "gelişme ve modernizasyon" gibi konularla rekabet halindeydi.⁹⁴

Hamka'nın eserleri sadece Endonezya ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda Singapur, Tayland ve Malezya'da da yayımlanmıştır. 1960-1970'lerde Malezyalı gençler arasında popüler olmuştur ve onun çalışmalarına çeşitli İslami aktivist gruplar tarafından sıklıkla başvurulmuştur.⁹⁵ Hamka'nın etkisi, Tayland'ın güney kesimlerine kadar ulaşmış ve onun adı, Malezya'daki İslam Medeniyeti çalışmalarında referans olarak kabul edilmiştir.⁹⁶ Özellikle, Hamka'nın tarih yazma tarzı, Müslümanların tarihini günümüze uygulanabilir kılabilmek özelliği ile dikkat çekmektedir.⁹⁷

Hamka, *Tasawwuf Modern* adlı eserinde, Sufi çileciliğini Malay Müslümanlarının geri kalmışlığının temel nedeni olarak tanımlamaktadır. Ona göre, dünyevi işlerden ayrılmayı teşvik eden bu çilecilik, Malay Müslümanlarını Batı

⁸⁸ Hamka, *Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad*, 54.

⁸⁹ Hamka, *Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad*, 19-23.

⁹⁰ Hamka, *Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad*, 125.

⁹¹ Hamka, *Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad*, 187.

⁹² Hamka, *Perkembangan Tasawwuf dari Abad ke Abad*, 6.

⁹³ Rush, *Hamka's Great Story*, 26.

⁹⁴ Rush, *Hamka's Great Story*, 193.

⁹⁵ Conrad William Watson, *Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000), 179-212.

⁹⁶ Hadler, "Home, Fatherhood, Succession", 122-154.

⁹⁷ Justin Champion, "Seeing the Past: Simon Schama's 'A History of Britain' and Public History", *History Workshop Journal* 56/1 (2003), 166.

değerleri ve modernleşmeye karşı hazırlıksız bırakmıştır. Hamka, Sufi çileciliğinin ortadan kaldırılmasını değil, bu anlayışın dinamik bir yaşama dönüşmesini savunmaktadır. Malay toplumunun radikal bir reforma ihtiyacı olduğunu belirten Hamka, tasavvufun yapıcı bir şekilde, bu dünyaya kök salması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre bilinçli bir şekilde dünyevi zevklere kayıtsız kalmak, işin özünü oluşturmalıdır. Hamka'nın önerdiği zühd anlayışı, onun reformist gündeminde merkezi bir konuma sahiptir. Hamka'nın reformist tarihinin önemli bir boyutu, İslam mistisizmi üzerindeki vurgularıdır. Söz konusu eserinde o, manevi eğilimlerin Müslüman toplumların büyümesi ve gerilemesi üzerindeki etkilerini tartışmıştır. Hamka'ya göre, tasavvuf kaynaklarının doğru kullanılması halinde ilerleme fırsatları sunabilir; ancak yanlış yorumlandığında, Müslümanların ilerlemesinin önünde engel oluşturabilecek bir yapıya da sahiptir. Bu bağlamda, Hamka'nın tevessül ve velayet gibi kavramlara mesafeli yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre, tasavvufun temeli tevhittir ve müridinin mezarına yönelerek dua eden bir Müslümanın gerçek tevhide tam manasıyla idrak ettiği söylenemez.

Hamka'nın düşünceleri ve eserleri, yalnızca tasavvufu değil, aynı zamanda modern Müslüman kimliğini de şekillendiren önemli bir kaynak olmuştur. Tasavvufi hayata sempati duymasına rağmen, bazı konulara mesafeli yaklaşarak, okuyucularını daha sağlam bir inanç temeli üzerine yönlendirmiştir. Böylelikle, Hamka, nesiller boyunca Müslüman toplumlar için önemli bir referans noktası haline gelmiş, onları manevi ve toplumsal sorgulamalar yapmaya teşvik etmiştir.

Hamka'nın tasavvuf anlayışı, farklı inanç ve kültürlerden gelen insanlarla bir arada yaşama fikrini destekleyen derin bir maneviyat ve ahlak anlayışını barındırmaktadır. O, İslam'ın özünü teşkil eden hoşgörü, adalet ve insanlık değerlerini, toplumların ve bireylerin bir arada barış içinde yaşamalarının temeli olarak görmüştür. Hamka, farklı kimliklerin ve inançların bir arada var olabileceği bir dünyayı savunarak, bu çeşitliliği zenginlik olarak değerlendirmiştir. Onun eserlerinde yer alan derin felsefi ve manevi düşünceler, sadece Müslümanlara değil, tüm insanlığa hitap eden evrensel bir barış çağrısı niteliğindedir.

İnsan, tarih boyunca hem başkalarına hem de kendisine yabancı bir varlık olarak yaşamaktadır. Bu yabancılaşma, birçok kişinin içsel sorunlarından kaçmasına neden olur.⁹⁸ Hamka, bu durumu aşmak için yüksek bir iyimserlik sunar ve dinin geleceğine dair umut verici bir vizyon geliştirir; onun eserleri, kadercilik ve sapkınlık gibi sorunlarla başa çıkılabileceğine dair bir umut taşır. Hamka, eserlerinde zamanın önemini vurgulayarak, "Kim zamana yetişmekte acele etmezse uçurumdan aşağı yuvarlanır ve bu uğurda hayatına son verir"⁹⁹ ifadesiyle bireylerin, modern hayatın getirdiği baskılar altında kaybolabileceğini belirtmektedir. Günümüz dünyasında, maddi yaşamın ilerlemesiyle birlikte birçok insan, bir yandan zenginlik ve başarı peşinde koşarken, diğer yandan içsel bir tatminsizlik yaşamaktadır. Maddi kazanç arayışının yanı sıra, ruhsal ve manevi bir varoluş da gereklidir. Hamka, bu dengeyi sağlamak için okuyucularına, İslam'ın derin anlamlarını daha iyi kavramaları ve uygulamaları yönünde bir çağrıda

⁹⁸ George Konstantinov Hristovitch, *Urban Mysticism: Alienation, Existential Mediation, and the Appeal of Sufism-Based Self-Help Programs in Contemporary Sofia, Bulgaria* (2012, erişim tarihi: 13 Eylül 2020).

⁹⁹ Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya* (1984; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 14.

bulunur. Bu bağlamda, zamanın doğru yönetimi ve manevi değerlerin ön plana çıkarılması, bireylerin hem maddi hem de manevi huzur bulmalarını sağlayacaktır.

Hamka'nın neo-Sufizmi, çağdaş yaşamın karmaşık sorunlarına karşı derin bir manevi perspektif sunarak, bireylerin içsel huzur bulmalarına ve daha anlamlı bir yaşam sürmelerine yardımcı olmayı hedefler. Hamka'nın fikirleri, bireylerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını ve saygılarını vurgulayarak, barış içinde bir dünya inşası için gerekli olan temel değerleri sunmaktadır. Birlikte yaşama anlayışında, insanlık onuruna, adalete ve toplumsal uzlaşmaya olan vurgu, farklı inanç ve kültürlerin birbirini anlaması ve kabul etmesi için gerekli olan empatiyi beslemektedir. Bu bağlamda, Hamka'nın tasavvuf anlayışının bir yansıması olarak, bireylerin manevi derinlikleri ve birbirleriyle olan bağlantıları, toplumsal barışın teminatı haline gelebilir.

Hamka'nın eserlerinde sıkça yer alan manevi ve ahlaki değerler, bireylerin içsel huzurlarını bulmalarına ve böylece dış dünyayla daha barışçıl bir ilişki kurmalarına yardımcı olmaktadır. Bu içsel yolculuk, farklı inançlara sahip bireylerin bir araya gelerek, ortak değerler etrafında buluşmalarını sağlayacak bir temel oluşturur. Dolayısıyla, Hamka'nın düşünceleri ışığında, insanlık için barış dolu bir gelecek, toplumsal bir uzlaşma ve karşılıklı anlayışla mümkün olacaktır.

Sonuç olarak, Hamka'nın barış, adalet ve hoşgörü temalı fikirleri, sadece Müslüman topluluklar için değil, tüm insanlık için önemli bir yol gösterici niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, dünya üzerindeki herkesin birbirine duyduğu saygı ve sevgiyle hareket etmesi, barış içinde bir dünya inşasının anahtarıdır. Hamka'nın çağrısı, herkesin ortak paydada buluşarak, daha aydınlık ve huzurlu bir gelecek inşa etme çabasını sürdürmelerini teşvik etmektedir.

Kaynakça

- Archer, Raymond Le Roy. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.
- Bruinessen, Martin van, ve Julia Day Howell. *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: IB Tauris, 2007.
- Burhani, Ahmad Najib. "Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism." *Studia Islamika* 12/1 (2005), 101-130.
- Champion, Justin. "Seeing the Past: Simon Schama's 'A History of Britain' and Public History." *History Workshop Journal* 56/1 (2003), 153-174.
- Faisal, İsmail. "The Nahdlatul Ulama Its Early History And Contribution To The Establishment of Indonesian State." *Journal of Indonesian Islam* 5/2 (2011), 247-282.
- Fasseur, Cornelis. "Cornerstone and Stumbling Block: Racial Classification and the Late Colonial State in Indonesia." *The Late Colonial State in Indonesia: The Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies, 1880-1942*, ed. Robert Cribb. Leiden: KITLV Press, 1994.
- Hadler, Jeffrey. "Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia." *Indonesia*. Cornell University Press, 1998.
- Hamka. *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad - The Development of Sufism from Age to Age*. Jakarta: Pustaka Islam, 1962.
- Hamka. *Said Djamiluddin Al-Afghany: Pelopor Kebangkitan Muslimin*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970.

- Hamka. *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Hefner, Robert W. *Social Legacies and Possible Futures in Indonesia: The Great Transition*. New York: Rowman & Littlefield, 2005.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Hristovitch, George Konstantinov. *Urban Mysticism: Alienation, Existential Mediation, and the Appeal of Sufism-Based Self-Help Programs in Contemporary Sofia, Bulgaria*. 2012. Erişim tarihi: 13 Eylül 2020. <https://docs.lib.purdue.edu/dissertations/aai3545257>.
- Nashir, Haedar. *Muhammadiyah and the Presence of Progressive Islam in Indonesia*. Yogyakarta, Indonesia: The Central Board of Muhammadiyah, 2018.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press, 2007.
- Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Roff, William R. "Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century." *The Cambridge History of Islam* 2/1 (1987), 162-177.
- Rush, James R. *Hamka's Great Story: A Master Writer's Vision of Islam for Modern Indonesia*. United Kingdom: The University of Wisconsin Press, 2016.
- Steinberg, David Joel. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Stjernholm, Simon. *A Translocal Sufi Movement: Developments among Naqshbandi-Haqqani in London*. Erişim tarihi: 13 Eylül 2020.
- Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakatu's-sûfiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Taylor, Jean Gelman. "Hamka'nın Harika Hikayesi: Bir Usta Yazarın Modern Endonezya İçin İslam Vizyonu." *Asya Çalışmaları İncelemesi* 41/4 (2017).
- Watson, Conrad William. *Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Asr-ı Saâdet'te Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Dayandığı Temel İlkeler

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology, Ankara/TÜRKİYE
b.ozkan@gmail.com; ORCID: 0000-0001-6134-4518

Öz.

Hiz. Muhammed'in (s.a.v) Medine'ye hicreti sırasında şehirde Müslümanların yanı sıra müşrik, yahudi, hristiyan ve mecusiler gibi çok sayıda farklı dinî, siyasî, etnik ve kültürel unsurlar mevcuttu. Bunlar genelde birbirlerinden bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdürüyor ve zaman zaman aralarında daha çok kültürel kaynaklı iç çatışmalar yaşıyorlardı. Hiz. Peygamber Medine'ye varır varmaz şehirde barış temelinde eşit vatandaşlık ortak paydasında bir arada yaşamayı öngören bir projeyi hayata geçirmeyi düşündü. İsmi Medine vesikası ya da sözleşmesi olan bu projeyi şehrin ileri gelenleriyle paylaştı ve onları bu projeyi kabul etmeye ikna etti. Bu tebliğde, Medine vesikasının bir sonucu olan asr-ı saâdet dönemindeki bir arada yaşama tecrübesinin dayandığı temel ilkeler üzerinde durulmaktadır. Çalışma bağlamında şu tespitler yapılmaktadır: Bir, birlikte barış içinde yaşamak için tarafların güçlü bir irade ve iyi niyete sahip olmalarının yanı sıra birbirlerinin varlığına ve değerlerine saygı duymaları. İki, birlikte yaşama projesinin hazırlanmasında çoğulcu katılım ve müzakere yönteminin esas alınması. Üç, siyasî otoriteyle olan hak ve sorumlulukların belirlenmesinde, farklı tüm kesimler arasında eşitlik ilkesinin benimsenmesi. Dört, inanç, kültür ve vatandaşlıktan kaynaklanan tüm hakların güvence altına alınması. Beş, hukukun üstünlüğü ilkesinin kabul edilmesi.

Anahtar Kavramlar: Asr-ı Saâdet, Bir Arada Yaşama, Eşitlik, Adalet, Hukukun Üstünlüğü.

Basic Principles on Which The Experience of Living Together in Asr-ı Saâdet Is Based

Abstract

During the migration of the Prophet Muhammad (PBUH) to Medina, the city was home to various religious, political, ethnic, and cultural groups, including Muslims, polytheists, Jews, Christians, and Zoroastrians. These groups generally maintained their existence independently and occasionally experienced internal conflicts, often due to cultural differences. Upon his arrival in Medina, the Prophet sought to implement a project aimed at fostering coexistence on the basis of peace and shared citizenship. This project, known as the Constitution of Medina, was presented to the city's leaders, whom he persuaded to accept it. This paper discusses the foundational principles underlying the experience of coexistence during the era of asr-ı saâdet, which resulted from the Constitution of Medina. In this study, the following observations are made: First, in order to live together in peace, the parties must not only have a strong will and goodwill but also respect

each other's existence and values. Second, the preparation of the coexistence project was based on the principles of pluralistic participation and negotiation. Third, the principle of equality was adopted among all different groups in defining rights and responsibilities in relation to political authority. Fourth, all rights stemming from faith, culture, and citizenship were secured. Fifth, the principle of the rule of law was accepted.

Keywords: Asr-ı Saâdet, Living Together, Equality, Justice, Rule of Law.

Giriş

Farklı dinî, siyasî, etnik ve kültürel unsurların birtakım hak-sorumluluklar ve eşit vatandaşlık temelinde aynı toplumda yaşamaları anlamına gelen bir arada yaşama, toplumsal bir varlık olan insan doğasının yanı sıra maslahatının bir gereğidir. Öte yandan farklılıkların bir arada barış içinde yaşamasının kişisel gelişim, toplumsal barış, huzur, güven ve refah açısından hayati bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Nitekim tüm medeniyetler bir arada yaşama kültürünün geliştiği ve dolayısıyla farklı insan ya da toplulukların tanışıp kaynaştığı, kültürel olarak etkileşim içerisinde oldukları ortamlarda ortaya çıkmışlardır.

Tarihî süreç içerisinde farklılıkların barış içinde eşit vatandaşlık temelinde yaşamalarını sağlamak için doğal olarak çok sayıda siyasî-sosyal proje söz konusu edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Ancak görünen o ki, her alanda tekliği esas alan ulus devletlerin ortaya çıkması, ilahî dinlerin ve insanlığın ortak mirası olan birlikte yaşama kültürünün temel değerlerine büyük oranda zarar vermiştir. Ulus devlet anlayışının bir sonucu olarak, hemen hemen her coğrafyada sadece belli ırk, din, mezhep ve kültür mensuplarının menfaatleri gözetildi; farklı din, kültür ve inanç mensupları ise mağdur ve asimile edilmeye çalışıldı. Bu da farklı toplumsal kesimler arasında sonu gelmeyen birtakım kültürel çatışmaları beraberinde getirdi.

Yakın tarih ve coğrafyamıza baktığımızda bilhassa Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu ve İslam ülkelerinin çoğunda birlikte yaşama kültürünün zayıflamasına bağlı olarak ne yazık ki -yerine göre yoğun ya da düşük düzeyde- iç çatışmalar yaşanmaktadır. Bu tür çatışmaların sona ermesi, aynı atadan gelen ve insan olmak bakımından kardeş ve eşit olan farklı insanların birlikte barış içinde yaşamalarını siyasî-sosyal projelerle mümkündür. Aksi halde, kendilerini farklı gören ve toplumu oluşturan tüm dinî, siyasî, sosyal, kültürel ve etnik unsurlar bir şekilde zarar göreceklerdir.

Aslında günümüzde farklılıkları içeren ve iç çatışmalar yaşayan toplumların önemli bir kısmının hicret sırasındaki Medine'ye benzedikleri söylenebilir. Örneğin Medine'de de farklı kesimler ikamet ediyor, bunların her biri adeta müstakil bir devlet gibi hareket ediyor ve sonu gelmeyen çatışmalar yaşıyorlardı. Bu durumu fark eden Hz. Muhammed, daha Medine'ye hicretinin ilk yılında şehirdeki farklı kesimlerin ileri gelenlerini bir araya getirerek müzakere yoluyla tüm kesimlerin barış içinde bir arada yaşamalarını öngören ve Medine Vesikası ya da Medine Sözleşmesi gibi isimlerle anılan birlikte yaşama projesini hayata geçirdi. Tebliğimizde söz konusu Vesika'nın yansıması olan Asr-ı Saâdet'e bir arada yaşama tecrübesinin dayandığı temel ilkeler üzerinde durulmaktadır.

Asr-ı Saâdet'te Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Dayandığı Temel İlkeler

Bir, birlikte yaşamak isteyen farklı kesimlerin iyi niyete sahip olmaları ve birbirlerinin haklarına sözde değil özde saygı duymaları: Medine'de birlikte yaşamaya karar veren muhtelif grupların başında müslümanlar, müşrikler ve yahudiler geliyorlardı. Bunlar farklı inanç ve kültürlere sahip olmalarına rağmen iyi niyetle, medeni bir şekilde bir araya gelip eşit vatandaşlık temelinde bir arada yaşama iradesini ortaya koydular. Burada özellikle Hz. Peygamber'in düşüncesi ve duruşu oldukça anlamlıydı. Allah Resûlü muhataplarının ırk, din, dil ve kültürlerine bakmadan onları -inançlarını paylaşmasa dahi- insan olarak gördü; onlara ve haklarına içtenlikle saygı duydu. Şehirdeki farklı kesimlere "Bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır; Âdem ise topraktandır." ve dolayısıyla insan olmak bakımından tüm insanlar eşit ve kardeşler.¹⁰⁰ gözüyle baktı. Aynı şekilde muhataplarını "Ne isen osun." bakış açısı ile değerlendirdi; onların tüm farklılıklarını kabul etti ve bu kesimlerin birlikte barış içinde yaşamalarına öncülük etti. Bu bağlamda "Biz hakikatiz, bizim dışımızdaki her kesim kötü, tehlikeli ve bizim gibi olmak zorundadır, yoksa onların yaşama hakkı yoktur." tarzında kibir, ırkçılık, ötekileştirme, aşağılama ve asimile etmeyi çağrıştıracak ne bir düşünceye/niyete sahipti ne de bunu çağrıştıracak söz ve davranışlarda bulundu. Hz. Peygamber'in bu insanî ve dinî samimiyetini gören diğer kesimler, müslümanlarla birlikte yaşamaya karar verdiler. Bu ilkeden hareketle, birlikte yaşamak isteyenlerin öncelikle iyi niyetli/dürüst olmaları, kendileri için istediklerini karşı taraf için de istemeleri, onlara ve haklarına saygılı olmaları bir zorunluluktur. Bu düşünce ve yaklaşım tarzı olmadan, yani başkalarını ve onların inanç, kültür ve vatandaşlıktan kaynaklanan haklarını saymadan/kabul etmeden ne "Birlikte barış içinde yaşayalım." söyleminin anlamı ne de birlikte yaşamak mümkün olur.

İki, birlikte yaşama projesinin hazırlanmasında çoğulcu katılım ve müzakere yönteminin esas alınması: Medine'de hazırlanan ve hayata geçirilen bir arada yaşama projesi, tek kişi ya da kesim tarafından hazırlanmadı. Bu proje, şehirdeki farklı kesimlerin lider düzeyindeki katılımı, müzakere ve rızaları doğrultusunda hazırlandı diyebiliriz. Bu yöntemle, bir bakıma farklı tüm kesimler geleceklerini bizzat kendileri belirlemiş oldular. Hiçbir kişi ya da kesim diğer farklı kesimlerin neye inanacağına, nasıl yaşayacağına, kültürünü ne oranda yaşatabileceğine karar vermedi. Bu bağlamda söz konusu proje, egemenlerin değil, kendilerini farklı gören tüm kesimlerin ortak irade ve katılımlarının bir sonucu olarak ortaya çıktı dersek yanlış söylemiş olmayız. Bu da projenin benimsenmesi, sahiplenmesi ve uygulanması açısından hayatî öneme sahipti. Birlikte yaşama projesinin hazırlanmasında çoğulcu katılım ve müzakere yönteminin esas alınması şeklindeki ilkeyi dikkate alarak birlikte yaşamak isteyenlerin medeni, şeffaf ve dürüst bir şekilde bir araya gelmeleri, her kesimin meşru taleplerini dinlemeleri ve bu anlamda geleceğini belirlemede söz sahibi kılınmaları gerekir.

Üç, siyasi otoriteyle olan hak ve sorumlulukların belirlenmesinde, farklı tüm kesimler arasında eşitlik ilkesinin benimsenmesi: Ortak vatandaşlık temelinde şekillenen asr-ı saâdetteki bir arada yaşama kültürünün kayda değer özelliklerinden birisi, tüm tarafların eşit vatandaş olarak tanımlanmasıydı. Nitekim bunlar "ümme" olarak isimlendirildiler. Buradaki ümme ise aynı inanca mensup insanların oluşturdukları topluluk değil de farklı kesimlerin özgür iradeleriyle

oluşturdukları siyasî-sosyal topluluk anlamındaydı.¹⁰¹ Buna göre yahudi ve müşrik gibi kesimler de kendi rızaları ile bir arada yaşama sözleşmesinin birinci dereceden tarafları arasında yer aldıkları için zımmî¹⁰² statüsünde olmayıp eşit vatandaş konumundaydılar. Eşit vatandaşların birbirlerine karşı olduğu gibi siyasî otoriteye karşı da birtakım hak ve sorumlulukları oldu. Bu sorumluluklar ise ana hatlarıyla ülke güvenliğinin sağlanmasına yardımcı olmak, bu alandaki malî giderlere ortak olmak, antlaşmanın gerek kesimler ve gerekse yönetimle ilgili kurallarına bağlı kalmaktı. Örneğin düşmana yardım etmek ya da onu himaye etmek yasaktı. Medine'ye karşı bir saldırı olursa, tüm gruplar birlikte karşı koyacaklardı. Şehirdeki her grup kendi bölgesinden sorumlu olacak ve savaş masraflarını kendileri karşılayacaklardı. Belirlenen kurallara mutlak derede uymak kanunî bir zorunluluktu.¹⁰³ Ayrıca bu sorumlulukları yüklenen kesimlerin hepsine eşit haklar verildi. Örneğin tüm kesimlere inanç-ibadet, can ve mal güvenliği tanındı.

Dört, inanç, kültür ve vatandaşlıktan kaynaklanan tüm hakların güvence altına alınması: Bu ilkeye göre farklı din ve inançlara mensup tüm gruplar, başkasının haklarını ihlal etmemek şartıyla istedikleri gibi inanma, inançlarını yaşama ve yayma hakkına sahip kıldılar. Aynı şekilde kültürlerinin bir parçası olan örf-adet, gelenek-görenek ve törelerini hiçbir engelle karşılaşmadan sürdürmeleri sağlandı.¹⁰⁴ Bu bakımdan bir arada yaşama iradesini beyan eden muhtelif grupların din ile kültürlerini özgür bir şekilde yaşama ve geliştirme hakkı güvence altına alındı.¹⁰⁵

Beş, hukukun üstünlüğü ilkesinin kabul edilmesi: Asr-ı Saâdet'te bir arada yaşama tecrübesinin dayandığı diğer temel bir ilke ise hukukun üstünlüğü ilkesi idi. Söz konusu ilke gereği, Müslümanların birbirlerine ve gayrimüslimlere karşı hak ve sorumlulukları açık bir şekilde belirlendi. Farklı kesimlerin birbirleri ve siyasî otoriteyle olan ilişkileri bu metne göre sürdürülüyordu. Örneğin muhtelif kesimler arasında bir ihtilafın çıkması ya da vesikayı kabul edenlerin bir suç işlemeleri halinde keyfilik değil de vesikadaki ilgili hükümler esas alınarak problem çözme ya da cezalandırma yoluna gidilirdi. Nitekim Kaynukaoğulları yahudileri, müslüman bir hanımın elbisesine el atmakla kalmamış, kendilerini uyarın müslümanları tehdit etmişlerdi.¹⁰⁶ Nadiroğulları, Hz. Muhammed'i öldürme teşebbüsünde bulunmuşlardı.¹⁰⁷ Kureyzaoğulları ise Hendek Savaşı'nda antlaşmalı oldukları müslümanlara karşı Mekkeli müşriklerle işbirliği yaparak bir arada yaşama sözleşmesini ihlal etmişlerdi.¹⁰⁸ Tüm uyarılara rağmen yanlış

101 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/143-145.

102 Zımmî, İslâm ülkelerinde yaşayan gayrimüslim tebaa için kullanılan bir terimdir. Bkz. Mustafa Fayda, "Zımmî", 44/428-434.

103 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/143-145.

104 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/143-145.

105 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/143-145.

106 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/9-10; Halife b. Hayyât, *Târih*, 66; Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 223-224;

Özkan, *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*, 69-70.

107 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/64-65.

108 Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğazî*, 2/496-497; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/75.

tutumlarından vazgeçmeyen bu kesimlere,¹⁰⁹ Medine vesikasının ilgili hükümleri esas alınarak suçlarının niteliğine göre ceza-i müeyyide uygulandı.¹¹⁰

Sonuç

Asr-ı saâdette hayat bulan bir arada yaşama tecrübesinin amacı, süreci ve sonuçlarının birçok açıdan anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu tecrübe üzerinden, Hz. Peygamber'in şehirde barışı çatışmaya tercih ettiğini, insana insan olarak baktığını, farklı tüm kesimlerin haklarını önemseydiğini ve farklı din, dil, ırk, renk ve kültürlerdeki insan gruplarının birlikte barış içinde yaşayabileceklerini gösterdiğini görüyoruz. Ayrıca bu tecrübe, bir arada yaşamının temel evrensel ilkelerini içermektedir. Söz konusu tecrübenin doğru bir şekilde anlaşılması, içselleştirilerek bir kültür haline gelmesi ve ilgili ilkelerin esas alınması halinde günümüzde bilhassa özellikle Kafkaslar, Ortadoğu ve neredeyse tüm müslüman toplumlarda yaşanan kültürel kaynaklı iç çatışmaların son bulmasının imkân ve ihtimal dâhilinde olduğuna inanmaktayız.

Kaynakça

- Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. tsh. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. Basım, 1410/1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1405/1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Mustafa, Fayda. "Zimmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkan, Mustafa. *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.

¹⁰⁹ İbn İshak, *es-Sîre*, 313-314; Taberî, *Târîh*, 2/479.

¹¹⁰ Bkz. Vâkıdî, *Kitabu'l-Megâzî*, 2/496-497; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/70; Taberî, *Târîh*, 2/582-583; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/75.

Kur'an-ı Kerim Işığında Müslüman Kadın veya Erkeğin Diğer Din Mensuplarıyla Evlilik Akdi

Assoc. Prof. Dr. Adem YILDIRIM
Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
ademyildirim@hotmail.com; orcid: 0000-0002-7020-8099

Öz:

İslam Hukuk doktrinde din farkı, bazı evlilikler için kesin bir engel olarak görülmüş, sosyal yapının ve toplumsal algının da onay vermesiyle bu durum yüzyıllar boyunca önemli bir sorun teşkil etmemiştir. Günümüzde insanların, ailelerinin uzağında bireysel yaşamı tercih etmeye başlamaları, geleneksel görücü usulü evliliklerinin yerini aşk evliliklerinin alması, farklı din ve etnik gruptan insanların iş hayatlarında bir arada daha yoğun yaşamaya başlamaları gibi sebeplerle dünyanın farklı coğrafyalarında, özellikle de Avrupa'da Müslüman kadının gayr-i müslim bir erkekle evlenip evlenemeyeceği ilim meclislerinin gündemi olmuştur.

Farklı dinî ve etnik grupların bir arada yaşadığı küresel dünyamızda, din farklılığının evliliklere etkisi konusu ilgili ayetler ve siyer perspektifinde yeniden okunmaya, değerlendirilmeye ve konunun lehinde ve aleyhindeki argümanların yeniden tetkik edilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada, farklı din mensuplarının evliliğine dair doğrudan ve dolaylı ayetlerin ele alınması, özellikle ehl-i kitap kadınlarla evliliği helal kılan ayeti, farklı din mensuplarının birbiriyle evliliğini yasaklayan ayet arasında anlam ilişkisinin açıklığa kavuşturulması, ayrıca Kur'an-ı Kerim'in eş seçiminde göstermiş olduğu tercih hiyerarşisi inceleme konusu yapılacaktır. Böylelikle araştırmanın, dünyanın farklı ülkelerinde diğer din mensuplarıyla beraber yaşayan Müslümanların birlikte yaşama tecrübesine fıkhi katkı sunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Evlilik, Gayr-i Müslim. Birlikte Yaşama

In the Light of the Holy Quran Marriage Contract of a Muslim Woman or Man with Members of Other Religions

Abstract:

In Islamic Law doctrine, religious difference was seen as a definite obstacle to marriage, and with the approval of the social structure and social perception, this situation did not pose a significant problem for centuries. Nowadays, due to reasons such as people starting to prefer individual lives away from their families, love marriages replacing traditional arranged marriages, and people from different

religious and ethnic groups starting to live together more intensively in their business lives. Therefore, in different parts of the world, especially in Europe, the issue of whether a Muslim woman can marry a non-Muslim man has become an agenda item in scholarly circles.

In our global world where different religious and ethnic groups live together, the issue of the impact of religious differences on marriages needs to be re-read and evaluated from the perspective of the relevant verses and sirah, and the arguments for and against the subject need to be re-examined. In this study, direct and indirect verses regarding the marriage of members of different religions will be discussed, especially the clarification of the meaning relationship between the verse that makes marriage with women of the People of the Book halal and the verse that prohibits the marriage of members of different religions with each other, and also the meaning of the verses of the Holy Quran regarding marriage with each other and the preference hierarchy shown in the selection will be examined. Thus, the research aims to contribute to the jurisprudential coexistence experience of Muslims living with members of other religions in different countries of the world.

Key Concepts: Islamic Law, Marriage, Non-Muslim. Cohabitation

Giriş

Müslüman kadının diğer din mensuplarıyla evliliği konusu hem klasik fıkhnın hem de günümüz fıkhnının önemli konuları arasında yer almaktadır. İnsanlık tarihi boyunca toplumların en temel kurumu olan aile müessesesinin kurulmasında birçok etkenin varlığı yanında, evlenecek erkek ve kadın arasındaki inanç birlikteliği de önemini korumaktadır. Normal şartlarda insanlar kendi dindaşları ile evliliği tercih ederler. Ancak bu durum her zaman böyle gelişmeyebilir. Özellikle günümüz global dünyasında, göç, savaş, seyahat, ticaret, eğitim, teknoloji, iklim vb. unsurların etkisiyle genç nesiller farklı dil, din, kültür ve coğrafyalardan akranlarıyla aynı ortamı paylaşmakta ve evlilik yapabilmektedirler. Böylesi bir sosyo-kültürel ortamda konuşulan meselelerin başında farklı din mensuplarının evliliklerinin meşruiyeti konusu gelmektedir.

Din farkının kurulacak yeni bir evliliğe etkisinin yanında, aslında daha önemli bir konu daha bulunmaktadır. Kurulmuş bir evliliğin ileriki safhalarında karı veya kocadan birisi mevcut inancını değiştirmesi durumunda, aslında evlilik kurumu daha büyük bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Din farkı sebebiyle başlangıçta evliliği kurmaktan vazgeçmek nispeten kolay iken, kurulmuş ve devam eden bir evliliğin sonradan gelişen din farklılığı sebebiyle bitirilmesi çok daha zor ve büyük problemler içermektedir. Özellikle çocuk sahibi olmuş bir karı-kocanın mevcut evliliğini din farkı sebebiyle bitirmesi farklı sorunları da beraberinde getirecektir. Din farkının evliliği bitireceği inancında olan bir kişi, ailesini ve çocuklarını önemseyerek dinini değiştirmekten vazgeçebilecek veya yeni inancını insanlara açıklamaktan sakınabilecektir. Böylesi bir durum toplumda inandığını ifade edemeyen siliş şahsiyetler veya inanmadığı halde inanmış gibi görünen münafık şahsiyetler çıkaracaktır ki bu, inanç üzerinde baskı oluşturan bir durum demektir. Oysa ki Kur'an-ı Kerim, inanç üzerinde hiçbir baskının olmadığını güvence altına

almıştır.¹¹¹ Diğer taraftan Allah Rasulü, Müslüman olan hiçbir erkek veya kadına, karısının veya kocasının da Müslüman olup olmadığını sormamıştır. Hal böyle iken din farklılığı sebebiyle kişiler üzerinde oluşacak baskının ne şekilde giderileceği konusu fıkıhın çözmesi gereken önemli problemlerinden biri olarak varlığını korumaktadır.

Din farklılığı sebebiyle evlilik konusu İslam fıkıhında üzerinde önemle durulan konulardan biri olmuş, farklı din mensuplarının birbirleri ile evliliğine sınırlı şekilde cevaz verilmiştir. İslam hukukunda;

- a) Kadının Müslüman olması durumunda, erkeğin de Müslüman olması şart koşulmuş ve aksi bir evlilik yasaklanmıştır.
- b) Erkeğin Müslüman olması durumunda, kadının Müslüman olma zorunluluğu aranmamıştır.
- c) Erkek ve kadın Müslüman iken erkeğin İslam dinini terk etmesi durumunda kadının nikahı düşürülmüştür.
- d) Erkek ve kadın gayr-i müslim iken kadının Müslüman olması durumunda evlilik bitirilmiş, aile yuvası dağıtılmıştır.¹¹²

Kur'an-ı Kerim'de din farkının evliliğe etkisi konusunda birçok ayet bulunmaktadır. Bu çalışmada ilgili ayetler kategorik olarak tasnif edilerek, din farkının evliliğe etkisi ayetler ışığında çözümlenmeye çalışılacaktır.

1.Evlenilmesi Yasak/Haram Olan Kadınlar

Kur'an-ı Kerim'de aile hukukuna dair birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan en-Nisa Suresi 23. ayette kan bağı veya hısımlık bağı sebebiyle bir erkeğin evlenmesinin yasak ve haram olduğu kadınlar tek tek sıralanmıştır. *"Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."*¹¹³ Devam eden 24. ayette evlenilmesi yasak kadınlar listesine evli kadınlar da dahil edilmiştir. Evli kadın mevcut eşinden boşanmadan yeni bir evlilik yapamaz. İlaveten, erkek, nikahlamak istediği kadına mutlaka mehir verecektir. *"Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz*

¹¹¹ el-Bakara 2/256

¹¹² Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'iyu's- Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâyi'*, (Beyrut: 1986) 2: 236.

¹¹³ en-Nisa 4/23

Allah ilim ve hikmet sahibidir.”¹¹⁴ Evlenilmesi yasak olan kadınlar listesinde farklı din mensuplarıyla evliliğin haramlığına dair bilgi yer almamaktadır.

2.Farklı Din Mensuplarıyla Evliliğin Tavsiye Edilmemesi

İslam hukukunda Müslüman kadının gayr-i müslim bir erkekle evliliği caiz değildir.¹¹⁵ Buna gerekçe kabul edilen delillerin başında el-Bakara Suresi 221. ayet sayılmaktadır. Ayet farklı din mensuplarıyla evliliğe dair önemli hükümler içermekle birlikte böyle bir evliliğin yasak ve haram olduğunu lafzi/literal olarak ifade etmemektedir. *“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir câriye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gerektiğe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar.”¹¹⁶ Ayet, evlilikte takip edilmesi gereken bir tercih sırası ortaya koymaktadır.*

Ayetin beyanına göre;

Müslüman bir cariye, müşrik hür kadından daha hayırlıdır.

Müslüman bir köle, müşrik hür erkekten daha hayırlıdır.

Bu ayette müşrik erkek veya müşrik kadınla evlenmek asla tavsiye edilmemektedir. Çünkü şirk koşanlar, Müslüman eşlerinin dini inanış ve yaşayışlarını kısıtlayabilir veya engelleyebilirler. Ancak ayet, müşrik erkek ve kadınlarla evlenmenin haram olduğunu bildirmemiş, kuvvetli bir sakındırma ile, Müslüman cariye ve kölelerle evliliğin daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Birisi diğerinden daha hayırlı olduğu belirtilen tercihlili bir işlemin, birincisinin helal ikincisinin haram olduğu söylenemez. Müşrik veya gayr-i müslim biriyle evliliğin hükmü konusunda sadece bu ayeti delil almak yanlış sonuçlara götürebilir. Bu ayetin diğer ilgili ayetlerle birlikte değerlendirilerek hükme ulaşılması Kur’an’ın da gösterdiği yöntemlerden birisidir.¹¹⁷

3.Farklı Din Mensuplarıyla Evliliğin Yasaklanmayışı

Kur’an-ı Kerim farklı din mensuplarıyla bir Müslümanın evliliğinin mümkün olup olmadığına dair bilgiler ve hükümler vermektedir. Maide Suresi 5. ayet Müslüman bir erkeğin gayr-i müslim bir kadınla evliliğini açık bir şekilde hükme bağlamış ve gayr-i müslim kadınlarla evliliği helal kılmıştır. *“Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim*

¹¹⁴ en-Nisa 4/24

¹¹⁵ Kâsâni, *Bedâiyü’u’s- Sanâyi’ fi Tertîbi’s-Şerâyi’*, 2: 271.

¹¹⁶ el-Bakara 2/221

¹¹⁷ Al-i İmran 3/7

inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, âhirette de hüsrana uğrayanlardandır.”¹¹⁸ Ancak bu ayet gayr-i müslim bir erkekle bir Müslüman kadının nikahını konu edinmemiştir. Fıkıhta ve Osmanlı uygulamasında gayri müslim bir erkeğin Müslüman kadınla evliliği “Gayr-ı Müslimin bir müslimeyi tezevvücü batıldır.” hükmüyle yasaklanmıştır.¹¹⁹

Kur’an-ı Kerim’in her bir ayetinin anlaşılmasında başka ayetlerin delaletine ihtiyaç duyulmaktadır. Burada cevabı aranan soru şudur: Gayr-i müslim kişiler inançlarına şirk unsuru bulaştırdıkları takdirde müşrik sayılırlar mı? Tövbe Suresi 31. ayet bu sorunun cevabını vermektedir. Ayete göre inancına şirk unsuru bulaştıran her gayr-i müslim kişi müşriktir. *“Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahipleri, özellikle Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O’ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.”¹²⁰* Benzer bir ifade Maide Suresi 73. ayette de yer almaktadır. Ayette teslis inancına sahip gayr-i müslimlerin kafir oldukları vurgulanmaktadır. *“Andolsun ki ‘Allah üç unsurdan biridir.’ diyenler de kâfir olmuşlardır. Hâlbuki bir tek Tanrı’nın dışında hiçbir ilâh yoktur. Şayet bu dediklerinden vazgeçmezlerse, böylece kâfir olanları elem verici bir azaba çarptırılacaklardır.”¹²¹* Şu halde, Tövbe Suresi 31 ve Maide Suresi 73. ayet ile Maide Suresi 5. ayeti birlikte değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Gayr-i müslim kişiler, inançlarına şirk bulaştırdıkları için aynı zamanda kafir ve müşriktirler. Maide 5. ayet, Müslüman bir erkekle, gayr-i müslim ve dolayısıyla müşrik bir kadının evlenmesine cevaz vermiş olmaktadır.

Her şeyin örneğini¹²² Kur’an’da veren Allah Teala, müşrik erkeklerle Müslüman kadınların evlenip evlenemeyeceğine veya evliliklerini devam ettirip ettiremeyeceklerine dair hükümleri de göstermiştir. Tahrim Suresi 10. ayet Nuh ve Lut peygamberlerin kafir eşlerini örnek gösterirken, 11. ayet Firavun’un Müslüman eşi Asiye’yi örnek göstermektedir. *“Allah, inkâr edenlere Nûh’un karısı ile Lût’un karısını misal vermektedir: Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama onlara ihanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah’tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, ‘Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!’ dendi.”¹²³* *“Allah iman edenlere de Firavun’un karısını misal vermektedir: O, ‘Rabbim!’ demişti, ‘Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavun’dan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selâmete çıkar!’¹²⁴* Şu halde Hz. Nuh ve Hz. Lut (as)’ın eşlerinin kafir olmaları nikahlarına bir zarar vermemiştir. Diğer taraftan Müslüman Asiye’nin müşrik Firavun’un nikahında olması evliliklerine bir hâlel getirmemiştir. Yani Kur’an’a göre Müslüman bir bayan kafir/müşrik bir erkekle evli kalabilmiştir.

Konuyla ilgili diğer bir ayet Mümtahine Suresi 10. ayettir. Bu ayet Mekke’deki müşrik eşlerini bırakıp, Müslümanca yaşamak üzere Medine’ye hicret etmeyi ve eşlerinden kendi istekleri ile ayrılmayı göze alan Müslüman kadınlar hakkında

¹¹⁸ el-Maide 5/5

¹¹⁹ Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi madde 58.

¹²⁰ et-Tövbe 9/31

¹²¹ el-Maide 5/73

¹²² el-Kehf 18/54

¹²³ et-Tahrim 66/10

¹²⁴ et-Tahrim 66/11

hükümler içermektedir. “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sinayın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri veriniz. Mehirlərini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınların ismetlerine yapışmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹²⁵ Bu ayet din farklılığı sebebiyle müşrik erkeklerle Müslüman kadının evli kalamayacaklarına delil olarak kullanılmaktadır.¹²⁶ Ancak ayeti bu şekilde yorumlamak birtakım çelişkileri beraberinde getirmektedir. Ayette müşriklerin, Müslüman eşlerine harcadıkları mehirin iade edilmesi emredilmektedir. Fakat Kur’an erkeğin eşine verdiği mehri geri almasını yasaklamaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla bu ayette bahsi geçen olay, din farklılığı sebebiyle evliliğin bitirilmesi olayı değildir. Din farklılığı sebebiyle evlilik hukuken bitirilecek olsaydı, Mekke’de Müslüman olduğunu ilan etmeyen ama Müslüman olan kadın veya erkeklerin nikahlarının düşmesi gerekirdi. Mekke’de bu durumda olan Müslümanların nikahların düşmediğini, aksine onların korunduklarını Fetih Suresi 25. ayet bildirmektedir.¹²⁸ Mümtahine 10. ayetin devamında Medine’deki Müslüman erkeklerin kafir eşlerinin ismetlerine yapışmamaları, Mekke’ye gönderilmek üzere onları serbest bırakmaları emredilmektedir. Fıkıhta erkek Müslüman olduğu sürece gayr-i müslim kafir eşin nikah altında tutulması helal iken, burada kafir eş ayrılmanın emredilmesi yine bir çelişki olacaktır. Dolayısıyla bu ayette bahsi geçen konu iddia edildiği gibi din farkı sebebiyle eşlerin birbirinden ayrılmaları gerektiğinin hükme bağlanması değildir. Bu ayette anlatılan konu Müslüman olsun veya olmasın kadının, istediği zaman eşinden ayrılma hakkının (iftida) bir örnek uygulama üzerinden hükme bağlanmasıdır.¹²⁹ Bu ayette bahsi geçen kadınlar Mekke’de eşlerinin nikahı altında kalmak istemeyen ve Medine’ye hicret etmek isteyen Müslüman kadınlardır. Bu kadınlar kendi istekleriyle eşlerinden ayrılan kadınlardır. Bu kadınlar kaçıp geldikleri için kocalarına ödemeleri gereken mehirlerini verecek durumda değillerdir. O halde bu kadınların mehirlerini iade sorumluluğu Müslümanlara verilmiştir. Ayette bildirilen hükümler kadının boşanma yetkisine dair detay hükümlerdir. Konuyla ilgili temel ayet Bakara Suresi 229. ayettir. Konumuz boşanma değil, din farkının evliliğe etkisi olduğu için ilgili ayetler başka bir çalışmanın konusudur.

4.Evlilikte Zorunlu Şart

Kur’an-ı Kerim kadın olsun erkek olsun evlilikte birtakım zorunlu şartlar aramaktadır. Bunlar, evlenecek kişilerin kendilerini korumuş olmaları (مُحْصِنِينَ)¹³⁰, evlilik niyetiyle hareket etmeleri (غَيْرَ مُسَافِحِينَ)¹³¹ ve gizli dost edinmemiş (وَلَا مُتَّخِذِي

¹²⁵ el-Mümtahine 65/10

¹²⁶ Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru’l-Merağî*, (Mısır, 1953) 2:153.

¹²⁷ el-Bakara 2/229.

¹²⁸ el-Feth 48/25.

¹²⁹ Abdulaziz Bayındır, *Kuran Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014) 370.

¹³⁰ en-Nisa 4/24.

¹³¹ en-Nisa 4/24.

(أَخَذَ) ¹³² olmalarıdır. Bu ayetler muhsin yani kişinin kendisini korumuş olma şartını sadece Müslüman kişiler için şart koşmayıp, gayr-i müslim kişilerin de kendilerini korumuş olmalarını zorunlu tutmaktadır. Kur'an'ın evlenecek kadın ve erkekte aradığı şartlar bunlar olup, din birlikteliği yani tarafların Müslüman olma şartı mutlak bir şart değildir.

5. Evlilikte Tercih Sıralaması

Kur'an-ı Kerim evlilik yapacak erkek ve kadının eş seçiminde şu sıralamayı gözetmesi gerektiğine işaret etmektedir:

- 1.Tercih: Müslüman hür erkek ve kadın. (en-Nisa 4/24)
- 2.Tercih: Müslüman köle ve cariye. (el-Bakara 2/221)
- 3.Tercih: Gayr-i müslim kadın. (el-Maide 5/5)
- 4.Tercih: Zina etmiş Müslüman ve müşrik olan erkek/kadın. (en-Nur 24/3)

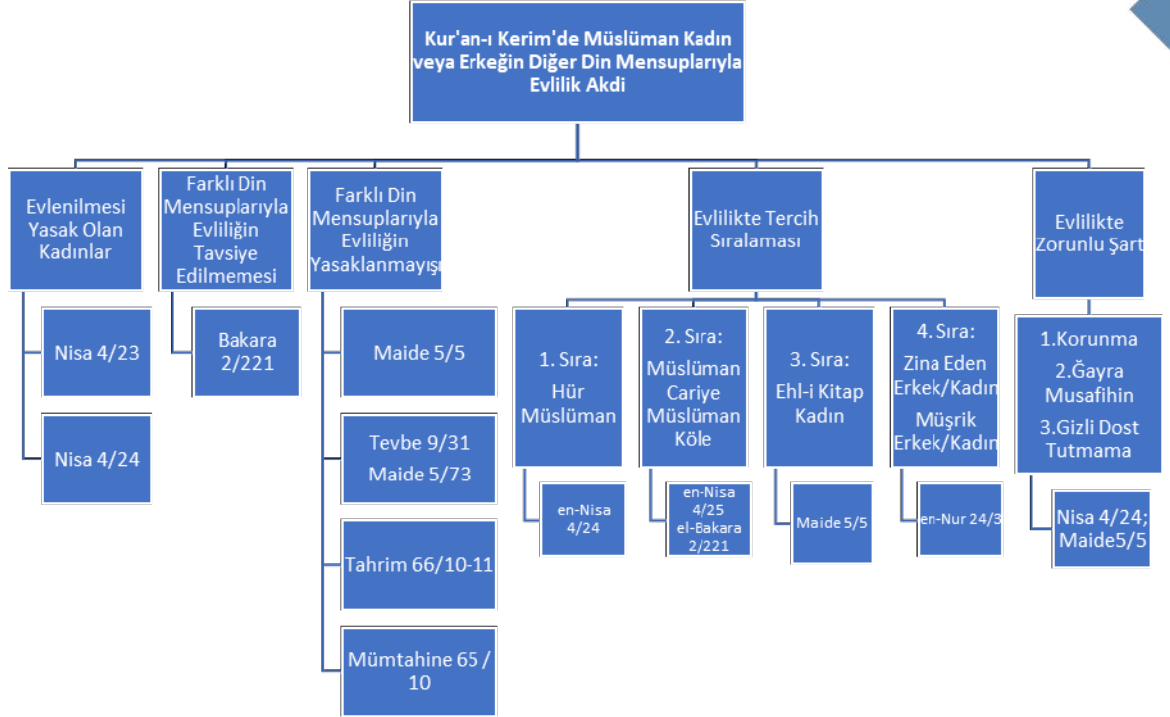
Evlilikte zorunlu şart kadın ve erkeğin kendisini korumuş olmalarıdır. Kur'an bunu *muhsin* ve *muhsanat* ibareleriyle ifade etmektedir. Bu şartın bir sonucu olarak Nur Suresi 3. ayet zina eden erkeğin ancak zina eden bir kadınla, zina eden bir kadının da ancak zina eden bir erkekle evlilik yapması gerektiğini hükme bağlamaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, hukuken sabit olmuş ve zina cezası hükmü verilmiş bir suçlu için bu durum mümkün olabilir. Gizli kalmış veya tövbe edilmiş bir suç için bu hükmü uygulama imkanı yoktur. ¹³³ “Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır.” ¹³⁴ İslam hukukuna göre kişi zina etmekle İslam'dan çıkmış olmaz. Hal böyle iken, zina eden Müslüman erkek veya kadın ancak kendisi gibi zina etmiş biriyle veya müşrik bir kadın veya erkekle evlenebilecekse, o halde bir Müslümanın bir müşrik ile evlenmesinin mümkün olduğunu hatta zorunlu olduğunu bizzat bu ayet beyan etmektedir. Şu halde bu ayete göre de din farklılığı evliliğin önünde bir engel olarak durmamaktadır.

¹³² el-Maide 5/5.

¹³³ en-Nur 24/4

¹³⁴ en-Nur 24/3

6. Din Farkının Evliliğe Etkisini Konu Edinen Ayetlerin Şeması



Sonuç

Günümüz global dünyasında, göç, savaş, seyahat, ticaret, eğitim, teknoloji, iklim vb. unsurların etkisiyle genç nesiller farklı dil, din, kültür ve coğrafyalardan akranlarıyla aynı ortamı paylaşmakta ve evlilik yapabilmektedirler. Böylesi bir sosyo-kültürel ortamda konuşulan meselelerin başında farklı din mensuplarının evliliklerinin meşruiyeti ve devam eden bir evlilikte taraflardan birinin din değiştirmesi konusu gelmektedir. Fakihler bu sorunu yaşadıkları döneme göre hükme kavuşturmuş olsalar da günümüz şartlarında söz konusu hükümler insanların sorunlarını çözmemekte ve onları inançları ile aile düzenleri arasında tercih yapmaya zorlamaktadır. Din farkı sebebiyle başlangıçta evliliği kurmaktan vazgeçmek nispeten kolay iken, kurulmuş ve devam eden bir evliliğin sonradan gelişen din farklılığı sebebiyle bitirilmesi çok daha zor ve büyük problemler doğurmaktadır. Bunlardan iki tanesi çok dikkat çekicidir: İlki; kafir eşinden boşanmak istemeyen kadının, Müslüman olmaktan vazgeçmesidir. Zira fakihlere göre kadın Müslüman olursa eşinden boşanmak zorunda kalacaktır. İkincisi; Müslüman iken dinden dönmek isteyen erkek şayet eşini ve çocuklarını seviyorsa Müslümanmış gibi gözükererek münafık olacaktır. Zira, fakihlere göre dinden dönen erkek eşinden de boşanmış olur. Din farkının evliliğe etkisinin mutlak olmayıp, sınırlı olduğu kabul edildiğinde söz konusu risklerin hiçbir olmayacaktır.

Kur'an, evlilikte zorunlu şartı din birlikteliğinde değil, Müslüman olsun gayr-i müslim olsun, evlenecek kişilerin namuslu (muhsan) olmalarında aramaktadır. Kur'an'ın hassasiyetle üzerinde durduğu şart budur. Öyle ki, zina eden bir Müslüman muhsan özelliğini kaybettiği için ya kendisi gibi muhsan olmayan biriyle evlenebilir ya da bir müşrikle evlenebilir. Kur'an muhsan bir kişinin gayr-i muhsan bir kişi ile evlenmesini haram olarak nitelemiştir.

Kur'an, evlenecek kişinin eş seçiminde uyması gereken bir tercih sırası belirlemiştir. Evlilikte öncelikle hür ve Müslüman kişi tercih edilir. Hür Müslüman aday olmadığında, Müslüman köle veya cariye tercih edilir. Üçüncü sırada namuslu ehli kitap erkek veya kadın tercih edilir. Şayet kişi zina etmiş ise dördüncü sırada yer alan kişilerle evlenebilir ki, bu da ya kendisi gibi zina eden birisi veya bir müşriktir.

Kur'an, ilk defa evlenirken eşler arasında din birlikteliğini yani eşlerin Müslüman olmalarını şiddetle tavsiye etmektedir. Ancak mevcut bir evlilik devam ederken İslam'a girme veya İslam'dan çıkma yoluyla eşler arasında din farkı oluşmuş ise, bu farklılık sebebiyle evliliğin bitirilmesi zorunlu değildir. Din farkına rağmen mevcut evlilik devam edebilir. Hükümlerin en iyisini bilen Allah Teala'dır.

Kaynakça:

- Bayındır, Abdulaziz *Kuran Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014)
Kâsânî, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd *Bedâ'iyü's- Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâyi'*, (Beyrut: 1986)
Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, (Mısır, 1953)
Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi Madde: 58.

مبادئ العيش المشترك في شعر حاتم الطائي

Assoc. Prof. Dr. Mesut CEVHER

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale/TÜRKİYE

Orcid. 0000-0002-6050-0029

يمثل حاتم الطائي نموذجاً خالداً من نماذج العيش المشترك في الثقافة العربية، فقد عبّر حاتم عن هذا المبدأ وأبرزه بأفعاله قبل أقواله، فقد كان لا يجلس لطعام إلا أحب أن يكون له ضيف يشاركه هذا الطعام، كان حاتم الطائي يستطلع الأفق بحثاً عن ضيف يقريه ويشاركه طعامه وتتضافر الروايات يشد بعضها أزر بعض، فهي هو ذا حاتم يعود من سفره إلى الملك النعمان بن المنذر بمال وافر وذهب براق، فيتلقاه أعراب عشيرته يشكون إليه الفقر والفاقة، فيفسح لهم الطريق إلى ما أتى به من مال، فيتقاسمونه بينهم دون أن يتركوا لحاتم درهما ولا ديناراً، ثم يرد على منتقديه بأن دراهمه لا تجتمع إلا لتنتقل متسابقات في سبل الخير ومنافذ المعروف.

ومما يروى عن كرم حاتم أيضاً أنه ذبح فرساً آخر لرسل بعثهم إليه كسرى ملك الفرس ليشتروا من عنده فرسه الكريمة، فنزلوا إليه ليلاً، ولم يجد ما يطعمهم، فقام إلى الفرس المرغوبة، فحراها للضيوف، وعندما فاتحوه عند الصباح في طلبهم، أخبرهم متأسفاً أنها ذبحها لهم البارحة، وأن لحمها كان مائدة عشاءهم، فعادوا إلى ملكهم يثنون بما لم يعهدوا في حضارتهم ولا بين زعمائهم.

وقد كان حاتم يحس بالسباق والتنافس، فكان حريصاً على أن ينال السهم الأعلى في الكرم، وتتوارد في ذلك قصص عدة، منها أنه سئل مرة: هل في العرب أجود منك؟ فقال: كل العرب أجود مني. ثم أنشأ يحدث قال: نزلت على غلام من العرب يتيم ذات ليلة، وكانت له مئة من الغنم، فذبح لي شاة منها وأتاني بها، فلما قرب إليّ دماغها قلت: ما أطيب هذا الدماغ! قال: فذهب فلم يزل يأتيني منه حتى قلت: قد اكتفيت، فلما أصبحت إذا هو قد ذبح المئة شاة وبقي لا شيء له؟ فقلت: فما صنعت به؟ فقال: ومتى أبلغ شكره ولو صنعت به كل شيء. قال: على كل حال، فقال: أعطيته مئة ناقة من خيار إبلي.

وكذلك كان حاتم يسابق أقرانه من العرب في كريم الشيم، يحرص على التحلي بالفضائل، وقد عبر عن بعض هذه الخصال التي تضمن السلم الاجتماعي، وتحقيق الألفة والمحبة بين أفراد المجتمع على اختلاف أديانهم.

وسوف تعتمد هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث سنقوم بجمع الأدلة والمقدمات، ثم نقوم بتحليلها للوصول إلى النتائج العلمية. ومن أهم الموضوعات التي سنتناولها هذه الدراسة في شعر حاتم:

- أ. الجود.
- ب. العلاقات الاجتماعية.
- ت. مكارم الأخلاق.

الكلمات المفتاحية:

حاتم الطائي-الكرم-الأخلاق-العلاقات الاجتماعية.

Principles of coexistence in Hatim al-Ta'i's poetry

Hatim al-Ta'i represents a unique model of coexistence in Arab culture. Hatim demonstrated and emphasized this principle through his actions before his words; Hatim al-Ta'i would not sit down to a meal unless he had a guest to share the table with him, and he would scout the horizon for a guest to stay with him and share his meal. When Hatim returned from his travels to King al-Nu'man bin al-Manzir with a large amount of money and gold, he was greeted by members of his tribe who complained of poverty, whereupon he gave them all the money he had brought, and they shared it among themselves without leaving Hatim a dinar or dirham, and then he replied to his critics by saying that his dinars were collected only to compete in good ways and charity.

There is also a story about Hatim's generosity: He sent envoys to buy the noble horse of King Kisra of Iran. When the envoys came to Hatim at night, he could not find anything to feed them, so he went to his desired horse and slaughtered it for the guests, and when they came to him in the morning to inform him of their request, he regretfully told them that he had slaughtered it for them last night and that its meat was dinner, and they returned to their king, praising this behavior that they had not seen in their civilization.

Hatim was aware of the race and competition, so he was eager to get the highest share in generosity, and there are many reports about it; once he was asked: "Is there any Arab more generous than you?" He said: "All Arabs are more generous than me: All Arabs are more generous than me. He then began to tell a story: One night I stayed with an orphaned Arab boy, he had a hundred sheep, he slaughtered a sheep and brought it to me, when he brought me the brains I said, "How delicious this brain is! He said: So he left and kept coming until I said, "Enough is enough." When I realized that he had slaughtered a hundred sheep and had nothing left, I said, "What have you done with him?" He said: "In any case, whatever I did to him, I could not give him the equivalent": I gave him a hundred camels of my camels.

Hatim was ahead of other Arabs in generosity as well as in virtue. He mentioned some of these qualities that guaranteed social peace and ensured harmony and love among the members of the community, regardless of their religion:

If I want to drink to get drunk after quenching my thirst, I will die of thirst.

If I try to deceive my neighbor's wife so that the darkness will hide me, I will be disgraced.

I cannot expose my neighbor and betray my neighbor, and I swear I will not do so as long as I live.

This study will adopt an inductive and analytical approach, gathering evidence and introductions, then analyzing them to reach scientific conclusions. The most important issues that this study will address in Hatem's poetry are the following:

a. Generosity. b. Social relations. c. Virtue.

Keywords:

Hatim al-Ta'i, -Generosity-Ethics-Social relations.

انتشرت سُمعة تملأ الأفاق مجدا وسؤدا، وبقي ذكر متسلسل عبر الزمان لشخصية خلدها الجود، ورفعتها مكارم الأخلاق، فلم يَنازعه فيها أحد، فإذا ذكر الكرم ذكر عنوانه، تلك هي الخطوة التي رافقت اسم حاتم الطائي (ت: 605م) الذي مثل في الذاكرة العربية العنوان البارز للكرم والسخاء والإيثار فكانت العرب تقول: " السخاء حاتم، والشعر زهير، والشجاعة عنتره " (الواحي، صفحة 318/14)، أي أن السخاء سخاء حاتم والشعر شعر زهير، والشجاعة شجاعة عنتره ووفق ما نعاينه في ثنايا تراثنا العظيم، وتلهج به الناس إن أرادت امتداح شخص بالكرم الفياض حيث يُستدعى اسم حاتم الطائي فيقال فلان حاتم أو حاتمي الجود أو كأنه الطائي ولعل من أكثر الشعر تسيارا قول المعري مستعرضا المفارقات الكبرى التي تصطدم بالعقلانيات والمسلمات موردا ضمنها الرمزية التي يمثلها حاتم والمكانة التي يتبوؤها عند المقارنة بمن ارتبط اسمه بغير القيم التي أحاطت حاتما بهالة من العلياء فسيحة الأرجاء، جعلته فريدا لا يماثله أحد من الناس، وكأنه تقلد عرش الكرم، وأصبح مخلدا عليه، كل هذا دفعنا في هذه الدراسة لتقصي مبادئ العيش المشترك في شعر حاتم الطائي، ولعل أهم ما يجعل حاتما مؤهلا لمثل هذه الدراسة أن جوده وسلوكياته رفاه فوق التوصيف القبلي، وجنباه التحيز والتعصب الديني، فأصبح اليوم يفخر به ملايين العرب المسلمين، ويعتبرونه نموذجا مشرقا في الكرم، رغم أنه كان نصرانيا، ولم يدرك الإسلام، ولكن تدين حاتم وسلوكياته تبرز بعضا من بقايا الحق في دينه، وتؤكد وحدة مصدر الأديان السماوية، وتعزز مبدأ التعاون والمحبة بين البشر على اختلاف أديانهم، وسوف نتناول الموضوع بالترتيب التالي:

أ. الجود.

يضرِب حاتم الطائي نموذجا خالدا من نماذج العيش المشترك في الثقافة العربية، فقد عبّر حاتم عن هذا المبدأ وأبرزه بأفعاله قبل أقواله، فقد كان لا يجلس لطعام إلا أحب أن يكون له ضيف يشاركه هذا الطعام، كان حاتم الطائي يستطلع الأفق بحثا عن ضيف يقريه ويشاركه طعامه، وهو "حاتم بن عبد الله ابن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عدي بن أحزم" من قبيلة طيء. وقد ضرب به المثل في الجود والسخاء، فقيل "أجود من حاتم"، وكان جواداً شاعراً جيد الشعر، وكان حيث ما نزل عرف منزله، وكان ظفراً إذا قاتل غلب، وإذا غنم أنهب، وإذا سئل وهب، وإذا ضرب بالقداح سبق، وإذا أسر أطلق (الدينوري، 1958، صفحة 44/1)، ورووا عنه قصصاً كثيراً في الجود والسخاء، يرينا إن الجود فيه سجية، نبت فيه، مذ كان صغيراً، فقد روي أنه اختلف مع والده، وهو صغير، لأنه فرق إبله وغنمه وكان يرعى بها على قوم مرّوا به، فيهم: عبيد بن الأبرص، وبشر ابن أبي خازم، والنابعة الذبياني، فطرده أبوه، وقال له: إذن لا أساكنك بعدها أبداً ولا أوليك، فقال حاتم: إذن لا أبالي. ويذكر: أنه كان إذا أبل شهر رجب نحر في كل يوم عشرة من الإبل، وأطعم الناس؛ وأنه كان يقول لغلامه يسار، إذا اشتد البرد وقلب الشتاء: أوقد ناراً في بقاع من الأرض: لينظر إليها من أضل الطريق ليلا فيقصد نحوه. وكان يوقد نار القري، ليقصدها من يريد الضيافة من الناس. وذكروا أنه كانت لحاتم قدور عظام بفنائها لا تنزل عن الأثافي، إلى غير ذلك من أخبار في كرمه وسخائه. يذكر عنه أنه قسم ماله بضع عشرة مرّة؛ وأنه مرّ في سفر له على بني عنزة ولهم أسير في القدّ، فاستغاث به، ولم يحضره فكاكه، ففاده وخلاه، وأقام مقامه في القدّ حتى أدّى فداؤه. ورووا أنه ذبح فرسه، ووزع لحمها على جيرانه، لأن امرأة كانت جارة له جاءت إليه مستغيثة به، تقول له: أتيتك من صبية يتعاونون من الجوع ولم يكن لديه ما يعطيها، فذبح فرسه، مع أنه وعائلته كانوا جوعاً مثل صبيته، فلما منعت زوجته في ذبح فرسه، قال لها: إن هذا للوم إن تأكلوا وأهل الحيّ جوعاً. وينسب أهل الأخبار إليه شعراً، في جملته قصيدة تتعلق

بالكرم وبمكارم الأخلاق وبالحكم، وقد جمعوا من شعره ديواناً، وذكروا أنه من الشعر البليغ الجيد (علي، 1422هـ/ 2001م، صفحة 157/6).

وقد تواترت الروايات على كرمه فقليل عنه: ومن "طيء" الرجل الذي ضرب بجوده المثل، والذي لا زال الناس يذكرون اسمه على أنه المثل الأعلى في الكرم، وهو "حاتم الطائي". مقري الضيوف ومغيث الفقراء. فمدحه لجوده الشعراء: عبيد بن الأبرص والنابغة الذبياني وبشر ابن أبي حازم وغيرهم. وكان مضربه ملجأ للمحتاجين ولمن يسلك الطريق يريد "الحيرة". ونظراً لجوده وكرمه هابته العرب وصارت له دالة ومكانة عند ملوك الحيرة وعند آل غسان (علي، 1422هـ/ 2001م، صفحة 316/5).

وقال عنه صاحب الأعلام: حاتم الطائي حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عديّ: فارس، شاعر، جواد، جاهلي يضرب المثل بجوده. كان من أهل نجد، وزار الشام ف تزوج ماوية بنت حجر الغسانية، ومات في عوارض (جبل في بلاد طيئ) قال ياقوت: وقبر حاتم عليه شعره كثير، ضاع معظمه، وبقي منه (ديوان - ط) . صغير. وأخباره كثيرة متفرقة في كتب الأدب والتاريخ. وأرخوا وفاته في السنة الثامنة بعد مولد النبي صلى الله عليه وسلم (الزركلي، 2002، صفحة 151/2).

ولا عجب أن يكون حاتم بهذه الصفات فقد رضع الكرم من أمه، فهي غنية بنت عفيف. شاعرة جاهلية. وهي أم حاتم الطائي قالوا: " كَانَتْ غَنِيَّةً بِنْتُ عَفِيفِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ أُمُّ حَاتِمِ طَيِّئٍ وَهُوَ حَاتِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ الْحَشْرِجِ بْنِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ لَا تُمَسِّكُ شَيْئًا سَخَاءً وَجُودًا، وَكَانَ إِخْوَتُهَا يَمْنَعُونَهَا، فَتَأْتِي، وَكَانَتْ أُمْرَأَةً مُوسِرَةً، فَحَبَسُوهَا فِي بَيْتِ سَنَةٍ، يُطْعَمُونَهَا قُوَّتَهَا؛ لَعَلَّهَا تَكْفُفُ عَمَّا تَصْنَعُ، ثُمَّ أَخْرَجُوهَا بَعْدَ سَنَةٍ، وَقَدْ ظَنُّوا أَنَّهَا قَدْ تَرَكَتْ ذَلِكَ الْخُلُقَ، فَدَفَعُوا إِلَيْهَا صِرْمَةً مِنْ مَالِهَا، وَقَالُوا: اسْتَمْتَعِي بِهَا فَأَتْنَاهَا أُمْرَأَةً مِنْ هَوَازَنَ، وَكَانَتْ تَغْشَاهَا، فَسَأَلْنَاهَا، فَقَالَتْ: دُونَكَ هَذِهِ الصِّرْمَةُ، فَقَدْ وَاللَّهِ مَسَّنِي مِنَ الْجُوعِ مَا أَلَيْتُ إِلَّا أَمْنَعُ سَائِلًا شَيْئًا ثُمَّ أَنْشَأَتْ تَقُولُ (الخرائطي، 1406 هـ، صفحة 206):

فَالَيْتُ إِلَّا أَمْنَعُ الدَّهْرَ جَائِعًا
فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَعُضُّ الْأَصَابِعَا
سِوَى عَذْلِكُمْ أَوْ مَنَعُ مَنْ كَانَ مَانِعَا
فَكَيْفَ بِنْرِكِي يَا ابْنَ أُمِّ الطَّبَائِعَا

لَعَمْرِي لَقَدْ مَا عَضَّنِي الْجُوعُ عَضَّةً
فَقُولَا لِهَذَا اللَّائِمِي الْيَوْمَ أَغْنِي
فَمَاذَا عَسَيْتُمْ أَنْ تَقُولُوا لِأَخْنِكُمْ
وَمَهْمَا تَرَوْنَ الْيَوْمَ إِلَّا طَيْعَةً

وهكذا فقد كانت أمه تفيض جوداً وكرماً ولم تعرف يدها الانقباض يوماً، فلماذا يكون ابنها بخيلاً؟! ولعل هذا الجود المتوارث هو الذي نفع ذرية حاتم بعد وفاته، وخلد ذكره، فما زال يذكر بين العرب والمسلمين والناس كافة، وهذا ليس لشيء إلا لكرمه.

فقد جاء فب شرح شواهد المغني (السيوطي، 1966، صفحة 208/1) "أخرج أحمد عن عديّ ابن حاتم قال: قلت: يا رسول الله، إن أبي كان يصل الرحم ويفعل كذا وكذا. فقال: إن أباك أراد أمراً فأدركه، يعني الذكر" وقد أخرجه البزار (الهيثمي، 1412 هـ، صفحة 317/1).

وقد جاء في جامع الأحاديث (السيوطي، جامع الأحاديث، 1994، صفحة 183/31، 184) قال علي بن أبي طالب يا سبحان الله ، ما أزهّد كثيراً من الناس في خير عجا لرجل يجيئه أخوه المسلم في الحاجة ، فلا يرى نفسه للخير أهلاً ، فلو كان لا يرجو ثواباً ، ولا يخشى عقاباً لكان ينبغي له أن يسارع في مكارم الأخلاق ، فإنها تدل على سبيل النجاح ، فقام إليه رجل ، فقال : فداك أبي وأمي يا أمير المؤمنين ، أسمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ قال : نعم ، وما هو خير منه ، لما

**The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture**

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

أتى بسبايا طيء ، وقفت جارية حمراء لعساء ذلفاء عيطاء شماء الأنف ، معتدلة القامة والهامة درماء الكعبيين خدلة الساقين ، فلما رأيتها أعجبت بها ، وقلت : لأطلبين إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، يجعلها في فيئى ، فلما تكلمت أنسيت جمالها ، لما رأيت من فصاحتها ، فقالت : يا محمد إن رأيت أن تخلى عنى وما تشمت بى أحياء العرب ، فإنى ابنة سيد قومي ، وإن أبى كان جامع الأحاديث يحمى الذمار ، ويفك العانى ، ويشبع الجائع ، ويكسو العارى ، ويقرى الضيف ، ويطعم الطعام ، ويفشى السلام ، ولم يرد طالب حاجة قط ، أنا ابنة حاتم طيء ، فقال النبى - صلى الله عليه وسلم - : يا جارية هذه صفة المؤمنين حقا لو كان أبوك مسلما لترحمنا عليه ، خلوا عنها فإن أباهما كان يحب مكارم الأخلاق ، والله يحب مكارم الأخلاق ، فقام أبو بردة بن نيار ، فقال : يا رسول الله ، الله يحب مكارم الأخلاق ، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : والذي نفسى بيده لا يدخل الجنة أحد إلا بحسن الخلق "

لقد كان الجود سجية من سجايا حاتم الطائي، دفعه إلى البذل دون حساب العواقب، فلم يكن يفكر في مستقبل يدخر له، أو عائلة يحفظ لها ما تسد به رمقها، فمما يروى عنه أنه (الطائي، 2022، صفحة 18):

مهلاً نواراً أقلّي اللــــــــــــــــوم والعذلا ولا تقولني لشيء فات : ما فعلا
ولا تقولني لمــــــــــــــــال أنت مهلكه مهلاً، وإن أنت أعطيت الجنّ والخبلا
ثم يقول: لا تعذليني على مالٍ وصلت به رحماً وخيرُ سبيل المــــــــــــــــال ما وصلا

وقد كانت زوجته ماوية بنت حجر الغسانية تلومه على إنفاقه الذي لا حد له، فلما كثر لومها رد عليها بشعر يقول فيه (الطائي، 2022، صفحة 25) :

أماويّ قد طال التجنب والهجر وقد عذرتني في طلبكم العُذر
أماويّ إن المال غاد ورائح ويبقى من المال الأحاديث والذكر
أماويّ إني لا أقول لسائل إذا جاء يوماً حلّ في مالنا نزر
أماويّ إما مانعٌ فمبينٌ وإما عطاء لا ينهنه الزجر
أماويّ ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت نفسٌ وضاق بها الصدر

وقد كثر عازلو حاتم في كرمه فرد عليهم في أبيات، وهي مطلع قصيدة تقع في ثمانية عشر بيتاً، يتحدث فيها عن صور كرمه وعطائه وبعض خصاله الأخرى الحميدة (الطائي، 2022، صفحة 17) فقال:

يقولون لي : أهلك مالك ، فاقتصد وما كنتُ ، لولا ما تقولون ، سيّدا
كلوا الآن من رزق الإله ، وأيسروا فإنّ ، على الرّحمان ، رزقكم غدا
سأخز من مالي دلاصاً ، وسابحاً وأسمّر خطياً ، وعضباً مهنّدا
وذالك يكفيني من المال كله مصوّفاً ، إذا ما كان عندي مثلدا

وكذلك رد على هؤلاء اللائمين (الطائي، 2022، صفحة 28) فقال:

وقد علم الأقسام لو أن حاتماً	أراد ثراء المال، كان له وفر
وإني لا ألو، بمالي، صنيعاً	فأولهُ زاد، وأخرهُ دُخْر
يفك به العاني، ويؤكل طيباً	ما إن تغريه القداح ولا الخمر

وتكرر زوج حاتم لومها في جوده فكرر رده، ويشرح وجهة نظره لعله يجد من يتفهم صنيعه، فيبين أنه ليس لديه خيار يفعله سوى أن يقري ضيفه، ويغطي عيوب البخلاء الذين يضمنون بالمال في وقت الشدة، ثم يتساءل في حوار منطقي هل يخلد كنز المال صاحبه؟ فإن كان الجواب بنعم فأعطوني مثالا، وإن كان العكس فذروني وشيمتي الود والكرم، فكل يسير على سجيته (الطائي، 2022، صفحة 16) فيقول:

وعاذلة هبت بليل تلومني
تلوم على إعطائي المال، ضلّة
تقول: ألا أمسك عليك، فإنني
ذريني وحالي، إن مالك وافر
أعاذل ! لا ألوك إلا خليقتني
ذريني يكن مالي لعرضي جنة
أريني جواداً مات هزلاً، لعلني
والأفككي بعض لومك، واجعلي
ألم تعلمي، أي، إذا الضيف نابني
(أسود سادات العشيرة، عارفاً)

وقد غـاب عيوق الثريا، فعردا
إذا ضنّ بالمـال البـخيل وصردا
أرى المال، عند الممسكين، معبدا
وكل امرئ جـار على ما تعودا
فلا تجعلني، فوقي، لسانك مبـردا
بقي المال عـرضي، قبل أن يـتبددا
أرى ما تـرين، أو بخيلاً مـخلدا
إلى رأي من تلحين، رأيك مسندا
وعز القرى، أقرى السديف المـسهدا
ومن دون قومي، في الشدائد، مـذودا

وقد كان حاتم يعلم أن كرمه لا ينفعه وحده، بل يحفظ أعراض قومه، وهو وحده السبيل إلى السؤدد والريادة، وأنه يكفيه أن يدخر من المال فرسا سريعا كالريح، ورمحا خطيا، وسيفا مهندا، ودرعا أملس، وبهذا يكون قد جمع بين القوتين: الناعمة بالجد ومكارم الأخلاق، وقوة السلاح بإعداده وسائل الدفاع؛ ليردع بها كل خسيس وطامع لا ترده إلا القوة، (الطائي، 2022، صفحة 17) فيقول:

وألفي، لأعراض العشيرة، حافظاً
يقولون لي: أهلك مالك، فاقتصد
كلوا الآن من رزق الإله، وأيسروا
سأدخر من مالي دلاصاً، وسابحاً
وذلك يكفيني من المال كله

وحقهم، حتى أكون المسودا
وما كنت، لولا ما تقولون، سيّدا
** فإن، على الرّحمان، رزقكم غدا
وأسمّر خطياً، وعضباً مهـندا
مصوفاً، إذا ما كان عندي متلدا

وتتضافر الروايات يشد بعضها أزر بعض، فها هو ذا حاتم يعود من سفره إلى الملك النعمان بن المنذر بمال وافر وذهب براق، فيتلقاه أعراب عشيرته يشكون إليه الفقر والفاقة، فيفسح لهم الطريق إلى ما أتى به من مال، فيتقاسمونهم بينهم دون أن يتركوا لحاتم درهما ولا دينارا، ثم يرد على منتقديه بأن دراهمه لا تجتمع إلا لتنتلق متسابقات في سبل الخير ومنافذ المعروف.

ومن مبالغاته في الكرم ما روته ماوية عنه فقالت: (المغيري، 2022، صفحة 37) "إن الناس أصابته سنه أذهبت الخف والظلف، فبتنا ذات ليلة بأشد الجوع، وأخذنا نعلل عديا وسنانة حتى ناما من

الجوع، فإذا امرأة تقول يا أبا سنانة جئتك من عند صبية جياح، قال أحضري صبيانك فو الله لأشبعنهم. قلت بماذا يا حاتم فو الله ما نام صبيانك إلا بالتعليل؟ فقام إلى فرسه فذبحه، ثم أجم ناراً، وجاء على نورها قوم، فأخذوا يشنون ويأكلون، وتقع كساه ونام، فو الله ما طعمها"

ومما يروى عن كرم حاتم أيضاً أنه ذبح فرساً آخر ليرسل بعثهم إليه كسرى ملك الفرس ليشتروا من عنده فرسه الكريمة، فنزلوا إليه ليلاً، ولم يجد ما يطعمهم، فقام إلى الفرس المرغوبة، فحرقها للضيوف، وعندما فاتحوه عند الصباح في طلبهم، أخبرهم متأسفاً أنها ذبحها لهم البارحة، وأن لحمها كان مائدة عشاءهم، فعادوا إلى ملكهم يثنون بما لم يعهدوا في حضارتهم ولا بين زعمائهم.

وقد كان حاتم يحس بالسباق والتنافس، فكان حريصاً على أن ينال السهم الأعلى في الكرم، وتتوارد في ذلك قصص عدة، منها أنه سئل مرة: هل في العرب أجود منك؟ فقال: كل العرب أجود مني. ثم أنشأ يحدث قال: نزلت على غلام من العرب يتيم ذات ليلة، وكانت له مئة من الغنم، فذبح لي شاة منها وأتاني بها، فلما قرب إلي دماغها قلت: ما أطيب هذا الدماغ! قال: فذهب فلم يزل يأتيني منه حتى قلت: قد اكتفيت، فلما أصبحت إذا هو قد ذبح المئة شاة وبقي لا شيء له؟ فقيل: فما صنعت به؟ فقال: ومتى أبلغ شكره ولو صنعت به كل شيء. قال: على كل حال، فقال: أعطيته مئة ناقة من خيار إبلي.

ومن طريف ما يروى في كرم حاتم بعد وفاته قصة غريبة وهي: "أن نقر من عبد القيس بقبر حاتم طي فنزلوا قريباً منه فقام إليه بعضهم فجعل يركض قبره برجله ويقول أبا الجعراء أقرنا فقال له بعض أصحابه ما تخاطب من رمة قد بليت وأجنهم الليل فتوموا فقام صاحب القول فرعاً فقال يا قوم عليكم مطيكم فإن حاتم أتاني في النوم فأنشدني شعراً وقد حفظته يقول:

ظَلُمَ الْعَشِيرَةَ شَتَاُهَا
لَدَى حُفْرَةِ صَخَبِ هَامُهَا
وَحَوْلِكَ طَيٌّ وَأَنْعَامُهَا
وَنَاتِي الْمَطِي فَنَعْتَامُهَا

أَبَا خَيْرِي وَأَنْتَ أَمْرُؤُ
أَتَيْتَ بِصَحْبِكَ تَبْغِي الْقَرَى
تَبْغِي لِي الدَّنْبَ عِنْدَ الْمَبِيتِ
فَإِنَّا سَنُشْبِعُ أَضْيَافُنَا

قَالَ وَإِذَا نَاقَةُ صَاحِبِ الْقَوْلِ تَكُوسُ عَقِيرًا فَنَحْرُوهَا وَبَاثُوا يَشُونُ وَيَأْكُلُونَ وَقَالُوا قَدْ وَاللَّهِ أَضَافَنَا حَاتِمٌ حَيًّا وَمَيِّتًا

قَالَ أَبُو مَسْكِينٍ عَنْ يَاسِرِ بْنِ سِنطَامٍ قَالَ:

"حَقَّقَ هَذَا الْحَدِيثَ عِنْدَ الْعَرَبِ قَوْلُ ابْنِ دَارَةَ الْعُطْفَانِيِّ وَأَتَى عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ لِيَمْتَدِّحَهُ فَقَالَ لَهُ أَخْبِرْكَ بِمَالِي فَإِنْ رَضِيتَ فَقُلْ قَالَ وَمَا مَالُكَ قَالَ مِثْلُ ضَائِنَةَ وَعَبْدَ وَأُمَةَ وَفَرَسَ وَسِلَاحَ فَذَلِكَ كُلُّهُ لَكَ إِلَّا الْفَرَسَ وَالسِّلَاحَ فَإِنَّهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ قَدْ رَضِيتُ قَالَ فَقُلْ فَقَالَ ابْنُ دَارَةَ:

لَدُنْ شَبٍّ حَتَّى مَاتَ فِي الْخَيْرِ رَاغِبًا
وَكَانَ لَهُ إِذْ كَانَ حَيًّا مُصَاحِبًا
وَلَمْ يَفِرْ قَبْرَ قَبْلَهُ الدَّهْرَ رَاكِبًا

أَبُوكَ أَبُو سَفَانَةَ الْخَيْرِ لَمْ يَزَلْ
بِهِ نَضْرِبُ الْأَمْثَالَ فِي الشَّعْرِ مَيِّتًا
قَرَى قَبْرَهُ الْأَضْيَافَ إِذْ نَزَلُوا بِهِ

وَأَصْبَحَ الْقَوْمُ وَارْدُفُوا صَاحِبَهُمْ وَسَارُوا فَإِذَا رَجُلٌ يُنَوِّهُ بِهِمْ رَاكِبًا عَلَى جَمَلٍ يَقُودُ آخَرَ فَقَالَ أَيُّكُمْ أَبُو الْخَبِيرِ قَالَ أَنَا قَالَ إِنَّ حَاتِمًا أَتَانِي فِي النَّوْمِ فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ قَرَى أَصْحَابَكَ نَاقَتَكَ وَأَمَرَنِي أَنْ أَحْمَلَكَ وَهَذَا بَعِيرٌ فَخَذُّهُ فَدَفَعَهُ إِلَيْهِ" (الخرائطي م.، 1406 هـ، صفحة 143/1، 144) وقد ذكر هذا صاحب الفتح الرباني (الساعاتي، 1378 هـ، صفحة 165/20)، وكذلك جاء في خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب (البغدادي، 1988م، صفحة 123/3)

ب. العلاقات الاجتماعية.

لا يخفى أن الكرم والجود يدخل في صلب العلاقات الاجتماعية، ولكن قدنا هنا بيان الجوانب الأخرى من هذه العلاقات، ليتبين أثرها في العيش المشترك، وتدلنا أبيات حاتم الشعرية ومواقفه اليومية تبين حرصه على هذه الروابط، وكذلك كان حاتم يسابق أقرانه من العرب في كريم الشيم، يحرص على التحلي بالفضائل، وقد عبر عن بعض هذه الخصال التي تضمن السلم الاجتماعي، وتحقق الألفة والمحبة بين أفراد المجتمع على اختلاف أديانهم، فيقول حاتم:

إذا ما بت أشرب فوق ربي	لسكر في الشراب فلا رويت
إذا ما بت أخلت عرس جاري	ليخفيني الظلام فلا خفيت
أفصح جارتني وأخون جاري	فلا والله أفعل ما حييت

فيفتخر حاتم هنا بما له من عادات حميدة، يحافظ بها على الروابط الاجتماعية، فهو لا يتمادي في الشرب خوفا من السكر، ويدعو على نفسه بالهلاك إذا فعل ذلك، ويعتد بما يميزه من حفظ حقوق الجار، فلا يحاول إغواء جاراته، ولا يستتر بالظلام ليدنس أعراضهن، ويدعو على نفسه بالفضيحة إذا فعل ذلك، ثم يتساءل: أفصح جارتني وأخون جاري؟ ويرد بجواب قاطع حازم فيقول: فلا والله أفعل ما حييت. وهذه الشيم الكريمة كفيلة بحفظ ترابط المجتمع، ونشر المحبة والسلام بين أفرادها مهما تعددت عرقياتهم، ومهما اختلفت أديانهم، ومهما تعددت ثقافتهم، فيترابطون برابط المحبة، ويتعايشون في ألفة، ويتعاونون في السراء والضراء.

ومن شعر حاتم أيضا في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية، والبعد عن الأمراض التي تعصف بقيم المجتمعات، والترفع عن التماذي في اتهام الآخرين، وحتى مقارعة الحاسدين بغير حق، وأنه قد تأتبه الفرصة للانتقام من هذا الحاسد، بأن يكشف الله ستره، ويظهر عيوبه التي تخزيه إذا ما أفشاها حاتم، ولكنه لا يفعل، ويرى في ذلك حفظا لنفسه ومكانته، واحتراما وتقديسا لدينه، ويبين ما يمكن أن يعيب الرجل العربي الأصل، فيؤكد أنهما أمران: الأول عدم إقراء الضيف، والآخر العجز عن إكرام من يكرمه وردع من يهينه، فيقول (الطائي، 2022، صفحة 64):

وما من شيمتي شتم ابن عمي	وما أنا مُخْلِفٌ مَنْ يَرْتَجِينِي
سأمنحه على العلات، حتى	أرى، ماوي، ألا يشتكيني
وكامة حاسد، من غير جرم	سمعت، وقلت مري، فانقذيني
وعابوها علي، فلم تعبني	ولم يعرق لها، يوما، جبيني
وذي وجهين، يلقياني طلبا	وليس، إذا تغيب، يأتسني
نظرات بعينه، فكففت عنه	محافظة على حسبي وديني
فلوميني، إذا لم أقر ضيفا	وأكرم مكرمي، وأهن مهيني

يفتخر حاتم فيما يفتخر بمكارم الأخلاق، وجمال الطبع، فهو يفتخر بمحافظته على جيرانه، فلا يضر جاره أن لا يكون لبيته باب، لأن حمايته يقوم بها حاتم، ويعتد بغض بصره إذا خرجت جارته حتى تدخل بيتها فيقول :

ما ضر جاراً لي أجاوره
أغضي إذا ما جارتني برزت
ألا يكون لبابه ستر
حتى يوارى جارتني الخدر

ويبقى حاتم متميزاً في سلوكياته لدرجة الإجحاف في حق أهل بيته، فقد ذكر غنم بن ثوبة بن حميد الطائي عن أبيه عن جده قال : قالت امرأة حاتم لحاتم : يا أبا سفانة أشتي أن أكل أنا وأنت طعاماً وحدنا ليس عليه أحد فأمرها فحولت خيمتها من الجماعة على فرسخ ، وأمر بالطعام فهيئ ، وهي مرخاة ستورها عليه وعليها فلما قارب نضج الطعام كشف عن رأسه ثم قال (الطائي، 2022، صفحة 62):

لا تَسْتُرِي قَدْرِي، إذا ما طَبَخْتُهَا
ولكنْ بهذاكَ اليفاع، فأوقِدي
عليّ، إذا ما تَطْبُخْنِ، حَرَامٌ
بَجَزَلٍ، إذا أوقِدتِ، لا بضرَام

فحاتم هنا يطلب على زوجه ألا تستر القدر وإلا صار ما تطبخه حرام عليه، بل تطبخ في ذروة المكان وأعلاه؛ حتى يرى النار القاصي والداني، فيتوافد الضيوف طلباً للقري، ثم يحدد لها نوع الحطب الذي يجب أن توقد به، فيقول أوقدي بحطب كثير جاف وسميك، يقصد بذلك استمرار النار لفترات طويلة، ولا توقدي ما اشتعل وانطفأ بسرعة فيرجع الضيوف لأنهم يعرفون من انطفاء النهار أن الطعام قد انتهى. ويقال : ثم كشف الستور وقدم الطعام ، ودعا الناس فأكل وأكلوا فقالت : ما أنتم لي ما قلت فأجابها : فإني لا تطاوعني نفسي ونفسي أكرم علي من أن يثنى علي هذا وقد سبق لي السخاء ، ثم أنشأ يقول (الطائي، 2022، صفحة 39) :

وأبرزُ قدرِي بالفضاء، قليلاً
وإبلي رهن أن يكون كريمها
أشاورُ نفسَ الجودِ، حتى تُطِيعني
وليس على ناري حجاب يكنها
فلا، وأبيك، ما يظللُ ابن جارتني
وما تستكيني جارتني، غير أنها
سبيلُها خيرِي، ويرجع بعلمها
وخيلُ تَعَادَى للطَّعَانِ شَهْدُهَا
وغمرّة وموت ليس فيها هواة
صَبَرْنَا لها في نَهْكِها ومُصَابِها

يرى غير مضمون به، وكثيرها
عَقِيرًا، أَمَامَ البيتِ، حينَ أثِيرُها
وأتركُ نفسَ البُخلِ، لا أَسْتَشِيرُها
لمستوبص ليلاً، ولكن أنيرها
يَطُوفُ حَوَالِي قَدْرِنَا، ما يَطُورُها
إذا غاب عنها بعلمها، لا أزورها
إليها، ولم يقصر، عليّ ستورها
ولو لم أكنُ فيها لَسَاءً عَذِيرُها
يكون صدور المشرفي جسورها
بأسيافنا، حتى يبوخ سعيها

ويستمر حاتم في عرض شيمه الكريمة، فيبين مذهبه في الأكل مع الناس، فرغم أنه هو صاحب الطعام إلا أنه لا يكشف مكان يده من الطعام، يعني أنه يأكل بحذر، ولا يمسح مسحاً، وأنه يعتمد أن يأكل من

أمامه ويحرص أن لا تمتد يده لتصل إلى موضع أكلهم، ورغم أنه جائع إلا أنه يسابقهم، ويعلق بأن الإنسان إذا أطلق لبطنه وفرجه العنان جمع كل مذموم الخصال، ولذلك فهو يروض نفسه، فيجوع، ويصون فرجه فيعف، فيقول حاتم (الطائي، 2022، صفحة 16، 17) :

وَإِنِّي لَأَسْتَحْيِي صَحَابِي أَنْ يَزُوا أَقْصَرُ كَفِّي أَنْ تَنَالَ أَكْفَهُمْ وَإِنَّكَ مَهْمَا تُعْطِ بَطْنَكَ سُؤْلُهُ أَبْيْتُ خَمِيصَ الْبَطْنِ مُضْطَمِرَ الْحَشَى	مَكَانَ يَدِي فِي جَانِبِ الزَّادِ أَقْرَعَا إِذَا نَحْنُ أَهْوَيْنَا وَحَاجَاتُنَا مَعَا وَفَرَجَكَ نَالَا مُنْتَهَى الدِّمِّ أَجْمَعَا حَيَاءً أَخَافُ الدِّمَّ أَنْ أَتَضَّلَعَا
--	--

الخاتمة

لقد خلصت الدراسة من خلال مطالعة شعر حاتم الطائي وتحليله إلى أهم الموضوعات التي طرقتها، ولا نبالغ إن قلنا إنها جميعا تصب في موضوع رئيس واحد وهو عنوان هذا البحث، فكلها تندرج تحت شعار العيش المشترك، فقد تناول الشاعر الكرم والجود وأطال فيه، ولا يناقش عاقل أحدا في أهمية الكرم في ترابط المجتمع ووحدته، وقد كان الكرم في شعر حاتم لا ينحصر في نحره الإبل والغنم وإطعام الضيوف، وليس مقتصرًا على إشعال النار التي لا تخمد في أعالي المكان حتى يراها القاصي والداني، ولم يكتف بما تميز به الكرام من حسن استقبال الضيف والبشاشة في وجهه، بل ولم ير غضاضة في أن يعتزل الأكل مع زوجه وأولاده، فلا يقعد على طعام ليس عليه ضيف، حتى يرفض طلب زوجه بأن تختلي به على الطعام ولو لمرة، ويقول لها إذا فعلت ذلك فما تطبخين علي حرام، بل بالغ في كرمه حتى وصل إلى حد الإسراف فيه، فتناوب الناس على لومه، ولم يثنه لومهم عن كرمه، ولم يزرجه خصام أبيه له وفراقه، بل قال: هذا لا يضيرني!، وبدلنا شعر حاتم وغيره من الشعراء أنه لم يعرف حدا للكرم، ولم يدرك الفاصل بين الجود والإسراف، فقد يعرض حياته وعائلته للخطر، فينحر فرسه الوحيد ليطعم جيرانه، وقد نحر أخرى ليطعم رسل كسرى الذين أرسلهم ليشتروا منه فرسه، فأخبرهم في الصباح أنها كانت طعامهم على العشاء، ورغم كل هذا فهو يقول: كل العرب أجود مني!!

ومثله في الجود كان موقف حاتم تجاه جيرانه الذي دل عليه شعره، فهو لا يتجسس على بيت جاره، ولا ينظر فيه، وإن صادف خروج جارته غض بصره حتى تدخل، بل كان يفخر بأن جاره لا يضره ألا يكون لبيته باب، فهو لن يضره، ولن يسمح لأحد بضرره، وكذلك كان يفخر بأن جارته لا تشتكي منه إلا أنه لا يأتيها عند غياب زوجها، بل يصلها بره وإحسانه فقط حتى يعود بعلها، وهل هناك أجمل من هذا النموذج في العيش المشترك بود ومحبة وسلام!!

ويصر حاتم على التميز الذي دل عليه فعله وشعره، فهو لا يرد الإساءة لمن أساء إليه، بل يدفع بالتي هي أحسن، ولا يهجو من هجاه بغير حق، فهو كريم لا يليق به أن يفضح من أراد فضيخته بغير حق، ولا ينشر عيوب من افترى عليه، وهو بهذا يحترم نسبه وحسبه، ويقدر دينه الذي يأمره بالإحسان، وهذا من أسس العيش المشترك التي يحتاج إليها الناس اليوم، رغم أننا ندعي أننا في عصور الحضارة والعلم. وهذه الشيم كفيلة برتق الخرق، ولحم الفتق، ومداواة الجرح، ومعالجة الشقاق، ونشر الوفاق، فيصبح المجتمع صفا واحدا كالبنيان المرصوص، ويتحول افراده المتنازبون إلى جسد واحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

- أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي. (بلا تاريخ). *التفسير البسيط* (المجلد 1430 هـ). عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن قتيبة الدينوري. (1958). *الشعر والشعراء*. القاهرة: دار المعارف.
- أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا الساعاتي. (1378هـ). *الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني* (المجلد الثانية). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- جلال الدين السيوطي. (1966). *شرح شواهد المغني*. لجنة التراث العربي.
- جلال الدين السيوطي. (1994). *جامع الأحاديث*. بيروت: دار الفكر.
- جواد علي. (1422هـ/ 2001م). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام* (المجلد الطبعة الرابعة). بيروت، لبنان: دار الساقى.
- حاتم الطائي. (2022). *حاتم الطائي*. وندسور: مؤسسة هنداي.
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي. (2002). *الأعلام للزركلي* (المجلد 15). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
- عبد الرحمن بن حمد المغيري. (2022). *المنتخب في ذكر نسب قبائل العرب*. مكتبة الرضوان.
- عبد القادر بن عمر البغدادي. (1988م). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. بيروت: الناشر دار الكتب العلمية.
- محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاکر الخرائطي. (1406 هـ). *المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها*. دمشق: دار الفكر.
- محمد بن سهل بن شاکر الخرائطي. (1406 هـ). *المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها*. دمشق، سورية: دار الفكر.
- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي. (1412 هـ). *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. بيروت: دار الفكر.

Cuma Sûresi Bağlamında Cuma Günü Ve Namazı'nın Birliğe Ve Beraberliğe Katkısı Ve Önemi

Assoc. Prof. Dr. Mustafa CORA

Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, Ankara/ TÜRKİYE

mustafa.cora@hbv.edu.tr, <http://ORCID ID: 0000-0001-6694-2103>

Öz.

Kur'ân'ın hemen hemen her sayfasından birlik ve beraberlik ile ilgili olumlu mesajlar çıkartmak mümkündür. Ama bu, ona böyle bir düşünceyle bakmayla alakalıdır. *Cuma sûresi*'de *cuma günü* ve *namazı* hakkında yer alan ifadeler, verilen mesajlar insan zihninde böyle bir fikrin tahayyülüne imkân verir. Kaldı ki o gün mescidde/câmidde hutbe ve vaaz sayesinde Müslümanlar/insanlar için benzer dinî ve dünyevî farklı konular hakkında bilgi edinme imkânı da olur. Bu sûrede Hz. Peygamber'in insanlara kitap ve hikmet hakkında bilgi vermesinden ve bunlara itibar edilmesinden söz edilir. Bu, Kur'ân'ın tibyânı açısından da son derece önemli bir husustur. Bunun yanında *cuma*, bir araya gelmeyi, buluşmayı, kaynaşmayı ve birlikte namaza iştirak etmeyi çağırıştırır. Nitekim *cuma* kelime olarak da bir araya gelmeyi ve toplanmayı ifade eder. Bu sûrede *cuma namazının* ismi ile birlikte farziyeti (*Cuma* 62/9) de ortaya konur. Onda dikkat çekilen dünyalıkla/maddiyatla meşgul olma yanında ibâdetin/kulluğun ve dinî birliğin ve beraberliğin vurgusu da dikkatlerden kaçmayacak kadar açık olarak görülür. Onunla aynı kökten gelen *câmi* de (insanları) bir araya getiren veya toplayan demektir. Bütün bu hususlar yanında biraz önce söz konusu olan âyet ile ilişkili ve özellikle *Cuma sûresi* özelinde birlik ve beraberlik bağlamında farklı konulara açıklık getirme düşünce ve gayreti içinde olunmuştur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Cuma/Cemaat, Birlik ve Dayanışma, Cuma sûresi, Tevhit toplumu.

THE CONTRIBUTION AND IMPORTANCE OF FRIDAY PRAYER TO UNITY AND SOLIDARITY IN THE CONTEXT OF SURAH AL-JUMUAH

Abstract

It is possible to derive positive messages related to unity and solidarity from almost every page of the Qur'an. However, this depends on approaching it with such an intention. The expressions and messages found in Surah al-Jumu'ah regarding Friday and the Friday prayer enable the formation of such ideas in the human mind. Furthermore, the sermon (khutbah) delivered in the mosque on that day provides Muslims with the opportunity to gain insights into various religious and worldly matters. In this surah, it is mentioned that the Prophet Muhammad imparted knowledge to people about the Book and wisdom, and that these are held in high regard. This aspect is also crucial in terms of the explanation (tafsir) of the Qur'an. Additionally, Friday inherently signifies gathering, meeting, bonding, and collectively participating in prayer. The word "Jumu'ah" itself means coming together and assembling. In this surah, the obligation of the Friday prayer is explicitly established (Jumu'ah 62:9). The surah not only highlights the

engagement with worldly matters but also underscores the importance of worship, servitude, and religious unity and solidarity, which are too apparent to be overlooked. The term "masjid" (from the same root as "Jumu'ah") also signifies a place that brings people together. In light of these points, this study aims to elucidate various themes within the context of Surah al-Jumu'ah, with a particular focus on unity and solidarity.

Keywords: *Tafsir, Friday Prayer/Congregation, Unity and Solidarity, Surah al-Jumu'ah, Tawhid Society.*

Giriş

Kur'ân'da yer alan gün, ay ve yıl aslında insan hayatının seyrinde âdeta kilometre taşları hatta onlar için bir takvim mesabesindedir. Bu zaman dilimleri insanlar için hem bu dünya hayatına yönelik hem de âhiret hayatına hazırlık bakımından âdeta uyarılma/uyanma noktalarıdır. Bunlar ıslah olmada ve istikamet üzere gitmede belki de insanın önünde birer yol haritası, ilişkileri gözden geçirmek bakımından verilen farklı ve kıymetli zaman dilimleridir. Bu vakitleri/zamanları, insanî ilişkileri tekrar tekrar gözden geçirmeye yönelik olan imkânlar ve fırsatlar olarak da değerlendirmek mümkündür. İşte bunlardan biri olan cuma gününün ve o gün kılınan namazın önemleri açısından çok iyi değerlendirilmeleri gerekir.

Cuma, *cem* kökünden oluşur ve bir araya getirme, toplama gibi anlamlar taşır. Her ne kadar İslâm öncesinde onun için *arûbe* ifadesi kullanılmış¹³⁵ ise de her iki kelimenin müşterek yönünün veya özelliğinin *toplanma günü* demek olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda bazı hususları dile getiren cuma sûre, ismini dokuzuncu âyette geçen *el-Cuma* "الْجُمُعَة" ifadesinden alır. O, *cumu'a* ve *cumea* şeklindeki söyleniş biçimleri ile de bilinir.¹³⁶ *Cuma* sûresinin muhtevâsı bağlamında özellikle dokuzuncu ve onuncu âyetlerinin konunun odağını oluşturdukları yönündeki anlayışın öne çıktığı görülür.¹³⁷ Bu bağlamda konuyu destekleyici olan başka bazı âyetlerin de konuya katkı sağladıkları için değerlendirmeye dahil edildikleri ve ihtiyaç duyuldukça başka sûrelerden de yararlanıldığı olmuştur.

H. Peygamber hicret esnasında (h. 622) *Kubâ'*da birkaç gün kalarak ashâbı ile orada bir mescit yaptıktan sonra cuma günü oradan hareket etmiş, *Benî Sâlim b. Avfoğullarının* yurdunda ve Medine yakılarında bulunan *Râunâ* vadisinde¹³⁸ bir namazgâhta ilgili âyetin de inmesi ile İslâm geleneğindeki ilk cuma namazını kıldırmıştır. Bundan sonra şehre (Medine'ye) intikal etmiştir. Günümüzde orada *Mescid-i Cuma* adıyla bilinen küçük bir câmi bulunmaktadır. Ondan sonra bu ibâdetin farz bir namaz olarak toplu halde (cemaatle) sürekli ve düzenli olarak kılınmasına devam edilmiştir.¹³⁹ Bunlar elbette cuma namazının toplu olarak yerine getirilmesi konusunda var olan bir gerekliliği ve o sırada gösterilmesi gereken özeni ve dikkate alınması gereken bazı hususları da ortaya koymalıdır.

¹³⁵ Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevzîl*, thk. Âdil Ahmet Abdulmevcût, *Ali Muhammed Mu'avvid*, (Riyâd, 1998/1418), II/719.

¹³⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.VI/721.

¹³⁷ Bkz. Nâsirüddîn Ebî'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö.685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut, 1418, VI/212.

¹³⁸ Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, c.V, s. 212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/721. O, H. Peygamber'in ilk kıldırdığı cuma'dır. Halbuki Medine yakınlarında bundan önce ve buna tekâbul eden ilk namazı kıldıran kişi ise Es'ad b. Zûrâre (Nekîbu'n-Nukabâ')'dır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/721.

¹³⁹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/721.

Cuma günleri insanların/Müslümanların hutbe sayesinde farklı konularda bilgilendirilmeleri cuma ve birlik açısından son derece önemlidir. Üstelik cuma için hutbe şartı konusunda çok önemli kabul edilen herhangi bir ihtilafın olmaması hatta bu hususta görüş birliğinin oluşması da çok önemli ve herkesi ona teşvik edici olması bakımından kıymetlidir. Sıhhat şartlarına ve rükünlerine riayet ile kılınan cuma ibâdeti, toplumun bilgilendirilmesinde, kenetlenmesinde ve yek vücud olmasında önemli ölçüde katkı sağlar. Bunun, Hz. Peygamber'in vahiy ile bilgilendirilmesinin ardından da pek çoğu ümmî olan Arap toplumuna kitabı, din (şeriat) veya dinî hükümleri hatta onun nakle isnat eden taraflarını veyahut akla hitap eden kısımlarını öğretmesi¹⁴⁰ ile ilişkilendirilmesi de mümkündür ve tabiidir. Zira bu, onların aynı inanç ve değerler etrafında toplanmalarında ve kenetlenmelerine de katkıda bulunmaktadır.

Cuma vaktinde ibâdet yerine ticaret yapmak kınanır.¹⁴¹ Ancak onun bitiminden sonra tembelliğe asla mahal bırakılmaz; insanın ticaret ve dünya işine tekrar koyulması istenir.¹⁴² Bu bağlamda âyette¹⁴³ meselenin üzerinden anlatıldığı ticaret asıldır ve ondaki *zamir* ona gider ki, o zamir de zaten müennestir. Bununla birlikte sevap Allah indinde gerçek ve geçerli olup ebedidir. Ama ticaret, onunla ilgili ahvâl ve Allah'ın iradesi dikkate alınmayan ama bir şekilde işleyen/yürüyen hayat böyle değildir.¹⁴⁴ Burada ticaretin seçilmesi belki de onun çok yaygın bir iş/meşguliyet olması yanında, ona benzer meşguliyetlere şâmil olması, insanlarda kazanma hırsının bulunması sebebiyledir. Bu nedenlerden ötürü ona, namazdan alıkoyan bir meşgale olarak işaret edilmesi de çok önemli ve anlamlıdır. Kaldı ki âyette¹⁴⁵ namazdan sonra ticarete devam edilmesine işaret edilmesi ile de ona yönelik bir teşvikin olduğundan da söz edilebilir demektir. Bundan sonra Allah'ın lütfundan nasip istenerek yeryüzüne dağılmanın bildirilmesi de bunu gösterir.¹⁴⁶ Kaldı ki bu bağlamda ve beraberinde oluşacak olan güzel ve insanî ilişkiler de elbette birlik ve beraberliğe katkıda bulunacaktır. Bu durumda dünyevî meşgaleye ara verilmesinin namaz süresi ile sınırlı olduğu ve o faaliyetlerinin o esnada yasaklandığı anlaşılmaktadır.

Kurtuluşa ulaşmanın Allah'ı çok anmakla mümkün olacağından söz edilmesi de göstermektedir ki, sadece câmide ibâdet ile dindarlığın veya gerçek Müslümanlığın olamayacağı, onun dışında da O'nun anılmasının gerekliliği ve dünya işlerinde de O'nun rızasının gözetilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. O halde ibâdet, sırf mal sahibi olma fırsatını yakalamaya veya bizzat mal sahibi olmaya tercih edilemez. Nitekim bir cuma vaktinde Hz. Peygamber hutbede bulunuyor iken cemaatten bir kısmı mescitten dışarıya çıkarak gelen ticaret kervanına doğru koşmuştu ve onunla az bir cemaat kalmış idi.¹⁴⁷ Oysa bu ne edebe uygun olmuş ne de ibâdetin o şekilde yarım bırakılması tasvip edilir bir davranış olmuştur. Burada bir mabet adâbı, peygambere saygı ve gerektiğinde usulüne uygun toplu olarak hareket etme konusundaki önemi de ortaya çıkmış oluyordu.

¹⁴⁰ Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/211.

¹⁴¹ Bkz. *el-Cuma* 62/11; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/212.

¹⁴² Bkz. *el-Cuma* 62/11; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/212.

¹⁴³ Bkz. *el-Cuma* 62/11. Bu âyette geçen ve söz konusu olan “...الْبُيُوتِ...” da yer alan zamirdir. Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/212.

¹⁴⁴ Bkz. *el-Cuma* 62/11; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/212.

¹⁴⁵ Bkz. *el-Cuma* 62/10 vd.

¹⁴⁶ Bkz. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, Anakra, 1435/2014, V/351,352.

¹⁴⁷ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/729.

Neticede bütün bunlar yanında her şeye kadir olanın, rızık verenin ve her şeyi görüp gözetenin O olduğu da bir gereklilik olarak hatırlanır olmaktadır.¹⁴⁸

Hâsılı, cuma Kur'ân'da/İslâmiyet'te çok değerli olan, haftada bir toplu halde yapılan ibadetin eda edildiği günün ve o gün kılınan namaz ibadetinin adıdır. Cuma sûrenin genel muhtevâsı bağlamında sûrede temas edilen *cuma*, *ibâdet*, *ticaret* gibi hususlar hakkında birlik ve beraberlik bağlamında âyetler incelemeye ve değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu şekilde *cumanın* Müslümanlar/insanlar için haftalık bir buluşma, toplantı günü ve bayram olarak nitelendirilmesinin mümkün olduğu görülmektedir. Cuma namazının fazileti, diğer namazlar gibi onun da insanları kaynaştırıcı bir rolünün olduğu ve bu anlamda onun da fayda sağladığı üzerinde durulmaktadır.

1. Cuma'nın Aynı İsimdeki Sûrenin Muhtevâsı İle İlişkisi

İmandan sonra gelen farzlardan en önemli ve amellerin Allah indinde en sevimli olanı namazdır. Nitekim o, önemi açısından, dışındaki ibâdetlerle mukayese edilemeyecek ölçüde *dinin direği* ve *cennetin anahtarı* gibi bazı nitelemeler ile ifade edilmiştir. Nitekim onun yerine getirilmesi ile kulluk ve ahlâk bakımından pek çok şey kazanılabilir. Bu bağlamda *cuma* namazı İslâm dininde çok önemli yeri olan namazlardan biri olarak Kur'ân'da ve Cuma sûresinde ismi verilerek zikredilen bir ibâdettir.¹⁴⁹ Haftada bir toplu olarak yapılan bu ibâdetin önemi Cuma sûresinde konu edilir. Onda, Hz. Peygamber zamanında (mescitte) meydana gelen bir olay hakkında bilgi verilir, ibâdet ve o esnadaki ciddiyet ve ibâdethânelerin âdâbına dair beyanlarla birlikte bu konulara vurgu vardır.¹⁵⁰

Cuma sûresinde o günün Müslümanlar için taşıdığı önem ve onun bir ibâdet olması bakımından anlamı ve önemi üzerinde durulur. Onda, Hz. Peygamber'in gönderilmesi ile ilgili hikmetlere de yer verilerek insanların ölümle yüzleşmelerinden önce onları uyaran bir elçi konumunda sunulur. Öyle ki o, çoğu ümmî olan Araplara kitabı ve hikmeti öğretmekle onlara hidâyete ermelerinin ve cennete hazırlanmalarının yolunu açmıştır. Bu kabilden yahudileri de ellerindeki tahrif olmuş bilgilere kanmamaya ve kendisine inanmaya çağırırmaktaydı. Zira bazı âyetlerden de yahudilerin ilâhî sorumluluklarını yerine getirmedikleri de anlaşılmaktadır.¹⁵¹

Yahudiler inançları bağlamında cumartesi gününe önem verirler. Ama kendilerine *Tevrât*'ın verilmesi ile birlikte aslında onda bildirilenleri sahiplenmeleri ve gereklerini eda etmeleri hakkındaki zorunluluk gibi yükümlülükleri üzerinde de durulur.¹⁵² Nitekim yahudilerin bu sorumluluklarını taşımamakla, gereğini yerine getirmemekle veya onunla amel etmemekle birlikte eleştirilmeleri de bahis konusu ediliyor. Yahudilerin, kitaplarının maddi ağırlıkları altında ezildikleri, onun içeriği ile ilişkilerinin nerede ide ortadan kalktığı görülüyor. Bu nedenle onlar temsilen ağır bir benzetme ile merkebe benzetiliyor.¹⁵³ Bu arada söz konusu durum, Kur'ân karşısında aynı konumda olanları, aynı durumu benimseyen ve din mensubu olan herkesi kapsayıcı bir mâhiyet arz ediyor ve genel bir uyarı niteliğinde olduğu da anlaşıyor. Yahudilerin bu ve benzeri anlamdaki bazı bencil/karşıt iddiaları ve

¹⁴⁸ Bkz. Hayrettin Karaman v.dğr., V/353,354.

¹⁴⁹ Bkz. *el-Cuma* 62/9.

¹⁵⁰ Bkz. *el-Cuma* 62/9-11.

¹⁵¹ *Cuma* 62/5-8 vd.; ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/715-719.

¹⁵² Bkz. *Al-i İmrân* 3/81, 187 vd.

¹⁵³ Bkz. *el-Cuma* 62/5.

davranışları eleştirilerek çürütülüyor ve reddediliyor. Bunlardan öne çıkan bazıları aşağıdadır:

a-Yahudiler Allah'ın has ve imtiyazlı kullarıdır.

b-Peygamber sadece kendi toplumlarından çıkar ve sadece onlar kutsal kitap sahibidirler

c-Kendilerine mahsus belirlenen cumartesi günü ve ona özgü kutsal ayinleri vardır. Ama Müslümanların kitaplarında böyle bir şey yoktur.¹⁵⁴

Bir toplum yukarıda olduğu gibi kendisini diğer insanlara nazaran seçkin kabul ederse, öne çıkarırsa ve Allah nazarında herkesten daha imtiyazlı olarak kabul ederse bu şekilde insanlar/toplumlar arasında bir ayrışma algısı oluşur ve körüklenir. Bu hemen hemen her millet için geçerlidir. Bu sûrede cuma günü veya namazı yanında böyle bir anlayıştan bahsedilmesi veya onun cuma ile birlikte zikredilmesi, onun topluma birlik ve beraberlik açısından olumsuz etkilerinin olabileceği düşüncesini akla getiriyor olması da oldukça mânîdardır. Zira bu anlayış bir şekilde toplumda nüks edebilir ve ayrışmayı tetikleyebilir.

Yahudilerin ortaya koydukları iddialara karşılık ve onlara yönelik başka yapılan eleştiriler de vardır. Bu aynı zamanda diğer ilâhî din mensuplarına yönelik yapılan bir eleştiri ve uyarı şeklinde olan bir mâhiyet de arz eder. Kaldı ki âyetin son cümlesinden bu uyarının genel olduğunu anlamak da mümkündür.¹⁵⁵ O halde herkesin bundan nasibini alarak insanların/Müslümanların Kur'ân öğretisini/talimatlarını izlemeleri ve onlara uymaları da bir gereklilik ifade eder. Bu bağlamda söz konusu sûrede dikkat çekilen en önemli ve temel hususlardan birisi de özellikle cuma günü ve namazı olup o zorunluluk arz eden bir ibâdetidir.

Yahudilerin cumayı dikkate almamaları yanında daha sonralarına rağmen ilk dönemlerde âhiret inançları daha da zayıftı. Halbuki ilâhî dinlerde temel esaslar hep aynıdır. Yahudilikte de öyle olmalıydı. Buna rağmen iddialarına göre olduğu kadarıyla âhiret mutluluğu sadece kendilerine ait olacaktır. Halbuki âyetten sadece onların Allah'ın dostları olmadıkları sonucunu çıkartmak mümkündür.¹⁵⁶ Öyle ki eğer aksi olsaydı onlar ölümü arzu eder olurlardı.¹⁵⁷ Bunu yapmadıklarına göre onların Allah'ın dostları olmadıkları ortaya çıkıyordu. Kaldı ki onların dünyaya taparcasına bağlılıkları, yaşamaya çok hırslı olmaları ve kötülük yapmaları ayrıca bunun bir göstergesi idi.¹⁵⁸

Hiz. Peygamber'in daveti kendi dönemi ile sınırlı olan bir davet olmayıp hem o dönemde olanlara hem de daha sonradan gelenlere yöneliktir. Yani bu, kıyamete kadar devam edecek olan bir davettir.¹⁵⁹ Sûrede buna da değiniliyor. O halde o, onun ümmeti, âlimleri ve okumuşları ile Hiz. Peygamber'in bıraktıkları üzerinden eğitim/öğretim ve öğrenme dahil bunlar bağlamında hep devam edecektir. Hutbe ve vaaz da bu çerçevede bir anlam ve bazı faaliyetleri ifade eder. Kaldı ki Kur'ân ve İslâm asla bir döneme ve bir topluma mahsus değildir. Bunların malumatını anlatmak için cuma fırsatı da çok iyi değerlendirilmelidir. Bu anlamda ilâhî öğretisi hakkında yahudiler gibi sorumluktan kaçınmamalı ve gerekleri bihakkın yerine getirilmelidir.

¹⁵⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/721.

¹⁵⁵ Bkz. *el-Cuma* 62/5; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V/211.

¹⁵⁶ Bkz. *el-Bakara* 2/94, 95.

¹⁵⁷ Bkz. *el-Bakara* 2/94, 95.

¹⁵⁸ Bkz. *el-Bakara* 2/ 96 vd.

¹⁵⁹ Bkz. *el-Cuma* 62/3 vd.

Hasılı, her hâlükârda cumayı kılan her müminin temel özelliklerinden birisi de âhirete inanır olmasıdır.¹⁶⁰ Yahudilerde şöyle veya böyle bu inancın varlığı kabul edilecek olsa da onların kötü işler yapa yapa zamanla inançlarında etkisizleşme veya sönme vuku bulunduğunu da düşünmek gerekir. Durum böyle iken onların kendilerini Allah'ın dostları, sevgili kulları oldukları gibi iddialarda bulunmaları da hep boşa çıkmaktadır. Her hâlükârda cuma günü ve namazı sosyal hayata müspet katkı sağlamak bakımından herkes için çok önemli fırsatlardan bir fırsattır. Cuma sûresinin bu konudaki mesajlarından ve katkısından da yararlanmalıdır. Üstelik toplu halde yapılan bu ibâdet, Müslümanların birliğine ve birlik şuuruna her zaman çok önemli katkılar sunacaktır.

2. Cuma Günü'nün Müslümanlar İçin Önemi

Cuma İslâm kültür ve medeniyetinde çok önemli bir yere ve değere sahiptir. Öyle ki cuma namazı İslâmiyet'te hayır bakımından âhiret hayatı için dünyalığa göre daha üstündür. Onun değeri elbette gerçeği anlayanlar, kabul ve tasdik edenler için böyledir.¹⁶¹ Cuma namazına dair farz oluşu hususunda icmanın/görüş birliğinin mevcut olması, vakti ve hutbe şartı konusunda kayda değer herhangi bir ihtilafa rastlanamaması, bu ibâdetin fiili olarak eda edilmesinin gerekliliğini ve ayrıca önemini vurgular veya öne çıkarır mâhiyettedir.¹⁶² O zaman bunlarla bir teşvik olduğu anlayışı da ortaya çıkar. Her hâlükârda o gün insanların toplanmasının ve birlikte cuma namazının kılmasının gerekliliği de aşîkârdır.

Hadis külliyyatında da cuma günü'nün/namazının önemi, Müslümanlara yönelik faydaları ve onlara kazandıkları hakkında oldukça önemli bilgiler yer alır. Nitekim bir hadiste, cumaya gitmenin, hutbeyi dinlemenin fazileti yanında usulüne uygun olarak yerine getirilmesi ile kişiye ait günahların da affedileceği hususu ifade edilir.¹⁶³ Bu gibi rivayetler arasında mefhum birliği yanında onun önemine dair pek çok farklı hadis bulunduğu da görülür. Bunlardan bir tanesi örneğin "*Cuma gününde öyle bir saat vardır ki, şayet bir Müslüman kul, namaz kılarken o saate rastlar da Allah Teâlâ'tan bir hayır isterse, Allah istediğini kendisine mutlaka verir.*"¹⁶⁴ buyrulur. Ona İslâm geleneğinde ve Müslümanlar üzerinde yaptığı müspet etkiler bağlamında sıklıkla rastlamak mümkündür. Üstelik onun vakitli kılınması ile beş vakit kılınan namazlara devam edilmesi gibi bazı alışkanlıkların kazanılması ve bunun gelişmesi hususunda etkili olabilir.

Bazı hadislerden veya nakillerden anlaşıldığına göre bir mani olmadan cuma namazının peş peşe kılınmaması¹⁶⁵ veya terk edilmesi; hafife alınması, ona önem verilmemesi hatta İslâm'ın ilgili emirlerinin arkaya atılması şeklinde gelen haberler

¹⁶⁰ Bkz. *el-Bakara* 2/ 3,4 vd.

¹⁶¹ Bkz. *el-Cuma* 62/9; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V/212.

¹⁶² Örneğin "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ أَوْ لَيَخْتَمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ" "Her hangi bir cemaat ya cuma namazını terk etmekten sakını(sınla)r yahut da Allah Teâlâ onların kalplerini mühürler de gafillerden olurlar." Bkz. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahihu Müslim (el-Câmiu's-Sahîh)*, Beyrut, ts., II/591, no: 865; Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, ys., 2009/1430, 1/507, no: 794 vd.

¹⁶³ Örnek olarak bkz. Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, III/8, no: 2025; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî (ö.275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karre Belleli, ys., 1430/2009, II/282, no:1050 vd.

¹⁶⁴ Hadisin metni: "فِيهِ سَاعَةٌ لَا يُوَاقِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّيُ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ" Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî (256/870), *Sahihu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*, Beyrut, 1987/1407, I/316, no: 893; Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, II/583, no: 852 vd.

¹⁶⁵ Bkz. Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999, IV/181.

ve bu bağlamda yapılan değerlendirmeler mevcuttur. Bunlara binaen ortaya çıkabilecek davranışların kişinin kalbini zamanla manen bilgiye kapatabileceği/mühürleyebileceği, gafillerden hatta münâfıklardan olabileceği gibi sonuçların ortaya çıkabileceğinden söz edilmektedir.¹⁶⁶ Örneğin bir hadiste “*Her kim önemsemediği için üç cumayı terk ederse, Allah onun kalbini mühürler.*”¹⁶⁷ şeklinde gelmiştir. O halde cumayı terk etmekten sakınılması halinde Allah tarafından kalbin mühürleneceği, kişinin münâfıklardan bile olunabileceği gibi anlayışlara zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Biraz önce sözü edilen rivâyetler arasında bir tesânüt veya bağlantı olduğu şeklinde oluşan bir durumun mevcudiyeti söz konusudur. Bu, onlardan herhangi birinin konuya dahil edilmesi veya birbirlerini desteklemeleri ile aralarında hasıl olan bir birliktelik içinde bulunmaları durumunu da ifade eder. Üstelik o haberlerin yer aldığı nakiller de geçen lafız ve onların muhteva bakımından birbirlerine benzer olmaları yanında bu gibi bütünlükleri bağlamında cuma namazının kılınmaması ile imanın zayıflayacağına dair oluşan/çıkan bir kanaat olduğu şeklindeki yorumlara da rastlanmaktadır. Bu gibi nedenlerden dolayı cumayı terk etme konusunda hadislerden bazılarında dile getirilen âdeta tehdit edici ifadeler veya onu mazeretsiz kılmamanın karşılığında dikkat çekilen müeyyideler/cezalar onun önemini defalarca düşünmeye sevk eder niteliktedir.

Sosyal hayat açısından önemli olan bu ibâdete dair için kolaylıkların olması da onun ayrıca güzelliklerine ve cazibesine katkı sunar. Meselâ insan için hastalığın, ileri derecede yaşlılığın, can ve mal güvenliğinin olmaması gibi durumlarda hatta âlimlerden pek çoğunun kanaatine göre amâ olunması, seyahat halinde bulunulması gibi hallerde veya onun kadınlara farz olmaması ve benzer durumlarda da ona dair kolaylıklardan söz edilir.¹⁶⁸ Uygun mekân, kişi ve imam şartlarının bulunması ve bir cemaat oluşması halinde küçük veya büyük ve de uygun olan yerleşim yerlerinde Müslümanlar tarafımdan eda edilmesi de bir zorunluluk ifade eder. O halde o, Müslümanların yaşamında özel bir öneme haizdir. O güne ait faaliyetlere, uygulamalara ve ibâdetlere göre bunlar insanların dinî ve dünyevî yaşamlarına, birlik ve beraberliklerine oldukça önemli katkılar sağlar.

Biraz geride işaret edilen olumsuz davranışlar yanında insanın zamanla duyarsız olabileceği hatta kâmil bir mümin olmaktan mahrum kalabileceği gibi hususların da onlara ilave edilmesi gerekir. O halde bütün bunlardan cumanın müminler için ne kadar önemli olduğunu anlamak mümkündür. Üstelik başka bir namazla ilgili rastlanamayan “...فاسعوا إلى ذكر الله...”¹⁶⁹ ifadesinden de onun önemine yönelik teyitli söylem veya varlığına işaret eden bir delil¹⁷⁰ olduğunu da çıkartmak mümkündür. Nitekim bu gibi beyanlar oldukça açık olarak onun değerini ifade eder

¹⁶⁶ Bu söylem ve mefhumları içeren nakiller için bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), II, “Cuma”, 20; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), XXI/422; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu’t-Tirmizî*. (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Cuma”, 7; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ, Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru’l-Memûn li’t-Turâs, 1404/1984), 5/102 vd.

¹⁶⁷ Hadisin metni: “مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ” vd. Bkz. Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed ed-Dârimî. *Müsnedü’l-Dârimî* (Sünenü’l-Dârimî), thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Hâlidü’s-Sebt el-Alenî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1986, I/444, no:1571,1611.

¹⁶⁸ Bkz. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, V/349.

¹⁶⁹ Âyetin anlamı: “...hemen Allah’ı anmaya koşunuz ...” *el-Cuma* 62/9.

¹⁷⁰ Bkz. Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, V/212.

niteliktedir. Cuma bağlamında sözü edilen ticarete kıyasla namazdan elde edilen sevabın da Allah indinde daha hayırlı olduğunu ortaya koyan “... ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التَّجَارَةِ...”¹⁷¹ şeklindeki ifade ve o vakitte yapılan ticarete ara verilmesinin istenmesi yine ona atfedilen bir kıymetin ve önemin daha açık bir alametidir. Burada ticaretin sosyal ilişkiler açısından önemini belirtmek gerekir. Bununla birlikte dünyalığın bir süre bırakılarak daha faydalı olana koşulmasının veya daha faydalı olan için yarışılmasının istenmiş olması da çok manidardır.¹⁷² Zira bu tür davranışlar arınmaya ve ruh olgunluğuna katkı sağlamakla birlikte dünya işlerinin ve ilişkilerinin de daha iyiye gitmesine de katkı sağlar. Bunun bir şekilde sağlanabilmesine katkı yapabilmek açısından cuma vaktinde alışverişin veya başka dünyalık işlerin yapılması yasaklanmıştır.

Cuma namazı, öğlen vaktinde ve namazın yerine cemaatle kılınan çok önemli bir ibâdetdir. O gün ve o saat Müslümanlar için ibâdet etme vaktidir. Bu ibâdet, şartları taşındığı takdirde herkes için farz olup süreklilik arz eder. Nitekim bazılarına göre o vakitte (mübah olan) alışveriş ve meşguliyetlerin terk edilmesi de buna yönelik bir alâmet olarak kabul edilebilir.¹⁷³ Bunun yanında namazdan sonra dünyalık olarak sadece Allah'ın lütfundan nasibini istemek/aramak değil örneğin birbirini veya hasta ziyareti yapmak, cenâzede veya taziyede bulunmak gibi davranışlar da dahil olmak üzere hep birlikte ve vaktinde hiç kesintiye uğratmadan Allah'a yönelmek¹⁷⁴ insanlar için oldukça kaynaştırıcı davranışlardandır.

Cuma namazından bayanlar yükümlü(sorumlu) olmasalar da onlardan isteyenlerin onu eda etmelerine karşı ciddi herhangi bir engel yoktur. Bu bağlamda kadını erkeği ile hep birlikte kılınabilecek olunan bu namaz, insanları kaynaştırmada ve toplum için birliği sağlamada önemli rol oynayabilecek bir mâhiyet arz eder. Bu ayrıca onun çok önemli bir yönünü de ortaya koyan bir niteliğidir. Demek ki o, insanlar arasında birlik ve beraberlik ruhunu oluşturmada, geliştirmede ve bu anlamda toplumların bilinçlenmesinde çok önemli rol oynayabilecek bir niteliğe ve mahiyete sahiptir. Öyle ki bazı hadislerde bunlarla ona yönelik bir teşvik olduğu da görülür.¹⁷⁵

Cuma günü, insanlar/Müslümanlar için âdeta bir bayram havası içinde geçer veya öyle telakki edilir. O gün onlara göre çok önemli olmakla birlikte cuma ibâdetine dair şartları taşıyan herkesin onu yerine getirmesi farz-ı ayındır.¹⁷⁶ O zaman Müslümanlar bu emre uyarak o gün yıkanmış, temiz ve güzel elbiseleri ile hoş kokulu halleriyle câmiye giderler. O gün yaşamlarını yönlendirebilecek ve onlara güzellikler katabilecek bazı nasihatler ile de muhatap olurlar, onlardan yararlanırlar. Cuma namazı diğer namazlar¹⁷⁷ gibi Müslümanları hayasızlıktan ve fenâlıktan alıkoyacak bir nitelik ve mâhiyet de arz etmekle birlikte bu yönü de ayrıca

¹⁷¹ Âyetin anlamı: “...Allah'ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten daha hayırlıdır...” *el-Cuma* 62/11.

¹⁷² *el-Cuma* 62/5-8 vd.; ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/727.

¹⁷³ Bilgi için ayrıca bkz. Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî(ö. 483/1090[?]), *Kitâbu'l-Mebsûr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989, II/21,22; İbn Hacer el-Askalânî Şihâbuddîn Ahmet b. Alî b. Muhammed (ö.852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005), II/422 vd.

¹⁷⁴ *el-Cuma* 62/5-8 vd.; ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/727.

¹⁷⁵ Örnek bir hadis, “... Bir kimse güzelce abdest aldıktan sonra cumaya gelir, susarak hutbeyi dinlerse, üç gün fazlasıyla bu cumadan diğer cumaya kadar olan zaman içindeki günâhları bağışlanır.” vd. Bkz. Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, III/8, no: 2025; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö.275/889), *Sünenu Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karre Bellefî, ys., 1430/2009, II/ 282, no:1050 vd.

¹⁷⁶ Bkz. *el-Cuma* 62/9.

¹⁷⁷ Bkz. *el-Ankebût* 29/45.

toplumun birliğine katkı sağlar. Üstelik ilgili âyet/âyetler bağlamında, yukarıdaki bilgiye ilave olarak onun kadınlara meşru olduğundan da söz edilebilir. Nitekim bir âyette namaza nidâ ile Allah'ı zikretmeye yani hutbeye ve namaza¹⁷⁸ acele etmek/gitmek bağlamında koşmadan söz edilir.¹⁷⁹ Bu kalplerin, niyetlerin ona birlikte yönelmesi, yorulmayacak şekilde koşması olarak da yorumlanabilir.¹⁸⁰ Bundan kadınları içeren bir anlayışın çıkarabilmesi de mümkündür. Üstelik bu bağlamda o, toplumun geneline yönelik bir ibâdet olarak da ifade edilebilir.

Cuma namazında insanların/Müslümanların Allah'ın huzurunda bulunarak hep birlikte O'na yönelmekle O'na karşı manevî bir yakınlık duyduklarını da söylemek gerekir. Onunla zihinlerde her zaman Allah'ı hatırlatmak, kalplere sevgiyi, mesuliyet duygusunu ve hassasiyeti yerleştirmek için bir fırsat oluşur. Bu durum, insanın zamanla günâh işlememesine ve olgunlaşarak kötülüklerden uzak ve iyi insan olmasına da vesile olabilir.¹⁸¹ Ama onu terk eden kişinin Müslümanlığının kıymetinde düşme/azalma veya Allah'ın birliğine imanında zayıflama olabileceği şeklinde yapılan değerlendirmelerin olduğu da görülebiliyor. Halbuki onun yaygınlaştırılması ile bunun tersi bir durumla toplumun erdemli ve ıslah olmuş olmasında bir neşv-ü nemadan söz edilebilir. Ancak bunun gerçekleşmesi için insanların şuurlu olmaları, ona devam etmeleri ve bu anlamda kıymetini takdir etmeleri gerekir. Ancak Kur'ân'dan uzaklaşarak ona yabancılaşmayla ayrışmalar, kopmalar hatta kötülükler olabilir. Nihayet yahudiler gibi ilâhi emirler karşısında samimiyetsizlikler de hâsıl olabilir.¹⁸²

Müslümanların ona bilinçli ve iyi bir mümin olarak devam etmeleri ile diğer namazlarda olduğu gibi bunun da insanların kötülüklerden uzaklaşmalarına katkı sağlayıcı olacağı muhakkaktır. Böyle bir durum gerçekleşebiliyorsa onun Allah indinde makbul olduğu da düşünülebilir. Nitekim bir hadis-i şerifte kişinin evinin önünde bulunan bir nehirde beş kere yıkanması ile kişi nasıl kirlerinden temizlenirse, sürekli kılınan, tekrarlanan namaz ile de Allah tarafından, onu eda edenin günahlarının silinmesinden/temizlenmesinden söz edilir.¹⁸³ Cuma namazının sıhhatli ve doğru olarak kılınmasıyla kişinin Allah'ın hoşnutluğunu, sevgisini elde edebileceği ve bu şekilde imanının güçlenebileceği gibi hususlardan da söz edildiği görülür. Nitekim o zaman toplum bireylerinden veya insanlardan düzenli, uyumlu bir topluluk oluşturulması ve birliğin/beraberliğin artması mümkün olabilir.

Her hafta toplumun farklı kesimlerinden veya çevredeki insanlardan gelerek oluşturulan küçük topluluklar halindeki cemaatler âdeta toplumun genelindeki mevcut birliğin ve beraberliğin bir temsili olur. O bütünlüğü hatırlatır şekilde oluşan bu manzaraya ve birlikteliğe vesile olur. Üstelik cuma hutbesinde, oraya gelen cemaatin ortak olarak benimsediği, inandığı müşterek değerler üzerinden bir şeyler anlatılır olması da onlarda birlik ve beraberlik bilincinin daha da gelişmesinde ve onların müspet yönde etkilenmelerinde müessir olabilir. Bu nedenle onun her türlü müspet etkisini artırabilmek ve ondan en üst seviyede yararlanabilmek için hutbe ve vaaz için çok iyi hazırlanmak, o gün ve önemine uygun olarak son derece güzel

¹⁷⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/725.

¹⁷⁹ Bkz. *el-Cuma* 62/9; ayrıca bkz. *Cuma* 62/9; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/212.

¹⁸⁰ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/723,724.

¹⁸¹ Bkz. *el-Ankebût* 29/45.

¹⁸² Bkz. *el-Cuma* 62/5-8.

¹⁸³ Bkz. Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fi (256/), *el-Câmiu's-Sahîh*, Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1987/1407, I/ 140,141, no:528 vd.

konuşmalar yapmak gerekir.¹⁸⁴ O halde cuma gününden, feyzinden ve ibâdetinden bir şekilde mutlaka yararlanabilmelidir. Bu sebeple Müslümanlar o gün birlikte ve dayanışma halinde Allah'tan af, rahmet ve iyilik dileğinde bulunurlar. Bu şekilde insanlara sosyal ve dinî değerlere dair her hafta bilgi verilmesi, insanların bilinçlenmesinde ve kaynaşmasında çok katkı sağlayıcı olur. O esnada ve ortamda ortak duyguları paylaşmaları ve bütünleşmeleri de bu açıdan çok yararlı olur. İnsanların birliğine ve uzlaşmasına katkı sağlayabilecek unsurlardan birisi de konuyla ilgili sözlü ve yazılı kültürü geliştirerek onlara katkı sağlamaktır ki bu, meselenin âyetler¹⁸⁵ bağlamında insanlar arasındaki ilişkileri ve sosyolojik olayları sağlıklı olarak değerlendirmek ve katkılarından yararlanmak şeklinde de olabilir. Nitekim bunun ticaret ile uğraşanların bulundukları çevrede, toplumda hatta başka milletler ile arasındaki ilişkilerde de önemli rol oynadığı sabittir. Bu manada ticareti, insanların ilişkilerinin iyileştirilmesinde ve geliştirilmesinde oynadığı çok önemli rol açısından da hatırlamak gerekir. O zaman câminin içindeki faaliyetler ile dışarıda ve çarşıda pazarda cereyan eden hareketlilik birbirinden kopuk düşünülemez. Nitekim bu tür bir düşünce ve ayırım da toplumun birlik ve beraberliğini de zedeler hatta ona zarar verir.

Hız. Peygamber'in o dönemde dinî ve dünyevî bazı işleri mesciddeki insanlar ile müzakere etmesi/görüşmesi, istişarede bulunması ve bazı heyetleri orada kabul etmesi de bu manda çok önemsenecek bir durumdur. Bu bağlamda vaktiyle sultanların/padişahların zaman zaman mescitlerde, câmilerde mümkün oldukça cuma vakitlerinde insanlarla buluşmaları, halka hitap etmeleri, onların dertlerini veya sorunlarını dinlemeleri onun medeniyetimizdeki yerini, önemini ve ona katkısını da oldukça ortaya koyar ve öne çıkarır. Kaldı ki o, oldukça büyük veya en büyük yerleşim yerlerinde/şehirlerde kılınır. Üstelik o, İslâm'ın Müslüman toplumlardaki sembolleri (şeâiri)nin en büyüklerinden biridir.

Hâsılı, cuma gününde ve cuma namazında toplum tarafından elde edilebilecek feyz, bilgi ve olgunluk sayesinde olumsuzlukların azalması/yok olması veya müspet davranışlara evrilmesi en azından eğilim veya düşünce olarak mümkündür. Bunun önemli ölçüde birlik ve beraberliğe yönelik katkıları ve faydaları da vardır. O halde cuma Müslümanların hem cemaat/topluluk hem ümmet olma bilinci kazanmalarına, birbirlerini ve dinlerini daha iyi anlamalarına ve onu hayata geçirmelerine önemli ölçüde katkıda bulunur. O zaman ondan pratikte daha iyi yararlanma imkânı da olur. Bu bağlamda cumaya ağırlık verilmesi büyük önem arz eder. Bu gibi nedenlerden dolayı ortaya çıkan ehemmiyetinin büyük olmasıyla birlikte o günde kılınan cuma ibâdeti aynı zamanda farz kılınmıştır. Hayatta dünyalık yanında ve ona karşılık dinin daha çok benimsenmesi ve gereklerinin eda edilmesi, böylesi günlerin daha iyi değerlendirilmesi ile de faydadan asla hali olamaz.

3. Cuma Namazının Müslümanların/İnsanların Birliğine Katkısı:

Cuma'ya yönelik olmak üzere o günün akşamından itibaren maddî ve manevî hazırlıklar bağlamında temizlik ile başlanır. Bu oldukça önemlidir. Öyle ki, ona karşı duyulan ilgi, hissedilen sevgiden dolayı hazırlıkların önceden başlaması doğaldır. Bu hareketlenme ile Müslümanlar ona karşı hissettikleri duygular sayesinde hep

¹⁸⁴ Cumanın faydasını artırmak ve ondan daha fazla yararlanmak için imamın/hatibin o günün anlam ve önemine uygun olarak çok iyi hazırlanması gerekir. Nitekim (o gün ve) hutbe için Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer çok iyi hazırlanırlardı. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/725.

¹⁸⁵ Bkz. *el-Cuma* 62/9-11.

birlikte ve müşterek olarak harekete geçerler. Bu şekilde ona hazırlık yaparlar. Örneğin bazı yörelerde/ölkelerde her cuma akşamı evlerde Kur'ân okunur ve dualar yapılır. Kaldı ki o gün sadece bir ibâdet günü olarak da görülmez. Nitekim o gün yapılan ibâdetin sosyal ve ahlâkî olumlu boyutları ve yansımaları da olur.

İnsanların bir araya gelmeleri ile samimi ilişkiler kurmaları kolaylaşır ve rahat diyalog kurabilmelerinin yolu açılır; uyumlu olmaları için bu bir vesile olur. Böylece bu gibi hususlarda bilgiyi ve görgüyü artırma ve bunlara yönelik beceri kazanma fırsatları da doğar. O vakitte okunan hutbe ve yapılan vaazlar da bunun için önemli birer vesile olur. Bu konularda insanların bilinç sahibi olmaları, sosyal ve kültürel düzeyler yakalamaları, dolayısıyla erdemli insanlar olmaları veya bu anlamda mertebeler kazanabilmeleri için farklı imkânların ve fırsatların doğması da mümkün olur. Daha doğrusu bunlar için zemin de hazırlanmış olur. Bütün bunlar bağlamında cumanın feyzinden ve bu manadaki katkısından da yararlanmak mümkün olur.

Cuma'nın cemaatle kılınması ile insanlarda birlik ve beraberlik duyguları ortaya çıkar ve harekete geçer. Bunun maddî ve manevî dayanışma bilincinin oluşmasında da faydalı katkısı olur. Bu nedenle onun diğer namazlarda olduğu gibi o anda özellikle bir araya gelen kalabalıklar ile kılınması sayesinde insanlar arasında muhtemel sosyal farklılıklar da oldukça ortadan kalkar. Genci yaşlısı, fakiri zengini, âmiri memuru, işçisi işvereni, köylüsü şehirlisi, yerlisi yabancısı hep beraber ve aynı safta yer alır. Böylece herkes tarafından insanların bir ve eşit olduğu duygusu fiilî olarak ortaya çıkar ve hissedilir. Bununla birlik ve kaynaşma duygusu da güçlenir.

Cuma'nın insanların/Müslümanların birliğine ve beraberliğine katkısı ve faydası çok iyi hesaplanarak ona göre değerlendirilmesi gerekir. Nitekim onda halka hutbe okunması/nasihah edilmesi aynı zamanda Allah'ı zikretme kapsamında ve hükmünde kabul edilebilmektedir. Bu bağlamda ona küfür, isyan, zâlimlerin veya unvanlarının zikri giremez, girmemelidir. O zaman bu, sosyal hayatın birliğini olumsuz yönde etkiler.¹⁸⁶ O gün ve namaz vesilesiyle insanlar arasında oluşması beklenen dayanışmanın artması, iyiliklerin yaygınlaşması, kötülüklerin ortadan kalkması gibi hususlarda bunun menfi etkileri görülebilir. O durumda olumlu yönde mesafe alınamaz. Halbuki orada görüşen müminlerin kardeş olarak birbirlerine karşı muhabbet duymaları, birbirine saygı göstermeleri beklenir. Nitekim böylesi buluşmalarla güzel ve müspet davranışların sergilemesinin yolu açılır. İnsanlar/Müslümanlar sosyal ilişkilerde birbirlerine karşı uymaları gereken bazı değerleri de öğrenirler ve onlara alışırlar.

Her yeni gelen neslin dinî ve ahlâkî değerlere bağlı olarak eğitilmesinde ve yetiştirilmesinde cumanın da büyük payı vardır ve hep olmalıdır. Cuma sûresinde ekseriyeti ümmî olan bir toplumun içinden seçilen/gönderilen bir peygamberin onları yanlış inançlardan ve davranışlardan arındırmaya çalışması pek tabidir. Zira onlara dinin mânevi (ve şerî hükümlerini), aklî (akla hitap eden) ve naklî olan yönlerini de öğretiyordu.¹⁸⁷ Bu faaliyetin oldukça mescitte ve orada toplanmış mevcut topluluğa yönelik yapıldığı anlaşılmaktadır. Böylece nesilden nesile aktararak gelen o bilgiler ve alışkanlıklar zamanla insanların ortak kültürü ve inanç değerleri olarak paylaşılmaktadır. O zaman kendi içlerinden gelen bir Peygamber (sav)'in ve getirdiği Kitab'ın söylediklerinin etrafında birleşmeleri gerekiyordu. Bu, o görevi ifa etmekte olan için de kolaylaştırıcı bir rol oynuyordu. O şekilde elbette

¹⁸⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/725, 727.

¹⁸⁷ Bkz. *el-Cuma* 62/2,3; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V/211.

o misyonun yürütülmesinin daha kolay olması mümkün idi.¹⁸⁸ Zira bu manada o, âdeta onlardan birisi idi. Kaldı ki cuma, Hz. Peygamber döneminde ve sonraki dönemlerde ümmetler için bir ibâdet, bir bayram¹⁸⁹, kucaklaşma, birlik ve beraberlik günü olmuştur.

Cuma günü "...Allah'ı anmaya koşma..."¹⁹⁰ ifadesi ile genellikle hutbenin ve iki rekat namazın kastedildiği de ifade edilebilir. Bunun yanında koşmaktan maksadın kalp ve niyet olarak meyl, yani kalben o işe yönelme, üstelik kalplerdeki o ortak duygu ile ona koyulma olduğunu söylemek de mümkündür.¹⁹¹ Müslümanların âhiret inancı, Allah'a beslediği sevgi ve bağlılık sosyal ilişkilerinde de kendini gösterir ve onlara faydalar da getirir. Bu yerinde ve çok doğaldır. Ama kâfir ve kötülüğü olan yahudiler ondan korkuyorlardı. Zira inançlarında samimi değillerdi. Halbuki gerçek ve samimi mümin âhiretten pek korkmayabilmektedir.¹⁹²

Cuma gününe ve o gün ibadet etmeye teşvik edici hadisler de mevcuttur. Nitekim bir hadiste "*Cuma gününde öyle bir saat vardır ki, şayet bir Müslüman kul, namaz kılarken o saate rastlar da Allah Teâlâ'tan bir hayır isterse, Allah istediğini kendisine mutlaka verir.*"¹⁹³ buyrulmuştur. Bununla hayra, güzel amele teşvik edilirken o gün cuma namazını kılmaya mâni olacak her tülü işten ve meşguliyetten kaçınmaya da işaret edilir. Bu gibi bilgilerin sunulduğu cuma sûresi hakkında *Keşşeâf*'ta bazı hadisler bağlamında onun okunmasının faziletli olduğundan da söz edilir.¹⁹⁴

Her namazda olduğu gibi onu cemaatle kılmaktan elbette cemaat sevabı da alınır. Üstelik onu kılan insanlar/Müslümanlar arasında sevgi ve saygı artar. Yapılan ibâdet buna vesile olur. Bununla insanların tesânüt (dayanışma) ruhu da harekete geçer veya canlanır. Birbirleri arasında dinî ve dünyevî bilgi alışverişinin yapılmasına da imkân olur. Bundaki süreklilik diğer namazların da vakitli ve birlikte/cemaat halinde kılınması hakkında bir alışkanlık kazanmaya da katkıda bulunabilir. O zaman ve o ortamlarda bazen kimi yabancılarla tanışma imkânı da olabilir. Bu şekilde birliğin ve beraberliğin takviye ve güçlenme imkânı da olur.

İnsanların güncel hayattaki uğraşları ve meşguliyetleri sebebiyle farklı zaman aralıklarında görüşemedikleri kişiler ile görüşme imkânları da doğabilir. Kişi belki bir dereceye kadar yalnızlıktan veya onun hissinden de kurtulabilir. O, böylece kimi insanın yalnızlıktan kurtularak oldukça sosyalleşmesine, mutlu ve faydalı yaşamasına da vesile olabilir. O gün insanlar, birbirlerinin sevinçlerini paylaşma, sıkıntılarını öğrenme, birbirini teselli etme ve o günlerde olup bitenlerden oldukça haberdar olma imkânını da yakalar. Bunlar, insanın maddî ve manevî sıkıntılarını paylaşmak ve azalmalarına katkıda bulunmak için son derece faydalı davranışlar/buluşmalar ve bir araya gemeler olur. Bu şekilde Yüce Allah'ın evinde ve O'nun huzurunda birlikte buluşma gerçekleşir.

Cuma sûresinde sözü edilen bilgi, ibâdet ve davranışların bu anlamda yerine getirilmesi ile bunun birlik ve beraberliğe mutlaka katkı olarak yansıyabileceği, aksinin olumsuzluklara götürebileceği, olumsuz etkilerinin zararlarının olabileceği muhakkaktır. Bu bağlamda cuma günleri insanların da hutbe aracılığıyla

¹⁸⁸ *el-Cuma* 62/5-8 vd.; ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/714.

¹⁸⁹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/723.

¹⁹⁰ Bkz. *el-Cuma* 62/9.

¹⁹¹ Bkz. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, V/352.

¹⁹² Bkz. *el-Cuma* 62/6,7; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V/212.

¹⁹³ Bkz. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fi(256/870), *Sahîhu'l-Buhârî* (el-Câmiu's-Sahîh), Beyrut, 1987/1407, I/316, no: 893; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, II/583, no: 852 vd.

¹⁹⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/729.

aydınlatılmasının¹⁹⁵, bilgilendirilmesinin o gün için büyük fırsatlar oluşturduğu da bir gerçektir. Bu anlayıştan hareketle pek çok insan/Müslüman ülkede dinî bir gelenek olarak kılınan cumalarda vaaz yolu ile sürekli bilgilendirilir, belki de eksik veya yanlış bilgileri tamamlanır veya düzeltilir. Bu şekilde çok önemli bir görev ifa edilmiş olur. Nitekim eğitimin sürekliliği, her yeni gelen neslin dinini öğrenme gerekliliği, dini pek bilmeyenlerin hatta okuma yazması olmayanların, hayata atılan pek çok insanın tekrar bir şeyler okuma fırsatı bulamaması gibi durumlar karşısında söz konusu imkânların çok iyi değerlendirilmesi gerekir.

Cuma, üstün ve bereketli bir gündür. O günün heyecanla ve mutlulukla cumaya gitmek için oldukça erkenci ve aceleci davranılarak değerlendirilmesi Müslümanlar için pek tabiidir.¹⁹⁶ Kaldı ki o gün insanlar arasında oluşan âdeta karşılıklı bir sevginin ve heyecanın ortaya çıkmasından da söz edilebilir. Cuma günü ve namazı toplumun sevk ve idaresi ile de alakalıdır. Zira cuma namazının kılınması başkan veya yönetim bağlamında bir yetkilinin iznine bağlıdır. Bu nedenle devletin her kesiminde veya farklı kademelerinde bulunan görevlilerin vatandaşlar ile birlik ve beraberlik içinde olmaları hatta o mekanlarda onlarla buluşmaları da İslâm geleneğinde/medeniyetinde her zaman yeri olan bir alışkanlık olup toplumdan her kesimin birbirleri ile kaynaşmaları bakımından son derece önemlidir. Zira namazlarda veya cuma namazında her toplumun farklı kesimlerinden gelerek oluşan cemaatin/cemaatlerin birlik ve beraberlik içinde olmaları ve birlikte namaz kılmaları gelenek halini almış son derece güzel bir davranıştır.¹⁹⁷

Hâsılı o gün, bütün bunlarla birlikte insanların eğitimlerine de büyük katkılarda bulunurlar. Denilebilir ki insanlar o güne ve o ana özgü olmak üzere her tarafta âdeta sürekli tekrarlanan mini ve önemli bir eğitimden geçerler. Bu tür imkânlardan fazlasıyla yararlanabilmek için *câmi* ve *cuma* bağlamında var olan geleneklerin/faaliyetlerin artırılması, geliştirilmesi, pekiştirilmesi ve yaygınlaştırılması toplumun birliği açısından gereklidir. O an ve ibâdet mevcut imkânlar ile çok iyi değerlendirilmelidir. Belki de yeni imkânlar ve fırsatlar oluşturularak bunların birlik ve beraberlik için fırsatlara dönüştürülmesinin yolları aranmalıdır. Hatta o gün ve ibâdet bağlamında başka farklı faaliyetler de oluşturulabilmeli ve geliştirilmelidir. Bu bağlamda var olan kültür, ahlâk ve gelenek daha da geliştirilerek toplumun birliği ve beraberliği açısından daha faydalı ve katkı sağlayıcı hale getirilmelidir.

Sonuç ve değerlendirme

İnsanoğlu doğuştan sosyaldır. Doğumunda, ölümünde maddî ve manevî, insanî ve sosyal ihtiyaçlarında har zaman hemcinsleri ile birbirine muhtaçtır. Bununla birlikte aralarında inanç, düşünce/fikir ve kültür farklılıkları olması da doğaldır. Bu durumda birbirleri ile iyi geçinme, sağlıklı ilişkiler kurma, birbirleri ile kaynaşma ve buna göre davranma zorunlulukları da vardır. O zaman birlikte güzel bir hayat oluşturma yollarını belirleme ve hayatı ona göre sürdürme gereksinimleri de vardır. İnsanlar/Müslümanlar, İslâmî kültür ve medeniyet çerçevesinde, aralarında olması gereken birliği ve beraberliği sağlayabilecek dinî, ahlâkî ve gelenek halini almış değerlere sahiptir. Bu bağlamda her biri İslâm literatüründe yer alan *câmi*, *cuma*, *câmi cemaati*, *hutbe*, *vaaz* gibi çok önemli

¹⁹⁵ Bkz. *el-Cuma* 62/9; ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V/212.

¹⁹⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/723.

¹⁹⁷ Bkz. *el-Cuma* 62/5-8 vd.; ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/723.

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024
AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

fonksiyonlar üstlenen son derece önemli kavramlar vardır. Bu bağlamda cuma günü aynı dinin mensuplarına, aynı inancı hatta değerleri paylaşan insanlara hutbeler okunması, vaazlar edilmesi, bunun için haftada bir de olsa toplanılması, o gün buluşulması, aynı kibleye yönelinmesi onların birliğine ve kaynaşmasına son derece faydalı bir katkı sağlar.

Cuma günü Müslümanlar işlerini/ticaretlerini bırakarak Kur'ân'ın emri üzere cuma namazına giderler. Nitekim cuma sûresinin muhtevâsı bağlamında bunun öneminden, yapılan ibâdetten, okunan hutbeden, verilen bilgilerden (vaaz) hatta ticaretten bahsetmek mümkündür. Nitekim cuma namazını dile getiren on birinci âyet, kimi araştırmacılarca yer aldığı *cuma sûres*'nin iniş sebebi olarak mütalaa edilir. Bu bağlamda birlik ve beraberliği güçlendirmek için özellikle İslâm kültürünün ve medeniyetinin kendi sâiklerinden veya dinamiklerinden hareket etmekle onlardan daha etkili olarak yararlanılabilir. Bu aynı zamanda o değerlerin gelişmesine, yenilenmesine, toplumun benliğinin korunmasına ve bunların yaygınlaşmasına da katkıda bulunur.

Cuma günü ve ibâdetinin insanları dünya meşgalelerinden alıkoyması sadece o ibâdetin süresi boyunca geçerlidir. O zaman zarfında insanlar/Müslümanlar oldukça bilgi sahibi olabilir, birlik duyguları uyanabilir, yenilenebilir ve de beslenebilir. Kaldı ki her yeni yetişen nesil de bundan yararlanabilir hatta bir şeyler okumaya vakit bulamayanlar da kimi eksik bilgilerini tamamlama/düzeltilme veya yeni bilgiler öğrenme imkânı bulabilir veya o, buna vesile olabilir olması açısından da çok önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Üstelik ferdi olarak kılınan namazdan kat kat daha faziletli olan ve cemaatle kılınan bir namaza iştirak edilmiş olur. Bu şekilde cemaatle kılınmış, birlik anlayışı tazelenmiş ve namaz sevabı da kazanılmış oluyor.

Cuma namzı, Kur'ân'da bizzat ismi verilerek ifade edilen ve farz olan bir ibâdetdir. O günlerden bereketli ve en hayırlı bir gündür. O günden ve ibâdetinden insanî, dinî ve ümmetin kardeşliği açısından yeterince faydalanmak hem çok yararlı hem de birlik açısından insanlar/toplamlar için elzemdir. Özel olarak bu manda ve bazı hadislerden de mülhem olarak *Cuma sûres*inin okunmasının ayrıca faziletli olması, bununla birlik ve beraberliğin hatırlanması bununda da önemli olduğunun bir ifadesidir. Kaldı ki Kur'ân'ın bu konuda insanlara/toplumlara çok büyük katkılar sağladığı şimdiye kadar edinilen tecrübeler ile de sabittir.

Hâsılı, cuma faaliyetleri ve o gün mescidde/câmide asgari idealler etrafında birleşebilenlerden bir cemaat oluşması, bilinçli topluluğun ve birliğin oluşmasına mutlaka katkıda bulunabilir. Kaldı ki Kur'ân'da ve İslâm akâidindeki erkânı *Tevhîd*, *Âhiret* ve *Nübüvvet* gibi esaslara bağlı şekilde olan bir anlayışın o insanların yaşadığı sosyal hayatta yer alması veya toplumda yerleşmesi ve etkili olması sayesinde toplumun hem kendi içinde hem de onu benimseyen başka toplumlar ile oluşturacağı ortak ilişkilerde, inançlarda ve ahlâkta kaynaşmanın kendini göstermesi mümkün olabilecektir. Bu bağlamda insanlardan her birinin yaratılış gayesi olan ibâdete ve birliğe teşvik edilmesi hem dünyada fertlerin/toplamların arasında iyi ilişkilerin oluşmasında ve ıslâh dilmesinde hem de âhirette ebedî/sonsuz mutluluğa erişmelerinde mutlaka etkili olacaktır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (ö.241/855). *el-Müsned*. thk. Şuayb el- Arnaût v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 685/1286). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut, 1418.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö.275/889). *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karre Bellelî, ys., 1430/2009.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman Ebû Muhammed. *Müsnedu'd-Dârimî* (Sünenu'd-Dârimî). thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Hâlidü's-Sebt el-Alenî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fî (ö.256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1987/1407.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b el-Cârûd (ö. 204/819). *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed, Dimeşk: Dâru'l-Memûn li't-Turâs, 1404/1984.
- İbn Hacer, Şihûbuddîn Ahmet b. Alî Muhammed el-Askalânî (ö.852/1449). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş Sadreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*. Ankara, 1435/2014.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887). *Sünenu İbn Mâce*. ys., 2009/1430.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *Sahîhu Müslim (el-Câmiu's-Sahîh)*. Beyrut, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *Câmiu't-Tirmizî* (ö.279/892). Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999/1420.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Tevzîl*. thk. Âdil Ahmet Abdulmevcût, Ali Muhammed Mu'avvid. Riyâd, 1998/1418.

**The Religion Language of Haji Bektash Walî and Its Contribution to
The Culture of Coexistence in Anatolia**

Assoc. Prof. Dr. Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE

gulsenyagar@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6117-7059>

Abstract:

Haji Bektash Walî is one of the most esteemed figures of Anatolia whose thoughts and teachings continue to have an impact to this day and on whom numerous research and studies have been conducted. His system of thought is based on national and universal values such as patriotism, truth, justice, love, respect, tolerance, and altruism, which center around the individual and promote harmonious coexistence within society. It can be observed that Haji Bektash Walî uses a prophetic and compassionate language, encouraging unity and solidarity in society with his saying, 'Let us be one, let us be many, let us be alive.'

Haji Bektash Walî, in his work titled "Makâlât", which is structured around the concept of 'Four Doors and Forty Stations', provides a prescription for coexistence. In this work, he aims to guide people in following the middle path and avoiding extremism by emphasizing the importance of being tolerant and humble individuals who can see all seventy-two nations with the same perspective. The way Haji Bektash Walî addresses people with a language of the heart is one of the most significant elements that have carried him to the present day. This style enables people to reach high goals beyond all differences of class, race, religion, and sect. The aim in Haji Bektash Walî's teachings, which center around the individual, is to become a complete human being. Becoming a complete human requires sincerity in one's devotion to God, good morals, and engaging in righteous deeds.

The fact that Haji Bektash Walî's "Makâlât" is written in plain and understandable Turkish has helped it to be better comprehended in Anatolia. He centered his teachings around the concepts of unity (Tawhid), prophethood, and belief in the afterlife, focusing on the common ground of Islam beyond conflicts arising from religion and sect. Indeed, his emphasis on unity and solidarity in his work "Makâlât", along with his reference to the verse 'Hold firmly to the rope of Allah,' serves as a testament to this.

The understanding of religion in Anatolia, rooted in the teachings of Yesevi, is characterized by a more tolerant and inclusive approach, distancing itself from a rigid and literal interpretation of religion. The perception of Islam in Anatolia, stemming from Yesevi, is based on love, national unity and solidarity, and the concept of being a single nation. Within this understanding, there is love and compassion towards the Prophet Muhammad and his family, as well as the notion of taking him as the most complete and moral example for humanity. In our presentation, we will scientifically explore Haji Bektash Walî's understanding of religion, focusing on his love, respect, and tolerance towards people, using primary sources to analyze his contributions to coexistence.

Keywords: Haji Bektash Walî, Religion Language, Coexistence, Tolerance, Anatolia

Introduction

Haji Bektash Walî is an important example among the great figures who blended the rich, gentle, enthusiastic, and faith-based essence of Islamic mysticism with the understanding of love, unity, and brotherhood, realizing a 'rebirth' and 'new creation' (halk-ı cedîd).¹⁹⁸ He played a significant role on the process of Islamization and Turkification in Anatolia, leaving lasting impressions. Haji Bektash Walî was born in Khurasan, likely in 606/1209-1210, and completed his initial education in Nishapur. He learned Arabic and Persian well enough to write books and completed his spiritual training in the Yesevi lodge. He later traveled from Khurasan to Anatolia, settled in Sulucakarahöyük, and illuminated his surroundings like a torch. It is a common belief among researchers that Haji Bektash Walî passed away at the age of 63.¹⁹⁹

Haji Bektash Walî, the successor of Ahmed Yesevî, ignited in Anatolia the torch of knowledge, wisdom, and meaning that was fueled by the inspiration he received from the Quran, bringing along the brightness of the Turkish people's spiritual world. Over time, Haji Bektash Walî's teachings formed a Sufi movement based on a mobilization of the heart, which eventually became known as Bektashism. This movement has made significant contributions to the development of the Turkish language, Turkish literature, and Turkish arts.²⁰⁰

Haji Bektash Walî is the one who articulated Ahmed Yesevî's 'Wisdoms' in Turkish, wrote poetry in Turkish like Yunus, and, if the claims are true, had a decree written for Karamanoğlu Mehmet Bey to promote the use of Turkish everywhere. The 'Wisdoms' preached by Ahmed Yesevî are, in his own words, the 'essence of the Quran'. Believing that the Quran is the word of God, Ahmed Yesevî asks, 'If I were to recite "Say, He is Allah, the One," would I behold the countenance of the One and the Only?' He emphasizes that the foundation of faith in the Quran consists of three essential elements: belief in God, the Day of Judgment, and the prophethood of Muhammad. He stipulates that for someone to enter the realm of Islam, they must have faith in Allah, the Day of Judgment, and that Hz. Muhammad is the messenger of God. He is also aware of the importance of acts of worship: 'For those who perform prayer, fasting, and repentance, / There is companionship with the forgiven servants who reach the afterlife.' Having completed his spiritual training in the Yesevi Lodge, Haji Bektash has universalized the beauties that Ahmed Yesevî recognized. He primarily clarified the relationship between reason and faith, stating, 'Faith is above reason'; he further articulated that 'It should also be known that the essence of the Merciful is faith; the essence of the Devil, however, is doubt. Yet, it is challenging to instill doubt in faith, for faith is above reason; reason is sovereign and is the deputy of faith within the body.'²⁰¹

Haji Bektash Walî passed away in 1271. After his death, his thoughts and teachings significantly influenced Anatolia and the Balkans for centuries. The

¹⁹⁸ Ethem Rûhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik* (İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2006), 111.

¹⁹⁹ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları: Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 155; Hasan Onat, *Alevilik Kızılbaşlık Bektaşîlik*, thk. Ömer Faruk Teber, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Fecr, 2023), 71-72.

²⁰⁰ Onat, *Alevilik Kızılbaşlık Bektaşîlik*, 72.

²⁰¹ Onat, *Alevilik Kızılbaşlık Bektaşîlik*, 73-75.

Bektaşî order has continued to uphold his philosophy and educational approach. Haji Bektash Walî was not only a religious leader but also an important figure in fostering social peace.²⁰²

Haji Bektash Walî's Religion Language and His Contribution to the Culture of Coexistence in Anatolia

The words of Haji Bektash Walî have left a profound impact on the public and have been embraced in various regions of Anatolia. Bektashism, through the teachings of the order, has developed not only as a form of belief but also as a social structure that adopts a teaching style attentive to the needs of the people. This has contributed to his success in bringing people together and enhancing social solidarity.

Haji Bektash Walî synthesized the views of the dervishes he encountered in Anatolia with Ahmed Yesevî's understanding of Sufism, along with the life practices and belief systems of the Turks, creating a heterogeneous/syncretic understanding of religion. The activities of the Ahi guilds and the Shamanic essence mixed with the anthropomorphic pantheism of the Hurûfis were also intertwined with the extra-communal Shi'ism of the Kizilbash, who emerged from the same social strata among the Turkmen tribes. Haji Bektash Walî's practice of writing and reciting his spiritual poems (nefes) in Turkish resonated in Anatolia, allowing this syncretic belief system to reach a broad audience.²⁰³

Haji Bektash Walî's religious language is grounded in the fundamental teachings of Islam, yet it also possesses a philosophical depth. One of the essential elements of his teachings is the concept of 'unity,' which is a crucial aspect of understanding the relationship between the universe and God within his religious language.²⁰⁴ He relates the knowledge of God to self-awareness with his saying, 'He who knows himself truly knows his Lord.' Haji Bektash Walî emphasizes the concept of 'unity' in opposition to 'duality' or 'polarization,' envisioning all people as equal. He expresses this with the declaration that one should 'regard the seventy-two nations with one eye and not blame anyone,' highlighting the importance of inclusivity and understanding in human relationships.²⁰⁵

Haji Bektash Walî, in his understanding of faith based on the foundations of reason, knowledge, and modesty, has effectively established a connection that foregrounds the Quran, thereby capturing a universal perspective on faith: 'Faith is a treasure; the cursed Satan is a thief.'²⁰⁶ The mind is the guardian of this treasure. If the guardian is absent, what can the thief do with the treasure? According to

²⁰² Harun Yıldız, "Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 61 (Ocak 2013), 192.

²⁰³ Kivılcım Polat Bulmuş, *Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 10-11.

²⁰⁴ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, thk. Esat Coşan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 38.

²⁰⁵ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 20.

²⁰⁶ Hasan Onat, "Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler", *Kadri Erdoğan Hacı Bektaş Veli Armağanı* (Ankara, 1997), 42.

another saying, faith is like a sheep; the mind is the shepherd, and Satan is the wolf. If the shepherd is gone, what will the wolf do to the sheep?²⁰⁷

Within this universal principle, he adeptly blended Islam with a Sufi essence, presenting it in a manner that addressed the spiritual cravings of the people in the social conditions of his time, rightfully earning his place as one of Anatolia's four pillars 'evtâd-ı erbea'²⁰⁸ When examining Haji Bektash Walî's teachings, it becomes evident that he adopts a sectarian-neutral approach centered around the Quran.²⁰⁹ This attitude is viewed as a means for individuals to attain a deeper understanding, to lead a sincere and honest life, and to fulfill their social responsibilities.

In a metaphorical portrait, the presence of a deer in one hand and a lion in the other symbolizes Haji Bektash Walî's peaceful personality, highlighting his ability to protect the weak from the strong and foster reconciliation between opposites.²¹⁰ His teachings fundamentally rest on values such as love for humanity, tolerance, justice, and social solidarity. This understanding is also frequently present in his religious language: 'Now look! The world is filled with pride, envy, stinginess, greed, anger, gossip, laughter, foolishness, and mockery. My dear friend! Where in any book is it stated that any of these traits will be found among the people of faith? Where has your belief in God's books and revelations gone?' According to another saying, 'O believers! Believing in the Day of Judgment is not the same as what you do. For you wear and adorn yourselves with whatever is forbidden and permissible; you consume blessings unjustly. Is this truly what it means to believe?'²¹¹

Haji Bektash Walî does not see faith merely as a matter of belief; he gives it meaning by integrating it with moral values. Therefore, faith and ethics are intertwined and complementary elements in the philosophy of Haji Bektash Walî. The relationship between the moral values and faith according to Haji Bektash Walî deeply influences an individual's internal development as well as their social relationships. Moral values can be seen as a concrete reflection of faith, and Haji Bektash Walî's teachings strongly support this relationship: "Those who desire etiquette desire fear, those who desire fear desire asceticism, those who desire asceticism desire patience, those who desire patience desire modesty, those who desire modesty desire generosity, those who desire generosity desire humility, those who desire humility desire knowledge, those who desire knowledge desire wisdom, those who desire wisdom desire the soul, those who desire the soul desire the mind, and those who desire the mind desire Allah, the Exalted." In summary, it can be observed that the teachings of Haji Bektash Walî, which we have discussed in this article, represent an understanding in Anatolia that unites people in religious

²⁰⁷ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 11.

²⁰⁸ Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı* (İstanbul: Frıda Yayınları, 2012), 172.

²⁰⁹ Ahmet Bağlıoğlu, "Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım", *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, (2021), 400-401.

²¹⁰ İhsan Ünlü, "Hacı Bektaş Velî'nin Tarihteki Konumu ve Günümüze Yansımaları", *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, (2021), 622.

²¹¹ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 11-12.

and social life, bringing together different beliefs and cultures, and is based on tolerance and love.²¹²

In summary, the teachings of Haji Bektash Walî, as presented in this article, reflect an understanding that brings people together in the religious and social life of Anatolia, uniting different beliefs and cultures based on tolerance and love.

Conclusion

Haji Bektash Walî's religious language has made significant contributions to the culture of coexistence in Anatolia, promoting values such as love, respect, and tolerance among individuals, while also highlighting social justice and equality. In this sense, Haji Bektash Walî serves as an important example of how different beliefs and cultures can coexist, shaping the cultural and social life of Anatolia.

In this context, the teachings of Haji Bektash Walî evolved over time into the Sufi movement known as Bektashism, which transcended being merely a form of belief, emerging as a structure that enriches social life and facilitates peaceful coexistence among diverse groups. Haji Bektash Walî's understanding continues to be a significant advocate for peace and a culture of coexistence in contemporary society.

Bibliography

- Bağlıoğlu, Ahmet. "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım". *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 389-413.
- Fırlalı, Ethem Rûhi. *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Hacı Bektaş Velî. *Makâlât*. thk. Esat Coşan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Onat, Hasan. *Alevilik Kızılbaşlık Bektaşilik*. ed. Sönmez Kutlu. thk. Ömer Faruk Teber. Ankara: Fecr, 2023.
- Onat, Hasan. "Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler". *Kadri Erdoğan Hacı Bektaş Veli Armağanı*. Ankara, 1997.
- Polat Bulmuş, Kıvılcım. *Alevi-Bektaş Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Sarıkaya, Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Ünlü, İhsan. "Hacı Bektaş Veli'nin Tarihteki Konumu ve Günümüze Yansımaları". *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 609-627.
- Yıldız, Harun. "Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61 (Ocak 2013), 187-206.

²¹² Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, 31-32.

Klasik İslam Hukuku Metinlerinde Ehl-i Kitapla Birlikte Yaşama Tecrübesine İlişkin Yansımalar: İbâdetler Örneği²¹³

Asst. Prof. İbrahim TÜRK

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale/TÜRKİYE
ibrahimturk@kku.edu.tr

Öz.

Bu tebliğ, İslam hukuk disiplinine ilişkin metinlerde yer alan “birlikte yaşama” örneklerinin normatif temelde en çarpıcı yansıması olan ibâdetlerle ilgili boyutları ele alacaktır. İslam dininde ehl-i kitap, inançları gereği Kur’ân-ı Kerîm’de diğer müşriklerden farklı değerlendirilmiştir. Bazı ihtilaflara rağmen Hz. Peygamberden önce indirilmiş ilahi dinlerden herhangi birine inan tüm insanlar İslam’da ehl-i kitap olarak kabul edilmiştir. Müslüman ve gayri müslim unsurların İslam kültüründeki birlikte yaşama deneyimine ve İslam hukukunun bu birlikteliğe ilişkin hoşgörüsüne normatif temelli örnekler düşünüldüğü zaman klasik fıkıh eserlerindeki domuz ve içkinin Müslümanlar için gayri mütekavvim olması nedeniyle mal kategorisinde görülmemesine karşın gayri müslim vatandaşların (zimmi) kendi aralarında bu yasaklamayla muhatap tutulmamaları akla gelmektedir. Ancak söz konusu birlikte yaşamının en çarpıcı normatif örneği hiç şüphesiz *ibadetler* gibi yalnızca Müslümanların muhatap olduğu bir alanda bile mevcuttur. Bu anlamda klasik fıkıh kaynaklarına bakıldığında zaman ehl-i kitap kadınla evli olan Müslüman bir erkeğin karısından gusül abdesti almasını beklemesi, sadaka ve zekât gibi ibadetlerin ifasında bu zümreye verilen zekât ve sadakaların geçerli sayılıp sayılmaması, Müslüman’ın kurbanını ehl-i kitabın kesmesi ve ehl-i kitabın yemin etmesi gibi ibadetlerle ilgili dikkat çekici birtakım örnekler göze çarpmaktadır. Bu nedenle özellikle Müslümanların kendi inançları çerçevesinde kutsalla bağ kurması anlamına gelen ibadetlerinde gayri müslim unsurların bir şekilde mevcut olabilmesi ve bu haliyle ilgili ibadetin herhangi bir sorun olmaksızın sahih kabul edilmesi klasik İslam hukuku metinlerinin birlikte yaşama tecrübesi açısından incelenmesini değerli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Birlikte Yaşama, İbadetlerde Birlikte Yaşama, Gayri Müslim.

²¹³ Dr. Öğretim Üyesi İbrahim TÜRK, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye, ibrahimturk@kku.edu.tr

Reflections on the Experience of Living Together with the Ahl al-Kitāp in Classical Islamic Law Texts: The Case of Worship

Abstract

This paper will deal with the most striking normative reflection of the figures of "coexistence" in the texts pertaining to the discipline of Islamic law. In Islam, the Ahl al-Kitāp have been evaluated differently in the Qur'an from other polytheists due to their beliefs. Despite some disagreements, all people who believed in any of the divine religions revealed before the Prophet were considered as Ahl al-Kitāp in Islam. When normative-based examples of the coexistence of Muslim and non-Muslim elements in Islamic culture and the tolerance of Islamic law regarding this coexistence are considered, it comes to mind that in classical fiqh works, pork and liquor are not considered as property because they are non-monetary for Muslims, while non-Muslim citizens (dhimmis) are not subjected to this prohibition among themselves. However, the most striking normative example of this coexistence undoubtedly exists in a field such as worship, which is only addressed by Muslims. In this context, when classical fiqh sources are examined, certain notable examples related to acts of worship come to light: for instance, a Muslim man married to a woman from Ahl al-Kitāp expecting her to perform ghusl, the validity of charity and zakat given to this group in the practice of such acts, a member of Ahl al-Kitāp slaughtering an animal for a Muslim's sacrifice and oaths taken by the Ahl al-Kitāp. oath taken by an Ahl al-Kitāp. Therefore, the presence of non-Muslim elements within acts of worship, which particularly signify a Muslim's connection to the sacred within their beliefs, and the acceptance of such worship as valid without any issues, make the examination of classical Islamic law texts valuable from the perspective of the experience of coexistence.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Coexistence, Coexistence in worship, Non-Muslim.

Giriş

İslam medeniyet tarihinde farklı unsurlarla birlikte yaşama olgusunun (el-Ayşü'l-müşterak mea'l-âhar) Hz. Peygamber'in risalet görevinin başlangıcına kadar uzandığını söylemek mümkündür. Nitekim müşriklerle mücadeleyle geçen ve devlet otoritesinin bulunmadığı Mekke dönemi hariç tutulursa, Hz. Peygamber'in kurduğu Medine şehir devletinde müslümanlar, az sayıda hristiyan, yahudiler ve putperest Araplardan müteşekkil farklı etnik grupların bir arada yaşaması söz konusu olmuştur.²¹⁴ Bu birliktelik sürecinde ilkin bir nüfus sayımı yapılarak anayasa oluşturulmuş,²¹⁵ böylelikle de birlikte yaşamının temel noktası olan toplumsal ortak çıkarlar tesis edilmiştir. İlerleyen süreçte özellikle yahudilerin Hz. Peygambere yönelik suikast girişimleri ve Medine vesikasına sadık kalmamalarından dolayı sürgün edildikleri bilinmektedir.

²¹⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 162-163.

²¹⁵ 47 maddeden müteşekkil olan Medine Vesikası'nın ilk 23 maddesi Müslümanlarla ilgili olup bu kısım Hicretten sonra oluşturulmuştur. Yahudilerle ilgili olan geri kalan kısmı ise Bedir Savaşından sonra oluşturulmuştur. Detaylı bilgi için bk. Ceylan Yılmaz, "Medine Vesikası: 'Öteki'ne Tahammül mü Hoşgörü mü?", *Ekev Akademi Dergisi* 85 (2021), 486.

İslam medeniyetinde Hz. Peygamber'in önderliğinde ilk şekilleri oluşan birlikte yaşama olgusu yalnızca Hz. Peygamber'in bireysel girişimiyle sınırlı olmayıp aslında bizzat şâri tarafından Kur'an'da da yer bulmuş bir durumdur. Nitekim:

*"Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir."*²¹⁶ ayetinde de bu durum göze çarpmaktadır.

İslam medeniyetinde bu temel etmenler üzerine tesis edilen birlikte yaşama olgusu zaman içerisinde İslam hukukunun temel metinlerine de yansımıştır. Nitekim ilgili nas dolayısıyla ehl-i kitap bizzat şâri tarafından kapsamca diğer müşriklerden farklı değerlendirilmiştir. Ne var ki klasik İslam hukuku eserleri açısından birlikte yaşama olgusu yalnızca ehl-i kitaba mahsus tutulmamış, diğer inanç unsurları da *zimmet ehli* kategorisinde olmak kaydıyla ilgili metinlerde yer bulmuşlardır.²¹⁷ Bu noktada özellikle ehl-i kitapla evlilik hususu naslarda sarahaten zikredilmesi nedeniyle İslam medeniyetinde varlık göstermiş bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Hz. Ömer'in, hilafet yıllarında devlet başkanı sıfatıyla ilgili konu hakkında bazı düzenlemeler yaptığı da bilinmektedir.²¹⁸

İslam medeniyetinde birlikte yaşama tecrübesine İslam hukuku zaviyesinden bakıldığı zaman daha çok *muâmelât* sahasında karşımıza çıkmaktadır. Ancak fıkıhın ibadât konularında da özellikle ehl-i kitabın yer yer zikredildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim ayette geçen *"Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir."*²¹⁹ ifadesiyle ehl-i kitabın kestiklerinin yenilmesine izin verilmesi Müslümanın kurbanını ehl-i kitaba kestirmesi meselesini; bazı ayetlerde köle azadının mutlak lafızla (فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ) zikredilmesi²²⁰ kefaretlerde ehl-i kitap köle azad edilmesi meselesini; Müslüman gassalın bulunmaması durumunda ehl-i kitabın gassallık yapması konusunu ve yukarıda işaret ettiğimiz ehl-i kitap kadınlarla evlenme izni gayri müslim kadına Müslüman kocanın gusûl zorlaması yapıp yapamama mevzularını gündeme getirmiştir ki tebliğimizin konusu mezkûr mevzular çerçevesinde olacaktır.

1. Müslümanın Kurbanını Ehl-i Kitaba Kestirmesi

İslam dininde naslarda belirlenmiş nisabına malik olan âkil-bâliğ, mukim ve hür olan kişilerin Allah'a yaklaşma gayesiyle zilhiccenin 10, 11 veya 12. günü belirlenmiş hayvan cinslerinden boğazlayarak Kurban kesmesi istenmiştir. Şârinin kurban kesme talebine ilişkin fıkıh mezheplerin bağlayıcılık noktasındaki

²¹⁶ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), el-Mâide, 5/5.

²¹⁷ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlîl-i-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-marife, 2010), 2/12.

²¹⁸ İbrahim Türk, "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkıhında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 55-56.

²¹⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Mâide, 5/5.

²²⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Mâide, 5/89, el-Mücâdile, 52/3.

değerlendirmeleri farklı olsa da (vacip-sünnet),²²¹ insanlık tarihi kadar eski olan bu ibadet şekli İslam medeniyetinde de devam etmiştir.²²²

İslam hukukunda Kurban Bayramında kesilen *udhiye*; yeni doğan çocuk için kesilen *akika* ve sevindirici bir gelişme sonrasında kesilen *şükür* kurbanı şekliyle karşımıza çıkan kurban ibadetinde, gerek boğazlanacak hayvan, gerek boğazlayan kişi, gerekse kesim şekli noktasında bir takım şartları haiz olması beklenir.²²³ Bu anlamda kurbanın belli hayvan türlerinden ve belli yaş aralığında olması; kesenin Müslüman veya kitâbî olması;²²⁴ hayvanın ise besmele ile²²⁵ usulüne uygun kesilmesi gerekmektedir.²²⁶

İslam medeniyetindeki birlikte yaşama tecrübesinin normatif metinlere yansıyan enteresan örneklerinden birisi de kurban kesmekle ilgilidir. Kişinin kendisinin boğazlayamaması durumunda kurbanını kesmesi için bir başkasını vekil kılması İslam hukukunda yer bulan bir konudur. Ancak söz konusu eylemin bir ibadet olması hasebiyle dikkatle yerine getirilmesi gerekmekte ve ilgili ibadetin geçerli sayılabilmesi için boğazlamanın İslam'ın belirlediği usuller çerçevesinde yapılması önem arz etmektedir. Nitekim klasik fıkıh eserlerinde mezkûr ibadetin ifası sırasında kesim işleminin ya Müslüman ya da ehl-i kitap birisi tarafından yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte ilgili ibadetin ifasını yapabilecek bir Müslümanın bulunması halinde ehl-i kitaba yaptırılması da mekruh kabul edilmektedir.²²⁷

2. Kefâretlerde Gayri Müslim Köle Azadı

Kökleri eski çağlara dayanan kölelik, dünya tarihinin önemli sorunlarından biri olarak binlerce yıl varlığını sürdürmüştür. Nitekim bu durum İslam öncesi kutsal metinlere de konu olmuştur.²²⁸ İslam'ın indiği Arap yarımadasında da hâkim olan kölelik bu yaygınlığı sebebiyle İslam'ın da gündemine girmiştir. Ne var ki İslam dini bir şekilde önünde bulduğu bu toplumsal vakıayı tümünden kaldıramasa da mezkûr olgunun insan onuruna yakışmayan bir boyutta olduğunu naslar ve Hz. Peygamber'in örnekliğiyle hissettirmiş, bu gerekçeyle de inanlarını mütemadiyen köle azadına yönlendirmiştir. Hz. Peygamber'in "Kim bir Müslüman köleyi özgürlüğüne kavuşturursa, Allah da o azat ettiği kölenin her uzvuna karşılık onun bir uzvunu cehennem ateşinden azat eder..."²²⁹ ifadeleri de bu teşvikin somut örneklerinden yalnızca birisidir. İslam'ın kölelik kurumuna olan bu hassas yaklaşımı

²²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957), 538-539.

²²² Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/433-435.

²²³ Hamdi Döndüren, "Hayvan Kesmek", *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1991), 2/316.

²²⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Dâmâd, *Mecmeu'l-enhur fî şerhi mültekâ'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), 4/153.

²²⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Enâm, 6/121.

²²⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 3/601-602.

²²⁷ Bahruddin Ali b. Ebî Bekir Merğînânî, *el-Hidâye Şerh-u Bidâyeti'l-Mübtedî* (Mısır, 1990), 8/77; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 15/91-92.

²²⁸ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Lev. 25:39; 2.Kr. 4:1-7; Çık. 21:7.

²²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Keffârâtü'l-eymân", 6; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Nüzûr", 14.

tarihsel süreç içerisinde meyvelerini vermiş, nitekim İslam medeniyetinin kölelere yaklaşımı sair medeniyetlere nazaran farklılık göstermiştir.²³⁰

İslam'da, inanç ve ibadetler noktasında hür bireylerden farksız olan köleler; sosyal ve hukuki (ceza, iktisat vb.) sorumluluklar konusunda farklılık arz etmektedir.²³¹ Bu anlamda klasik İslam hukuku metinlerinin ibadetlerle ilgili kısımlarında yer alan birlikte yaşama tecrübesine ilişkin bir diğer örnek de kefâretlerle ilgilidir. Kur'ân'da yeminin bozulması,²³² hataen katil²³³ ve zihar²³⁴ için köle azadına değinilmektedir. Ne var ki ilgili ayetlerde köle azadı, hataen katille ilişkili olan ayette (رَقَبَةٌ مُّؤْمِنَةٌ / **mümin köle**) şeklinde mukayyed olarak geçmekte; diğer iki ayette ise (رَقَبَةٌ / **köle**) ifadesiyle mutlak tarzda zikredilmektedir.

İslam hukuk ekollerinin kefâretlerde gayri müslim köle azadına ilişkin yaklaşım tarzları söz konusu ayetlerin mutlak/mukayyed oluşu ile doğrudan alakalıdır. Bu anlamda Hanefîlere ve Hanbelîler'den gelen bir görüşe göre söz konusu ayetlerdeki mutlak ve mukayyed lafızlar birbirinden bağımsız değerlendirilir ve mutlak lafız ıtlâkı üzere terk olunup takyîd gerçekleşmez. Zira her ne kadar tüm örneklerde hüküm aynı da olsa (köle azadı) hükme götüren gerekçelerin (sebeb) farklı oluşu bu sonucu doğurur. Yine bu ıtlâkın bir sonucu olarak Ebû Hanîfe yemin kefâretiyle ilgili olan el-Mâide Suresi'nin ilgili ayetindeki on fakirin doyurulması veya on fakirin giydirilmesine ilişkin Şâri'in bıraktığı serbestiden hareketle gayri müslimlerin kefârete konu olabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca o gayri müslim kölelere veya zimmîlere zekât dışında sadaka da verilebileceği kanaatindedir.²³⁵ Hanefîlerden Ebû Yusuf, Şâfiîler, Mâlikîler ve diğer görüşüne göre Hanbelîler ise ayetteki mutlak lafzın takyid edileceğini, dolayısıyla da gayri müslim kölenin kefâret için söz konusu olamayacağını savunmaktadır.²³⁶

3. Ehl-i kitabın Müslüman Cenazeyi Yıkaması

İnsanların inançları doğrultusunda doğum, evlilik ve ölüm gibi hayatın çeşitli kademelerine ilişkin ritüelleri değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Nitekim eski Mezopotamya dinlerinde ölümler için içki ve kurbanlar sunulmakta,²³⁷ eski Mısır'da ölen kişinin mezarda hayatına devam ettiğine inanıldığı için kabrine yiyecekler bırakılmakta;²³⁸ eski Türklerin ise ölüyü atıyla gömdükleri bilinmektedir.²³⁹

İslam'da vefat eden kişinin olağanüstü haller dışında bekletilmeden teşhiz-tekfîn işleminin yapıp toprağa verilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Hz. Peygamber "Cenaze defninde acele ediniz. Şayet ölen iyi biri ise, bu bir iyiliktir. Onu hayır ve sevabına ulaştırmış olursunuz. Eğer cenaze iyi bir kimse

²³⁰ Siddık Korkmazer, *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları (1570-1826)* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 43-44.

²³¹ Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237.

²³² *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Mâide 5/89.

²³³ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, en-Nisâ 4/92.

²³⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Mücâdele 58/3.

²³⁵ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul, 1984), 3/728; Mâverdî, *el-Hâvî*, 15/304.

²³⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/728; Mâverdî, *el-Hâvî*, 15/304; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr* (Riyad, 1981), 8/735.

²³⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2008), 26.

²³⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 38.

²³⁹ Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 113.

değilse bir an evvel omuzlarınızdan atmış olursunuz.”²⁴⁰ buyurmakta; cenaze için seferber olup teşhiz-tekfin, namaz ve teşyîde bulunanlar için de “Kim bir ölüyü yıkar, kefenler, (kefenine) güzel koku sürer, taşır, cenaze namazını kılar ve ölünün üzerinde gördüğü (olumsuz şeyleri) yaymazsa anasından doğduğu gibi günahlarından arınmış olur.”²⁴¹ demek suretiyle söz konusu işleri yapanların ibadet sevabına nail olacağını ifade etmektedir. Bu nedenledir ki ilmihal türü eserlerde cenazenin yıkanması dini bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴²

Klasik İslam hukuku metinlerinde Müslümanların gayri Müslimlerle birlikte yaşama tecrübesine örnek kabul edilebilecek fıkhi bir diğer mesele de Müslüman bir cenazeyi ehl-i kitap birinin yıkaması mevzusundadır. Fıkıh kitaplarında ilgili mevzu için oluşturulan tasavvur Müslüman bir erkeğin cenazesini yıkama işini yapacak bir başka Müslüman erkeğin olmaması veya ölenin kadın olması durumunda cenazeyi yıkayabilecek bir kadının bulunmaması örnek verilerek okuyucuya sunulmaktadır. Bu noktada söz konusu işlemi yapması için cenazeyle aynı cinsiyetteki ehl-i kitaptan olan kişiye yıkama (gasil) ve kefenleme (tekfin) öğretilmek suretiyle cenazenin yıkanabileceğinin altı çizilmektedir.²⁴³ Tüm bunlara rağmen ilgili işlemin bir ibadet olması gerekçesiyle gayr-i Müslim tarafından yapılamayacağını savunanlar da bulunmaktadır.²⁴⁴

4. Kocanın Ehl-i Kitap Eşini Gusle Zorlaması

İslam medeniyetinin en önemli mümeyyiz vasıflardan birisi aile kurumuna verdiği yüksek değerdir. Bu nedenledir ki nikâh bağı için Kur'an'da “*Kuvvetli söz/teminat*” ifadeleri geçmekte;²⁴⁵ Hz. Peygamber ise bu önemin altını “Nikâh benim sünnetimdir. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”²⁴⁶ ifadeleriyle çizmektedir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Kur'an-ı Kerim'de yer alan ilgili ayette “... sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir”²⁴⁷ buyurularak ehl-i kitap kadınlarla evliliğe izin verilmiştir. Bununla birlikte İslam tarihinde kimi zaman idarecilerin bu ayetin sağladığı ruhsatı inkâr etmeksizin Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evliliğine izin vermedikleri de görülmektedir.²⁴⁸

İslam'ın verdiği bu ruhsat doğrultusunda geçmişte olduğu gibi bugün de Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evliliğinden söz etmek mümkündür. Bu sebeptendir ki klasik fıkıh eserlerinde Müslüman bir kocanın ehl-i kitaptan olan eşini cünüplük, regl veya lohusalıktan sonra gusül abdesti almaya zorlama hakkının olup olmamasına ilişkin bahisler yer almaktadır.

²⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Cenâiz”, 52.

²⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), “Cenâiz”, 8.

²⁴² Bilmen, *İslam İlmihali*, 322.

²⁴³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000), 10/161; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/458-461.

²⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/207; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/367.

²⁴⁵ *Kur'an-ı Kerîm Mealî*, en-Nisâ, 4/21.

²⁴⁶ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 1.

²⁴⁷ *Kur'an-ı Kerîm Mealî*, el-Mâide, 5/5.

²⁴⁸ Türk, “Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye”, 55-56.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmeu'l-enhur fî şerhi mültekâ'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Döndüren, Hamdi. "Hayvan Kesmek". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1991.
- Güç, Ahmet. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. İstanbul, 1984.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr*. Riyad, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Korkmazer, Sıddık. *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları (1570-1826)*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 27. baskı., 2007.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Merğînânî, Bahruddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Şerh-u Bidâyeti'l-Mübtedî*. Mısır, 1990.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 2010.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 6. Basım, 2008.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûf*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Türk, İbrahim. "Hukuki Boşluğun Doldurulması Bağlamında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Fıkında Maslahat ve Siyâset-i Şer'iyye". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 35-78.
- Yılmaz, Ceylan. "Medine Vesikası: 'Öteki'ne Tahammül mü Hoşgörü mü?" *Ekev Akademi Dergisi* 85 (2021), 483-498.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.

İslâm Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri

Asst. Prof. Mustafa ÇAVUŞOĞLU

Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu/TÜRKİYE

mcavusoglu@kastamonu.edu.tr

Öz:

İslam tarihinde farklı ırk ve dinlerin birlikte yaşama tecrübesi, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle başlamıştır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra Medine'de bir arada yaşayan topluluklarla yaklaşık 50 maddeden oluşan Medine anayasasını imzalamış, söz konusu anayasaya Medine'de bulunan yahudi toplumunu ilgilendiren maddeleri ilave etmeyi ihmal etmemiştir. Ancak Medine'de yaşayan yahudi kabileleri, Hz. Peygamber ile imzaladıkları anlaşma maddelerine aykırı davranmış ve müslümanlara ihanet etmiştir. Bu bağlamda Benî Kaynukâ', Benî Nadîr ve Benî Kurayza yahudileri müslümanlara ihanetleri sonucunda zaman içerisinde tek tek Medine'den sürülmüşlerdir. Kâ'b b. Eşref'in öldürülmesi olayı da benzer sebeplerle gerçekleşmiştir. Bedir Savaşı'ndan sonra Kâ'b Mekkeli müşriklerin yenilgisini hazmedememiş, Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı düşmanca tavırlar sergilemiş, hatta bu konuda bir hayli ileri gitmiştir. Bundan rahatsız olan Hz. Peygamber duruma müdahale etmek zorunda kalmıştır.

Fetihlerle birlikte genişleyen İslam coğrafyasında yaşayan yahudi, hristiyan ve mecûsî gibi gayrimüslim halk, ödemiş oldukları vergi karşılığında zimmet ehli sayılmış bununla beraber çocuklardan, kadınlardan, fakirlerden ve yaşlılardan bu vergi alınmamıştır. Bu verginin karşılığının verilemediği durumlarda vergiler hak sahiplerine geri iade edilmiştir. Suriye fetihleri esnasında Hims şehrinin fethi bunun için en güzel örnektir. Üzerlerine büyük bir Bizans ordusunun geldiğini haber alan müslümanlar, almış oldukları cizyeyi Hims halkına geri iade etmiş, zaferle sonuçlanan savaştan sonra Hims halkıyla yeniden anlaşma imzalamıştır.

Gerek Muâviye'nin Şam valiliği döneminde gerek Emevî Devleti boyunca hem merkezde hem taşrada resmi konutlardaki memuriyetlerin büyük bir çoğunluğu gayrimüslim tebaa tarafından yerine getirilmiştir. Bu konuda Muâviye b. Ebû Süfyân dönemindeki mali işlerden sorumlu Sercun ailesini, tıp doktorluğu yapan İbn Asal'ı, Ziyâd b. Ebîh'in kâtibi Zâdan Ferruh'u, Süleyman b. Abdülmelik'in kâtibi İbn Batrik'i, Hişâm b. Abdülmelik'in kâtibi Tâzerî b. Ostin gibi isimleri zikretmek mümkündür. Yukarıda bir arada yaşama tecrübelerine dair bazı örnekleri verilen bu tebiğin amacı, İslâm tarihinde müslüman toplumların hâkim olduğu dönem ve farklı zamanlarda aynı coğrafyayı paylaşan ayrı din mensuplarına karşı Müslümanların yaklaşımlarını incelemektir. Araştırmada rivayet yoluyla elde edilen verilerle, örnekleme yapılarak bazı önyargılı oryantalist yaklaşımların yanlışlığı giderilmeye çalışılmıştır. Araştırma, Hz. Peygamber, Râşid Halifeler ve Emevîler ile sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Râşid Halifeler, Emevîler, Birlikte yaşama.

Experiences of Living Together in Islamic History

Abstract:

In Islamic History, the experience of different races and religions living together began with the Prophet's migration to Medina. After the Prophet migrated to Medina, he signed the Constitution of Medina, consisting of approximately 50 articles, with the communities living together in Medina, and did not neglect to add articles concerning the Jewish community in Medina to the said constitution. Over time, the Prophet expelled the Jewish tribes living in Medina, which he included in the articles of the constitution, from Medina one by one. However, the Jewish tribes living in Medina violated the articles of agreement they signed with the Prophet and betrayed the Muslims. In this context, the Jews of Banu Qaynuqa', Banu Nadir and Banu Qurayza were exiled from Medina one by one over time as a result of their betrayal to Muslims. The murder of Ka'b ibn al-Ashraf also took place for similar reasons. After the Battle of Badr, Ka'b could not accept the defeat of the Meccan polytheists and exhibited hostile attitudes towards the Prophet and Muslims, and even went to great lengths in this regard. Disturbed by this, the Prophet had to intervene in the situation. Non-Muslim people, such as Jews, Christians and Zoroastrians, living in the Islamic geography that expanded with the conquests, were considered as *Dhimmī* in return for the taxes they paid. However, this tax was not collected from children, women, the poor and the elderly. In cases where this tax could not be paid, the taxes were returned to the right owners. The conquest of the city of Hims during the Syrian conquests is the best example for this. The commander of the Muslims, Abu Ubayda ibn al-Jarrah who heard that a large Byzantine army was coming against them. al-Jarrah returned the *jizya* he had received to the people of Hims, and after the victorious war, he signed an agreement with the people of this place again. Both during Muawiyah's governorship of Damascus and during the Umayyad State, the majority of civil servant positions in official residences, both in the center and in the provinces, were held by non-Muslim subjects. In this regard, It is possible to mention names such Sarjun family, who was responsible for financial affairs during the reign of Mu'āwiyah ibn Abu Sufyan, Ibn Asal, who was a medical doctor, and Ziyād Ibn Abihi's secretary Zādan Ferruh, Sulayman ibn Abd al-Malik's secretary Ibn Batrik, Hisham ibn Abd al-Malik's secretary Tazeri ibn Ostin. The purpose of this paper is to examine the approaches of Muslims towards members of different religions sharing the same geography at different times and the period when Muslim societies were dominant in Islamic history. In the research, an attempt was made to eliminate the errors of some prejudiced orientalist approaches by using sampling and data obtained through narration. The research is limited to the period of the Prophet, the Rashid Caliphs and the Umayyads.

Key Words: Islamic History, Prophet, Rashid Caliphs, Umayyads, Living Together.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca farklı ırk ve dinlere mensup toplumlar zaman zaman mecburiyet gereği bir arada yaşamak zorunda kalmışlardır. İslâm tarihinde ise bir arada yaşama tecrübesi ilk kez Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra burada bulunan gruplarla Medine Antlaşmasını imzalamış, bu antlaşmaya Medine'de bulunan yahudi toplumunu ve onları ilgilendiren maddeleri dahil etmiştir.

Antlaşma maddeleri gereğince Benî Kaynukâ', Bedir Savaşı'ndan sonra müslümanlara karşı düşmanca tavır sergilemeleri sebebiyle, Benî Nadîr müslümanlarla birlikte ödemeleri gereken diyet bedelini ödemekten ziyade Hz. Peygamber'e suikast düzenlemeye yeltenmeleri nedeniyle, Benî Kurayza ise Hendek Savaşı'nda müslümanlara ihanet edip düşmanla birlikte iş tutmaları sebebiyle Medine'den sürülmüşlerdir.

Günümüz dünyasında başka ırk ve din mensuplarına tahammül edemeyen ve kendilerinden olmayanları ötekileştiren Batı düşüncesine sahip toplumların bu konuda geçmişleri oldukça sabıkalıdır. İslâm tarihine bakıldığında müslümanların Hz. Peygamber'den günümüze kadar farklı ırk ve din mensuplarıyla bir arada yaşamaya dair güzel örneklerle dolu olduğu görülmektedir. Bu tebliğin amacı değişik zamanlarda, aynı coğrafyayı paylaşan farklı din mensuplarına karşı müslümanların yaklaşımlarını aktarmak ve buna dair örnekler sunmaktır. Tebliğin nihai hedefi ise geçmişte uygulamaya konulan bir arada yaşama tecrübelerinin günümüzde de gerçekleştirilebileceği umududur. Ancak İslâm tarihinin yaklaşık 14 asırlık bir zaman dilimini kapsadığı ve bu zamanın içerisinde birçok devletin yer aldığı düşünüldüğünde bu 14 asrın tamamının incelenmesi tebliğin sınırlarını oldukça zorlayacaktır. Bu nedenle "İslâm tarihinde bir arada yaşama tecrübeleri" isimli tebliğde zaman, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler Dönemi'yle sınırlandırılmış ve bu dönemlere ait örnekler sunulmuştur.

1. Hz. Peygamber Döneminde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri

Hz. Peygamber'in Medine'de inşa ettiği devlet, temelinde sevgi olan bir toplumu meydana getirmiştir. Zira Allah Resûlû, "Sizden biriniz kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş olmaz."²⁴⁹ ve "Kim, müslüman kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah onun bir ihtiyacını giderir. Her kim bir müslüman kardeşinin sıkıntısını giderirse, Allah da onun kıyamet günü sıkıntılarından birini giderir." buyurmuştur.²⁵⁰ Bu ifadelerin müslüman bir bireyin, bireyle ve toplumla ilişkilerini düzenlemede rehber olduğunu ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır. Hz. Peygamber, bizzat bunun için hayatı boyunca mücadele etmiş ümmetine bu anlayışı yerleştirmeye gayret etmiştir.

Kan davaları, yahudilerin gizli oyunları ve tahrikleri gibi sebeplerle aralarında akrabalık bağı bulunan Evs ve Hazrec kabileleri, hicretten önce yıllarca süren bir mücadele ile boğuşmuş, bu mücadele yaklaşık 120 yıl süren kanlı savaşa

²⁴⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât (Beyrût-Lübân: Dâru't-Tâsîl, 2016), "Sıfatü'l-Kıyâme", 59.

²⁵⁰ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998), "Birr", 58; Tirmizî, *Tirmizî*, "Hudûd", 3.

dönüşmüştür.²⁵¹ Hz. Peygamber, kan davalı bu iki kabileyi barıştırmakla kalmamış, kardeş olduklarını yeniden hatırlatmış ve bu iki kabile Akabe biatlarından sonra birlikte İslâm'a hizmet etmiştir.²⁵²

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten kısa bir süre sonra Arap toplumu içerisinde asabiye anlayışına sahip Mekkeliler ve Medineliler arasında sosyokültürel ve ekonomik problemlerin çözümünde büyük katkısı olan ve *muâhât* diye ifade edilen kardeşliği gerçekleştirmiş, rivayetlerde seksen, doksan veya yüz kûsur kişinin birbiriyle kardeş olmasını sağlamıştır.²⁵³

Yine Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra ve Bedir Savaşı'ndan önce aynı coğrafyayı paylaşan farklı din mensuplarına can ve mal güvenliği sağlamış kendi inançlarını hür bir şekilde yaşayabilecekleri bir ortam için imkân sunmuştur. Hicretten hemen sonra Medine'deki farklı inanç grupları arasında bunu yazılı bir sözleşmeyle kayıt altına almış, farklı din ve kültür gruplarının bir arada yaşamasını sağlayan bir yapıya zemin hazırlamıştır.²⁵⁴ Bu antlaşma metnine göre yahudiler Hz. Peygamber'i devlet başkanı olarak kabul etmekle beraber Medine'ye dışarıdan yapılacak saldırılara karşı müslümanlarla birlikte hareket etmeyi ve ödenmesi gereken diyetleri yine müslümanlarla birlikte ödemeyi taahhüt etmişlerdir. Anlaşma metnine bakıldığında²⁵⁵ Hz. Peygamber zamanında gayrimüslimlere karşı hoşgörü anlayışının en güzel ve en adil örneği olduğu görülmektedir.

Ancak rivayete göre Medine'deki ticari hayatlarında kuyumculukla uğraşan Benî Kaynukâ' çarşısına bir Müslüman Hanım alışveriş için gitmiş fakat burada tacize uğramıştı. Bu tacizi görmezlikten gelmeyen bir müslüman olaya müdahale edince kan dökülmüş ve neticesinde Medine anayasası ihlal edilmiş, Hz. Peygamber buna istinaden Benî Kaynukâ'lıları Medine'den sürmüştür.²⁵⁶

²⁵¹ Mustafa Çavuşoğlu, *Bir Peygamber Aşığı Üseyd b. Hudayr* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 17; Ahmet Önkâl, "Hazrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/144.

²⁵² Muhammed b. Salih Dimeşkî, *Peygamber Külliyyatı*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Ocak Yayınları, 2006), 3/290-291; Çavuşoğlu, *Üseyd b. Hudayr*, 17; Hüseyin Algül, "Evs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/541-542; Önkâl, "Hazrec", 17/143-144.

²⁵³ İbn Seyyidünnâs ve İbn Kesîr, kardeş olan sahâbeyi tek tek zikretmiştir. bk. Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *U'yunu'l-eser fi funûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddîn Mestû (Medîne-Dımaşk: Mektebetü Dâru't-Türâs-Dâru İbn Kesîr, ts.), 1/321-325; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'İvâd (Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2015), 3/506-509; Ekrem Ziya Umerî, *Medîne Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Basın Yayın, 1988), 59; Hüseyin Algül, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/306.

²⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/503-506; İbrahim Sarıçam- Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 98; Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek-2/213.

²⁵⁵ Özkan, "Medine Vesikası", Ek-2/213-214.

²⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 1/176-180; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût: ed-Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990), 3/9-11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 2/26-27; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-

Benzer durum Benî Nadîr ve Benî Kurayza için de söz konusu olmuştur. Rivayete göre Benî Nadîr, Müslümanlarla birlikte ödemeleri gereken bir diyeti ödemekten kaçınmış, üstelik bununla kalmamış Hz. Peygamber'e suikast planlamıştı. Durumun Hz. Peygamber'e vahiyle bildirilmesi neticesinde Benî Nadîr de Medine'den sürülmüştür.²⁵⁷ Hendek Savaşı'nda müşriklerle birlikte hareket ederek müslümanlara ihanet eden ve müslümanları arkadan vurmaya çalışan Benî Kurayza bu davranışıyla Medine antlaşmasını ihlal etmiş, bu sebeple Medine'den sürülmüştür.²⁵⁸

Bütün bunlara rağmen, Hz. Peygamber'in hedefi hiçbir zaman yahudileri imha etmek ya da İslâm hâkimiyeti dışındaki topraklara sürmek olmamıştır. Hz. Peygamber şayet böyle bir düşünceye sahip olsaydı hicretin 7. yılında fethettiği Hayber ve çevresindeki yahudileri tıpkı Medine'deki yahudiler gibi o bölgeden sürebilir veya haklarındaki hüküm neyse onu yerine getirebilirdi. Çünkü bunu yapabilecek siyasî ve askerî anlamda güç ve imkâna sahipti. Ancak o öyle yapmamış, Hayber yahudilerini kendilerinin isteği üzerine elde edilecek mahsulün yarısına karşılık kendi topraklarında işletmeci olarak bırakmış, İslâm devletinin ekonomisine ve üretimine katkı sunmalarına fırsat tanımıştır.²⁵⁹

Hz. Peygamber döneminde Medine'de bulunan yahudiler kendi inançlarını rahatlıkla yaşayabildikleri gibi kendi dinlerini ve kültürlerini yine kendilerine ait olan "Beytülmidrâs" isimli kurumlarda sürdürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in de ziyaret ettiği söylenen beytülmidrâs adı verilen bu kurumların, yahudilerin eğitim-öğretim yanında adli işlerini yürüttükleri kurumlar oldukları ifade edilmiştir.²⁶⁰ Yahudilerde olduğu gibi hristiyanların da çocuklarına kendi okullarında okuma ve yazmayı öğrettikleri rivayet edilmiştir.²⁶¹

Hz. Peygamber'in Medine'de iken ölmek üzere olan bir yahudi çocuğu nezaketi gereği ziyaret ettiği rivayet edilmiştir. Ziyaret esnasında Hz. Peygamber muhtemelen çocuğun yanı başına oturarak halini hatırlarını sormuş, ona dua etmiş, geçmiş olsun dileğinde bulunmuştur. Çocuğa yaptığı hasta ziyareti esnasında çocuğun durumunun ağır olduğunu gören Allah Resûl, çocuğu İslâm'a davet etmiş, babasının gözlerine bakan çocuğa ise babası Hz. Peygamber'i dinlemesini öğütlemiş, böylece Hz. Peygamber çocuğunun müslüman olarak ölmesine vesile olmuştur.²⁶²

Hz. Peygamber, yahudilere göstermiş olduğu hoşgörü anlayışını diğer din mensuplarına da göstermiştir. 8/630 yılında devlet idarecilerine davet mektupları

Maârif, 1967), 2/479-483; İzzüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdülkerîm b. Abdülvâhid Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 2/30-31.

²⁵⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/551-554; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/60-61.

²⁵⁸ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/363-370; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 2/581-593; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/96-100.

²⁵⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 3/15; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/101.

²⁶⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1/187 ve 571-2/1072; Ahmet Önkâl, "BeytülMidrâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/95.

²⁶¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 1993), 8/294.

²⁶² Ebû Abdullah Muhammed. b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2002), "Merdâ", 11; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Âdil b. Muhammed Ebû Turâb - Merkezî'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât (Beyrût-Lübnân: Dâru't-Tâsil, 2015), "Cenâiz", 2.

göndermiş, ayırt etmeksizin tüm devlet adamlarını İslâm'a davet etmiştir. Bunlardan biri de o sırada halkı ve kendisi mecûsî olan Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ'dır. Hz. Peygamber Münzir b. Sâvâ'ya hitaben mektubunda: "İslâm'ı onlara arz et, kendilerini İslâm'a davet et. Eğer müslüman olurlarsa bizim sahip olduğumuz haklara onlar da sahip oldukları gibi bizim mükellef bulunduğumuz vazifelerle onlar da mükellef olurlar. Eğer müslüman olmaktan kaçınırlarsa, kendilerinden cizye alınır."²⁶³ ifadelerini kullanmıştır. Münzir b. Sâvâ da kendi dinlerinde kalmayı tercih edenlerden din ve vicdan hürriyetine, can ve mal güvenliklerine karşılık içlerinde yahudi ve hristiyanların bulunduğu çoğunluğu ise Mecûsî olan halktan bir dinar ya da dört dirhem cizye almıştır.²⁶⁴ Hz. Peygamber döneminde cizye ödemeye razı olan ve Alâ b. Hadramî ile antlaşma yapan halk,²⁶⁵ Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634), Hz. Ömer (13-23/634-644) ve Hz. Osman (23-35/644-656) dönemlerinde de kendi dinlerini yaşamaya ve cizye ödemeye devam etmiştir.²⁶⁶

Mecûsîler sosyal hayata dair bazı konularda müslümanlardan farklı muamele görmüş, kestikleri yenilmemiş, kadınları ile evlenilmemiştir.²⁶⁷ Hâlbuki Hz. Peygamber ehli kitaba böyle bir uygulama yapmamıştır. Bununla beraber mecûsîler sosyal hayatın diğer alanlarından kesinlikle dışlanmamıştır. Mecûsîlerin, İslâm'dan önceki hayatlarında temizlik konusunda banyo ve tuvalet gibi kurumları olmayan hatta bu kurumların isimlerinden dahi rahatsız olan bir anlayışa sahip oldukları söylenmiş,²⁶⁸ İslâmiyet'le birlikte bu yönleri gelişmiştir. Muhtemelen Hz. Peygamber'in kadınlarıyla evlenilmemesi, kestiklerinin yenilmemesi konusundaki yaklaşımı mecûsîlerin temizlik konusundaki anlayışından kaynaklanmıştır. Mecûsîlerin hamamlara gidip temizlenmeleri İslâm'la tanışmalarından sonra gerçekleştiği söylenmiştir.²⁶⁹

Hıfzu's-sihha konusunda ihtisas yapmış, İran kirası Hüsrevah'in özel doktorluğu görevini yerine getirmiş Hâris b. Kelede İslâm'ın ortaya çıktığı ilk zamanlarda Resûlullah tarafından yakınlık görmüş, Hz. Peygamber ona değer vermiştir. Hâris b. Kelede 33/654 yılında vefat edene kadar müslüman Araplardan saygı görmüştür.²⁷⁰

9/630 yılında Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinden heyetler Peygamber efendimizi ziyaret ederlerken Necran'dan da bir grup hristiyan Medine'ye gelmiştir. Heyet bu ziyaret esnasında Mescid-i Nebevi'de ibadet etmek istemiş, sahabe ise

²⁶³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 53.

²⁶⁴ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 131; Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halil Herrâs (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1975), 28.

²⁶⁵ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 53.

²⁶⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 131.

²⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 129.

²⁶⁸ Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 218.

²⁶⁹ Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, 218.

²⁷⁰ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 2/228.

buna engel olmaya çalışmıştır. Ancak Hz. Peygamber hristiyan heyetin diledikleri gibi ibadet edebilmeleri için kendilerine izin vermiştir.²⁷¹

2. Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri

Kur'an-ı Kerîm, Müslümanların ehli kitapla olan ilişkileri noktasına değinmiş, müslümanlara bu noktada rehber olmuştur.²⁷² Hz. Peygamber de bu konuda gayrimüslimlere karşı Kur'an'ın öngördüğü şekilde davranmış kendisinden sonraki müslümanlara bu noktada örnek olmuş ve şöyle buyurmuştur. "Kim haksız yere ahit verdiği kimseyi öldürürse, Allah ona cenneti -cennetin kokusunu dahi- haram kılar."²⁷³ Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre, Resûlullah cennet kokusu ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: "Kim zimmîlerden birini öldürürse, cennetin kokusunu duymaz. Hâlbuki cennetin kokusu yetmiş yıllık mesafeden alınır."²⁷⁴ Söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber'in, kendisinden sonraki nesle adeta zimmet ehlini emanet ettiği, haklarına riayet etmelerini onlara vasiyet ettiği görülmektedir.

Hz. Ömer Allah Resûlünün bu vasiyetini dikkate almış, zimmet ehlinin haksız yere öldürülmesi söz konusu olduğunda öldüren müslümanı idama mahkum etmekten çekinmemiştir. Bekr b. Vâil Kabilesine mensup bir adam, Hireli bir hristiyanı öldürmüştü. Halife Ömer derhal katilin öldürülen zimminin akrabasına teslim edilmesini emretmiş ve bu sebeple katil hakkında idam hükmünün gereğini yerine getirmiştir.²⁷⁵

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar Allah Resûlünün gayrimüslimlerle ilişkilerinde ortaya koymuş olduğu temel ilkelere riayet etmiştir. Yahudiler tarih boyunca özellikle hristiyan dünyası tarafından şiddet ve baskıya maruz kalmıştır. Buna rağmen müslümanlar tarafından daima müsamaha görmüşlerdir. Yahudiler müslümanların Suriye fetihleri esnasında müslüman fatihleri kurtarıcı olarak görmüşler, hatta bu noktada Bizans'a karşı müslümanlara yardımcı olmuşlardır.²⁷⁶ Suriye fetihleri esnasında Hıms şehri sakinleri Yermûk Savaşı için şehirden ayrılan ve ayrılırken kendilerine cizyelerini geri iade eden müslümanlara "Sizin idareniz ve adaletiniz daha önce bulunduğumuz zulüm ve zorbalıktan bizim için daha iyidir. Bizler Herakleios'un ordusunu valinizle birlikte şehirden kovacağız." derken oradaki yahudiler de ayağa kalkıp bu ifadeleri destekleyen cümleler sarf etmiştir.²⁷⁷ Böylece Hz. Peygamber'in vefatından sonra vergilerini düzenli bir şekilde ödeyen zimmet ehli, İslâm devleti sınırları içerisinde rahatça yaşayabilmiştir. Bu nedenle kaynaklarda İslâm'ın fetihlerle birlikte yayılmaya başladığı yıllarda yerel halka din değiştirme konusunda baskı uygulandığına dair bilgilere rastlanmamaktadır. Aksine müslümanlar zimmet ehline

²⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/307-308.

²⁷² En-Nisâ, 4/144; El-Mâide, 5/82.

²⁷³ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Kitâbü's-Süneni Nesâî*, thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-M'alûmât (Kâhire: Dâru't-Tâsîl, 2012), 9/36, "Kasâme", 13.

²⁷⁴ Nesâî, "Kasâme", 13.

²⁷⁵ Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 417.

²⁷⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 187; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990), 407-408; Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 99.

²⁷⁷ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 421.

hoşgörü, sevgi ve adaletle yaklaşmış bu sayede birçoğu müslüman olayı tercih etmiştir.

Suriye fetihleri esnasında ordu komutanlarından Ebû Ubeyde b. Cerrâh karargâhını Fihl'de kurduğu zaman bölgedeki Hristiyan halk müslümanlara elçi göndermiş ve "Bizanslılar bizim dinimizden olmakla beraber bizler sizi onlara tercih ediyoruz." demişlerdir. Çünkü "Siz bize karşı sözünüzü tuttunuz, sizin idareniz elbette onlarınkinden daha iyidir."²⁷⁸ demişlerdir. Zaman içerisinde bölge halklarının azınlık durumuna düşmüş oldukları görülse de bunun temel nedenleri arasında müslümanların iskân politikası ve yerel halkın hükmeden güçlere özentileri olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁹

Hristiyan din adamlarının İslâm fetihlerinden önceki makam ve mevkileri fetihten sonra da korunmuştur. Mısır fethi esnasında İskenderiye Patriği Bünyamin, Bizanslıların baskısı yüzünden sürgüne gönderilmiştir. Müslümanlar tarafından Mısır fethi tamamlanınca Patrik Bünyamin, Mısır fatihi Amr b. el-Âs tarafından affedilmiş, makamına ve görevine geri iade edilmiştir.²⁸⁰

Zimmet ehli üzerine düşen vergisini ödediği sürece İslâm devletinin koruması altında olmuş onlara hiçbir şekilde zulmedilmemiştir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Erkam'ı cizye vergisini toplamakla görevlendirdiği ve ona şöyle dediği nakledilmiştir: "Kim zimmîlere zulüm eder, onlara güçlerinin yetmediği sorumluluklar yükler, onların mallarını haksız yere alırsa ben kıyamet günü ondan davacı olacağım." Hz. Ömer bu hadisi şerife dayanarak vefatı sırasında şu tavsiyelerde bulunmuştur. "Benden sonraki halife, zimmîlere iyi davransın, onlara verdiği söze bağlı kalsın, onlara taşıyamayacakları yükler yüklemesin."²⁸¹ İslâm devletinde vergi toplamakla görevli memurlar zimmîlere eziyet ederse, onlara güçlerinin yetmediği sorumluluklar yüklerse veya vergi ile mükellef değilken yaşlılardan ve çalışmaya güç yetiremeyenlerden ya da zimmî iken sonradan müslüman olanlardan vergi toplarsa bu zimmet ehli için zulümden başka bir şey değildir. Hz. Osman vergi memurlarına gönderdiği mektubunda Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak vergi memurlarının bu tür davranışlardan uzak durmalarını emretmiş kendilerine duyulan güveni sarsmamalarını istemiştir.²⁸²

Hulefâ-yi Râşidîn zamanında kendi geçimlerini temin etmekten aciz olan zimmîlere devlet hazinesinden yardım yapılmıştır. Bu davranış biçimi Hz. Ebûbekir tarafından benimsenmiş ve uygulanmıştır. Hz. Ebûbekir zamanında fethedilen Hire şehri sakinleriyle şu mealde bir antlaşma imzalanmıştır. İhtiyarlar bir kazaya uğrayarak çalışamayacak bir duruma gelirlerse veya servetlerini kaybederek dindaşlarının yardımına muhtaç olurlarsa cizyeden muaf olur ve müslümanların memleketlerinde ikamet ettikleri müddetçe onların yardımlarına hak elde etmiş

²⁷⁸ Ahmet Güzel, "Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Durum", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 2/477-478.

²⁷⁹ İrfan Aycan, *Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli), İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998*, Ömer Turan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 32.

²⁸⁰ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 4/419.

²⁸¹ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 4/418; Ali Muhammed Sallâbî, *İslâm Tarihi-Râşid Halifeler Dönemi-III. Halife Hz. Osman-Hayati, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 5/126.

²⁸² Sallâbî, *Hz. Osman*, 5/126-127.

olurlar. Fakat başka bir yere göçüp gidecek olurlarsa müslümanlar onlara yardıma mecbur değildirler.²⁸³

Hız Ömer, tıpkı Hız. Ebûbekir gibi bu kaideye fazlasıyla riayet etmiştir. Bir gün yolda sadaka isteyen bir ihtiyar adama rastlamış, niçin dilendiğini sormuş, ihtiyar da cizye verdiğini, ancak şu an cizye vermek için hiçbir kazancının olmadığı şeklinde cevap vermiştir. Hız. Ömer dilenci ihtiyarı devlet hazinesine göndermiş, kendisine tahsisat bağlamış, “Genç ve kuvvetli iken bunların mesaisinden istifade edip de ihtiyarladıkları zaman onları sokağa atmak doğru değildir.”²⁸⁴ demiştir.

Gayrimüslimlerin şeref ve namusu müslümanların şeref ve namusu gibi mukaddes kabul edilmiş, bu sebeple zimmilerin namus ve şerefi aleyhinde söylenen herhangi bir sözün sahibi cezaya uğramıştır. Rivayete göre bir gün Hıms valisi Ümeyr b. Sa’d bir zimmiye “Allah’ın gazabına uğrayasın.” demiş Ümeyr ağzından böyle bir söz çıktığı için fazlasıyla müteessir ve pişman olmuş, Hız Ömer’e istifasını vererek resmi mevki yüzünden kendisinden bir zimmiye karşı böyle kötü bir hareket sadır olduğunu söylemiştir.

Zimmîlere karşı davranışlar arasında onların haklarının gözetilmesi, kendilerine verilen sözlerin yerine getirilmesi, dini hak ve hürriyetlerinin verilmesi, ödemeleri gereken vergilerin tahsil edilmesi, sosyal hayat içerisindeki durumlarının takip edilmesi ve kendilerinin zulme karşı korunması hususunda Hız. Ebûbekir ve Hız. Ömer zamanında bir teamül ortaya çıkmıştır. Bu durum önceki dönemde olduğu gibi Hız. Osman zamanında da görevli valilerin vazifeleri arasında zikredilmiştir.²⁸⁵

Kendinden önceki uygulamaları dikkate alan ve yerine getirme konusunda bir değişikliğe gitmeyen Hız. Ali de vergi memuruna yazmış olduğu bir mektubunda tahsilat esnasında zimmet ehline zulüm yapmamasını tavsiye etmiş ve “Sakin onlardan alacağın vergiye karşılık yiyeceklerini ve giyeceklerini satma, bu sebeple hiçbirine kırbaç vurma. Bizler ancak onların ihtiyaçlarından arta kalanından almakla emrolunduk. Şayet bu dediklerime aykırı hareket edersen benden önce Allah seni bu sebeple sorumlu tutar. Dediklerimin dışında bir hareketinin haberi bana ulaşırsa seni görevinden alırım.”²⁸⁶ diyerek uyarmıştır. Hız. Ali, zimmet ehlinin hukukuna riayet etme konusunda göstermiş olduğu hassasiyet sebebiyle İran halkını kendisinin bu tavrı karşısında “Allah bilir ki bu Arap hükümdarı adaletiyle ün yapmış Nûşîrevân’ın hatırasını İhya etti.”²⁸⁷ demek mecburiyetinde bırakmıştır.

3. Emevîler Döneminde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri

Emevî Devleti, Arap ırkçılığı yaparak Arap asıllı olmayan Müslümanlara, efendilerinin kölelerine bakışı gibi bakmıştır. Ancak her ne olursa olsun gayrimüslimlere mevaliye davrandıkları gibi davranmamış, onları din hürriyetinden faydalandırmışlardır. Müslüman Araplar kendilerine cizye vermek şartıyla zimmet

²⁸³ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 4/419.

²⁸⁴ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 4/420.

²⁸⁵ ‘Abdülazîz b. İbrahim el-‘Umerî, *el-Velâye ale’l-büldân fî asri’l-Hulefâ-yi Râşidîn* (Riyâd: Dâru İşbilyâ, 2001), 420; Sallâbî, *Hız. Osman*, 5/274.

²⁸⁶ Güzel, “Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Durum”, 2/476-477.

²⁸⁷ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 5/115; Güzel, “Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Durum”, 2/478.

ehlîni dinlerinde serbest bırakmışlardır. Bu kadarla da kalmayıp kendi dininde kalmayı tercih edenlere karşı güzel muamelede bulunmuşlar, hiçbir şekilde mabetlerine saldırmamışlardır.

Emevîler Dönemi'nde devletin kendilerine sağlamış olduğu inanç, ibadet, can ve mal güvenliği karşılığında sadece askerlik yapabilecek erkeklerden kişi başına cizye vergisi alınmıştır. Bu vergi karşılığında askerlik vazifesinden muaf tutulan gayrimüslimler, can, mal ve inançlarının korunması hakkını da elde etmişlerdir. Gayrimüslimler bu haklar yanında gerek mabetlerinde gerek açtıkları okullarda din eğitim ve öğretimlerini tam bir serbestlik içerisinde yapabilmışlardır. Günlük hayatlarında Müslümanlarla birlikte iç içe yaşamışlar, dileyen Müslümanlarla aynı mahallede dileyen kendi dindaşlarıyla aynı semtte oturma hakkına sahip olmuştur.²⁸⁸

Hız. Ebûbekir döneminde başlayan İslâm fetihleri ile birlikte Suriye topraklarındaki bazı bölgelerden yerel halk ayrılmış, yerel halk tarafından boşaltılan bölgelere Yahudilerden oluşan göçmen grupların yerleştiği bildirilmiştir. Gayrimüslimlerin fethedilen yerlerdeki bölgelere yerleşmelerinde herhangi bir engel görülmemiştir. Hatta yeni kurulan ordugâh şehirlerin sosyal ve ekonomik açıdan cazibe merkezi olması sebebiyle çeşitli meslek grupları içerisinde yer alan gayrimüslimler, bu şehirlere yerleşmede herhangi bir engelle karşılaşmamıştır.²⁸⁹

Müslüman idareler, bununla da kalmayıp aynı zamanda Hristiyan kiliselerinin yeniden yapılanmasına yardımcı olmuşlardır. Irak'taki Nasturî kilisesi eğitim, adalet hatta Hristiyan halkın siyasal yönetimini yeniden ele almıştır. Mısır'da Müslüman yöneticiler Kıbt kilisesine karşı müsamahakâr bir tavır takınmıştır. Hristiyan kâtipler hem merkezde hem de taşrada yönetime hizmet etmiştir.²⁹⁰

İlk İslâm fetihlerinin gerçekleştiği İran ve Suriye toprakları Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına ait topraklarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu bölgelerde yaşayan gayrimüslim unsurun bürokratik işlerden anlaması ve Müslümanların bunların tecrübelerinden faydalanmayı düşünmeleri süreç içerisinde zorunluluk haline gelmiştir. Bu sebeple gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmelerine ilk kez Hız. Ömer zamanında rastlansa da Emevîler Dönemi'nde bu durum artarak devam etmiştir. Emevîler Dönemi'nde merkezde saray, taşrada hükümet konaklarında memuriyetlerin bir kısmında gayrimüslimler görevlendirilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Şam valiliği esnasında kâtipleri, doktorları ve bazı memurlarının gayrimüslim olduğu ifade edilmiştir. Bunun sebebi olarak, Muâviye'nin görev yaptığı bölgenin çoğunluğunu oluşturan kesimin o sıralarda Hristiyan olduğu gösterilmiştir. Bu durum Muâviye'nin halifeliği döneminde de değişmemiş Muâviye'nin bu âdeti taşrada da karşılık bulmuştur. Zâdân Ferrûh, Ziyâd b. Ebîh'e;²⁹¹ Stefanos, Abdurrahman b. Ziyâd'a;²⁹² İbn Batrik, Süleyman b. Abdülmelik'e;²⁹³ Tâzerî b. Ostin, Hişâm b. Abdülmelik'e kâtiplik

²⁸⁸ İsmail Yiğit, *Emevîler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 166.

²⁸⁹ Nuh Arslantaş, "Emevîler Döneminde Toplumsal Yapı-Gayrimüslimler", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -3- Emevîler*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 3/324-325.

²⁹⁰ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 1/96.

²⁹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938), 26.

²⁹² Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 29.

²⁹³ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 48.

yapmıştır.²⁹⁴ Devlet memurluklarında genellikle tabiplik ve kâtiplik vazifeleriyle görevlendirilen memurlar bu görevlere atanmakla yetinmemiş amirleri sayılan halifeleri ve valileri zaman zaman yaptıkları tavsiyelerle yönlendirmiştir. Kâtip Sercûn, Yezîd b. Muâviye'ye, Kerbelâ olayında Kûfe'ye Ubeydullah b. Ziyâd'ı tayin etmesini tavsiye etmiştir.²⁹⁵ Benzer bir olay Abdurrahman b. Eş'as'ın isyanında yaşanmıştır. Zâdân Ferrûh tarafından Haccâc'a bazı tavsiyelerde bulunulmuş ve Haccâc'ın bu tavsiyelere uyduğu görülmüştür.²⁹⁶

Emevîler Dönemi'nde gayrimüslimler merkezde veya taşrada sadece kâtiplik ve tıp alanında istihdam edilmemişlerdir. Hz. Osman zamanından itibaren denizciliğe önem veren Suriye valisi Muâviye'nin Suriye topraklarında fethedilen Sûr ve Akkâ tersanelerinde gayrimüslim mühendisleri çalıştırdığı bilinmektedir.²⁹⁷ Muâviye b. Ebû Süfyân, Mısır ve Suriyeli denizcilerden ve mühendislerden oluşan işçilerle bir donanma inşa etmiş, İslâm tarihinde Akdeniz'de ilk seferini Kıbrıs'a düzenlemiştir.²⁹⁸ Ayrıca gayrimüslimlerden bu dönemde inşaat sektöründe²⁹⁹ ve askerî alanda da faydalanılmış bu konuda özel muhafız birliği kurulduğu bildirilmiştir.³⁰⁰

Gayrimüslimler aralarındaki hukuki anlaşmazlıkları kendi mahkemelerinde görüştükleri gibi dilerlerse hukuki problemlerini Müslümanların mahkemelerine de taşıyabilmiştir. Emevîler Dönemi'nde Hişâm b. Abdûlmelik zamanında 120/738 yılında Mısır kadılarında Hayr b. Nuaym, her gün ikindi namazına kadar mescidin içerisinde Müslümanların davalarına bakmış, ikindi namazından sonra da mescidin dışında hemen merdiven girişinde isteyen gayrimüslimlerin meselelerine çözüm bulmaya gayret etmiştir.³⁰¹

Gayrimüslimlerin İslâm Devleti'nde istihdam edildikleri alanlardan biri de tercüme sahasıdır. Eski Yunan, İran ve Hint kültürüne ait tıp, matematik, astronomi, kimya ve metafiziğe dair birçok eser gayrimüslimlerin tercüme alanındaki katkıları sayesinde Arapçaya tercüme edilmiştir.³⁰² Bilindiği üzere birçok ilim adamının faaliyet gösterdiği Antakya, Harran, Cundişâpur ve İskenderiye'deki ilim merkezleri İslâm fetihleriyle birlikte Müslümanların eline geçmişti. Özellikle müspet ilim alanında Emevîler Dönemi'nde bir etkilenme söz konusu olmuştur. Tercüme ve telif çalışmaları ciddi anlamda Abbâsîler döneminde yapılmıştır. Ancak bu alandaki

²⁹⁴ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 60; Yiğit, *Emevîler*, 167.; Aycan, *Bir Arada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)*, 34.

²⁹⁵ Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 5/356; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 31. Sercûn'un, Mervân b. Hakem ve Abdûlmelik b. Mervân'a da kâtiplik yaptığı rivayet edilmiştir. bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938), 269 ve 273; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 33 ve 40.

²⁹⁶ Arslantaş, "Emevîler Döneminde Toplumsal Yapı-Gayrimüslimler", 3/327.

²⁹⁷ Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* (Cairo: National Publication-Printing House, 1966), 23-24; Mustafa Çavuşoğlu, *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 106.

²⁹⁸ R. Lewis Archibald, *el-Kuvvâ'l-bahriyye ve'l-ticâre fî havdî'l-bahri'l-mütevessît (M 500-1100)- Translation of Naval Power and Trade in The Mediterranean A.D. 500 -1100*, çev. Ahmed Muhammed 'Îsâ (Kâhire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Misriyye, 1951), 90.

²⁹⁹ Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, 43.

³⁰⁰ Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 5/298.

³⁰¹ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Misrî Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât* (Beyrût: Mabaatü'l-Âbâ, 1908), 351.

³⁰² Yiğit, *Emevîler*, 168.

çalışmaların ilk nüveleri “Emevî Filozofu” diye bilinen Hâlid b. Yezîd b. Muâviye tarafından başlatılmıştır.³⁰³ İyi bir hatip, şair olduğu ifade edilen Hâlid b. Yezîd sayesinde Calinus’un tıp ilmine ait eserleri Arapçaya tercüme edilmiş, böylece İslâm dünyasında tıp öğretiminin temelleri atılmıştır.

Emevî halifesi Abdülmelik, Bizans’ın siyasî, kültürel ve ekonomik gücünü kırabilmek maksadıyla Arap dinarını basmış,³⁰⁴ dîvanları Arapça kaleme aldırılmıştır.³⁰⁵ O zamana kadar devlet kadrolarında çalışan gayrimüslim memurların, vazifelerini koruyabilmek adına Arapça öğrendikleri ifade edilmiştir.³⁰⁶

Sonuç

İslam tarihinde farklı ırk ve dinlerin birlikte yaşama tecrübesi, Hz. Peygamber’in Medine’ye hicreti ile başlamıştır. Hz. Peygamber, Arap ve Yahudilerin yoğunlukta yaşadıkları Medine’ye hicret ettikten sonra, öncelikle Evs ve Hazrec arasındaki husumeti sonlandırmış, ardından Medine’de bir arada yaşayan farklı din mensuplarıyla yazılı bir antlaşma imzalamış, böylece birlikte yaşama kültürünü uygulama sahasına koymuştur. Hz. Peygamber Medine’de yaşadığı dönemde farklı din mensuplarının inancına karışmadığı gibi dinlerini diledikleri gibi yaşama imkânını da kendilerine sunmuştur.

Hz. Ebûbekir zamanında başlayan ve Hz. Ömer döneminde zirveye çıkan İslâm fetihleri sayesinde İslâm toprakları geniş alana yayılmıştır. Bu topraklardaki gayrimüslimlere ait mabetler günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmiştir. O tarihten günümüze kadar varlıklarını devam ettiren gayrimüslimlere ait mabetler, Müslümanların başka din mensuplarına ve onların mabetlerine gösterdikleri hürmet ve saygıyı ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Hz. Ömer döneminde fethedilen Suriye ve Mısır topraklarındaki kiliseler ve diğer ibadethaneler, bugün hala mevcudiyetlerini korumaktadır. Ayakta kalan bu mekânlar, gayrimüslimlerin inancına gösterilen saygının sadece Hz. Peygamber, Râşid Halifeler ve Emevîler Dönemi ile sınırlı kalmadığını, ondan sonraki İslâm Devletleri dönemlerinde de devam ettirildiğini göstermiştir.

Hz. Ömer ölüm döşeginde iken yerine geçecek halifeye bir vasiyetname bırakmış ve bu vasiyetnamenin son satırlarını şöyle tamamlamıştır. “Sana şahitleri

³⁰³ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), 3/156; Hasan, *İslâm Tarihi*, 2/228; Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 56; Muhammed Abdülkâdir Hureysât, “Hâlid b. Yezîd b. Muâviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/293.

³⁰⁴ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *el-Ahbârü’l-tıvâl*, thk. Muhammed Saîd er-Râfiî (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1330), 306; Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 6/147; Ebû’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 1992), 1/248; Halil Sahillioğlu, “Altın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Divantaş, 1989), 2/532; DİA, “Gümüş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Divantaş, 1996), 14/270; Fatih Erkoçoğlu, “Abdülmelik b. Mervân’ın Para Reformu”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi* 8 (2006), 171-182.

³⁰⁵ İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 3/534; Lapidus, *İslâm Toplamları tarihi*, 1/96.

³⁰⁶ Aycan, *Bir Arada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)*, 35.

Allah ve Hz. Peygamber olan zimmileri tavsiye ederim.” Ölüm döşeğinde olan Hz. Ömer’in Müslümanlar ile ilgili tavsiyelerde bulunurken zimmileri unutmaması, gayrimüslimlerin Müslümanlar tarafından ne kadar düşünüldüğüne ve bu konuda hissettikleri manevî sorumluluğa dair güzel bir örnek teşkil etmiştir.

Zimmet ehli, Müslümanlardan dinlerine, mabetlerine, canlarına, namuslarına ve şereflerine karşı görmüş oldukları insani muameleden dolayı Müslümanlarla yeri geldiğinde birlikte hareket etmiş, kendi dindaşları aleyhinde savaşmıştır. Müslüman askerlerin ihtiyaç duydukları her türlü Lojistik desteği de sağlamışlardır. Müslümanların ileri hareketleri esnasında gerektiğinde yolları ve köprüleri tamir etmişler, gerektiğinde Müslümanlara düşman hakkında istihbarat sağlamışlardır.

Zimmet ehli memurlar, özellikle tercüme faaliyetlerinde ve tabiplik yaptıkları sağlık sektöründe hem merkezde hem de taşrada çok önemli hizmetler sunmuştur. Gayrimüslimler, Müslümanların egemenliği altında yaşadıkları zamanlarda birçok mesleki alanda topluma hizmet etmiş, bununla birlikte kazançlarını da elde etmişlerdir.

Hz. Peygamber döneminden Emevîlerin yıkılışına kadar olan süreç içerisinde gayrimüslimlerin inançlarını gereği gibi yaşayamadıkları, sosyal ve kültürel hayatlarına müdahale edildiği şeklindeki ifadelerin tarafsız ve taassup kaynaklı anlatımlar olduğunu belirtmekte yarar vardır. “Etki, tepkiyi doğurur” anlayışından hareketle gayrimüslimlere bahsi geçen baskıların yapılması söz konusu olsaydı özellikle Emevîler Dönemi’nde devlete karşı sayısız isyanın içerisinde gayrimüslimlerin de yer aldığını görmemiz mümkün olacaktı. Oysa İslâm fetihleriyle birlikte gayrimüslim tebaanın inanç hürriyeti sebebiyle dini maksatlı veya sosyo-kültürel temelli isyanları bilgisine klasik İslâm tarihi kaynaklarında rastlanmamıştır. Bu bilgiler ışığında İslâm tarihinde Hz. Peygamber’den başlayarak sonraki dönemlerde dâhil olmak üzere gayrimüslimlere dini, sosyal ve kültürel açıdan iyi davranılmadığına dair söylentilerin gerçeği yansıtmadığını ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Aycan İrfan. Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli), *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998*. Ömer Turan, 31-39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Algül, Hüseyin. “Evs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/541-542. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.
- Algül, Hüseyin. “Muâhât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/306-307. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Archibald, R. Lewis. *el-Kuvvâ’l-bahriyye ve’t-ticâre fî havd’l-bahri’l-mütevessit (M 500-1100)-Translation of Naval Power and Trade in The Mediterranean A.D. 500 -1100*. çev. Ahmed Muhammed ‘Îsâ. Kâhire: Mektebetü’n-Nehzati’l-Misriyye, 1951.

- Arslantaş, Nuh. "Emevîler Döneminde Toplumsal Yapı-Gayrimüslimler". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -3- Emevîler*. ed. Adnan Demircan. 3/299-360. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed. b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk-Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2002.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Çavuşoğlu, Mustafa. *Bir Peygamber Aşığı Üseyd b. Hudayr*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Çavuşoğlu, Mustafa. *Hiz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Dimeşkî, Muhammed b. Salih. *Peygamber Külliyyatı*. çev. Ebubekir Sifil. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2006.
- DİA. "Gümüş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/270-271. İstanbul: Divantaş, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gumus#1>
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Muhammed Saîd er-Râfiî. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1330.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Âdil b. Muhammed Ebû Turâb - Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât. 8 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru't-Tâsîl, 2015.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Halil Herrâs. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1975.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Abdûlmelik b. Mervân'ın Para Reformu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi* 8 (2006), 171-186.
- Fahmy, Aly Mohamed. *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* Cairo: National Publication-Printing House, 2. Basım, 1966.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.
- Güzel, Ahmet. "Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Durum". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -2- Râşid Halifeler Dönemi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 5. Basım, 1991.

**The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture**

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. 14 Cilt. İstanbul: Kayihan Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Hureysât, Muhammed Abdülkâdir. "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlûddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrût: ed-Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd. 20 Cilt. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, Özel Baskı., 2015.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *U'yunu'l-eser fî funûnî'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. Muhammed el-'İd el-Hatrâvî - Muhyiddîn Mestû. 2 Cilt. Medîne-Dîmaşk: Mektebetü Dâru't-Türâs-Dâru İbn Kesîr, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdülkerîm b. Abdülvâhîd Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Mısırî. *Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât*. Beyrût: Mabaatü'l-Âbâ, 1908.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumlari tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Mazaherî, Ali. *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmâîl es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 1 Cilt. Riyâd: Beytül-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Kitâbü's-Süneni Nesâî*. thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-M'alûmât. 20 Cilt. Kâhire: Dâru't-Tâsîl, 2012.
- Önkal, Ahmet. "BeytülMidrâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Önkal, Ahmet. "Hazrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/143-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/212-215. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Sahillioğlu, Halil. "Altın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/532-536. İstanbul: Divantaş, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/altin#2-fikih>
- Sallâbî, Ali Muhammed. *İslâm Tarihi-Raşid Halifeler Dönemi-III. Halife Hz. Osman-Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât. 5 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru't-Tâsil, 2. Basım, 2016.
- 'Umerî, 'Abdülazîz b. İbrahim. *el-Velâye ale'l-büldân fî asrî'l-Hulefâ-yi Râşidîn*. Riyâd: Dâru İşbîliyâ, 2001.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Medîne Toplumu*. çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risale Basın Yayın, 1988.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1966.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2019.

استخدام تطبيق X كوسيلة في تعليم مهارة الكتابة

Adinda Aprilia Kharisma Putri^{1*}, Ayu Azifatul Azizah, Nuryani³

* Lead Presenter

^{1*} UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung, and adindaapriliah486@gmail.com

² UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung

³ UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung

اللغة العربية هي لغة يدرسها ويطلبها الجميع تقريبًا في العالم بسبب صفاتها الخاصة. ومن المهارات التي لا تقل أهمية لدى الطلاب هي مهارة الكتابة. إحدى المهارات المعقدة والتي لها خصائص فريدة بحيث توجد مشاكل في تحقيق هذه المهارة. لذلك نحن بحاجة إلى وسيلة تعليمية على شكل تطبيق X بكل مميزاتها لدعم التعلم. يهدف هذا البحث إلى استكشاف استخدام التطبيق كوسيلة في تعليم الكتابة. و نوع هذا البحث هو الكيفي الوصفي باستخدام تقنيات جمع البيانات في شكل تقنيات التثليث التي تتكون من الملاحظة والمقابلات المفتوحة والتوثيق و موضوع البحث هو طلاب تعليم اللغة العربية في الفصل الدراسي الأول بجامعة السيد علي رحمة الله تولونج أجونج، حيث تم أخذ 3 عينات باستخدام تقنية أخذ العينات الهادفة. وفقا لمايلز وهوبرمان، فإن تقنية تحليل البيانات المستخدمة تتكون من تقليل البيانات و عرض البيانات واستخلاص النتائج أو التحقق. تعرض النتائج النهائية بيانات عن تطبيق تطبيق X كوسيلة في تعليم مهارة الكتابة، وخطوات استخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة الذي ينتج أعمال المصنقات وتصورات الطلاب حول استخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة.

كلمات مفتاحية: تطبيق X ؛ الوسيلة التعليمية؛ مهارة الكتابة

اللغة هي أداة تواصل بين البشر لتوصيل غرض معين. سوف ينقل الشعب نواياه أو أهدافه إلى شعب آخر من خلال اللغة. ومن ثم، فمن موقعها، فإن اللغة شيء يجب تعلمه وممارسته في التفاعل مع الآخرين. تعد اللغتان العربية والإنجليزية من لغات العالم التي يتم استخدامها بكثرة في التفاعلات الاجتماعية. ولذلك، فإن إتقان اللغتين العربية والإنجليزية، وخاصة في مجال التواصل التفاعلي، يحتاج إلى تشجيع وتكثيف. اللغة العربية هي أيضًا مادة تعمل على تطوير مهارات الاتصال الشفهي والكتابي لفهم المعلومات والأفكار والمشاعر والتعبير عنها بالإضافة إلى تطور العلوم والتكنولوجيا والثقافة³⁰⁷. تحتل مواد اللغة العربية مكانة هامة في التعليم. وفي مستويات وبرامج معينة، تكون مواد اللغة العربية موازية لمواد أخرى. اللغة العربية هي أيضًا اللغة الرسمية في الممارسات الدينية للمسلمين. يتزايد دائمًا عدد المسلمين في مختلف دول العالم من عام

³⁰⁷ Yogia Prihartini dkk, *Peningkatan Maharah Al-Kitabah Melalui Penerapan Media Lauhal Al Juyub pada Siswa MTsN Aceh Utara*, Jurnal Literasiologi, 1(1), 2018, h. 63

إلى آخره، وقد أدى ذلك إلى أن تصبح اللغة العربية لغة مدروسة على نطاق واسع ويطلبها الجميع تقريبًا في العالم. لأن اللغة العربية هي أحد مفاتيح القدرة على تعميق المعرفة الدينية بسهولة³⁰⁸.

تتكون مادة اللغة العربية من عدة مهارات، وهي: مهارات الاستماع، ومهارة الكلام (مهارات التحدث)، ومهارة القراءة (مهارات القراءة)، ومهارة الكتابة (مهارات الكتابة)³⁰⁹. تعتبر هذه الجوانب الأربعة جوانب مهمة في تعلم اللغة العربية لأنه لا يمكن فصل هذه المهارات الأربع وموقع هذه المهارات الأربع يدعم حقًا تحقيق المهارات اللغوية. ومهارة الكتابة هي إحدى المهارات التي لا يمكن تجاهلها لأن الكتابة نشاط يرتبط بعملية التفكير ومهارات التعبير في شكل كتابي، ووسيلة لتحقيق قدرات الفرد وتخصصه العلمي أمام الجمهور. من نتائج هذه الكتابة، يمكن للقراء معرفة نوعية معرفة شخص ما³¹⁰.

مهارة الكتابة هي مهارة معقدة. هناك العديد من العوامل التي تعتبر جوانب فريدة للكتابة باللغة العربية والتي تصبح أيضًا مشكلة في تحقيق هذه الكفاءة، مثل اتجاه الكتابة وأشكال الحروف التي تختلف عن الكتابة باللغة الإندونيسية. تصبح هذه العوامل مشكلة بالنسبة للطلاب الذين يبدأون في دراسة اللغة العربية³¹¹. لذا، في هذه الحالة، هناك حاجة إلى وسيلة تعليمية يمكنها دعم تحقيق أهداف مهارة الكتابة التعليمية.

إحدى وسائل التعلم التي تم استخدامها على نطاق واسع في الآونة الأخيرة هي وسائل التواصل الاجتماعي. بالنسبة لبعض الإندونيسيين، تعد وسائل التواصل الاجتماعي هوية شخصية وضرورة، لدرجة أنه لا يمر يوم دون فتح وسائل التواصل الاجتماعي لهم، في الواقع لا يمكن فصلهم عن أداوتهم وهواتفهم الذكية لمدة 24 ساعة تقريبًا. وسائل التواصل الاجتماعي التي تم تصنيفها في المراكز الخمسة الأولى بناءً على كثافة الاستخدام من قبل الشعب الإندونيسي هي؛ يوتيوب و واتشاف و فيسبوك و إنستغرام و تويتر الآن بتغيير أسمائها إلى تطبيق X في تغيير علامتها التجارية في 31 يوليو 2023 من قبل صاحبها، وهو أيلون مسك (Elon Musk). تتمتع كل واحدة من وسائل التواصل الاجتماعي هذه بخصائص خاصة يمكن أن تجذب اهتمام مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي.

تناولت العديد من الدراسات السابقة استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تعلم مهارة الكتابة. مثل بحث رحمت لينور ومحفوظ رزقي مبارك بعنوان "الفيسبوك كوسيلة إعلامية بديلة لتطوير مهارة الكتابة"، خلصت نتائج البحث إلى أنه يمكن استخدام الفيسبوك كوسيلة إعلامية بديلة في تطوير مهارة الكتابة. تتيح ميزة عمود الحالة للمستخدمين التعبير عن أفكارهم وأفكارهم وآرائهم باستخدام الكتابة العربية. بحث نور أمالينا وأودينا ومعصومة بعنوان "إنستغرام: الوسائط البديلة في تطوير مهارة الكتابة"، تظهر نتائج هذا البحث أن إنستغرام هو أحد وسائل التواصل الاجتماعي التي تدعم وتحفز الطلاب على

³⁰⁸ R Iswanto, "Pembelajaran bahasa arab dengan pemanfaatan teknologi," *Arabiyatuna: Jurnal Bahasa Arab*, no. Query date: 2023-08-10 21:30:09 (2017), <https://www.academia.edu/download/68550269/255.pdf>. (142)

³⁰⁹ Khoirun Nikmah, *Implementasi Media Papan Mahir Bahasa Arab dalam Pembelajaran Maharah Kitabah*, Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Hmaniora, 5(2), 2018, h. 93

³¹⁰ Sitti Kuraedah, 2015, Aplikasi Maharah Kitabah Dalam Pembelajaran Bahasa Arab, Jurnal Al-Ta'dib, 8(2), h. 82-83

³¹¹ Ahmad Rathom, 2020, MAHARAH KITABAH DALAM PEMBELAJARAN BAHASA ARAB, Jurnal Keguruan dan Pendidikan Islam, 1(1), h. 2

الإبداع والابتكار في الكتابة دون حصر. بالمكان والزمان³¹². بحث آخر لحليمة السعدية بعنوان "فرص تعلم مهارة الكتابة بمساعدة وسائط الواتساب للطلاب في عصر الإنترنت"، يوضح أنه يمكن استخدام الواتساب كوسيلة تعليمية لمهارة الكتابة حتى لو كان التعلم يتم إجراؤه عبر الإنترنت ويمكن استخدامه في جميع أشكال/أنواع التمارين في تعليم مهارة الكتابة³¹³. تظهر هذه الدراسات الثلاث أن هناك استخدام لوسائل التواصل الاجتماعي في تعلم مهارة الكتابة، ولكن لم يستخدم أحد التطبيق X رغم أن تطبيق X يوفر المزيد من الميزات أي تسهيل الوصول إلى حسابك، والاتصالات المتصلة بالإنترنت، و توسيع إمكانية الوصول إليه، وبذلك، كان استخدام تطبيق X له الأكثر إمكانية فعالية. تم تحديث البيانات حول استخدام وسيلة أو تطبيق X في هذا الوقت أنه البيانات ظهرت مرتفعة بشكل كبير من خلال أخبار فون أرينا (Phone Arena) في 1 مايو 2020، اكتشف أن هناك ارتفاع كبير خلال تنشيط تويتر حيث يزيد من 134 في 2019، إلى 166 مليون مستخدما و تم ارتفاعه إلى 24 في المائة³¹⁴. عمّ استخدام تطبيق X في هذا العام، و هو تطبيق جديد مثير للاهتمام لإعادة صياغة العلامة التجارية مما أدى إلى انتشاره، حتى يدعو الباحثين إلى دراسة حول استخدام تطبيق X كوسيلة في مهارة الكتاب. و ذلك كما عبره المخبرين أن تطبيق X يمكن جعله وسيلا في توسيع المعارف عن اللغة مثل المفردات الجديدة و العلوم اللغوية.

Methods (منهجية البحث)

هذا النوع من البحث هو بحث نوعي وصفي. البحث النوعي هو العثور على إجابات لظاهرة أو سؤال من خلال التطبيق المنهجي للإجراءات العلمية باستخدام نهج نوعي³¹⁵. في هذه الحالة، تم إجراء بحث لاستكشاف استخدام التطبيق X في تعلم مهارة الكتابة وما هي تصورات الطلاب حول استخدام التطبيق في ذلك التعليم. في هذه الحالة، يتم الحصول على البيانات الثانوية من خلال الكتب أو المجلات عبر الإنترنت والتي يمكن الوصول إليها عبر تطبيق Publish of Perish.

وفقا لمايلز وهوبرمان (Miles dan Huberman)، فإن تقنية تحليل البيانات المستخدمة هي أن هناك ثلاثة أنواع من الأنشطة في تحليل البيانات، وهي: الأول، **التخفيض**، وهو شكل من أشكال التحليل الذي يريد التحقيق، و الخيار، و التركيز، و الحذف و تنظيم البيانات التي يمكن استخلاص الاستنتاجات النهائية منها. **والثاني** هو عرض البيانات، وهو

³¹² Noor Amalina Audina dan Muassomah, 2020, INSTAGRAM: ALTERNATIF MEDIA DALAM PENGEMBANGAN

MAHARAH AL-KITABAH, Jurnal Ilmiah Program Studi Pendidikan Bahasa Arab IAIN Palangka Raya, 8(1), h. 77-78

³¹³ Halimatus Sa'diyah, 2021, Peluang Pembelajaran Maharah Al-Kitabah Berbantu Media Whatsapp bagi Mahasiswa di Masa Daring, Maharaat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab, 4(1), h. 1

³¹⁴ Syailendra Reza Irwansyah Rezeki, dkk, 2020, Penggunaan Sosial Media Twitter Dalam Komunikasi Organisasi (Studi Kasus Pemerintah Provinsi DKI Jakarta Dalam Penanganan Covid-19), *Journal Of Islamic And Law Studies*, 4(2), h. 64

³¹⁵ A. Muri Yusuf, Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), h. 300

نموذج كمجموعة من المعلومات المنظمة التي تسمح باستخلاص النتائج واتخاذ الإجراءات. **الثالث** هو استخلاص النتائج أو التحقق وهو اتخاذ القرار من بداية جمع البيانات وتدفق السبب والنتيجة والنسب الأخرى³¹⁶.

قدمت النتائج الأخيرة البيانات حول استخدام تطبيق X في عملية تعليم مهارة الكتابة، الخطوات في استخدام تطبيق X في عملية تعليم مهارة الكتابة، و آراء الطلاب في استخدام تطبيق X في عملية تعليم مهارة الكتابة .

نتائج البحث ومناقشتها (Results & Discussion)

تنفيذ تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة

هناك العديد من الميزات في تطبيق X التي يمكن استخدامها في تعلم مهارة الكتابة. أولاً، المواضيع، باعتبارها وسائل التواصل الاجتماعي مع خدمات المدونات الصغيرة (سابوترا، وحسن الدين، 2022)، يوفر تويتر تسهيلات للكتاب لكتابة نص يمكن أن يستوعب ما يصل إلى 140 حرفاً (أزهاري، 2014). يوفر تويتر حالياً ميزة الخيط أو السلاسل، ومصطلح الخيط أو السلاسل هو شكل من أشكال المنشورات التي يتم كتابتها للتواصل وتصبح سلسلة من الرسائل. مع المواضيع أو المواضيع يمكن للمستخدمين إرسال نصوص غير محدودة. وبصرف النظر عن ذلك، يمكن إعادة تغريد المشاركات أو إعادة تحميلها. مع الخيوط، يسهل على الطلاب العثور على المواد اللازمة لدراسة مهارة الكتابة. وبصرف النظر عن ذلك، يمكن للطلاب أيضاً التدرب على كتابة التسميات التوضيحية باللغة العربية.

ثانياً، يحتوي تطبيق X أيضاً على ميزة تحميل الصور مثل التطبيقات المشابهة. الفرق بين تحميل الصور على هذا التطبيق والتطبيقات الأخرى هو أنه يمكنه نشر الصور التي تم تحميلها في وقت أسرع نسبياً. عند تحميل الصور، يمكن للمستخدمين إضافة علامات تصنيف معينة بحيث يسهل على المستخدمين الآخرين الوصول إليها. من خلال تحميل الصور، يمكن للمحاضرين أن يطلبوا من الطلاب البحث عن المواد التعليمية لمهارة الكتابة على شكل صور أو تحميل الصور كأعمال أو منتجات تعليمية..

خطوات استخدام تطبيق X كوسيلة لتعليم مهارة الكتابة.

وقبل الخوض في خطوات استخدام التطبيق X كشف المحاضر أن هناك عدة مراحل يجب مراعاتها عند استخدام التطبيق :

³¹⁶ U Sidiq, M Choiri, dan A Mujahidin, "Metode penelitian kualitatif di bidang pendidikan," *Journal of Chemical ...*, no. Query date: 2023-08-12 20:58:11 (2019), <http://repository.iainponorogo.ac.id/484/1/METODE%20PENELITIAN%20KUALITATIF%20DI%20BIDANG%20PENDIDIKAN.pdf>. Ponorogo: CV. Nata Karya (85)

قبل يوم واحد من دخول حصة التعلم، طلب المحاضر من الطلاب تنزيل تطبيق تويتر مجاناً على **PlayStore** ومن ثم إنشاء حساب لمن ليس لديه حساب. ثم شرح المحاضر عن مميزات تويتر التي يمكن استخدامها في تعلم مهارة الكتابة. يحتاج الطلاب أيضاً إلى معرفة أنه من السهل الوصول إلى تطبيق **Twitter** هذا باستخدام بيانات **WiFi** أو الإنترنت ولا يستهلك الكثير من الحصة للوصول إليه.

تقديم الموضوع

المرحلة الثانية هي أن يحدد المحاضر الموضوع الذي سيتم مناقشته في تدريس مهارة الكتابة ومن ثم يتلقى الطلاب الواجبات وفقاً لذلك الموضوع. ويجب على المحاضرين أيضاً التأكد من توفر المواد التعليمية وفقاً للمواضيع المحددة مسبقاً.

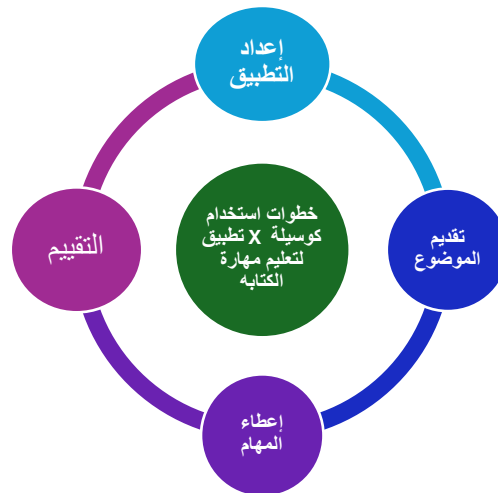
إعطاء المهمة (الوظيفة)

في هذه المرحلة، قام المحاضر بشرح الموضوع الذي سيتم تدريسه في ذلك اليوم باستخدام أداة سواء من حيث المادة، أو مدى ملائمة الواجبات، أو مستوى تحصيل الطلاب، فهي مكونات يجب أخذها في الاعتبار.

التقييم

المرحلة الأخيرة هي التقييم. يهدف عملية تعلم مهارة الكتابة باستخدام تطبيق X إلى معرفة مدى تحقيق الطلاب من خلال تقييم الأعمال التي تمت معالجتها وتقييم ما إذا كانت أهداف التعلم الممتعة وغير المملة قد تم تحقيقها من خلال الأعمال التي تم إنتاجها خلال تعلم مهارة الكتابة.

صورة 1. مرحلة تعلم مهارة الكتابة باستخدام التطبيق



فيما يلي خطوات استخدام التطبيق كوسيلة لتعلم مهارة الكتابة

: أولاً، يقدم الأستاذ موضوعاً سيتم تدريسه في ذلك اليوم، على سبيل المثال حول (الحياة) ويشرح قليلاً عن الأمور المتعلقة بالموضوع لكي يمكن استكشافه بجرية ولكن بدون الخروج عن المسار

ثانياً، يقدم الأستاذ رابطاً إلى أحد المشاركات على تويتر تحتوي على صورة متتالية تحتوي على قصة قصيرة تناسب مع الموضوع الذي تم تحديده مسبقاً

صورة: 2. الرسوم المتسلسلة كمادة التدريس في الرابط التالي

<https://twitter.com/HabisNontonFilm/status/1616422587969720320?t=VPU1YJ5SnG1QLGOSPdanTw&s=19>



صورة: 3. الرسوم المتسلسلة كمادة التدريس في الرابط التالي

<https://twitter.com/ichpermata26/status/1719975296529768811?t=aKp4ItRdE-WIosRDIrxt8A&s=19>

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)



ثالثاً: يطلب المحاضر من الطلاب كتابة القصة التي يريدون نقلها بالصور المستمرة في دفاترهم باستخدام الكتابة الصحيحة. في هذا النشاط، يمكن للمحاضرين مساعدة الطلاب إذا كانت هناك صعوبات في الكتابة واختيار البيانات (المفردات) المناسبة.

رابعاً: يتأكد المحاضر من أن جميع الطلاب لديهم حساب على تطبيق X.

خامساً، يطلب المحاضر من الطلاب تكوين رسالة من قصة مكتوبة باللغة العربية تتكون من 1-4 جمل.

سادساً، يطلب المحاضر من الطلاب عمل ملصق إلكتروني يحتوي على الرسالة التي تم إنشاؤها باستخدام أي تطبيق لتحرير الصور، مثل Canva، Pixellab، PicsArt، إلخ.

سابعاً، يطلب المحاضر من الطلاب تحميل الملصق الذي قاموا بإنشائه إلى التطبيق X بالخطوات التالية: (1) فتح التطبيق X؛ (2) انقر فوق الزر (+) في الزاوية اليمنى السفلى؛ (3) انقر على أيقونة النشر؛ (4) كتابة تعليق على شكل هوية وهاشتاج تم تحديده من قبل المحاضر، يمكنك إضافة معلومات حسب إبداع الطالب؛ (5) انقر على أيقونة الصورة لإضافة الملصق الذي تم إنشاؤه؛ و(6) حدد زر النشر لتحميل المنشور.

صورة: 4. الخطوة الأولى في استخدام التطبيق X



The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

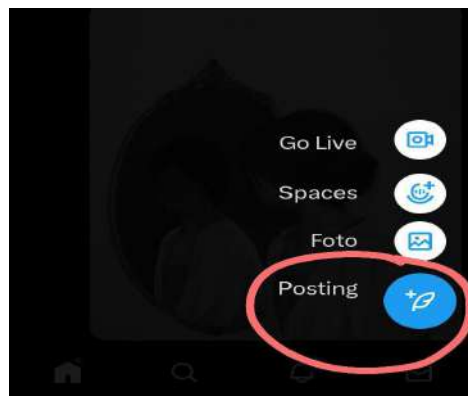
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

صورة: 5. الخطوة الثانية في استخدام التطبيق X



صورة: 6. الخطوة السادسة في استخدام التطبيق

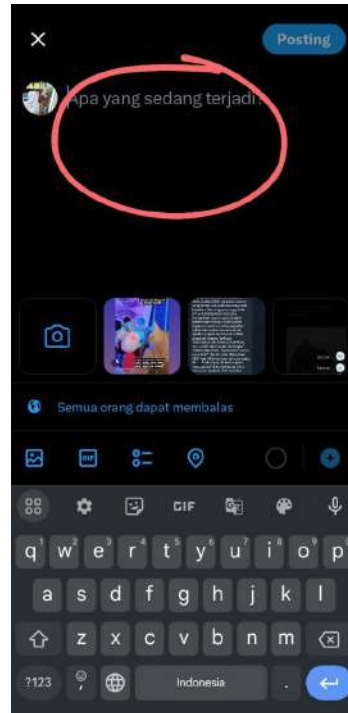


صورة: 7. الخطوة السابعة في استخدام التطبيق

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)



صورة: 8. الخطوة الثامنة في استخدام التطبيق

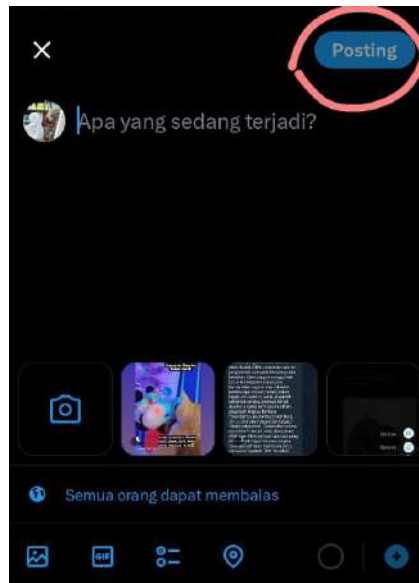


The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

صورة: 9. الخطوة التاسعة في استخدام التطبيق



وفيما يلي مثال للمصق الطالب الذي تم رفعه على تطبيق X في تعلم مهارة الكتابة:

صورة: 10. وظيفة الطلاب



صورة: 11. نتيجة الوظيفة (عمل الطالب)

**The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture**

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)



صورة 12. من نتيجة عمل الطالب



تصورات الطلاب لاستخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابه.

لدعم استخدام تطبيق X في تعلم مهارة الكتابه، أجرى الباحثون مقابلات مع العديد من الطلاب الذين شاركوا في تعلم مهارة الكتابه باستخدام وسائط تطبيق X.

لمعرفة إجابات الطلاب بعد مشاركتهم في تعلم مهارة الكتابه باستخدام وسائط تطبيق X ، طرح الباحثون أسئلة على شكل: "ما رأيك في استخدام تطبيق X كوسيلة لتعلم مهارة الكتابه؟"

ك.ن: "أعتقد أن استخدام تطبيق X في تعلم مهارة الكتابه أمر ممتع للغاية، لأنه يمكننا من خلاله التعبير عن كتابتنا بسهولة". سؤال وجواب: "مبدع ومبتكر ومجاني، لأنه يتم منحك الحرية لتكون مثيّرًا للاهتمام قدر الإمكان ."

" AS : أعتقد أن تطبيق X داعم للغاية، لأنه في هذا التطبيق، يمكن للمحاضرين العثور على المواد بسهولة. بعد ذلك، كطالب، ستستمتع أيضًا بتنفيذ هذا النوع من التعلم لأن تطبيق X عبارة عن وسيلة تواصل اجتماعية تُستخدم عادةً للمتعة. وإذا كان التعلم مرتبطًا به، فإنني أشعر بالسعادة وليس بالرتابة."

لمعرفة مدى سهولة مشاركة الطلاب في تعلم مهارة الكتابه باستخدام وسائط التطبيق X ، طرح الباحثون أسئلة على شكل: "ما هي مميزات تطبيق X كوسيلة لتعلم مهارة الكتابه؟"

" KN: الميزة هي أنه يمكن الوصول إليها على نطاق واسع وغير محدود، مما يسهل علينا إظهار ما نعبر عنه".

سؤال وجواب: "تدريب الإبداع، تدريب الطلاب على دراسته أولاً قبل الكتابة مرة أخرى".

" AS : الميزة هي أنها تجعل الطلاب يشعرون بالسعادة وليس بالكسل، ويحصل الطلاب على فرصة الإبداع من خلال عرض الصور مثل الملصقات، دون المساس بالتعلم، أي القدرة على تفسير الصور، وشكل عملهم.

لمعرفة الصعوبات التي يواجهها الطلاب في المشاركة في تعلم مهارة الكتابه باستخدام وسائط التطبيق X ، طرح الباحثون

أسئلة على شكل: "ما هي عيوب تطبيق X كوسيلة لتعلم مهارة الكتابه؟"

" KN : الجانب السلبي هو أن مظهره بسيط".

سؤال وجواب: "ليس كل الطلاب لديهم التطبيق. X"

" AS : الجانب السلبي هو أنه لا يزال هناك العديد من الطلاب الذين ليس لديهم تطبيق X ولا يفهمون التطبيق.

من نتائج المقابلة، يمكن استنتاج أن الطلاب يشعرون بالسعادة عند المشاركة في تعلم مهارة الكتابه باستخدام تطبيق X لأنه عادةً ما يستخدم الطلاب تطبيق X للعثور على المتعة وشحن عقولهم من خلال كتابات الآخرين. يمكنهم التعبير عن الكتابة العربية بحرية كشكل من أشكال ممارسة مهارة الكتابه. وبصرف النظر عن ذلك، يتم تدريبهم على صقل قدراتهم الإبداعية والابتكارية من خلال صنع الملصقات التي ستصبح فيما بعد أعمالاً يمكن للعديد من الأشخاص الوصول إليها.

المزايا التي يشعر بها الطلاب عند المشاركة في تعلم مهارة الكتابه باستخدام لا يبدو التعلم رتيبًا مع منتجات الملصقات

التي ينتجونها بعد صقل قدراتهم الإبداعية.

على الرغم من أن له العديد من المزايا، إلا أنه لا يمكن إنكار أن مظهر تطبيق X يبدو بسيطاً وبسيطاً، لذلك كمستخدم يجب أن تكون قادراً على الإبداع لجعله أكثر جاذبية. بصرف النظر عن ذلك، لا يزال هناك طلاب ليس لديهم تطبيق X وليسوا على دراية به لذلك يجدون صعوبة في تشغيله، وفي هذه الحالة يحتاج المحاضرون إلى توفير التنشئة الاجتماعية على استخدام هذا التطبيق .

Conclusions (الخلاصة)

ومن نتائج هذا البحث يستنتج المؤلف أن تطبيق استخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة يستخدم خاصية المواضيع وتحميل الصور في خطوات استخدام الطلاب لكتابة القصة التي يريدون نقلها بالصورة المستمرة في دفترهم مع الكتابة الصحيحة، التأكد من أن جميع الطلاب لديهم حساب في تطبيق X ، اطلب من الطلاب إنشاء رسالة من القصة التي تم مكتوبة باللغة العربية بين 1-4 جمل، اطلب من الطلاب إنشاء ملصقات عبر الإنترنت تحتوي على الرسائل التي قاموا بها، ثم اطلب من الطلاب تحميل الملصقات التي قاموا بها على تطبيق X. تصورات الطلاب حول استخدام التطبيق لا يبدو التعلم رتيباً مع منتجات الملصقات التي ينتجونها بعد صقل قدراتهم الإبداعية. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن مظهر تطبيق X يبدو بسيطاً وبسيطاً، ولا يزال هناك طلاب لا يملكون تطبيق X أو يعرفونه لذلك يجدون صعوبة في تشغيله. وبالتالي، من المؤمل أن تكون نتائج هذا البحث مفيدة لمحاضري ومدرسي اللغة العربية لتطبيق استخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة. يمكن تطوير هذا البحث لمزيد من البحث، وتحديد فيما يتعلق بكيفية تطوير عملية التعلم مع الميزات الأخرى لتطبيق X وكيفية التغلب على عيوب استخدام تطبيق X كوسيلة في تعلم مهارة الكتابة..

المراجع

- Baihaki, E. S. (2017). Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan al-Qur'an di Indonesia. *Jurnal Ushuluddin*, 25(1), 44-55. DOI: <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v25i1.2339>
- Fauzi, M. F., & Anindiati, I. (2019). Tathwir al-Laghaz al-Raqmy li Madah al-Tathbiq al-Sharfy 1 'ala al-Hatif al-Mahmul ka al-Tadribat al-Idhafiyyah Kharij al-Fashl al-Dirasy. *Buletin Al-Turas*, 25(1), 129-139. DOI: <https://doi.org/10.15408/bat.v25i1.11506>

تنفيذ قفزات الضفدع (Froggy Jumps) كجهد من جهود معلم العربية

لدمج الألعاب الرقمية (Game Digital) في تعليم البلاغة

Ahmad Viratama Zamzamiy^{1*}, Icha Gilang Permata, M. Khoirul Malik³

* Lead Presenter

^{1*} UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung, sulthonuladzim99@gmail.com

² UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung

³ UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung

يعتبر تعلم البلاغة في إحدى الدراسات أمراً صعباً بسبب أن واقع تدريسه يعاني العديد من مشاكل وصعوبات وتحديات تواجه عملية التعليم. وفي الواقع، فإن المراهقين في الوقت الحاضر، وخاصة الطلاب، لا يدرسون البلاغة فقط بهدف دراسة القرآن والحديث والأشعار السابقة. إنهم متحمسون لتعلم البلاغة حتى يتمكنوا من إنشاء أعمال أدبية مثل الشعر العربي الحديث الذي يتم تضمينه عادة في مشاركة المسابقات وإنشاء كلمات الأغاني العربية التي يتم الاستمتاع بها حالياً و كثيراً من وسائل التواصل الاجتماعي. في هذه الحالة، يتم تشجيع المعلمين للتغلب على هذه المشكلة من خلال تنفيذ قفزات الضفدع كلعبة رقمية في تعليم البلاغة، وذلك تماشياً مع أفكار سايمون (Simon) حول تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي (*Artificial Intelligence*) التي تستمر في التطور لدعم بروز الألعاب الرقمية كتقنية تعليمية. يهدف هذا البحث إلى شرح تطبيق قفزات الضفدع كجهد المعلم لدمج الألعاب الرقمية في تعليم البلاغة. هذا النوع من البحث هو بحث وصفي - كيفي باستخدام تقنيات جمع البيانات في شكل مقابلات مفتوحة وملاحظة وتوثيق واختبارات مع 30 طالباً من دفعة أو مرحلة 2021 و 2022 من طلاب قسم اللغة العربية وآدابها و قسم تعليم اللغة العربية كمواضيع بحثية. و تقنيات تحليل البيانات المستخدمة هي وفقاً لمايلز وهوبرمان (Miles dan Huberman) حيث تتكون من تقليل البيانات، عرض البيانات، واستخلاص النتائج (التحقق) و التحليل الوصفي. و أجري البحث للحصول على النتائج الثلاثة: (1) ضرورة استخدام قفزات الضفدع في تعليم البلاغة، و (2) خطوات في تنفيذ تعليم البلاغة باستخدام القفزات الضفدعية، و (3) التقييم في تعليم البلاغة باستخدام القفزات الضفدعية التي أشارت أن استخدام قفزات الضفدع في تعليم البلاغة يمكن أن يساعد الطلاب على اكتساب الفهم و النتيجة الجيدة.

كلمات مفتاحية: قفزات الضفدع، الألعاب الرقمية، البلاغة

اللغة العربية التي تتضمن علم البلاغة كوسيلة للتواصل، هي لغة تستخدمها الجماعات البشرية وأصبحت إحدى اللغات الرئيسية في العالم والتي يستخدمها حالياً جميع أنحاء العالم تقريباً، بما في ذلك الناطقين بها، وفي هذه الحالة العالم الشرقي وخاصة الدول العربية والأفريقية وكذلك الناطقين بغيرها. لقد أصبحت اللغة العربية لغة عالمية (Awaluddin, 2019). علم البلاغة هو علم يبحث في كيفية معالجة المصطلحات أو تراكيب الجمل العربية الرائعة ولكن ذات مغزى. يجب تكيف أسلوب اللغة المستخدم ليناسب المواقف والظروف. (Shabriyah & Nuruddin, 2022)

في الواقع، كانت البلاغة مرتبطة بالفعل بالشعوب العربية الجاهلية، ولكن من الناحية العلمية لم تكن منظمة بشكل جيد حتى وصول العلماء الذين درسوا دراسة البلاغة بشكل أعمق، ثم تم اكتشاف ثلاثة مواضيع رئيسية من هذه الدراسة، وهي: علم البيان والمعاني والبدیع. هناك عوامل كثيرة جعلت دراسة علم البلاغة تشهد تطوراً كبيراً، منها خطب الدعاة، وتأليف الشعراء الذين يتمتعون بروح تنافسية، فضلاً عن أعمال العلماء الذين يناقشون إعجاز القرآن (Jidan, 2022). ومع جمال لغة القرآن، يصبح تعلم البلاغة مهماً، لأن البلاغة ضرورية لإتقان محتوى القرآن الذي يحتوي على آيات بلاغية، ويمكن فهم أسلوب اللغة الجميل من خلال إتقان البلاغة (Ayu, 2023). إن الأهداف التعليمية للبلاغة صالحة اليوم.

المراهقون في هذا العصر، وخاصة الطلاب، لا يدرسون البلاغة فقط بنية دراسة القرآن والحديث والأشعار السابقة. ومع ذلك، فإنهم متحمسون لتعلم البلاغة حتى يتمكنوا من إنشاء أعمال أدبية مثل الشعر العربي الحديث الذي يتم تضمينه عادة في المسابقات وإنشاء كلمات الأغاني العربية التي يتم الاستمتاع بها كثيراً حالياً على وسائل التواصل الاجتماعي. أولئك الذين بدأوا في التعرف والمهتمين بالاستماع إلى الأغاني العربية التي تنتشر حالياً على جميع وسائل التواصل الاجتماعي، بالطبع يريدون معرفة المعنى والمغزى الموجود في الأغاني التي يسمعونها. ومن خلال تعلم البلاغة، يمكنهم دراسة ترجمة الأغاني ومعناها. (Awaluddin, 2019)

في الجامعات التي تعتمد على الدين الإسلامي، عادة ما يتم دراسة البلاغة من قبل طلاب من برنامج دراسة اللغة العربية وآدابها وتعليم اللغة العربية حيث يحتاج الطلاب حقاً إلى فهمها. البلاغة هي دورة في اللغة العربية أو ما يعرف بالصرف، وهو علم يبحث في بنية اللغة. وفي اللغة العربية علم الصرف غير البلاغة هو علم النحو والشرف. وللبلاغة ثلاثة مجالات دراسية وهي علوم البيان والمعاني والبادي. إن تعلم علم البلاغة معروف بصعوبته، لأن هذا العلم يبحث في المعاني الصريحة والضمنية، عدا عن أن هذا العلم يعلمك أيضاً فهم مختلف التعبيرات اللغوية الجميلة (Ayu, 2023).

وفي إحدى الدراسات، اعتبر تعلم البلاغة صعباً لأن واقع التدريس كان مليئاً بالمشاكل والصعوبات والتحديات التي تواجه عملية التعلم: المعلمون، والطلاب، ومحتوى المادة المقدمة، وبيئة التعلم). عوض & أحمد (n.d.)، ومن أشكال المشكلات التي يواجهها الطلاب أساليب التعلم التي تستخدم الأساليب القديمة، وكثرة عرض المواد بحيث يصعب على الطلاب الدخول إلى عقولهم، وغياب وسائل التعلم الجيدة بما فيه الكفاية). فتوح محمود، 2022)

ولذلك فإن للمعلمين دوراً كبيراً في التغلب على هذه المشكلة، أحدها هو تحسين وسائل التعلم المستخدمة في توزيع المواد. وسائل التعلم المطلوبة في هذا العصر هي وسائل التعلم القائمة على التكنولوجيا. وسائط التعلم الرقمية هي وسيلة لإنتاج أو تسليم المواد باستخدام المصادر الرقمية، بحيث يتم تخزين المعلومات أو المواد في شكل رقمي. وكما هو معروف، فقد اعتاد طلاب عصر الألفية على استخدام التكنولوجيا الرقمية في حياتهم اليومية (Hilmi & Hasaniyah, 2023). وخاصة الألعاب الرقمية التي تبدو وكأنها جزء لا يتجزأ من حياتهم.

إحدى وسائط الألعاب الرقمية التي يمكن استخدامها لجذب اهتمام الطلاب هي قفزات الضفدع التي تعد جزءًا من منصة تسمى educaplay والتي توفر وسائط تعليمية تفاعلية ومثيرة للاهتمام من خلال العديد من الميزات المتاحة. لقد ثبت أن تطبيق الوسائط القائمة على الأدوات الذكية (educaplay) يؤثر على نتائج تعلم الطلاب لأنه من خلال تطبيقه يمكن للطلاب فهم المواد بشكل أفضل من خلال ميزات متمعة (Batitusta & Hardinata, 2024).

تتضمن الأبحاث السابقة التي تناقش استخدام educaplay بحثًا أجريته Ristina Dwi Utami وآخرون. (2023) بعنوان "استخدام تطبيق Educaplay في تعلم مواد قواعد تعليم بانكاسيلا في المنزل والمدرسة". تظهر نتائج البحث أن استخدام تطبيق Educaplay في تعلم تعليم بانكاسيلا، مادة القواعد في المنزل والمدرسة، له تأثير إيجابي على مشاركة الطلاب وفهم المادة والتعاون الفعال بين المدرسة والمنزل وتنمية التفكير النقدي المهارات والتعلم المتمتع (Utami, 2023). et al., (2023) البحث التالي أجراه فاييان عمر باتيتوستا وفاندا هارديناتا (2024) بعنوان "تأثير تنفيذ وسائط الألعاب التعليمية القائمة على الأدوات على نتائج التعلم في كتابة المقالات". تظهر نتائج البحث أن تطبيق وسائط الألعاب التعليمية القائمة على الأجهزة له تأثير على نتائج تعلم الطلاب في كتابة المقالات ويمكن للطلاب فهم المواد المقدمة بمزيد من التعمق. (Batitusta & Hardinata, 2024) البحث الأخير هو بحث أجراه Sri Surachmi W و Karl Jahniel و S. Sison بعنوان "Educaplay" كوسائل تعليمية في الفصول الافتراضية". تظهر نتائج بحثهم أن هذه المنصة يمكن أن تشجع الطلاب على التعلم بشكل أفضل والاستمتاع على الرغم من أنهم مضطرون إلى ذلك الدراسة في ظروف الفصل الافتراضي. وبالتالي، فإن التعليم مفيد لتحفيز الثقة بالنفس، وتحصيل المهارات، وفهم المعرفة، والتفكير والجدل في عملية التعلم وكذلك تفاعلات التواصل بين المعلمين والطلاب (Sison, 2021).

تظهر هذه الدراسات الثلاث أن استخدام educaplay كوسيلة تعليمية لم يتم استخدامه على نطاق واسع، خاصة لتعلم اللغة العربية، وخاصة البلاغة، على الرغم من احتوائه على العديد من ميزات اللعبة المثيرة للاهتمام. لذلك سيناقش هذا البحث على وجه التحديد تنفيذ قفزات الضفدع كجهود المعلم لدمج الألعاب الرقمية في تعلم البلاغة

طرق البحث

هذا النوع من البحث هو بحث نوعي وصفي. البحث النوعي هو العثور على إجابات لظاهرة أو سؤال من خلال التطبيق المنهجي للإجراءات العلمية باستخدام نهج نوعي (Yusuf, 2014). في هذه الحالة، تم إجراء بحث لاستكشاف مدى تنفيذ القفزات الضفدع في تعلم البلاغة.

موقع هذا البحث هو جامعة السيد علي رحمة الله الإسلامية الحكومية، تولونج أجونج، التي يبلغ عدد طلابها دفعة 2021 و 2022، وبرنامج دراسة اللغة العربية وآدابها وتعليم اللغة العربية بإجمالي 300 شخص. ثم تم أخذ 10% من إجمالي الطلاب كعينة تم اختيارها باستخدام تقنية أخذ العينات العشوائية البسيطة. لأنه وفقًا لأريكونتو، إذا كان عدد السكان أكثر من 100 شخص، فيمكن أخذ 10-15% من السكان. لذلك في هذا البحث كانت العينة 30 طالبًا.

تم جمع البيانات في هذا البحث باستخدام المقابلات المفتوحة والملاحظة والوثائق والاختبارات. كان نوع المقابلة التي تم اختيارها عبارة عن مقابلة منظمة باستخدام أسئلة مفتوحة تستهدف معلمي مادة البلاغة والطلاب الذين حصلوا على أعلى خمس درجات في القفزات الضفدع لمعرفة آرائهم وإجاباتهم على تنفيذ قفزات الضفدع في تعلم البلاغة. تم إجراء الملاحظات للملاحظة المباشرة عندما عمل الطلاب على لعبة الضفدع عبر الأداة الذكية حسب تعليمات المعلم حتى الحصول على النتائج.

علاوة على ذلك، تم اختيار تقنيات التوثيق كمكمل لبيانات البحث. من خلال جمع المستندات والبيانات اللازمة لمشكلة البحث ومن ثم مراجعتها بشكل متعمق حتى يمكن دعمها وزيادة الثقة وإثبات وقوع الحادثة (Murni, 2008). في هذه الحالة، تم الحصول على البيانات الثانوية من خلال الكتب والمجلات عبر الإنترنت والتي تم الوصول إليها عبر تطبيق Publish of Perish. فإن التقنية الأخيرة هي الاختبار وهو وسيلة لإجراء القياسات والتقييمات في مجال التعليم. بعد ذلك، يتم تجميع هذه القيم من خلال النظر في إرشادات التصنيف وفقاً لأريكونتو، على النحو التالي (Suharsimi, 2006):

تقنية تحليل البيانات الأولى المستخدمة هي أنه وفقاً لمايلز وهوبرمان، هناك ثلاثة أنواع من الأنشطة في تحليل البيانات، وهي التخفيض، وهو شكل من أشكال التحليل الذي يشهد البيانات ويختارها ويركزها ويتجاهلها وينظمها والتي يمكن استخلاص الاستنتاجات النهائية منها. والثاني هو عرض البيانات، وهو نموذج كمجموعة من المعلومات المنظمة التي تسمح باستخلاص النتائج واتخاذ الإجراءات. الثالث هو استخلاص النتائج أو التحقق وهو اتخاذ القرار من بداية جمع البيانات وتدفق السبب والنتيجة والنسب الأخرى (Sidiq et al., 2019). الأسلوب الثاني هو التحليل السردى، أي أنه بعد التعلم باستخدام القفزات الضفدية، يقوم الطلاب بإجراء اختبار ثم تتم معالجة نتائج الاختبار على شكل أرقام حتى يتم معرفة متوسط درجات الطلاب وأدنى وأعلى درجاتهم.

Tabel 1. Pengkategorian Kemampuan Mahasiswa

Interval Nilai	Kualifikasi
86-100	Sangat Tinggi
72-85	Tinggi
58-71	Sedang
44-57	Rendah
0-43	Sangat Rendah

النتائج والمناقشة

ضرورة استخدام قفزات الضفدع في تعليم البلاغة

بناءً على نتائج المقابلات مع معلمي مادة البلاغة، وهم (Dr. Ahmad Nurcholis, SS., M.Pd.)، فإن الحاجة الملحة لاستخدام القفزات الضفدية في تعلم البلاغة تنبع من فكرة سيمون حول تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي التي لا تزال قيد التطوير. من قبل الخبراء بحيث يمكن أن تنمو بسرعة. لا يمكن إنكار أن الذكاء الاصطناعي (AI) هو المجال الذي يسمح لأجهزة الكمبيوتر بأداء مهام تتفوق على البشر. يتفق نايت وريتش مع سيمون على أن الذكاء الاصطناعي (AI) هو فرع من علوم الكمبيوتر الذي ينظر إلى بناء أجهزة الكمبيوتر على أنه شيء يمكن للبشر القيام به، إن لم يكن أفضل. وفي التعليم، لا يزال دور المعلمين كمُرشدين أخلاقيين وسلوكيين مهماً للغاية ولن يحل محله أي شيء. ومع ذلك، فإن وجود الذكاء الاصطناعي (AI) مع الميزات والوظائف والشاشات الجديدة له تأثير متزايد على العديد من جوانب الحياة البشرية، بما في ذلك التعليم (Luger, 1998). بدأ الذكاء الاصطناعي يلعب دوراً في أنشطة التعلم في المدارس والجامعات، وأصبح جزءاً أساسياً في نمو وتطور تكنولوجيا التعليم. ومع ذلك، فإن هذه التكنولوجيا تساعد فقط وتسهل الأمور، وليست بديلاً.

وإلى جانب ذلك، يواصل التربويون السعي للاستفادة من هذه التكنولوجيات، ومن بينها استخدام الألعاب الرقمية على شكل قفزات الضفدع التي يتم تطويرها بدعم كامل من الذكاء الاصطناعي.

إن تعلم البلاغة باستخدام قفزات الضفدع له العديد من المزايا، وهي:

1. إيجاد التعلم الممتع (Joyful Learning)

التعلم الممتع هو جو تعليمي وتعلمي يمكنه تركيز انتباه الفرد بالكامل أثناء الدراسة بحيث يكون انتباهه (time on task) مرتفعًا. يمكن تعريف التعلم الممتع بأنه التعلم الذي يمكن أن يجذب انتباه الطلاب بطرق مختلفة يتم تطبيقها، بحيث لا يشعر الطلاب بالملل عند حدوث التعلم. ومن ثم يمكن القول أن التعلم الممتع هو عملية تعلم تتم في جو ممتع ومثير للإعجاب. سوف يجذب جو التعلم الممتع الذي لا يُنسى اهتمام الطلاب للمشاركة بنشاط، بحيث يمكن تحقيق أهداف التعلم على النحو الأمثل (Trinova, 2012).

وفيما يلي آراء الطلاب عند سؤالهم عن مشاعرهم عند لعب قفزة الضفدع في تعلم البلاغة:

(AS) لعبة القفز بالصفاد ممتعة، تبدو اللعبة لطيفة، ولها صوت في الخلفية، إنها ممتعة. يجعل التعلم أقل مملة.

(LF) يمكن أن تكون هذه أداة فعالة لتحسين الفهم من خلال التعلم الممتع.

(AR) أعتقد أن القفزة الضفدع التي قام بها أستاذ بالأمس كانت مثيرة للاهتمام للغاية، وصحيح أن القيام

بذلك كان مثيرًا وممتعًا وممتعا.

(ZU) أعتقد أن قفزة الضفدع بالأمس كانت لعبة ممتعة وتعليمية ويمكن أن تساعد في تطوير المهارات المعرفية

المختلفة.

(FS) اللعبة جيدة حقًا، وستكون أكثر إثارة إذا كانت هناك مستويات وستزيد أيضًا من معرفتك لتصبح في القمة

حقًا.

بناءً على نتائج المقابلة التالية، يمكن استنتاج أن قفزة الضفدع يمكن أن تخلق تعلمًا ممتعًا. يستمتع جميع الطلاب حقًا

بالتعلم، لذلك سيكون لذلك تأثير على اهتمام الطلاب بتحقيق أهداف التعلم. لأنه في هذا العصر الرقمي، يلعب

جعل التعلم ممتعًا باستخدام الوسائط الرقمية دورًا كبيرًا، فقط تخيل لو كنت تدرس البلاغة، وكانت المادة معقدة

والتعلم مملاً. بالطبع لن يهتم الطلاب بفهم المادة.

2. إيجاد التعلم الفعالي

الفعالة تعني المناسبة و الدقة. المناسبة تعني وفق خطة الدرس التي تم وضعها بناءً على أهداف التدريس المحددة.

المناسبة تعني مثير للإعجاب ويترك انطباعًا في قلب كل طالب. لدى الطلاب الرغبة في القيام بأنشطة التغيير الإيجابي

دون إكراه من الآخرين (الرغبات الشخصية) (Alpadery et al., 2020).

وفيما يلي آراء الطلاب عند سؤالهم عن مدى فعالية تعلم القفز الضفدع في تعلم البلاغة:

(AS) إن فهم البلاغة يتزايد، لأن الوقت ينفد عند العمل عليها. هذه هي المتعة. نحن مطالبون بالتفكير بسرعة وبدقة.

(FS) في السابق، كانت المادة تقدم ببساطة، مما يسهل التمييز بين الجمل في البلاغة.
(MR) يعتبر استخدام قفزات الضفادع فعالاً. يبدو محتوى المادة أبسط. أفهم ما تعلمته في المواد المقدمة.
"أنا لا أفهم بالضرورة المادة الموجودة في أماكن أخرى، لأن نطاق المادة سيكون أوسع.
(HR) نعم، يمكن أن يخلق تعلمًا فعالاً، لأننا في السابق لم نكن نفهم موضوع البلاغة، وكان من الصعب تعلم القصائد بسبب الأدب وكنا مختارين في تحديد المصطلحات، وأحياناً لا يمكن فهم المادة. إن إعداد هذا الجدول الموجز يمكن أن يساعد في الفهم في وقت قصير، على الرغم من أنه لا يمكن إعداد كل المواد بهذه الطريقة.

وبناءً على هذه المعلومات، فإن لعبة froggy Jump هي لعبة رقمية يمكنها تحقيق التعلم الفعال. لأنه قبل ممارسة اللعبة، يتم إعطاء الطلاب مواد بسيطة مع عرض تقديمي جذاب بحيث يكون من السهل فهمها. بعد ذلك، يتم لعب لعبة الضفدع طوال المدة الزمنية المحددة بحيث تثير سرعة ودقة الطلاب في التعرف على جمل البلاغة. بعد انتهاء التعلم، لا يزال بإمكانهم تكرار اللعبة بشكل مستقل حتى يصبح فهمهم للمادة أقوى.

3. عملي بطبيعته

الشيء العملي يعني أنه سهل الاستخدام وممتع. (Haspen et al., 2021). يُقال عن المنتج أنه عملي إذا استوفى المتطلبات، بما في ذلك أن يكون سهل التنفيذ وسهل الفحص ومجهزاً بتعليمات واضحة (Eliza & Myori, 2017).

وفيما يلي آراء الطلاب عند سؤالهم عن مدى جدوى قفزات الضفدع في تعلم البلاغة:

(MR) إن استخدام قفزة الضفدع عملي للغاية. لا تغلب حول الأدغال. محتوى التطبيق مثير للاهتمام أيضاً، والحزمة كاملة، ويوجد فيديو وصوت ويمكن تشغيله.
(HR) يمكن فهم أمثلة كلام الإنشاء باختصار وإيجاز ووضوح. إن البلاغة ممتعة حقاً إذا كانت مصحوبة بوسائل إعلام مثيرة كهذه ويمكنك أن تفهم أنه في كل مرة تنتهي فيها من المادة يكون هناك تقييم.
(AS) بالطبع، القفزات الضفدع تجعل التعلم عملياً. يصبح تحقيق أهداف التعلم أكثر مثالية بسبب سهولة وجاذبية قفزات الضفادع نفسها. وبصرف النظر عن ذلك، يكتسب الطلاب خبرات تعليمية جديدة.

بناءً على نتائج المقابلة، ثبت أن لعبة قفزات الضفدع الرقمية لها خصائص عملية، لأن هذه اللعبة سهلة اللعب للغاية، ليست هناك حاجة لتنزيل تطبيق سيشغل مساحة كبيرة من الذاكرة ولا يستنزفها الكثير من بيانات الإنترنت. يحتاج اللاعبون

فقط إلى فتح رابط وإدخال اسم وبدء اللعبة على الفور. ومن ثم ستعرف النتائج على الفور. من المؤكد أن هذه العملية السهلة لن تجعل الطلاب كسالى بشأن بدء اللعبة. ونظرًا لأن الألعاب عادة ما تكون معقدة للعب، فإنها ستجعل الطلاب كسالى للبدء من البداية.

تنفيذ تعلم البلاغة باستخدام Froggy Jump

(Froggy Jump) هي لعبة رقمية تقع ضمن نطاق موقع educaplay الذي يوفر قوالب ألعاب يمكن للمعلمين إدارتها كوسيلة تعليمية. الخطوة الأولى التي يتخذها المعلم لإنشاء قفزات الضفدع هي التسجيل مجانًا، ثم الضغط على "انقر على النشاط" واختيار الميزة (القفزات الضفدع) من بين الألعاب الأخرى. لماذا تم اختيار (القفزات الضفدع)؟ لأنها تبدو أكثر جاذبية ومناسبة للاستخدام في مادة تعريف الكلام الإنشاء لتعلم البلاغة. في بداية اللعبة، يوجد ضفدع أخضر كبير لديه رؤية للوصول إلى الأرض. مهمة الطالب هي مساعدة الضفدع على الوصول إلى السطح من خلال الإجابة على الأسئلة الصحيحة. إذا كان هذا صحيحًا، فسيصل الضفدع إلى قفزة واحدة على ورقة اللوتس. إذا تم اختيار ورقة اللوتس بشكل غير صحيح، فإن الضفدع سوف يسقط ويغرق. ومع ذلك، في هذه (القفزات الضفدع)، يمنح المعلمون ثلاثة أرواح لكل مستخدم، لذلك لديهم فرصة مضاعفة للخطأ إذا أرادوا الفوز.

الأسئلة والأجوبة التي أدخلها المربي تكون مصحوبة بمدة زمنية قدرها 15 ثانية لكل سؤال، حتى يتمكن الطلاب من التفكير بسرعة ولا تتاح لهم فرصة الغش. يمنح المعلمون أيضًا درجة 10 لكل سؤال بحيث يعرف الطلاب درجاتهم على الفور في نهاية اللعبة. وهذا يسهل أيضًا على المعلمين تقديم التقييمات كشكل من أشكال تقييم التعلم. (قفزات الضفدع) بصرف النظر عن عرض الرسوم المتحركة المثيرة للاهتمام، فهي أيضًا مصحوبة بصوت خلفي ممتع للأذنين. حتى لا يتم التعلم في صمت.

خطوات تنفيذ (القفزات الضفدع) في تعلم البلاغة حول موضوع التعرف على كلام الإنشاء هي كما يلي:

1. ينقل المربون هدف تعلم البلاغة، وهو التعرف على كلام الإنشاء في علم البلاغة. بعد لعب هذه اللعبة، من المتوقع أن يتمكن الطلاب من التعرف على جملة تنتمي إلى نوع معين من كلام الإنشاء بسرعة ودقة.
2. يقوم المعلمون بتوزيع مواد حول "كلام إنشاء" في شكل كتيبات رقمية يمكن للطلاب الوصول إليها عبر رابط Google Drive. تتكون المادة من أنواع جمل الإنشاء وتعريفات قصيرة وجمل أمثلة.

https://drive.google.com/file/d/17BM_yFQwUlGD_D-7B8Gvvhh68Om_3EUC/view?pli=1

MACAM-MACAM KALAM INSYA'

Balaghah/ Ilmu Ma'ani

KALAM INSYA'	DEFINISI SINGKAT	CONTOH KALIMAT
<i>Al-Amru</i>	Tuntutan yang disampaikan oleh pihak yang lebih kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah agar melaksanakan suatu perbuatan	- أُعْطِنِي الْقَلَمَ أَهْهَا الرَّحْمَنُ - انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ
<i>An-Nahyu</i>	Tuntutan yang disampaikan oleh pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah agar meninggalkan sesuatu perbuatan (larangan).	-لَا تُخْزِنُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ -وَلَا تُخْسِتَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ
<i>Al-Istifham</i>	Kalimat untuk meminta suatu pemahaman/informasi (kalimat tanya).	- وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا أَأَلَّتْ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْبَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ
<i>Tamanni</i>	Kalimat yang mengandung sebuah harapan dimana harapan itu sulit terjadi/mustahil terjadi.	- يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ - قَالُوا أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتُخَدِّعُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
<i>Nida'</i>	Kalimat yang mengandung sebuah panggilan agar orang lain menghadapnya.	- يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - اسْكُرْ نِعْمَانُ الْأَرَاكُ تَيْقُظُوا # بَاتَكُمْ فِي زَيْعِ قَلْبِي سَكَانُ
<i>Ta'ajjub</i>	Kalimat bermakna keagungan/ketakjuban terhadap sesuatu.	- مَا أَعْجَبَ مَاءَ الْبَيْتِ
<i>Dzam</i>	Kalimat yang mengandung celaan.	- يَسُئُ الْوَحْلُ فُلَانٌ - يَسُئُ مُصِيبُ الْأَشْرَارِ الشُّجُونُ
<i>Tarajji</i>	Kalimat yang mengandung sebuah harapan dimana harapan tersebut mungkin/mudah terjadi.	- عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ
<i>Qosam</i>	Kalimat yang mengandung makna 'sumpah'.	- وَاللَّيْنِ وَالرَّيْنُونِ - لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ الْوَأَمَةِ
<i>Madh</i>	Kalimat yang mengandung pujian.	- وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ - نَعْمَ الرَّجُلُ خَالِدٌ

Gambar 1. Materi Balaghah - Kalam Insyah

3. يطلب من الطلاب فتح رابط (القفزات الضفادع)

([https://www.educaplay.com/learning-resources/18312146-](https://www.educaplay.com/learning-resources/18312146-identifikasi_kalam_insyah_ilmu_balaghah.html)

[identifikasi_kalam_insyah_ilmu_balaghah.html](https://www.educaplay.com/learning-resources/18312146-identifikasi_kalam_insyah_ilmu_balaghah.html)) والتي يمكن الوصول إليها عبر جوجل.

4. يقوم الطلاب بتسجيل الدخول بالضغط على الزر. 'Klik di sini untuk mengidentifikasi diri anda'.



Gambar 2. Tampilan Froggy Jumps Sebelum Log-in

5. يُطلب من الطلاب كتابة أسمائهم بالكامل في العمود المتوفر، ثم النقر فوق "تسجيل الدخول". يمكن أيضًا إجراء عملية تسجيل الدخول باستخدام البريد الإلكتروني، ولكن غالبًا ما يتبين أن أسماء مستخدمي البريد الإلكتروني للطلاب لا تتطابق مع أسمائهم. لذلك، للتعرف على أسماء الطلاب، يتم استخدام طريقة تسجيل الدخول الأولى.

Gambar 3. Halaman Log-in Froggy Jumps

6. بعد ظهور اسم الطالب بالكامل على الشاشة، يمكن بدء اللعبة بالضغط على زر "ابدأ". 'mulai'.

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

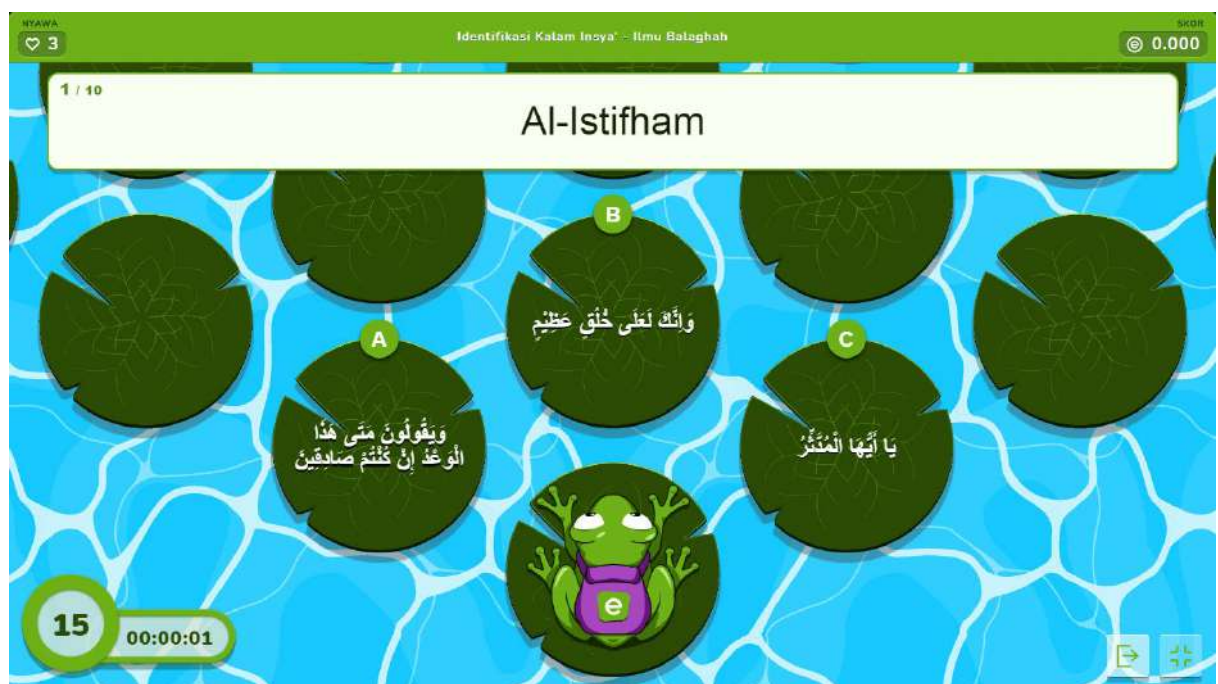
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)



Gambar 4. Tampilan Setelah Log-in Froggy Jumps

وفيما يلي عرض لأحد الأسئلة والأجوبة في القفزات الضفدعية مع موضوع التعرف على كلام إنشاء



Gambar 5. Tampilan Utama Froggy Jumps

نتائج التقييم في تعليم البلاغة باستخدام قفزات الضفدع

جرت محاضرة البلاغة بموضوع تحديد "كلام الإنشاء" والتي عقدت يوم الخميس 21 مارس 2024، على نتائج

التقييم التالية:

Tabel 2. Hasil Penilaian Mahasiswa

The 3rd International Symposium on The Practice of Coexistence in Islamic Culture

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

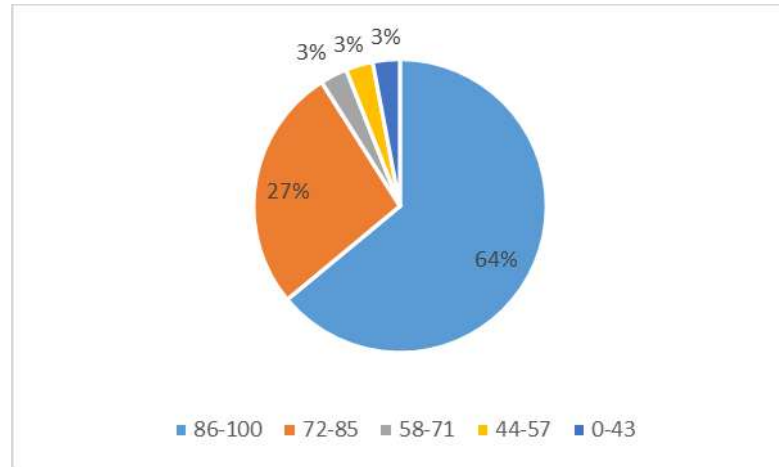
No.	Nama Mahasiswa	Nilai Mahasiswa
1.	Lia Fatimatuazzahro	100
2.	Moch. Abharina Rizal Aziqoh	50
3.	Fina Sabrina Rahmawati	100
4.	Novia Na'imatul Fadilah	80
5.	Sofia Annas Ashari	80
6.	Ahmad Faidlullah	90
7.	Zulfatul Husna	100
8.	Abidah Ardelia Furaidah	100
9.	Siti Nabila Aulia Rohmah	100
10.	Dwi Wafiqatul Azizah	30
11.	Kisma Zahrotus Sania Amin	80
12.	Kurnia Nurma	80
13.	Alfika Syafa Annida	80
14.	Syaripah Al Mubarakah	100
15.	Siti Maftuchatur	90
16.	Karolin Zainul F	100
17.	Lala	90
18.	Binti R. Chusna	100
19.	Moh. Hafidl	80
20.	Khafidhotur R.	100
21.	Hanifah Rohadatul Aisy	90
22.	Muhammad Rifat	100
23.	Yumrotus Solikah	90
24.	Muhammad Rijal Nurrohman	80
25.	Malik Fajar	90
26.	Siti Hajar	100
27.	Binti Nuril Fadilah Khoir	60
28.	Fajriatul Ilmiah	100
29.	Faika Nadhiril Insani	90
30.	Alfiah Farchatul	80

ومن نتائج الاختبار يمكن ملاحظة أن أعلى درجة للطالب هي 100، وأقل درجة هي 30، ومتوسط الدرجة 87. علاوة على ذلك، يتم تجميع هذه الدرجات بناءً على إرشادات التصنيف وفقاً لأريكونتو، بحيث تكون النتائج التالية تم الحصول عليهم:

Tabel 3. Distribusi Frekuensi

Interval Nilai	Frekuensi Absolut	Frekuensi Relatif
86-100	19	64%
72-85	8	27%
58-71	1	3%
44-57	1	3%
0-43	1	3%
Total	30	100%

وبناءً على نتائج تصنيف درجات الاختبارات، فقد كانت النتائج التي تم الحصول عليها أن 64% من الطلاب حصلوا على درجة عالية جداً، و 27% من الطلاب حصلوا على درجة عالية، وبالنسبة للفئات المتوسطة والمنخفضة والمنخفضة جداً كانت نسبة كل منها 3% من الطلاب.



Gambar 6. Diagram Hasil Penilaian Mahasiswa

ومن نتائج متوسط الدرجات والتكرار النسبي، يمكن تفسير أن نتائج التقييم في تعلم البلاغة باستخدام (القفزات الضفدع) تثبت أن استخدام (القفزات الضفدع) في تعلم البلاغة يمكن أن يساعد الطلاب على الفهم والتوصل إلى درجات ممتازة.

الخاتمة

إن الحاجة إلى استخدام قفزات الضفدع في تعليم البلاغة ترجع إلى فكرة من سيمون حول تقنية الذكاء الاصطناعي التي يستمر تطويرها على يد الخبراء وتمنح المعلمين فرصة الاستفادة من هذه التكنولوجيا، إحداها من خلال الألعاب الرقمية "قفزات الضفدع" التي لها فوائد منها إيجاد التعليم السارّ المفرح، و التعلم الفعال والعملية. تتمثل خطوات تطبيق تعليم البلاغة باستخدام قفزات الضفدع في أن يقوم المعلمون بإنشاء لعبة قفزات الضفدع من خلال التسجيل مجاًاً عبر موقع [educaplay](#) والضغط على "انقر على النشاط" واختيار خاصية "القفزات الضفدعية" وإجراء عملية التحرير لإضافة الأسئلة. والإجابات وغيرها من الأحكام، ثم مشاركة رابط المادة و"القفزات الضفدعية" مع الطلاب لتشغيلها بناءً على الخطوات المذكورة مسبقاً. تثبت نتائج التقييم في تعلم البلاغة باستخدام "القفزات الضفدعية" أن استخدامها في تعليم البلاغة يتمكن من مساعدة الطلاب على اكتساب الفهم والحصول على درجات ممتازة. يمكن أن تكون نتائج هذا البحث مفيدة للمعلمين في تنفيذ القفزات الضفدعية كوسيلة تعليمية. يمكن تطوير هذا البحث لمزيد من البحث، وتحديدًا فيما يتعلق بكيفية تصميم أو تنفيذ استخدام الألعاب الرقمية الأخرى التي لا تزال ضمن نطاق [educaplay](#).

- Alpadery, M., Astriyani, A., & Wathoni, M. (2020). Analisis Kemampuan Numerik Siswa ditinjau Dari Cara Mengajar Guru. *Prosiding Seminar Nasional* <https://jurnal.umj.ac.id/index.php/semnaslit/article/view/8841>
- Awaluddin, A. F. (2019). Ilmu Balaghah Sebagai Embrio dalam Dunia Dakwah. *Al-Din: Jurnal Dakwah Dan Sosial* <http://mail.jurnal.iain-bone.ac.id/index.php/aldin/article/view/197>
- Ayu, D. K. (2023). Analisis faktor kesulitan belajar balaghah mahasiswa pendidikan bahasa Arab kelas A 2021 Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. *Maliki Interdisciplinary Journal.* <http://urj.uin-malang.ac.id/index.php/mij/article/view/5087>
- Batitusta, F. O., & Hardinata, V. (2024). Pengaruh Implementasi Media Permainan Edukasi Educaplay Berbasis Gadget terhadap Hasil Belajar Menulis Esai. *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu* <http://jiip.stkipyapisdompu.ac.id/jiip/index.php/JIIP/article/view/3788>
- Eliza, F., & Myori, D. E. (2017). Trainer Pada Pembelajaran Dasar Dan Pengukuran Listrik. In *Teknologi Informasi Pendidikan: Trainer* repository.unp.ac.id. <http://repository.unp.ac.id/16163/1/40-Article+Text-45-1-10-20180414.pdf>
- Haspen, C. D. T., Syafriani, S., & Ramli, R. (2021). Validitas e-modul fisika SMA berbasis inkuiri terbimbing terintegrasi etnosains untuk meningkatkan kemampuan berpikir kreatif peserta didik. In *Jurnal Eksakta Pendidikan (Jep).*
- Hilmi, M., & Hasaniyah, N. (2023). Penerapan media pembelajaran digital dalam pengajaran bahasa Arab. repository.uin-malang.ac.id. <http://repository.uin-malang.ac.id/16718/>
- Jidan, F. (2022). Perkembangan Ilmu Balaghah. *IMTIYAZ: Jurnal Ilmu Keislaman.* <https://www.jurnal.staim-probolinggo.ac.id/Imtiyaz/article/view/355>
- Luger, G. F. (1998). *Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, 5/e.* Pearson Education India. <https://anyflip.com/nclgi/ajew/basic/701-750>
- Murni, W. (2008). Cara mudah menulis proposal dan laporan penelitian lapangan. In *Malang: UM Press.[Indonesian].*
- Shabriyah, N. S., & Nuruddin, M. (2022). A Kontribusi Ilmu Balaghah terhadap Makna dan Sastra yang Terkandung dalam Ayat-Ayat Al-Qur'an. In *El-Wasathiya: Jurnal Studi* [ejournal.kopertais4.or.id. http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/wasathiya/article/download/4830/3411](http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/wasathiya/article/download/4830/3411)
- Sidiq, U., Choiri, M., & Mujahidin, A. (2019). Metode penelitian kualitatif di bidang pendidikan. In *Journal of Chemical* repository.iainponorogo.ac.id. <https://repository.iainponorogo.ac.id/484/1/METODE+PENELITIAN+KUALITATIF+DI+BIDANG+PENDIDIKAN.pdf>
- Sison, K. J. S. (2021). EDUCAPLAY AS TEACHING MEDIA IN VIRTUAL CLASSES. *Bogor English Student And Teacher (BEST)* <http://pkm.uika-bogor.ac.id/index.php/best/article/view/1110>
- Suharsimi, A. (2006). Prosedur penelitian suatu pendekatan praktik. In *Jakarta: Rineka Cipta.*
- Trinova, Z. (2012). Hakikat belajar dan bermain menyenangkan bagi peserta Didik. *Al-Ta Lim Journal, 19 (3), 209–215.*
- Utami, R. D., Wibawa, S., & Marzuki. (2023). Pemanfaatan Aplikasi Educaplay Pada

**The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture**

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024

AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

Pembelajaran Pendidikan Pancasila Materi Aturan di Rumah dan Sekolah. *Pendas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, 8(3), 5808–5818.

Yusuf, A. M. (2014). *Metode penelitian kuantitatif, kualitatif dan Penelitian gabungan*/A. Muri Yusuf. senayan.iain-palangkaraya.ac.id. http://senayan.iain-palangkaraya.ac.id/index.php?p=show_detail&id=10637&keywords=

مجلة بحوث كلية الآداب. صعوبات تعليم البلاغة العربية: الواقع والمستقبل. (n.d.). عوض, ر. إ. أ., & أحمد, ر. إ. جامعة ... 2019, https://journals.ekb.eg/article_128029.html

فتوح محمود. (2022). صعوبات تدريس البلاغة العربية في الجامعة الجزائرية وعواقب نفور الطلبة من تعلمها. *التعليمية*, 12(2), 284–267.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA